

Die Bedeutung der Kirche in den johanneischen Schriften [Fortsetzung]

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

Objektyp: **Article**

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

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

Heft 3-4

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403993>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Die Bedeutung der Kirche in den johanneischen Schriften.

(Fortsetzung.)

2. Die Vergegenwärtigung der eschatologischen Gaben.

War das Reich Gottes, soweit es auch nach den Synoptikern zur Zeit Jesu schon gegenwärtig war, nicht in der Form einer Gemeinschaft, sondern nur als kraftvolles Kampfgeschehen vorhanden, so war doch das Reich Gottes selbst als eine dereinstige Gemeinschaft der Aufgenommenen mit dem wiedererschienenen Christus gedacht. „Gott schauen“ — die für den alttestamentlichen Frommen unerfüllbare Sehnsucht — ist der Ausdruck für die Gemeinschaft, die die Reichsgenossen mit der Person Gottes selbst vereint. Sie sind die Genossen des grossen Festmahles (Mt. 8,11; Lk. 13,29; 14,15–24 = Mt. 22,2–10; Lk. 22,29–30), zu dem Gott die Einladungen erlässt (Mt. 22,3). An diesem werden die Auserwählten mit den Patriarchen und Propheten zusammen tafeln, und — was das Grösste ist: der Messias selbst wird unter ihnen sein (Mk. 14,24–27; Lk. 22,30)¹⁾. Diese echt israelitische, kraftvoll geschichtlich geschaute Schilderung der Reichsgemeinschaft erfährt bei Johannes eine Verdiesseitigung, die wie nichts anderes das Besondere der johanneischen Frömmigkeit ausmacht. Die Reichserwartung wird in

¹⁾ J. Weiss, Rgs, S. 115 ff., wo auch die andern Erscheinungen, die für den Zustand im Reiche Gottes nach den synoptischen Zukunftsaussagen wesentlich sind, beschrieben werden, wie der vollendete Sieg über das Reich Satans (cf. Joh. 12,31), die Befreiung von allem Leid und Leiden, die Beseitigung des Todes und der Besitz des ewigen Lebens, der Besitz des heiligen Landes, die Herrschaft der Auserwählten über die andern Einwohner der neuen Erde, die Aufhebung der politischen Weltherrschaft usw. Diese Reichserwartungen beschäftigen uns in diesem Zusammenhange nicht, weil die Analogien dazu bei Johannes zurücktreten.

geistiger Form vorweggenommen. Die Gemeinschaft der Ausgewählten verliert dadurch ihre Anschaulichkeit, wird aber zugleich noch inniger und völliger. Die Gottesreichsgemeinschaft ist schon realisiert durch die Einwohnung Jesu in den Gläubigen und der Gläubigen in ihm, die völlig analog der Einheit von Gott und Jesus, Vater und Sohn gedacht ist.

Die johanneische Frömmigkeit ist realistische Mystik¹⁾. Mit dem sichtbaren Christus ist Gemeinschaft nur möglich, solange er in einer bestimmten geschichtlichen Situation unter den Menschen weilt. Der erhöhte Christus, der vor seiner Erdenzeit in göttlicher Seinsweise lebte und nur zu dieser zurückgekehrt ist, kann unter den Seinen weilen und die Gemeinschaft herstellen, ohne dass die eschatologische Reichswirklichkeit eingetroffen ist. Diese Gewissheit ist das Kernstück der johanneischen Frömmigkeit. Sie besitzt das Kostbarste, was das Reich verspricht, schon jetzt: den Christus selbst. Und sie trägt ihn so nahe wie nur denkbar.

„Ich will euch nicht verwaist lassen, ich komme zu euch. Noch um ein kleines, und die Welt schaut mich nicht mehr; ihr aber schauet mich; denn ich lebe und ihr werdet leben. An jenem Tage werdet ihr erkennen, dass ich im Vater bin und ihr in mir und ich in euch.“ *Ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ γνώσεσθε*

¹⁾ Wenn wir diese Bezeichnung hier gebrauchen, so geschieht es, weil uns ein anderes Wort, das die Sache so kurz ausdrückt, fehlt. Es ist aber nur *ein* gemeinsames, das Johannes mit der Mystik verbindet. Versteht man unter Mystik „die Religion, die im innern Verlauf des seelischen Lebens entsteht“, ein religiöses Eremitentum, das die Gemeinde nicht nötig hat, um die Gemeinschaft mit Gott zu vollenden, eine Fassung des Gottesgedankens, die den Willen in ihm zurückdrängt und im Selbstbewusstsein die Einheit des Personlebens durch einen Pluralismus von Kräften und Prozessen gefährdet, dann gibt es bei Johannes keine Mystik. So stellt *Schlatter*, Th NT, II, S. 163 f., die Sachlage dar. Sicher ist nirgends das „gänzlich von Gott her“ in der Erlösung des Menschen so scharf betont wie bei Johannes. Dass die bereitende Tat Gottes allem Glaubenserkennen des Menschen vorangeht, ist in mannigfacher Form ausgesprochen, sowohl durch den Gedanken der Wiedergeburt wie durch den Satz, dass der Vater dem Sohn die „Seinen“ gibt. Dennoch hat Johannes mit der Mystik gemeinsam, dass er einer Vereinigung von Personen, wie sie mit menschlichen Worten nicht eigentlich beschreibbar ist, gewiss ist, also nicht nur religiöse Vorgänge kennt, die sich in geschichtlichem Neben- und Hintereinander abspielen, sondern auch geistige Seinszustände, die sich nur als überzeitliches Ineinander deuten lassen.

ὕμεῖς ὅτι ἐγὼ ἐν τῇ πατρὶ μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν ὑμῖν (14,18–20)¹). Jesus bittet im hohepriesterlichen Gebet auch für die nachfolgenden Generationen der Gläubigen, „auf dass alle eins seien, so wie Du, Vater, in mir und ich in Dir, dass auch sie in uns seien“ (17,21). Einen unvergesslichen Ausdruck gibt das Evangelium dieser völligen Vereinigung, von der alles abhängt, in der Bildrede vom wahren Weinstock. „Wie die Rebe nicht Frucht bringen kann von sich selbst, sie bleibe denn am Weinstock, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibet. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt, — und ich in ihm —, der bringt viel Frucht, denn ohne mich könnt ihr nichts tun“ (15,4. 5).

Dieselbe nahe Verbundenheit mit dem Christus bezeugt der Brief, der davon spricht, dass man „den Sohn haben“ müsse (I 5,12). Hier tritt, der praktischen Tendenz des Briefes entsprechend, nicht nur die Bezogenheit der Mystik auf den Heilsbesitz zutage („wer den Sohn nicht hat, hat das Leben nicht“ u. a. St.), sondern auch ihre Verflochtenheit mit dem ethischen Stand der Christen. „Wer seine Gebote hält, der bleibet in ihm und er in ihnen“ (I 3,24). „Jeder der in ihm bleibt, sündigt nicht“ (I 3,6; 2,5).

Die johanneische Mystik ist nicht wie zum Teil die paulinische eine überzeitliche Nachgestaltung eines geschichtlichen Prozesses. Von einem Mitgekreuzigtwerden und Mitauferstehen könnte Johannes nicht reden. Sie kennt keinen innerindividuellen Prozess, sondern eher ein überzeitliches Sein. Darum kann sie die Linie der paulinischen Mystik auch dadurch noch überschreiten, dass sie zur Gottesmystik wird. Wir sind oben schon auf die Aussagen gestossen, die an der Grenze der Christuskennzeichen zur Gottesmystik liegen (14,20; 17,21). Offener braucht der Brief diese Sprache: „Niemand hat Gott je gesehen. Wenn wir einander lieben, so bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist vollendet in uns“ (I 4,12). „Wer bekennt, dass Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott und er in Gott“ (I 4,15). „Gott

¹) Die Identifikation des Geistes mit dem Christus, wie sie *Heitmüller* bei J. Weiss, II, S. 827, vollzieht, widerspricht den spätern Aussagen (15,26; 16,13 ff.). Richtig *Tillmann*, S. 215. Dagegen beziehen beide mit Recht den nahen Termin des Wiedersehens auf die Erscheinungen des Auferstandenen und nicht auf die Parusie. So auch *Schlatter*, E N T, I, S. 769. An die eschatologischen Ereignisse denkt *Zahn*, S. 568 ff.

ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm“ (I 4,16).

Nichts könnte uns so lebendig zeigen, wie tief begründet der kirchliche Geist bei Johannes ist, als dieses mystische Element seiner Frömmigkeit, das das Göttliche nicht nur in der Transzendenz und im Gegensatz zu der sichtbaren Erfahrung der Gemeinde verewigt, sondern der Immanenz des Göttlichen in seiner personhaften Form gewiss ist, so dass sogar von einem Besitz die Rede sein kann. Das Zeitliche ist die schwache, vorläufige Schale des Ewigen geworden. Die Endergebnisse können ebenso folgerichtig von innen heraus, wie von aussen herein brechen. Wenn dieser letztere Gedanken- gang auch nicht ganz vollzogen ist, so ist es doch diese Gewissheit der personhaften Einwohnung selbst, die bei Johannes den Christenstand ausmacht.

In dieser Weise bewahrt er die urchristliche Haltung, die aus Gott allein alle dauernde Erneuerung erwartet. Wie radikal diese Erneuerung aber gedacht ist und wie völlig Johannes auf Gottes Tun allein abstellt, beweist seine Lehre von der Gotteskindschaft. Er kennt nicht bloss eine ethische Gotteskindschaft, wie die synoptische Darstellung, wo die Friedensmacher, die, die ihre Feinde lieben, Gottes Kinder sind in ihrer Art, die der Art Gottes entspricht; er gebraucht auch nur noch einmal eine juridische Wendung, die an die paulinischen Formeln erinnert, wenn er von der „Vollmacht“, Gottes Kinder zu werden spricht, die denen gegeben würde, die das Licht aufnehmen (1,12). Aber es ist nicht eine Adoption wie bei Paulus, keine *Sohnesannahme*¹⁾, sondern eine mystische Neuzugung oder wenigstens Neugeburt, wie gleich der folgende Vers (13) mit Nachdruck sagt: Ja, der Brief scheut sich selbst nicht, die auffallende Bezeichnung *σπέρμα (τοῦ Θεοῦ)* zu verwenden, die zeigt, dass die mystische Redeweise nicht bloss bildlich gemeint ist.

Andererseits legt der Evangelist über das Geschehnis der Wiedergeburt den Schleier zeitlicher Unbestimmbarkeit, wodurch er ihr den Charakter ewiger Gegenwärtigkeit aufprägt. Die fromme Aufdringlichkeit, die den „Geburtstag des neuen Lebens“ von jedem wie ein amtlich feststellbares Datum er-

¹⁾ J. Holtzmann, L N T Th, II, S. 548; Weinel, B Th N T, S. 593.

fragen möchte, kann sich nur mit halbem Recht auf johanneische Worte berufen. Wenn 11,⁵² von den „zerstreuten Gotteskindern“ spricht, so ist es kein modernes Hineindenken, wenn wir annehmen, dass damit solche bezeichnet sind, die selbst nicht wissen, dass sie in die ewige Familiengemeinschaft gehören. Gerade das Zeitlose, Unbestimmbare und zugleich so ausgeprägt Realistische dieser Bezeichnung unterscheidet diese neue Religiosität. Es sind nicht allein Glaube und Erkenntnis, die den Christenstand ausmachen, es ist johanneische Grundauffassung, dass keiner zu Jesus kommen kann, wenn er nicht schon vorher „aus Gott ist“ (8,⁴⁷). Diese neutrale Formel „Sein aus Gott“ verrät jene schwebende Ausdrucksweise, die zugleich über Zeit und Form des zugrundeliegenden Vorgangs jede Spekulation ablehnt und gleichwohl alles sagt. Dadurch, dass die Gotteszeugung als ein zeitlich unbestimmtes Sein aus Gott genommen wird, wird der Gotteskindschaft vollends der geschichtliche Charakter genommen. Sie ist das Wesen der Gotteskinder: das Ewig-Gegenwärtige, das sie einer realen Gemeinschaft mit Gott und Gottes Sohn auch in der Gegenwart schon fähig macht. Sie ist nicht ein Vorwegleben eines Bürgerrechts, das erst nach einem geistigen Ortswechsel in voller Wirklichkeit ausgelebt werden kann, sie ist ein volles Daheimsein in einer göttlichen Welt, die jetzt schon wirklich — wie nach der synoptischen Auffassung eben nicht — „in cordibus hominum“ hereinragt in diese Welt.

Wir betrachten hier nur die Elemente der johanneischen Frömmigkeit, die für die Tatsache der Vergegenwärtigung des Heils Bedeutung haben. So können wir die zahlreichen andern Beziehungen der Mystik dieses Schrifttums übergehen. Nur noch auf eine typische Formel, die als folgerichtiges Bedürfnis aus der unio mystica erwächst, müssen wir näher eingehen. Das ist das oft wiederholte Wort vom „Bleiben“ in dem Sohne¹⁾. Es kommt dem Mystiker nicht mehr auf ein Neues, Anderes an, das er erwartet, aber auf das Verharren in dem geistigen Besitzstand, der schon erreicht ist. Nicht nur vom Wort Jesu wird dieses Bleiben ausgesagt (5,³⁸; 15,⁷), auch ergeht nicht nur der Aufruf an die Jünger, in seinem Worte (8,³¹) oder seiner Liebe zu bleiben (15,^{9, 10}), sondern, wie schon die angeführte

¹⁾ Gebührend gewürdigt bei *Weinel*, B Th N T, S. 589.

Stelle aus der Bildrede vom wahren Weinstock (15,4–7) zeigte, ist auch von einem Bleiben der Gläubigen im Sohne Gottes selbst die Rede. Noch ausdrücklicher als das Evangelium betont der Brief die Wichtigkeit dieses Bleibens. Es tritt hier in seiner praktischen Bedeutsamkeit vor die Augen: *‘Ο τηρῶν τὰς ἐντολάς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ*. I 3,24. Vgl. 2,6, 24, 28; 3,6; 4,13. Wiederum ist hier die Gottesmystik stärker ausgesprochen: *Ὁς ἐὰν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ Θεῷ*. I 4,15 Vgl. 2,24; 4,12. Die Wichtigkeit, die dieses *μένειν ἐν τῷ υἱῷ* bzw. *ἐν τῷ Θεῷ* für das kirchliche Leben hat, erhellt daraus, dass vereinzelt das Bleiben im richtigen Bekenntnis und der wahren Lehre diesem Bleiben in Gott und Christus parallel gebraucht wird (I 4,15; II 9). Doch davon später. Es muss uns hier genügen, festgestellt zu haben, dass die Mystik des Johannes die stärkste Vergegenwärtigung der in der synoptischen Darstellung als zukünftig gedachten Reichsgemeinschaft bedeutet. Das Grösste kann als Gegenwartsaussage ausgesprochen werden. Jesus Christus ist da und wohnt in den Gläubigen. Das Warten auf seine Parusie in der Sichtbarkeit ist nicht aufgegeben, aber die Gewissheit seiner Gegenwart hat die Hoffnung beruhigt¹⁾.

Mit dem Geber sind aber auch die Gaben da. Noch kräftiger als bei Paulus²⁾ wird bei Johannes der gegenwärtige Besitz des wesentlichen Heilsgutes ausgesprochen. Insbesondere ist es der Hauptinhalt der Reichserwartung, *das ewige Leben*, der im Johannesevangelium und dem ersten Brief als Gegenwartsbesitz auftritt. Was in den alten Evangelien als Korrelatbegriff des Reiches Gottes nur Zukunftsgut sein konnte (Mk. 9,43, 45 [47]; Mt. 19,17, 29)³⁾, ist hier überzeitlich gegenwärtige Gabe. Der grosse Pneumatiker Paulus hatte dieser Wandlung vorgearbeitet. Wie Jesus selbst, schloss er sich vorerst noch eng an den jüdischen Sprachgebrauch an⁴⁾, um dann aber aus seiner entscheidenden Heilserfahrung heraus zur Gewissheit eines schon vorhandenen neuen Lebens zu kommen, dessen

¹⁾ So auch *Schlatter*, Th NT, II, S. 127.

²⁾ Vgl. *Weinel*, B Th NT, S. 339.

³⁾ *J. Weiss*, Rgs, S. 118. *Joh. Lindblom*, Das ewige Leben. Eine Studie über die Entstehung der religiösen Lebensidee im Neuen Testament. Uppsala und Leipzig, 1914. S. 156 ff., zusammenfassend S. 164 f.

⁴⁾ *Lindblom*, Leben, S. 181.

Vermittler das Göttliche *πνεῦμα* ist, das im gläubigen Menschen zur Auswirkung kommt¹⁾. Aber der Charakter einer Erstlingsgabe, *ἀπαρχή*, eines Unterpfandes, einer Anzahlung, *ἀρραβών* zukünftiger Seligkeit haftet dieser Vorstellung noch wesentlich an (Röm. 8,23; II. Kor. 1,22; Eph. 4,4). Der Gedanke, dass dieses Pneumaleben, das im Bekehrten waltet, ein Christusleben ist (Phil. 1,21), ein Leben, das Christus in dem Innern des Menschen lebt (Gal. 2,20), bildet eine Überleitung zur johanneischen Auffassung von der *ζωή αἰώνιος*. Denn, „was den Christumystiker Paulus mit Christus verbindet, ist die energieerfüllte Lebenssubstanz, die Christus besitzt, und die denen zuteil wird, die mit Christus in Glaubensgemeinschaft stehen“²⁾. Diese Anschauung vom neuen Leben des Gläubigen ist aber völlig getrennt von der hellenistischen Auffassung der Vergottung durch Verleihung der göttlichen Lebenssubstanz. Der Empfang der Gabe unterscheidet den Empfänger immer deutlich vom Geber. Er beruht auf einem religiös-ethischen Verhältnis, nicht auf einer physischen Verwandlung.

Johannes dagegen hat sich nicht gescheut, hellenistische Begriffe als Gefäße des neuen Inhalts zu verwenden. Geben die Gefäße dem lebendig-beweglichen Inhalt die Form, so ändern sie doch nicht die substantielle Wesenheit dieses Inhaltes. Johannes beschrieb nicht wie die hellenistischen Mysterien einen phantastischen Mythos, sondern die Person Jesu Christi, die Geschichte war, nicht nur in der unanschaulichen Form eines legendenhaften Götterabstiegs, sondern in der beschreibbaren, bestimmten Situation eines begrenzbaren, historischen Zeitabschnittes. So erhält auch die Gabe des Christus ein Wirklichkeitsgepräge, das bei aller mystischen Form des Ausdrucks doch ganz anders anmutet als die vagen Vermeintlichkeiten einer wirksamen Einbildungskraft. Es ist wahrscheinlich, dass Johannes wusste, was er tat, wenn er die hellenistische Terminologie benutzte und gleichzeitig in einer Weise erfüllte, wie es die bloss vorbereitenden Mythologumena der hellenistisch-orientalischen Religiosität nie vermochten. Die *ζωή αἰώνιος*, die schon im Judentum ein vielgebrauchter Terminus war, wurde

¹⁾ Näheres sowohl in der Beschreibung der physischen wie der „geistig“-ethischen Seite, sorgfältig Erwogenes bei *Lindblom*, *Leben*, S. 186 ff.

²⁾ *Lindblom*, *Leben*, S. 203 f., auch Anm. 2 daselbst.

ihm der Ausdruck alles dessen, was er durch Christus besass, substantiell und in ethischer Auswirkung.

Für unsere Betrachtung ist aber besonders bedeutsam, dass Johannes in diesem Zentralbegriff einen Ausdruck fand, der zugleich die eschatologische Anschauung seiner angestammten jüdischen Frömmigkeitsform, wie auch die dem ahistorischen Denken der Griechen allein gelegene Anschauung von der derzeitigen Gegebenheit der Erlösung bezeichnen konnte. Trotzdem er, wie wir gesehen haben, die eschatologische Verkündigung nicht aufgibt, konnte er mit diesem Wort das Heilsgut als eine zeitlose, übergeschichtliche Grösse deutlich machen¹⁾. Schon Erich von Schrenck konnte feststellen, dass der Satz, dass das Leben bei Johannes wesentlich gegenwärtig gedacht sei, „heute von niemand beanstandet wird“²⁾. Das „wir wissen, dass wir aus dem Tode in das Leben hinübergetreten sind“ (I 3,14), fanden wir schon 5,24 kräftig bezeugt. Eine zeitliche Bestimmung liegt auch in *den* Stellen nicht vor, wo der Begriff mit einem zielbezeichnenden εἰς verbunden wird (4,14, 36; 6,27; 12,25). Es ist immer ein εἰς der Wirkung, nicht der Zeit³⁾. „Jeder, der an Jesus glaubt, hat ewiges Leben“ (3,15, 16, 36; 6,47). Das Evangelium ist geschrieben, damit die Leser „ewiges Leben haben in seinem Namen“ (20,31). „Wer den Sohn hat, hat das Leben, wer den Sohn nicht hat, hat das Leben nicht“ (I 5,12). Der Brief bezweckt, dass seine Empfänger wissen, dass sie ewiges Leben haben, sie, die glauben an den Namen des Sohnes Gottes (I 5,13). Wer Jesus im Sakrament empfängt, hat ewiges Leben (6,54). Das Leben war schon vor der Zeit als Besitz des Logos vorhanden (1,4, a), es war schon vor Jesu Erdenleben das Licht der Menschen (1,4, b), es ist in Jesus auf Erden sichtbar erschienen (I 1,2), es ist den Jüngern für die Zeit der Auferstehung Jesu versprochen (14,19), es ist ihr Gegenwartsbesitz (s. o.) und ist ihr Hoffnungsgut (5,29). So haftet ihm eine schwebende, kontinuierliche Gegenwart an, die seine Bedeutung für die Gemeinde noch stärker erhöht, als wenn die Betonung der Gegenwart

¹⁾ So Alfred *Loisy*, Evangelium und Kirche, S. 134.

²⁾ E. v. *Schrenck*, Das ewige Leben nach johanneischer Anschauung. Inaugural-Diss., Naumburg 1897, S. 5.

³⁾ *Lindblom*, Leben, S. 214 f. Betreffend 12, 25, 50 richtig gegen Schrenck, der an a. a. O., S. 6, den *κόσμος οὗτος* als zeitliche Bestimmung statt, wie es bei Johannes immer der Fall ist, als ethischen Bereich fasst.

um den Preis einer Streichung der eschatologischen Aussagen erfolgt wäre. Es ist nicht eine Lehre, die, im Gegensatz zu einer früheren, diese ablöst, wenn der Verfasser vom Haben des Lebens spricht. Es ist vielmehr die spontane Wiedergabe eines objektiv erfahrenen Tatbestandes, die das Gegenwärtige betont und die andern Tatbestände unreflektiert danebenstellt.

In unserem Zusammenhang erübrigt sich eine breite Beschreibung des Inhalts dieses Wortes. Es muss uns genügen, den Reichtum dieses johanneischen Terminus zu erwähnen. H. J. Holtzmann scheint uns den Umfang des Wortes richtig zu zeichnen, wenn er darunter die Fülle aller für die messianische Zeit verheissenen „Heilsgüter“ versteht¹⁾. Das Leben umfasst die ganze ethisch-religiöse Sphäre eines erneuerten Menschen. Seine Intensität aber beruht auf der Bedeutung, die das Wort für griechische Hörer sofort gewinnen musste. Leben, in diesem vom physischen, dem Sterben verfallenen Leben unterschiedenen Sinne, ewiges Leben ist das, was das göttliche Wesen von allem sonstigen Sein unterscheidet. Es ist göttliches Leben. Göttliches Leben ist gekennzeichnet durch die Eigenschaft der ἀθανασία und ἀφθαρσία. Diese sprechen auch prägnante Stellen des Evangeliums und der Briefe dem Gläubigen zu (5,21 ff., 6,58, 8,51, 11,25 ff.; I 2,17), und zwar sind sie ihm nicht nur bestimmt oder zugesagt, sondern als metaphysisch-göttliche Substanz verliehen²⁾.

¹⁾ H. J. Holtzmann, LNTTh, II, S. 579. Lindblom, Leben, S. 232 f. Kurz zusammengestellt ist der johanneische Gebrauch dieses Wortes durch Bischof Georg Moog in dieser Zeitschrift (Revue internationale de Théologie), 1905, Heft 49, S. 80 f.

²⁾ So besonders W. Bousset, Kyrios Christos, S. 168 ff. Die Folgerung dieses Forschers, dass es sich auch bei Johannes wesentlich um eine „Vergottung“ des Gläubigen im Sinne der hellenistischen Mysterienreligionen handle, können wir allerdings nicht teilen. Davon ist nicht bloss nie die Rede (Bousset, S. 169); der Gedanke ist schon durch die keusche Unterordnung, die trotz des realen Ineinanders von Vater und Sohn, selbst diesen Gott gegenüber in dienender Abhängigkeit belässt, ausgeschlossen. Johannes fordert zwar ganz in der Sprache der Mystik das μένειν ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ von den Brüdern, aber er könnte keinem Gläubigen die Worte aus dem Hermesgebet in den Mund legen: Ἐγὼ εἶμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ. (Hermesgebet II, bei R. Reitzenstein, Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904, S. 21.) Nicht nur der Terminus θεωθῆναι fehlt, sondern auch die Sache. Es gibt für ihn ein Leben in Gott, aber keine Identität mit Gott, auch I 3,2 nicht. Die Grenze, die damit gegeben ist, dass die ζωὴ αἰώνιος Gabe ist, wird nie überschritten. Gegen Loisy, Evangelium und Kirche, S. 134.

Die Fülle des Gegenwartsbesitzes liesse sich schon durch eine rein statistische Aufzählung der Güter ausdrücken, die mit diesem göttlichen Leben in Beziehung stehen. In Jesus ist auch „das Licht“ gegeben. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, 1,4. So vertraut uns der Klang, so schwierig die Deutung. Jedenfalls hat der Hellene jener Zeit sofort begriffen, was dies Wort sagen wollte. Der Christ wusste sich der Finsternis der Erkenntnislosigkeit entrissen. Das bitterste Entbehren des griechischen Geistes, der Mangel adäquater Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit ist dem Christen durch den Christus, der *die* Offenbarung ist, erfüllt. Mochte schon der Jude verstanden haben, wieviel ihm in Christus gegeben war, wenn er sich das Licht hiess (8,12 ff.; 9,5; 12,35, 36, 46), dem Griechen klang aus diesem Wort die Gewissheit entgegen, dass ihm alles eröffnet sei: denn das völlige Erkennen war ihm nicht nur die Enthüllung der *Wahrheit* als der wesenhaften, nicht weiter analysierbaren Wirklichkeit des Göttlichen (1,14, 17; 4,23; 14,6), für ihn bringt das γινώσκειν und πιστεύειν, durch das im Christus die ἀλήθεια ergriffen wird, auch erst die volle Möglichkeit richtigen sittlichen Handelns, die Fähigkeit des ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν (3,21) oder des ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν (I 1,7), so dass das ἐν φωτὶ εἶναι das ἀγαπᾶν (I 2,9, 10) in sich schliesst. Wer Jesus hat, hat aber auch seine *Herrlichkeit* gesehen, zu deren verinnerlichtem Begriff bei Johannes „die Wahrheit“ gehört (1,14). Sie wirkt ebenfalls ins sittliche Gebiet hinein, nicht das Gesetz begründet die Majestät des Gottessohnes, sondern die *Gnade* (χάρις) und die schon erwähnte Gottesoffenbarung (Wahrheit) (1,14–17). Aus der vollen Gotteserkenntnis und deren sittlicher Auswirkung wird die *Freiheit* der Christgläubigen aufgebaut, die von dem Sklaventum, in das die Sünde wirft, befreit (8,32). Wie Jesus die Vertiefung auch alltäglicher Erwartungen gebracht, das vergegenwärtigt man sich in der johanneischen Kirche, wenn man in die Worte *Friede* und *Freude* jenen Inhalt legt, den nur derjenige hört, dem sie nicht nur Wunsch, sondern reales, schon erlangtes Erbe sind (14,27 f.; 16,33 f.; 20,19, 21, 26; — 15,11; 17,13).

Aber nicht etwa nur in der vergeistigten Schau, im Spiegel des evangelischen Darstellungsbildes besitzt der Johannesvertraute diese Realitäten. Auch seitdem Jesus gestorben, und der Auferstandene verschwunden ist, ist ausser dem „Leben“, das den Christenstand des einzelnen Gläubigen ausmacht, ein Vicarius

Christi spürbar in der Gemeinde: der *Geist*. Der Geist ist der Strom, der die Verbindung von den Gemeinden des ersten Jahrhunderts zu denen des zweiten Jahrhunderts herstellt. Wie aber der Fluss aus der vielgestaltigen Verästelung seines Quellsystems in der Hügellandschaft der noch höhergelegenen Talschaften sich zusammenfindet zu einfachern und ruhigeren Linien, um zuletzt in tragem Lauf durch die Ebene flach und breit einheitlich dahinzufliessen, so die Landschaft, die ihn umgibt, abspiegelnd, so bildet auch der Geist die Landschaft der Kirche ab, die er durchzieht. Er macht ihre geschichtlichen Veränderungen in eigenartiger Weise mit. Wie er wirkt, ob sprunghaft, mannigfaltig, ob ruhig, einfach, ob fast bewegungslos in geordnetem Bett, das zeigt wie nichts anderes die innere Situation, in der sich die Kirche befindet.

Darum sind wir hier am Schluss unserer Grundlegung wirklich auf das entscheidende Moment gestossen, das uns mehr als alle früher erwähnten auf den Stand der Verkirchlichung, in dem sich die Christenheit im johanneischen Zeitalter befindet, hinweisen kann. Die kirchliche Verfestigung ist ein geschichtlich unabwendbarer Vorgang. Es ist von vorneherein verfehlt, davon in einem Sinn zu reden, als ob dadurch eine Veränderung eingetreten sei, die hätte aufgehalten werden können und sollen. Aber wertvoll ist es, zu beachten, in welcher Gestalt ursprüngliche Gegebenheiten in den spätern Entwicklungsperioden ergriffen werden.

Stand die erste Gemeinde auch ganz in der Erwartung des grössern Geschehens, das noch nicht eingetroffen, so war für sie doch ein Anbruch der Gaben der Ewigkeit gegenwärtig geworden durch das Pfingstereignis und seine Wiederholung in der Erfahrung der Mission. Die Beziehung des Geschehenen auf die endgeschichtlich gefasste Joelstelle (3,1-5) in der Petrusrede der Apostelgeschichte (2,16 ff.) lässt vermuten, dass man den Geist schon früh in dieser Weise als Erstlingsgabe erkannte. Bei Paulus ist dieser Charakter des Geistes als *ἀπαρχή* besonders deutlich.

Bei Johannes aber ist diese Anschauung zu dem Gedanken einer den Christus vertretenden, personhaft gedachten Gabe vertieft. Dass der Geist eine Kraft aus Gott ist, die den an sich leeren Menschen mit ungewöhnlicher Wirkungsfähigkeit erfüllt, hat Johannes mit der alten Auffassung gemein. Er ist

der Wirker des Lebens (7,38), darum hat ihn auch der Christus ohne Mass (3,34), er ist das Ferment in der Sakramentshandlung, sowohl bei der Taufe (3,5, 8), als beim Abendmahl (6,63). Aber auch in den Aussagen, die sich mit den gemeinchristlichen eng berühren, tritt vor allem seine nahe Beziehung zur erkennenden Tätigkeit der Gläubigen hervor, wenn diese auch vornehmlich auf das sittliche Gebiet gerichtet ist (I 2,20, wohl auch 3,24, 4,13, I 5,6 f.).

Während in der paulinischen Kirche, den Gemeinden, die sich am ehesten mit den Kirchen, an die Johannes denkt, vergleichen lassen, der Geist die kirchliche Ordnung leicht zu stören drohte, in der Mannigfaltigkeit seiner Auswirkungen eine fast unübersehbare Verzweigung des Lebens in die Kirche brachte, tritt er im johanneischen Evangelium in seltsamer Feierlichkeit und eindrucksvoller Einfachheit des Wirkens auf. Wenn 16,13 das Wirken der Propheten beschrieben wird, dann spüren wir nicht mehr die unruhige Erregung der Propheten der ersten paulinischen Gemeinden, es ist ein getragenes, feierliches Aussprechen dessen, was „er hört“. Wie der johanneische Christus redet, in horchender, weihevoller, hintergründiger Sprache, so redet auch der Geist, „der von dem Seinigen nimmt“. Noch ist die Macht des Geistes nicht erloschen. Es ist durchaus noch nicht das Stadium der Kirche erreicht, da er sich in breitem Strom, aber träge, fast mühsam bewegt, durch die Institutionen einer verebnenden Organisation fließt. Er ist erst zwischen den ruhigen Hügeln, wo die Wasser sich einzubetten beginnen, wo die Vereinigung der vielen Quellen und Bächlein anhebt.

Die Gemeinde hat am Geist nicht mehr die vielgestaltigen Gaben, sie hat in ihm den „andern Anwalt“, der nicht vor Gott, aber doch vor den Menschen Christus, den ersten Fürsprecher der Jünger, ersetzt. Hierin ist sein Amt das *ἐλέγχειν* der Welt, durch das er die Partei der Jünger in ihrem Kampf mit einer hassenden und verfolgenden Welt ergreift und vertritt¹⁾.

Aber, was für das kirchliche Leben noch wichtiger ist: er ist der Geist der *Wahrheit*. Er führt Jesu Offenbarungswerk fort. Er erst führt in die *ganze Wahrheit* (16,13), auch die, welche die Jünger zuerst nicht ertragen konnten, ein. Hier tritt in voller

¹⁾ Vgl. Zahn, S. 589. Weinel, B Th N T, S. 611.

Reinheit erstmals das katholische Offenbarungsprinzip zutage, noch unverdorben, noch nicht im Munde einer eifersüchtigen Hierarchie, sondern einer aufhorchenden Gemeinde. Die johanneische Kirche kennt keine abgeschlossene „Offenbarung“, sie erwartet weitere und tiefere Enthüllungen. Der Geist wird sie nicht nur an die in Jesus erschienenen Gotteswirklichkeiten erinnern (14,26), sondern diese vollenden. Diese Vergegenwärtigung des Offenbarungsgeschehens, nicht aus der Zukunft herunter, sondern aus der Vergangenheit herauf, ist vielleicht die grösste kirchliche Tat jener Zeit gewesen. Diese Gewissheit, noch einmal mitten im Offenbarungswalten Jesu drinzustehen, hat der Kirche ermöglicht, der Kräfte zu entraten, die den ersten Christen aus der gesteigerten Erwartung des Reichs zufließen. Sie wusste Jesus im heiligen Geiste, der an das geschichtlich Gegebene anknüpft und zu einer ewigen vollkommenen Offenbarung, aus Jesu Gut nehmend, führt, gegenwärtig. Nichts konnte in so kraftvoller Weise der Kirche dauerndes Leben vermitteln wie diese Überzeugung, die Trägerin fortschreitender Offenbarung zu sein. Aber nicht übersehen werden darf, dass die Tätigkeit des Geistes schon in Formeln ausgesprochen wird, die stark ans Lehrhafte anklingen. Nicht mehr der unberechenbare Trieb durchbrechender Weissagung, sondern der stille Vorgang ausbreitender Entfaltung könnte dieses Geistwalten in der Gemeinde abbilden. Weinel stellt für unsere Zeit wohl richtig fest, dass in ihr ein Nachlassen der geistgewirkten Erscheinungen noch nicht zu beobachten sei¹⁾. Aber man wehrt sich gegen die Ausartungen eines zuchtlosen und unkontrollierten Geistesgebrauchs, der nicht mehr die Kirche konstituieren, sondern nur verzerren konnte. So sahen sich die Geistgläubigen und Geistträger selber zu einer besonnenen und beruhigten Geistmitteilung veranlasst. Der Geist wurde immer mehr kirchlicher Lehrgeist, d. h. geordneter und ordnender Faktor des gemeinsamen Lebens. Man lernte auch immer besser Geist und Geist unterscheiden. Mochte der eifernde Geisteskampf, der im Absprechen des Geistes der andern eine hässliche Zuspitzung erhielt, auch oft von beiden Seiten sehr unfein geführt werden, die Mahnung: „Prüfet die Geister, ob sie von Gott sind — trauet nicht jedem Geist“ I 4,1, war eben doch

¹⁾ B Th N T, S. 496.

unumgänglich. Die Kirche wollte nicht eifern, sondern ihr Bestes retten. Wer mag sich wundern, dass sie es doch zum Teil preisgeben musste, um nur wenigstens den besten Teil des Besten bewahren zu können? Es zeigt ihre Grösse auf, dass sie, schon im Kampfe gegen falsche Geister, noch an der fortschreitenden Offenbarung festhalten konnte und sich nicht ängstlich auf ein festes Gegebenes zurückzog. Es bezeichnet die Zwischenstellung der johanneischen Kirchenperiode zwischen Paulinismus und ausgestaltetem Katholizismus, dass das Geistwalten in ihr so lebendig und zugleich schon so eingeschränkt beschrieben wird. Zwischen Mannigfaltigkeit des Geistes und Mannigfaltigkeit der ordnenden Form drin steht lebendig und einfach „das Rätsel“ der urchristlichen Geschichte, „Johannes“ und seine Kirche.

II.

Das Bild der Kirche im johanneischen Schriftenkreis.

1. Die Regungen des kirchlichen Lebens.

Wie wir schon in der Einleitung betont haben, ist die Frage nach der Bedeutung der Kirche bei Johannes nicht einfach mit der Frage nach dem Sichtbarwerden der damaligen Kirchenverfassung oder eines johanneischen Kirchenbegriffs identisch. Bei einem „Mystiker“ ist von vorneherein zu erwarten, dass er sein Augenmerk nicht auf diese Gebiete richtet, nicht auf das *Gefäss*, das kostbaren Inhalt trägt, sondern auf den Inhalt selbst. Wie heute noch lebendige Kirchgenossen kirchliches Leben betätigen können, ohne viel nach Verfassung und Kirchenbegriff zu fragen, so kann auch in religiösen Schriften kirchliches Leben zutage treten, ohne dass sie zugleich diese Nebenfragen definitiv beantworten. Ja, man darf annehmen, dass das religiöse Leben einer Kirche um so kräftiger ist, je weniger kirchlicher Apparat sichtbar wird, und je unreflektierter die Tatsache der kirchlichen Gemeinschaft hingenommen wird. Umgekehrt darf man aber auch nicht schliessen, dass dort, wo das beamtliche Gefüge unbetont bleibt und ein fester Kirchenbegriff fehlt, das Bewusstsein um die Wichtigkeit der Kirche nicht vorhanden sei. Die Kirche lebt in ihren Betätigungen, *ehe* sie diese durch ein unabänderliches Ordnungsschema beschränkt und die auf sie selbst gerichtete Reflexion durch irgendwelche Definitionen abzuschliessen sucht. Ein „wir“ sprach sich schon unter den

ersten Gläubigen kräftig aus, kräftiger noch als später, da man sich genötigt sah, es in der Organisation der kirchlichen Hierarchie zu versichtbaren, weil es in der immer unübersichtlicher werdenden, konglomeratartig zusammengefügtten Masse verloren zu gehen drohte. Aber so unvermeidlich diese Gestaltung gewesen sein mag, es muss daran festgehalten werden, dass die „Gemeinschaft“ (Apgs. 2,⁴²) da war vor der abgeschlossenen Verfassung.

Dennoch war diese „Gemeinschaft“ von Anfang an nicht ein blosses Gefühl, sondern ein Verkehr, und zwar aufwärts und seitwärts, *vor allem* mit Gott und doch mit gleicher Intensität in der Richtung auf die Brüder. Beide Bewegungen waren in einander verflochten. Die anbetende Haltung der Gemeinde löste die geistgetragene Mitteilung an die Versammelten aus. Die Betätigung der Fürsorge schloss die Gemeinde so zusammen, dass sie sich gemeinsam zu Gott wenden konnte. Und zwischen den beiden Grundregungen des gemeinsamen Lebens bildeten sich immer kräftiger jene eigentümlichen Handlungen aus, die gleichsam alle Bewegungsrichtungen des Gemeindelebens in sich konzentrierten, Hingabe ans Heilige und Empfang des Göttlichen, Ausdruck der Gottesgemeinschaft und Ausdruck der Brudergemeinschaft zugleich waren: die Sakramente.

Erst aus dem Bedürfnis, alle diese Bewegungen des gemeindlichen Lebens zu umfassen, nicht zerfliessen zu lassen, sondern zu formen und dadurch auch vor der Gefahr der enthusiastischen Verzerrung wie der durch das Gewohnheitsmässige sich einstellenden Erlahmung zu bewahren, baute sich sachnotwendig die Verfassung der Kirche aus. Aber der *Inhalt*, der nach der verfassungsmässigen Einformung rief, war das Erste, die Hauptsache. Diesen muss darum eine Beschreibung, die der geschichtlichen Entwicklung nachgeht, zuerst behandeln. So führt uns der Gang der Untersuchung vorerst zu diesen Manifestationen des kirchlichen Geistes, nachher aber zu den Anfängen ordnender Verfassung.

a) Die Verkündigung.

Der innergemeindlichen Darbietung des Worts war die missionarische Verkündigung vorangegangen. Sie trug den Charakter des Zeugnisses und der daraus gefolgerten Ermahnung. Es ist anzunehmen, dass die innerkirchliche Verkündigung

die natürliche Fortsetzung der Missionspredigt war. Auch sie war wohl Bezeugung, noch nicht Wortauslegung und Predigt im spätern Sinne des Begriffs. Das „Wort“ war ja noch nicht „schrift“geformtes Wort, sondern auch dann, wenn es Bericht war, eben Zeugenbericht (*διδασχὴ τῶν ἀποστόλων*, Apgs. 2,42). Vor allem aber war das Wort noch lange *gegenwärtiges* Wort. *Gott* sprach mit der Gemeinde durch die Propheten, die eine *ἀποκάλυψις* in die Versammlung mitbrachten oder in ihr empfingen, durch die Lehrer, die eine *διδασχὴ*, diesen Anfang von zusammenordnender Betrachtung (*λόγος σοφίας*) und Mitteilung der durch den Geist vermittelten Gotteserkenntnis (*λόγος γνώσεως*, I. Kor. 12,8)¹⁾, darreichten, und endlich durch diejenigen, die zu den Ausrufen der Glossenredner die *ἐρμηνεία* geben konnten. Weizsäcker vermutet mit Recht, dass in den Versammlungen der paulinischen Gemeinden auch eine Vorlesung der Schriften Alten Testaments in fester Übung war. Dagegen sind in der Frühzeit der christlichen Gemeinden evangelienartige Fragmente sicher nicht regelmässig vorgelesen, sondern nur im Lehrvortrage benutzt worden. Sie waren wie die Apostelbriefe noch lange nicht „heilige Schriften“ in dem Sinne wie das Alte Testament, sondern wie das sonstige Propheten- und Lehrwort *Gegenwartsrede* an die Gemeinde. Die Quellen unserer Evangelien waren der erste Niederschlag dieser Zeugenpredigt.

Eigentlich war ja alle Offenbarung ein *Gegenwärtiges* geschehnis. Denn auch das Alte Testament wurde durch den Geist erst richtig ausgelegt. Die Juden, die den Buchstaben haben, aber den Geist verleugnen, haben auch die Offenbarung nicht²⁾. Eine „Hülle“ liegt noch auf der Vorlesung des Alten Testaments. Erst, wo der Geist des Herrn ist, da ist die Enthüllung möglich.

War aber bei den paulinischen Gemeinden die Offenbarung noch selbst einbegriffen in das anhaltende Gotteswirken in der Gemeinde, zeigte sie darum noch die unübersehbare und unklassierbare Mannigfaltigkeit schöpferischen Waltens, unmittelbaren Gotteingreifens, so wurde das in der Folgezeit in doppelter Hinsicht anders. In der Richtung auf die spätere christliche

¹⁾ Weizsäcker, Carl, Das apostol. Zeitalter, S. 559 ff.

²⁾ Weinel, B Th N T, S. 351.

Gnosis hin entwickelte sich ein Enthusiasmus, der die von Paulus an den Korinthern gerügte Unordnung des Geistesgebrauchs weit überbot. Weinel stellt fest, dass nicht das Abflauen des Geisteswirkens zur kirchlichen Vergesetzlichung führte, sondern der Überschwang sowohl libertinistischer wie asketischer Extreme ¹⁾. Wenn in Kleinasien Propheten auftraten, die lehrten, dass es gelte, mit der Erkenntnis „auch in die Tiefen des Satans hinabzudringen“ (Apk. 2,24), dann können wir erkennen, wie die enthusiastische Predigt die Gemeinden allmählich im Fieberfeuer zu verzehren drohte.

So ist es verständlich, dass die „Reaktion“ einsetzte. Die „Männer der Mitte“ wehrten sich nicht nur gegen die sittlichen Ausartungen, die in der Kirche an ihren Grundlagen rührten, sie suchten dem Unwesen an die Wurzel zu gehen und regelten mehr und mehr den Geistesgebrauch selbst.

Es begann der zähe Kampf zwischen Geist und Geist. Man sprach sich ihn gegenseitig ab oder benannte die Geisteswirkung des Gegners mit unzweideutiger Bestimmtheit. Es ist durchaus nicht so, dass von einer bestimmten Zeit an der Bischof, „das Amt“, den Geist verdrängt hätte. Nur im Bewusstsein, der Geistträger zu sein, konnte der Episkopat sich in der Form durchsetzen, die er sowohl selbst anstrebte als auch zur Dämmung des reissenden Stromes unlautern Geistgebrauchs ungesucht fand. Aber die johanneische Periode liegt vor der Schwelle der gefestigten bischöflichen Amtsgewalt. Johannes ist ein Zeuge dafür, dass es in dem eiferndem Wogen zwischen den beiden Fronten der Geistträger nicht nur Enthusiasten und „Kirchenmänner“ gab, sondern auch Männer, die den Geist als die Herzkraft der Kirche erkannten, ohne seine Auswirkungen bis zu psychischer Perversität gutzuheissen und doch auch ohne ihn in seinen Wirkungen zu hausbackener Alltagsanweisung zu verengen.

Noch ist es der Gemeinde selbstverständlich, dass die Offenbarung durch „Geister“ zu ihr tritt. Nur mahnt ihr Führer zur Unterscheidung: „Trauet nicht jedem Geiste, sondern unterscheidet die Geister, ob sie aus Gott sind“. Dass aber diese Mahnung über das *πάντα δοκιμάζειν* des Paulus (I. Thess. 5,21) hinausgeht, erfahren wir indirekt durch die Art, wie sonst die

¹⁾ Weinel, B Th N T, S. 444.

Geistwirkung beschrieben wird. Sie ist in der Kirche im Gegensatz zu dem um so aufwühlenderen Drang des gnostischen Radikalismus ruhiger, lehrhafter, fast liturgisch geworden. Wenigstens haben die Aussagen über den Geist bei Johannes diesen feierlichen, getragenen Klang.

Nichts ist so bezeichnend für diese Wandlung wie seine Benennung als „Geist der Wahrheit“. Er ist nicht mehr vor allem der geschichtliche Wirker, der in die Gemeinde herabfährt und das Gottgeschehen, das einst durch Jesu Gegenwart mit ungewöhnlicher, neuer Kraft eingesetzt, fortführt, er ist mehr und mehr zum Lehrer, zum Unterweiser geworden. Er „unterrichtet“ die Gemeinde über alles, er erinnert sie an das, was Jesus gesprochen (14,26). Er zeugt von Jesus (15,26). Er führt die Gemeinde „in die ganze Wahrheit“ ein (16,13).

Wir sehen hier zugleich hinein in die geheimen Antriebe, die unsern Evangelisten zur Niederschrift seines Evangeliums nötigen konnten. Er ist kein „Dichter“, der aus Lust am Fabulieren schreibt. Er ist der Lehrer, den der Geist der Wahrheit drängt, der Gemeinde das kostbare Gut, das ihr im Christus gegeben ist, zu verdeutlichen. Er schreibt, damit die Gemeinde glaube, dass Jesus, der Christus, der Sohn Gottes ist (20,31)¹⁾. Immer mehr wurde die Offenbarung in Jesus Christus selbst gesehen. *Er* wurde *das* Wort Gottes an die Gemeinde. So wurde die Verkündigung immer konzentrierter das Wort vom Christus. Die Evangelien waren ein Niederschlag dieser Geistesarbeit. Sie waren, wie das im Johannesevangelium ganz besonders stark hervortritt, belehrendes Zeugnis über Christus. Drohte dieses Zeugnis in der Fortsetzung der paulinischen Verkündigung sich in einseitige Betonung des Geist-Christus zu verflüchtigen, so war es die Tat des Johannes, dass er gerade diesen Geist-Christus „im Fleische“ darstellte, nicht vor allem in der gebundenen Form der Erzählung, sondern in der freieren Lehrform der Verkündigung. Es ist vielleicht weniger gesucht, als es auf das erste Anhören erscheinen will, wenn man in der Form der Verkündigung, wie sie Johannes darstellt, eine Analogie zu der Mitteilungsart der Mystagogen in den Mysterien findet. Nicht nur die Offenbarungstätigkeit des geschichtlichen Jesus wird mit einem Wort aus der Mysteriensprache gekenn-

¹⁾ Vgl. über die Bedeutung des Präsens in dem *ἵνα πιστεύητε* in 19,35; 20,31: Zahn, S. 2 und 688.

zeichnet — ἐξηγεῖσθαι, 1,18 —¹⁾, auch die offenbarende Rede, die der Geist der Wahrheit wirkt, wird mit einem analogen Ausdruck beschrieben: τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν (16,13)²⁾.

Doch sind diese Anklänge in ihrer Entstehung zu dunkel, als dass wir tiefgehende Schlüsse daraus ziehen dürften. Es muss uns genügen, dadurch den Eindruck, dass die Verkündigung bei Johannes in einer beruhigten, gottesdienstlich feierlichen Form auftritt, noch deutlicher machen zu können. Noch immer spricht der Geist aus der obern Welt direkt herab in die untere. Kein Buch steht so zwischen dem göttlichen Wort und dem menschlichen Ohr, dass die Offenbarung aus einem Geschehnis eine Lehre geworden wäre. Aber das Geschehnis ist nicht mehr so dramatisch. Es ist ein zartes, ruhiges Führen von Erkenntnis zu Erkenntnis. Nicht um eine Erkenntnis, die intellektualistische Formen angenommen hätte, nicht um ein Aneinanderreihen von Sätzen, eine Folge theologischer loci handelt es sich, nur um ein Erschauen und immer tieferes Hineinschauen in den Einen, Einzigen, den es zu erkennen gibt: den Christus. Jesus kann der Gemeinde erst allmählich alles aufzeigen. Der Geist kann ihr sagen, was der geschichtliche Jesus noch nicht offenbaren konnte, weil die Jünger es damals noch nicht hätten ertragen können (16,12 ff.). Aber der Geist redet nicht von sich selber, sondern er wird auf den erhöhten Christus hören, wie Jesus seinerseits auf den Vater hörte (16,13; 3,32; 8,26, 40; 15,15), und von dem Seinigen wird er es nehmen, also *Ihn* immer deutlicher offenbaren. Dies Eingestelltsein der Verkündigung auf die Person Christi gibt ihr das Gepräge des Mystischen, der Hinführung auf das Schauen des Göttlichen. Aber zugleich tritt am Geisteswirken noch mehr als bei Paulus hervor, dass es ein Wirken des Geistes in der *Gemeinde* ist. Wenn irgendwo im neutestamentlichen Schrifttum der katholische Gedanke der Zusammengehörigkeit von Geist und *Kirche* stark spürbar wird, so ist das bei Johannes der Fall³⁾. Wenn wir diese Tatsache

¹⁾ Bousset, *Kyrios Christos*, S. 169.

²⁾ Vgl. zum Gebrauch des ὁδηγεῖν Reitzenstein, *Poimandres*, S. 23.

³⁾ Vgl. die an *Möhler* angelehnten Ausführungen von Karl *Adam* in seiner Antrittsvorlesung „Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus“, Rottenburg, Verlag W. Bader, 1920, S. 16 ff.

zusammenhalten mit der vereinfachenden Bezogenheit der Mitteilung auf den Christus, so verstehen wir noch besser, dass die Beschreibung des Vorgangs ein so feierlich-liturgisches Gepräge trägt. Die Verkündigung war immer ein Hauptbestandteil der Gemeindegemeinschaften gewesen. Aber während ehemals das verkündende Eingreifen des Geistes den Gottesdienst gestaltete, ist nun auch eine Rückwirkung der feierlichen Stimmung der gemeinsamen Kultübung auf die Geistesrede festzustellen. Die Feierlichkeit, die aus der anbetenden Haltung der Gemeinde erwächst und die allmählich unvermeidlich zu gewohnheitsmässigen Formen, zur Liturgie, wenn auch vorerst in schlichtester Gestalt, führen musste, warf ihren mildernden, beruhigenden Schein auch zurück auf das Wirken des Geistes im Wort. Es wurde mehr und mehr ein feierliches Leiten. Mehr in der Stimmung als aus wörtlicher Umschreibung, mehr aus dem, was nicht gesagt wird, als aus dem Gesagten spürt man diese Beruhigung der Verkündigung heraus. Jedoch stehen wir erst in den Anfängen dieser Entwicklung. Die Beweglichkeit und uneingeschränkte Kraft des Geisteszeugnisses ist festgehalten in der Erwartung neuer Offenbarung. Die Offenbarung ist noch nicht bloss die Auseinanderfaltung einer schon in sich abgeschlossenen Tradition. Die Tradition ist noch in der lebendigen Verbindung des Geistes von heute mit dem Geiste von gestern gegeben. Der *Geist selbst* ist Traditor und Tradition in einem. Diese ist noch nicht zum blossen Niederschlag des Geisteswirkens geworden. Aber schon tritt das Lehrhafte in seiner Wirkungsweise spürbar hervor. Eine Verfestigung und Einschränkung der Geistesverkündigung, wenigstens eine ausgleichende und ordnende Überprüfung ist den extremen Enthusiasten gegenüber schon notwendig geworden. Wir stehen an der Schwelle einer neuen Zeit, in der es möglich werden musste, dass ein Amtsträger „Verwalter des Wortes“ im besonderen Sinn, kompetenter Geistträger mit von aussen übertragener Vollmacht werden konnte. Johannes führt uns in die Übergangsperiode, da das freie Geisteswalten noch lebendig war, aber schon die Pfähle zur Einzäunung herbeigetragen werden. Die Kirche ist im Begriff, aus der beweglichen Schar der Geistträger zum geordneten Organismus der spätern Kirche zu werden. Gewiss, die Ansätze dazu lassen sich bis in die älteste Zeit zurückverfolgen. Das „Amt“ ist nicht plötzlich an

die Stelle des „Geistes“ getreten. Beide lagen lange ineinander und sind auch später nie bewusst getrennt worden. Aber charakteristisch für unsere Zeit ist, dass auch die lebhaftesten Bewegungen des kirchlichen Organismus, wie eben die offenbarende Verkündigung, schon einer gewissen Vereinfachung und Erstarrung nicht entgehen können. Die Kirche tritt aus ihrer jugendlich-überschäumenden Gewalt hinüber in die ruhigere Arbeitsweise bewusster, überlegter Erziehungsarbeit. Johannes aber zeigt sie noch nicht in diesem neuen Stadium, sondern gerade im Übergang.

b) Das Bekenntnis und die Anfänge der Lehrbildung ¹⁾.

Der gleiche Übergangscharakter tritt uns auch aus den johanneischen Aussagen, die ein formuliertes „Bekenntnis“ ausdrücken, entgegen. Das Bekenntnis ist ursprünglich unmittelbares Erzeugnis der Erkenntnis, die sich dem Gewissen aufdrängt. So kam Petrus und mit ihm der erste Jüngerkreis zu dem Bekenntnis: „Jesus ist der Christus“ (Mk. 8,29; Mt. 16,16; Lk. 9,20). Es war das erste, damals spontan formulierte Bekenntnis. Es war noch das, was in der ältesten Überlieferung unter Bekennen verstanden wurde: eine Tat (Mk. 8,38; Lk. 9,26; Mt. 10,33), die eine Zugehörigkeit sichtbar macht. Die Unterscheidung zwischen Tat und Rede hatte noch gar keinen Grund.

Je mehr aber in der paulinischen Zeit die Person Jesu Hauptinhalt der Verkündigung wurde, um so mannigfaltiger wurden auch die Aussagen über ihn, die die ersten Ansätze zu formelhaften Bekenntnisworten enthielten. Die aus dem gesellschaftlichen Stil der Zeit erwachsene Anrede „Herr“, die dem irdisch erschienenen Jesus gegenüber nicht mehr als „Lehrer“ bedeutete (Lk. 6,46; Mt. 7,21), bekam im Munde des grossen Verkünders des erhöhten Christus einen ganz andern Klang. Sie bezeichnet das überirdische Himmelswesen, den göttlichen Mittler, der die Kluft zwischen dem transzendenten Gott und dem gottlosen Menschen überbrückte. Das Bekenntnis wird das Fundament der Errettung. Wer mit seinem Munde das Wort

¹⁾ Im folgenden beschäftigt uns nicht vor allem der *Inhalt* der Bekenntnisformeln, sondern die Tatsache, dass das Bekenntnis als solches an Bedeutung gewinnt.

bekannt, „dass Jesus der Herr“, und in seinem Herzen glaubt, „dass ihn Gott auferweckt hat von den Toten“, der wird gerettet werden (Römer 10,9).

Gerade die letztere Wendung ist ganz besonders charakteristisch, weil sie ein Geschehen in eine Formel fasst. Schon bei Paulus sind die Anfänge zu einer Formulierung der Glaubens-tatsachen, die sie durch die Jahrhunderte der Kirchenentwicklung zu tragen vermag, zu beobachten. Vermutlich erhielten schon diese paulinischen Formeln ihre kristallene Form durch die Pressung feindlicher Mächte. Es galt, immer schärfer das Neue gegen die alte Religionsmacht des Judentums wie auch gegen die mannigfaltig neue Umgebung verschlammender Religionsmischerei abzugrenzen, rein und unvermischt zu erhalten.

So kamen notwendigerweise immer neue Bekenntnisformeln auf. Ein konvergierender Prozess, der zwei Folgeerscheinungen des Kampfes an einem Dritten, Neuen arbeiten liess, ist zu beobachten. Einerseits muss „dass dritte Geschlecht“, die junge Kirche, die jetzt über Judentum und Heidentum hinauf entsteht, wie einst aus dem erstern, so jetzt aus dem letztern die stärksten Vorstellungselemente übernehmen und auf seinen Jesus übertragen, um ausdrücken zu können, was er der Gemeinde ist. Das Intensivste und Gehaltreichste ist dafür gerade gut genug. Wie das Judentum die Messiasvorstellung und im messianischen Sinn die Bezeichnung „Menschensohn“ (Joh. 9₃₅) dafür darstellen konnte, so konnte dem Heiden die Bedeutung Jesu nicht besser nahegebracht werden als durch die Bezeichnung „Sohn Gottes“ (1,34,49; 3,18; 10,36; 11,27; 20,31). Dadurch tritt aber eine allmähliche *Steigerung* in den Aussagen über Jesus auf. In 20,28 ist das Intensivste, was Paulus und was Johannes von Jesus zu sagen hatten, in das Thomasbekenntnis zusammengefasst: „Mein Herr und mein Gott.“ Wir werden weiter unten zeigen können, dass diese Übernahme nicht propagandistischer Klugheit entsprang, sondern in dem seinen Ursprung hatte, was die Gemeinde als Antwort auf ihre Anbetung Jesu erfuhr. Was sie in übernommenen Formeln von ihm sagte, war das, was sich ihr als Erkenntnis aufdrängte. Sie machte die Erfahrung, dass auch im Heidentum Gott der christlichen Kirche vorgewirkt, „Zuchtmeister auf Christum hin“ hatte bestellen lassen. Sie trat nicht mit einer Doktrin auf, sondern suchte auf die Wege Gottes zu treten, wie er sie auch in den heidnischen Vorstellungen ge-

bahnt. Das Johannesevangelium spricht diese Erkenntnis im Prolog (1,3-5) aus, allerdings mit der pessimistischen Einschränkung, die auf alles Ausserchristliche den tiefen Schatten der Enttäuschung fallen lässt.

Neben dieser Verstärkung des kirchlichen Bewusstseins, die das kräftig formulierte Bekenntnis bewirkt, bringt aber gerade seine feste Form auch die Gefahr unlebendiger Erfassung seines Inhaltes mit sich, die wir nicht übersehen dürfen. Das Bekenntnis ist in *Einem* Schutz und Gefahr für die Kirche. Es ist sinnlos, die Kirche zu schelten, weil sie ein Bekenntnis ausbildete, aber es ist auch falsch, wenn man über der Freude am klaren Bekenntnis die Gefahr übersieht, die im formulierten Bekenntnis liegt. Durch das Bekenntnis bewahrte die Gemeinde ihre Verbundenheit mit dem wirklichen Jesus der Geschichte, der für sie zugleich der gegenwärtige Vermittler aller bleibenden Güter war. Mit dem Bekenntnis aber schuf sie zugleich eine Verbundenheit mit ihm, die nicht mehr die volle Gewähr in sich trug, dass ihr auch die Wirklichkeit der Erfahrung entspreche. Sie erreichte durch das Bekenntnis einen wertvollen Ausdruck des Gemeinsamen. Dass sie die Fähigkeit besass, ein Bekenntnis zu bilden, zeigt, dass die Gemeinschaft in ihr kräftig war. Aber zugleich führte sie damit jene Objektivität in die Kirche ein, die nicht mehr auf der objektiven Gegenwart des Geistes allein beruhte, sondern auch auf einem Wort, das möglicherweise ungeistig übernommen werden konnte.

So weit, dass dies in allgemeiner Form von ihr ausgesprochen werden dürfte, war allerdings die johanneische Kirche noch nicht. Wie wir gesehen, wirkte der Geist noch unmittelbar in ihr, und zwar nicht bloss durch Beamte, sondern, wie unzweifelhaft ist, prinzipiell noch durch die Gemeinde überhaupt. Die Salbung (*τὸ χρίσμα*), die sie empfangen, bleibt in der Gemeinde (*ἐν ὑμῖν*), und sie hat nicht nötig, dass sie jemand belehre (I 2,26 ff.). Das Bekenntnis ist nur eine Kontrolle, durch die man die Geister überprüft. Wer leugnet, dass Jesus der Christus sei, ist ein Antichrist (I 2,22.33). Noch deutlicher ist das Unterscheidungs-bekenntnis, das sich gegen doketische Übergeistigkeit wendet: „Daran erkennet den Geist Gottes: Jeder Geist, der bekennt Jesus Christus im Fleisch gekommen, ist aus Gott, und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott.“ (I 4,2.3.)

Die Arbeit am Bekenntnis, die wir in der johanneischen Kirche beobachten können, trägt auch immer noch den Charakter der Konzentration auf das Wesentliche, Fundamentale an sich. Noch sind keine spekulativen Theologumena in die Bekenntnisformeln eingedrungen. Die Formeln bilden sich vielmehr rein defensiv aus. Sie sind der Ausdruck des Festhaltens an einem wesentlichen Besitz gegen die auflösenden Mächte eines von aussen andringenden und zeitweise schon eingedrungenen fremden Geistes, der der Kirche das Fundament verrückt. Nicht um eine spekulative Anschauung von Jesu Sohnschaft Gottes und seinem Kommen im Fleisch zu stärken, fordert Johannes von der Gemeinde den Glauben an den Sohn Gottes (I 5,10, s. o.), sondern „weil er im Bekenntnis zu Jesus den die Gemeinde konstituierenden Akt sieht“¹⁾.

Aber umgekehrt hat das Bekenntnis auch schon zurückgewirkt auf den Glaubensakt, der zu ihm hinführt. Das Bekenntnis ist das hauptsächliche Objekt des Glaubens geworden. Man weiss jetzt, *was* man glaubt. Johannes drückt klar auch den Inhalt des Glaubens aus²⁾. Man glaubt, dass Jesus der Christus (I 5,1), der Heilige Gottes (6,69), der Sohn Gottes (20,31) ist. Man glaubt, dass er vom Vater ausgegangen ist (16,27.30), dass dieser ihn gesandt hat (17,8) usw.³⁾. Darauf gestützt darf man wohl auch dort, wo nur von einem Glauben an Jesus, den Sohn Gottes, „an seinen Namen“, an Ihn die Rede ist, darin eine bekenntnismässige Umschreibung des Inhalts oder eine christologische (noch nicht spekulative) Formel sehen.

Auch da, wo die *Wirkung* des christlichen Glaubens beschrieben wird, ist vielfach das Bekenntnis Glaubensgegenstand: „Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht zum Glauben gekommen ist an den Namen des einzigen Sohnes Gottes“ (3,18). Besonders zeigt sich diese Auffassung in den Briefen: „Wer ist es, der die Welt überwindet, als der, welcher glaubt, dass Jesus der Sohn Gottes ist?“ (I 5,5.) „Wer bekennt, dass Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott, und er bleibt in Gott“ (I 4,14).

¹⁾ So *Schlatter*, Th NT, II, S. 92. Schlatter zeichnet auch das Verhältnis des Johannes zur theologischen Spekulation richtig. Die Aussagen des Johannes enden dort, wo die Spekulation beginnt.

²⁾ *Weinel*, B Th NT, S. 453.

³⁾ Siehe ebenda, S. 586.

Das Bekenntnis ist aber schon das zweite Stadium der Lehrbildung. Es ist die knappe Formulierung des Überkommenen. Ihre Anfänge zeigten sich schon in der Verkündigung der ersten Zeugen. Es galt, diese festzuhalten. Das spricht Johannes besonders häufig aus. Es gilt, „im Wort Jesu zu bleiben“ (8,31), „sein Wort zu bewahren“ (8,51; 14,23), ja, seines und das der Apostel (15,20). Ebenso mahnt der Brief: „Was ihr gehört habt von Anfang, das bleibe in euch. Wenn es in euch bleibt, was ihr von Anfang gehört habt, so werdet auch ihr im Sohne und im Vater bleiben“ (I 3,24).

Das Bekenntnis ist aber nicht nur im passiven Sinn des Wortes das die Gemeinde von anderer Gemeinschaft Trennende, sondern auch im aktiven Sinne. Die Christen sind nicht bloss längst wegen ihrem Christusbekenntnis *ἄποσυνάγωγοι* geworden (9,22), sie stossen auch ihrerseits alle, die nicht bekennen *Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί*, alle, die *ταύτην τὴν διδαχὴν* nicht mitbringen, aus ihrer Gemeinschaft aus, ja sie nehmen sie nicht einmal in ihr Haus auf und grüssen sie nicht (II 7.10).

So ist in der Zeit des Johannes, wie wir gesehen haben, das Geisteswirken noch lebendig, das Bekenntnis erst defensiv in Ausbildung begriffen. Die Lehre befindet sich noch im lebendigen Fluss stetig anwachsender Gestaltung. Ja, wir dürfen beifügen: Die Erstarrung des Bekenntnisses ist noch abgewehrt durch die ungebrochene Kraft mystisch-lebendiger Gegenwarterfahrung, und wie wir sehen werden, ernsthafter, sich hingebender Anbetung, — aber doch ist auch schon das Herbe, Wegstossende, das das formulierte Bekenntnis in sich trägt, spürbar geworden. Die Kirche ist in sich abgeschlossen. Sie besitzt einen Zaun, den man nicht überschreiten kann, ohne sie zu verlassen, den man als Grenze anerkennen muss, wenn man in sie eintreten will. Das Bekenntnis zu Christus, nicht in der unreflektierten Form der ersten Zeit, sondern in der christologischen, wenn auch nicht spekulativen Form der Übergangszeit ist dieser Zaun. Die Kirche ist nicht mehr gleichgültig gegen ihr äusseres Verhältnis zu den ehemaligen Volksgenossen. Sie lebt längst nicht mehr unter ihnen wie einst die ersten Jünger unter Israel. Sie ist ein Neues, Ganzes und hat schon begonnen, ihrerseits unerwünschte Elemente aus dem eigenen Organismus auszustossen. So geheimnisvoll undurchdringlich Johannes ist, wo er als Mystiker spricht, so klar und unzwei-

deutig formuliert er, wo er als Kirchenmann redet. Hier spricht er eben nicht seine persönlichen Gedanken und Erfahrungen aus, sondern das, was er mit der Gemeinde teilt.

c) Das Gemeindegebet.

Es ist oft bemerkt worden, dass Jesus im Johannesevangelium anders bete als nach der Darstellung der Synoptiker¹⁾. Sein Gebet ist nicht mehr das Ringen des Flehenden, sondern das feierliche Reden des der Erhörung Gewissen. Es ist ruhig, fast kirchlich feierlich geworden. Dieser liturgische Ton fällt besonders in dem grossen Kirchengebet (Kp. 17) auf. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, Johannes gebrauche dort den Gebetsstil, der ihm aus dem Gemeindegebet geläufig war. Wenn wir unter liturgischem Stil erst eine festgelegte, immer wiederholte Reihe von Gebetsformeln verstehen, so trifft diese Bezeichnung für die johanneische Darstellung allerdings nicht zu. Auch zur Zeit des Johannes gab es für die gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde noch keine Liturgie, in dem Sinne, wie man in den heutigen Kirchen dieses Wort gebraucht. Es gab sehr wahrscheinlich eine gewisse Ordnung, eine Reihenfolge der Hauptvorgänge, die im allgemeinen innegehalten wurde. Doch können wir das nur vermuten, nicht beweisen. Liturgisch im weitern Sinn ist aber auch schon eine Gebetsform, die im Gegensatz zum unberechenbaren, enthusiastischen Gebet einen gewissen Gleichklang der Formen aufweist, sich im wesentlichen auf immer wiederkehrende Gebetswünsche konzentriert und sich an das allen Gemeinsame hält. Diesen Eindruck erweckt der johanneische Gebetsstil. Wer von der Beschäftigung mit dem johanneischen Schrifttum her etwa die abendländische Messliturgie durchgeht, dem muss es auffallen, wie stark die Sprache des Johannes diese beherrscht, wie viele seiner Wendungen in diese Gebete übergegangen sind²⁾. Das kommt nicht allein da-

¹⁾ In übertriebener Weise betont den Gedanken, „dass Jesus bei Johannes um seiner selbst willen überhaupt nicht mehr zu beten brauche“, P. W. Schmiedel, Das vierte Evangelium, Rgs Vb, Halle a. S. 1906, S. 21. Die pointierte Darstellung ist falsch. Wer öffentlich von „Erhörung“ spricht, hat vorher in der Stille auch wahrhaft gebetet. Aber richtig ist, dass auch das Gebet bei Johannes einen getragenen Ton erhält.

²⁾ Vgl. z. B. die „Fürbitte für die Lebenden“ im Gebetbuch der christkatholischen Kirche der Schweiz“. Solothurn 1917, S. 47.

her, weil die johanneischen Gedanken als solche auf die Gebetsgestalt des spätern kirchlichen Betens eingewirkt haben, es ist bis zu einem hohen Grade daraus zu erklären, dass diese Sprache schon „liturgische“ Form aufwies und also leicht sich in die Liturgie der Kirche einfügte.

Doch ist damit allerdings nur ein Eindruck ausgesprochen. Und die Folgerung, dass die Sprache von Joh. 17 der Kultsprache der damaligen Gemeinde entnommen sei, ist nicht mehr als eine Vermutung.

Einen Schritt näher zur Klarheit führt uns die Beobachtung, dass im Johannesevangelium das Gebet „im Namen Jesu“ in auffälliger Weise betont und den Jüngern ans Herz gelegt wird. *Ἔως ἄρτι οὐκ ἤτήσατε οὐδὲν ἐν τῷ ὀνόματι μου. αἰτεῖτε, καὶ λήμψεθε* (16,24. Vgl. 14,13. 14; 15,16; 16,23. 24. 26)¹⁾ Paulus hatte einst (1.Kor. 1,2) die Christen als *οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* charakterisiert. So tief ausgeprägt bei Paulus auch das persönliche Beten in der Einsamkeit, das seine Frömmigkeit nahe an die des Heilands selbst heranrückt, ist, so wahrscheinlich ist es doch, dass ihm in diesen und vielen ähnlichen Ausdrücken das Gebetsrufen der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde vorschwebt. Die Anrufung des Namens Jesu war eben doch nur dort auffällig und kennzeichnend, die christliche Gemeinde von Synagoge, heidnischem Opferdienst und Kultverein unterscheidend.

So darf auch für die johanneische Gemeinde von der Betonung dieser Formel zurückgeschlossen werden auf ihre Kultübung. Sie kannte ein Gemeindegebet, das wenigstens in kurzen Anrufen einen festen Formbesitz aufwies. Das weist darauf hin, dass das kirchliche Kultleben an Ausprägung gewonnen hat. Wir brauchen uns deshalb den Gebrauch dieser Formeln nicht „mechanisch“ vorzustellen. Im Gegenteil, man schrieb ihnen kraftvolle Wirksamkeit zu, eine Erfolgsgewissheit, die oft in einer Weise betont wurde, die unleugbar Gefahren in sich trug. Aber wie schon der Stil des grossen Kirchen-

¹⁾ Vgl. dazu *Bousset*, *Kyrios Christos*, S. 84 ff., dem wir allerdings nicht bis in alle Konsequenzen folgen können. Über das *αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόματι* Jesu, siehe *Heitmüller*, *Im Namen Jesu*, Göttingen 1903, S. 264 f. Hier beschäftigt uns aber nicht vor allem die dort gestellte Frage nach der Bedeutung dieser Formel, sondern einzig das Problem, wie weit das Gebet bei Johannes auf eine fortgeschrittene Form des Gemeindegebetes hinweise.

gebetes auf eine Beruhigung der Form hinwies, so auch dieser Gebrauch einer stereotypen Form. Das Gebet der Gemeinde gewinnt an Feierlichkeit.

Dieser Eindruck wird auch bestätigt durch Sätze, die zeigen, wie die Gemeinde die *Anbetung* übt. Von der ungestümen, den Beter gleichsam überwältigenden Form der Glossolie ist nicht mehr die Rede. Wir können nicht mit Sicherheit sagen, dass sie völlig verschwunden ist. Aber erwähnt wird sie auch in den Briefen nirgends. Jedoch gewinnt man den Eindruck, dass eine andere Form der kultischen Verehrung an ihre Stelle getreten ist, vielleicht ganz bewusst sie verdrängt hat, eine Form der Anbetung, die klarer Erkenntnis, einem nicht vergewaltigenden, sondern bloss erleuchtenden Geisteserlebnis, einem schauenden Glauben entspringt. Der zum Glauben durchgedrungene Sehendgewordene betet Jesus an (9,38). Wenn sich auch die Gebete der Gemeinde trotz der Anrufung Jesu noch fast ausschliesslich an den Vater richten, so wird doch Jesus göttlich verehrt. Die Gemeinde gehört ihm nicht bloss ethisch, sondern auch religiös. Diese kultische Verehrung Jesu ist das Eigentümlichste der christlichen Gemeinde. Sie tritt bei Johannes der buchstäblichen Betonung nach nicht besonders hervor. Aber die Art, wie das *ganze* Johannesevangelium Jesus darstellt, lässt hineinblicken in die alles durchdringende Macht dieses Christuskults. Seine getragene Schilderung ist nicht erklärbar ohne den Hintergrund einer Gemeinde, die längst gewohnt ist, mit solcher Anbetung an ihren „Herrn und Gott“ (20,28) hinaufzusehen¹⁾.

Aber noch ein anderes Element des Gemeindegebets tritt bei Johannes besonders kräftig hervor: die Fürbitte. Auch hier ist das grosse Gebet Jesu (17) der indirekte Hinweis auf das, was die Gemeinde tat. In dieser Weise betete sie wohl selbst in ihren Versammlungen für ihre berufliche Heiligung in der Welt. Auf das lebendige Interesse an der Gemeinde und ihrer Einheit, das aus dem hohepriesterlichen Gebete spricht, werden wir in anderem Zusammenhange zu sprechen kommen. Hier beschäftigt uns nur die Tatsache der Fürbitte selbst. So hat sich die Gemeinde vor allem Jesus als ihren Vermittler und Fürbitter vorgestellt. Jetzt verstehen wir noch besser die

¹⁾ In diesem Zusammenhang gewinnt die Variante *θεός* 1,18 Wichtigkeit.

lebhaft Anrufung seines Namens. Die Gemeinde lebt von der Gewissheit, dass der *heilige* Gott ihr erreichbar ist durch den für sie eintretenden Jesus. Diese Gewissheit tritt auch im ersten Briefe ans Licht (I 2,1). Gerade die unlogische Form, in der dort von der Fürsprache des erhöhten Christus die Rede ist, im Zusammenhang mit der Forderung der Sündlosigkeit, zeigt, dass der Verfasser hiermit auf das feste Gestein der kirchlichen Wirklichkeit aufstösst. So lebendig der Wille zu völliger Sündlosigkeit ist und so kräftig ihre Möglichkeit ausgesprochen wird, so ehrlich wird doch zugleich von der Tatsächlichkeit der Sünde gesprochen und so selbstverständlich spricht sich die Formel von der Fürsprache Jesu aus. Die Gemeinde ist schon gewohnt, diese Fürsprache zur Reinigung ihrer Mitglieder in Anspruch zu nehmen. Charakteristisch für beide Tatsachen, sowohl den Willen, dass die Sünde etwas „Singuläres“ bleiben soll, wie dass die Anrufung des Fürsprechers eine gewohnte Funktion der Gemeinde ist, ist das Nebeneinander von Singular und Plural in dem Satze: Ἐάν τις ἀμάρτη, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστόν δίκαιον. Die Gemeinde steht wie Jesus selbst fürbittend für ihre Zugehörigen ein.

Ja, für die Zugehörigen! Das muss unterstrichen werden. Gerade hierin zeigt sich die *kirchliche* Art des johanneischen Christentums. Die Fürbitte beschränkt sich auf die Glieder der Kirche. So umfassend die Grenzen der Heilsabsichten Gottes im Evangelium gezogen sind („Also hat Gott die *Welt* geliebt . . .!“ 3,16 f., cf. 6,33. 51; 8,12; 12,47), so entschieden wird doch das endgültige Heilswirken Gottes als ein innerkirchliches betont. Jesus betet im hohepriesterlichen Gebet ausdrücklich nicht für die Welt (οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ [17,9]). So herzlich er sich um die ἄλλα πρόβατα, ἃ οὐκ εἰσιν ἐκ τῆς ἀνλῆς ταύτης bekümmert (10,16), so tief ihm die Heiligung auch der erst in der Zukunft zur Gemeinde kommenden Gläubigen am Herzen liegt (17,20), so dass er betend an ihrer Vereinigung mit der ersten Schar arbeitet, so selbstverständlich für den Evangelisten der Opfertod Jesu auch für die τέκνα τοῦ Θεοῦ τὰ διασκορπισμένα wirksam ist, so schroff beschränkt er das Gebet Christi selbst wie das der Gemeinde auf das Volk des Eigentums, auf die Kirche. Auch der Briefschreiber kennt diese Einstellung. Seine Aufforderung zur Fürbitte für sündige Brüder ist dringlich. Höchste seelsorgerliche Verantwortung wird der Gemeinde zugemutet. Der

einzelne sogar kann durch seine Fürbitte dem fehlbaren Bruder „Leben geben“ (I 5,16). Die Vielfältigkeit der Sündenmöglichkeit (jede Ungerechtigkeit ist Sünde!) mahnt zur fleissigen Fürbitte. Aber es gibt eine Sünde, für deren Vergebung man nicht beten soll: die „Sünde zum Tode“. Die Bezeichnung hat nichts zu tun mit der kasuistischen Unterscheidung der römischen Moraltheologie. Sie umschreibt den Abfall vom Christus, vom Bekenntnis zu dem ins Fleisch gekommenen Christus. Wer sich in gnostischer Willkür von der Kirche und ihrem Bekenntnis trennt, scheidet sich auch von Christus und dadurch vom Leben. Er ist im Tode. So erklärt sich die Bezeichnung. Die Kirche betet nicht mehr für die, die draussen sind. Ihr Gebet ist im ausgeprägtesten Sinn des Wortes kirchliches Gebet geworden¹⁾.

Gewiss, diese Verengung beruht auf tieferer geistiger Begründung. Johannes kennt nur eine Gemeinschaft zwischen *gleichem* Geist. Wie wir an seinen Anschauungen vom Selbstgericht gesehen haben, zerfällt für ihn die ganze Welt in zwei scharf getrennte und sich immer noch mehr scheidende Verwandtschaftsgruppen. So ist es nur konsequenter geistiger Realismus, wenn Johannes ausserhalb der Kirche kein Heil sieht. So milde jene Vergeistigung des Gerichtsgeschehens anmutet, so herb offenbart sie sich nun in ihrer Konsequenz.

Aber es ist unzweifelhaft, dass auch eben aus dieser Geschlossenheit der Anschauung, dieser Beschränkung auf das Mögliche, das Gebet bei Johannes an Zuversicht gewinnt. Das Gebet „im Namen Jesu“ erhält im I. Brief eine Parallele im Gebet „nach Gottes Willen“ (I 5,14.15, cf. I 3,21 f.). Diente schon die Aufforderung zu jenem zur Stärkung der Erhörungsgewissheit, so nun im vermehrten Masse auch diese Gebetsanleitung. Wer sich an den Willen Gottes hält, hat die Erhörung schon zugesichert. Zugleich tritt aber dadurch ein starkes Quietiv auf, das wiederum den Eindruck des kirchlich geordneten Gebets verstärkt.

Wir sind durch den Gegenstand, der uns beschäftigt, genötigt, unsern Blick auf die Erscheinungen zu richten, die vom johanneischen Geist nicht original geschaffen, sondern zum Teil bloss übernommen, zum Teil durchdrungen und vertieft werden. Es soll dadurch nicht der Auffassung das Wort gesprochen

¹⁾ *Baumgarten*, bei J. Weiss, II, S. 898 f.

werden, die bei Johannes im kirchlichen Element das Wesentliche sieht, womit er uns alles gibt. Dass dies nicht der Fall ist, sehen wir auch beim Problem des Gebets, wenn wir unsern Blick auf das Wort richten, durch das er gleichsam alle Kultaussagen nochmals durchleuchten lässt: das Wort von der „Anbetung im Geist und in der Wahrheit“ (4,23.24). Gewiss gebraucht Johannes dieses Wort in der Überzeugung, dass er damit auch das Gebet der Gemeinde im Gegensatz zu jedem andern Kultus charakterisiere. Er will aber auch die Gemeinde selbst vor jeder Verunreinigung ihres Gottesdienstes durch phantastische Verzerrung und veräusserlichende Gesetzmäßigkeit schützen, sie warnen, alles auszuschneiden, was nicht dem Geist Gottes und der Wirklichkeit des Göttlichen¹⁾, wie sie in Jesus offenbar wurde, entspricht. Johannes lebt in der Gemeinde, aber er ist auch ein „Mystiker“, der ihr das Tiefste an ihren Gütern aufzeigen will. Und er ist mehr als Mystiker, er ist Prophet, er übt das Amt, das durch sein Wort sowohl richtet wie aufrichtet.

d) Die Sakramente.

Dieses vertiefende und läuternde Amt wendet er nun auch an auf jene Handlungen der Gemeinde, in denen ihr kultisches Leben kulminiert: auf die Sakramente. Das sakramentale Leben ist bei Johannes überall vorausgesetzt. Vielleicht erklärt sich das rätselhafte Fehlen des Abendmahlsberichtes einfach aus der Tatsache, dass die Gemeinde jene Berichte in irgendeiner Fassung schon so lange kannte, dass eine Wiederholung der althergebrachten Erzählungen überflüssig war. Die Worte, die wir heute im Evangelium und Brief auf Sakramentales beziehen, sind so gehalten, dass jeder kirchliche Leser sofort verstehen musste, wovon er sprach. Einem ausserchristlichen Leser aber musste die Absicht verborgen bleiben. Es fehlt deshalb auch nicht an Versuchen, das Sakramentale wegzudeuten und die geschilderten Vorgänge zu „vergeistigen“. Doch müssen diese Versuche als unhaltbar bezeichnet werden. Sie haben nur den Wert eines Hinweises. Die Tatsache, dass man bei Johannes sowohl massiven hellenistischen Sakramentsglauben wie sakramentslosen Spiritualismus hat finden wollen, kann uns darauf

¹⁾ Siehe auch: Die Deutung des johanneischen Begriffes der „Wahrheit“ bei *Heitmüller*, bei *J. Weiss*, II, S. 724.

aufmerksam machen, dass das Sakrament in diesen Schriften sowohl kräftig betont wie zugleich nach seinem geistigen Gehalt vertieft gefasst wird. Er ist auch hierin Kirchenmann und Mystiker zugleich, mit dem Gemeindeleben ganz verwachsen und zugleich es mit originalem Geiste durchdringend.

Wie Paulus (I. Kor. 6,₁₁; 12,_{12. 13}), so gehören auch Johannes Taufe und Geistempfang zusammen. Den zentralen Vorgang im Christenleben: die Wiedergeburt, erlebt der Gläubige in der Taufe: Ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ 3,₅. Die Beziehung des ἔξ ὕδατος auf die kirchliche Taufe, die schon altkirchliche Schriftsteller wie Justin, Irenäus, Chrysostomus u. a.¹⁾ für richtig hielten, dürfte bei dem ahistorischen Denken des Johannes trotz des Anachronismus als gerechtfertigt erscheinen. Wenn im Fortgang des Nikodemusgesprächs das Wasser nicht mehr erwähnt wird, so darf daraus nicht geschlossen werden, dass für den Evangelisten die Taufe neben dem Geisterlebnis unwichtig, ihre Erwähnung bloss „eine Konzession an die kirchliche Praxis“ sei²⁾. Die Streichung des ἔξ ὕδατος καὶ kann sich schon gar nicht auf objektive Begründungen berufen.

Die Taufe ist für Johannes eines der konstitutiven Elemente des Christus- wie des Kirchenlebens. Es ist eine Eigentümlichkeit ritueller Gebräuche, dass sie vieldeutig sind. Jede rationalistisch-einlinige Erklärung versagt vor dem Reichtum von Erfahrungen, die religiöse Gemeinschaften in solche Handlungen einzuschliessen pflegen. Wir dürfen uns deshalb nicht verwundern, dass Johannes hier die kraftvolle Vorstellung der Wiedergeburt mit der Taufe in eins setzt und dennoch an andern Stellen von der Wiedergeburt spricht, ohne die Taufe zu erwähnen. (1,₁₃; I 2,₂₉; 4,_{5. 7}; 5,₁₈, besonders realistisch I 3,₉.)

¹⁾ Siehe Zahn, S. 190, Anm. 13, der selbst allerdings diese Deutung ablehnt. Die Zerlegung der beiden Faktoren auf getrennte Vorgangselemente: Wasser = Johannestaufe; Geist = Christustaufe, die Zahn zur Erklärung vorschlägt, ist eine Möglichkeit, die als solche festgehalten werden darf, sich aber nicht sehr empfiehlt. Vgl. die völlige Ablehnung derselben durch Tillmann, S. 60.

²⁾ So Holtzmann, LThNT, II, 566. Dagegen richtiger Loisy, Le quatr. év., p. 114: „Bien loin d'écarter le baptême, sa philosophie générale réclame un signe extérieur de la génération spirituelle, et ce signe lui a été fourni tout naturellement par la tradition.“ — Er bezieht den ganzen Abschnitt 3,₁₋₂₁ auf die Taufe.

Umgekehrt wird da und dort an die Taufe in feierlicher Weise erinnert, ohne dass ihre Bedeutung als Geistgeburt besonders hervorgehoben würde (19,34; I 5,6 ff.). Aber 1,33 bestätigt den engen Zusammenhang zwischen Geist und Christentaufe im Sinne von 3, 5¹). Und überdies beleuchtet die feine Bildersprache, die das Wasser als Symbol des Geistes gebraucht (4,13. 14; 7,37. 38) den Vorgang noch von einer andern Seite. Wasser und Geist zusammen bewirken die Wiedergeburt. Natürlich wurde der Glaube vorausgesetzt (1,13). Der Gedanke, dass ein Ungläubiger getauft werden könne, fällt ausser den Rahmen urchristlichen Denkens hinaus. Unter dieser, dem Evangelisten selbstverständlichen Voraussetzung ist ihm die Taufe nicht ein Symbol, sondern eben das charakteristische Zusammentreten von äusserem Vorgang und innerem, unter dem Sichtbaren sich vollziehendem Geschehen. Es tritt uns schon das typisch kirchliche Sakrament entgegen, das in dieser geheimnisvollen Verbindung von Sichtbarem und Unsichtbarem sich erfüllt. Die Reflexion über die Frage, ob Johannes nur der Geist wesentlich sei oder beide Faktoren zugleich, hat keinen Sinn. Beide zusammen machen eben das Sakrament aus. Doch darf uns diese Tatsache nicht davon abhalten, anzuerkennen, dass Johannes mit seiner Deutung allerdings das traditionelle Leben der Kirche vertiefen wollte, also ihr jenen Dienst leistete, den wir oben geschildert haben: Er zeigte der Kirche, wie alle ihre Handlungen nur aus der Verbindung mit dem Göttlichen selbst ihren Wert erhalten. „Dadurch kommt eine absolute Schätzung der Sakramente ans Licht, aber so, dass sie sich einzig auf die Gabe Jesu gründet, die durch sie zur Gemeinde kommt.“ (Schlatter)²).

Diese Führung der Gemeinde betätigt er auch ganz besonders in den Jesusreden über das Abendmahl. Im Gegensatz zu jener spiritualisierenden Exegese, die in der Synagogenpredigt von Kapernaum (Kp. 6) bloss die glaubende Aneignung des Todes und der Auferstehung Jesu sieht, ist heute fast allgemein zugegeben, dass von V. 48, sicher von V. 51^b weg vom Abend-

¹) *Weinel*, B Th N T, S. 608.

²) Th N T, II, S. 129. — Die Erzählung von der Fusswaschung (13,1 ff.) haben wir hier absichtlich nicht in die Betrachtung einbezogen; die Auffassung, dass sie einen Hinweis auf die Taufe enthalte, scheint uns der Zusammenhang, in dem sie steht, zu widerlegen. Vgl. *Tillmann*, S. 203, gegen *Weinel*, B Th N T, S. 608, und *Holtzmann*, L Th N T, II, S. 558.

mahl die Rede sei ¹⁾. Es ist wahrscheinlich, dass der Evangelist seine starke Terminologie, mit der er den Vorgang beschreibt: *ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον*, 6,54, der Kultsprache der Gemeinde entnommen hat ²⁾. Sein Beharren auf den schroffen, anstößigen Formeln lässt eine polemische Tendenz vermuten. Die ganze Darstellung führt uns in ein Stadium der Kultentwicklung, das eine intensivere Auffassung der Sakramentshandlung verrät als etwa noch die Abendmahlsberichte des Paulus. Die dort betonte *κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ* und *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* (I. Kor. 10,16) ist nicht nur in der oben erwähnten Weise mit sinnlicherem Ausdruck beschrieben, sondern auch ihrem innern Vorgang nach mystisch radikaler gedeutet. Der Sakramentsgenuss bewirkt das bei Johannes so typische *μένειν* des Gläubigen im Christus und Christi in ihm. Aber auch dieser Ausdruck wird noch verschärft. Was sonst nur vom lebendigen Gott und Jesus selbst so pointiert ausgesprochen wird, nämlich, dass sie das Leben in sich selber haben (5,26), das wird in diesem Zusammenhang nun auch von den Gläubigen wenigstens indirekt gesagt: *Ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πῖντε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς*, 6,53. Damit ist die Wirkung des Abendmahlsgenusses auf den stärksten Ausdruck gebracht. Im Abendmahl gibt der erhöhte Menschensohn, der das Lebensbrot, das Brot vom Himmel ist, sein Fleisch als das wahre Brot und sein Blut als den wahren Trank zum göttlichen Leben hin, zu einer Gemeinschaft, die nicht real genug gedacht werden kann.

Keine Transsubstantiationslehre kann realistischer reden.

Und dennoch ist der johanneische Sakramentsglaube der Gegenpol des Transsubstantiationsdogmas. Denn: *τὸ πνεῦμα ἔστιν τὸ ζωοποιῶν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν. τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμα ἔστιν καὶ ζωὴ ἔστιν*, 6,63. Hat vielleicht Johannes in

¹⁾ So nicht nur kritische Theologen wie *Holtzmann*, L Th N T, II, 558 ff., *Loisy*, S. 420 ff., *Heitmüller*, bei J. Weiss, II, S. 777 ff., sondern auch *Zahn*, der allerdings nur von einer „Weissagung“ auf die Abendmahlsfeier spricht (S. 361 f.), S. 347 ff., und der katholische Exeget *Tillmann*, S. 114 ff., u. a. Übersicht bei *Holtzmann*, L Th N T, II, S. 558 ff. Kurze Schilderung der Geschichte der Auslegung dieser Perikope bei *Zahn*, S. 350, Anm. 57. Dagegen *B. Weiss*, bei Meyer, S. 223 ff.

²⁾ Cf. *Holtzmann*, L Th N T, II, S. 567.

seiner Gemeinde schon die Vermaterialisierung des Heiligen heraufsteigen sehen? Hat er die Reinheit wahrer Gemeinschaft retten wollen gegen eine Versachlichung des Heilsgeschehens, die über den heiligen Sachen die heilige Person verfehlt, die Gaben verehrt und den Geber verachtet? Die Vermutung ist nicht ohne Wahrscheinlichkeit. Er hat die kirchliche Übung geteilt. Ihre kraftvollste Auslegung hat er zu der seinen gemacht. Aber er hat an ihr jene Aufgabe erfüllt, die in der Kirche hinfort stets den grössten ihrer Diener gestellt wurde, die bald immer unfreundlicher aufgenommene Hilfe der *καθαροίς*.

Dazu passt eine auffallende Nebenerscheinung dieser Abendmahlsperikope. Sie geht offenbar auf jene alte Tradition zurück, die die Communio im Abendmahl betont¹⁾. Wenigstens ist nirgends auf den Tod Jesu hingewiesen²⁾. Die Verbindung des Gläubigen mit dem lebenden Christus wird im Sakrament erfahren. Das ist der freudige, triumphierende Ton, der die johanneische Gemeinde mit der Urgemeinde zusammenschliesst, der Ton, der in der Kommunionauffassung der katholischen Kirche noch heute nachklingt.

Man hat in dem durchgehenden Gebrauch des Singulars 6,50. 51 (*εἰς φάγη*), 6,54. 56–58 (*ὁ τρώγων*), ebenso schon 6,35, 37 (39), 40, 44, 45, 47 einen individualistischen Zug finden wollen³⁾, der also unserer Betrachtungsweise widerspräche. Die Eigentümlichkeit erklärt sich aus der historischen Situation: die Rede richtet sich an Leute, die mehrheitlich nicht zu Abendmahlsgästen werden können. Die Communio der Gläubigen fällt vor diesem Hörerkreis völlig ausser Betracht. Die Wirkung der Communio mit Christus ist allein wichtig.

Wir haben nicht eine vollständige Beschreibung des Gemeindeabendmahls. Die Beziehung ist loser Art. Die Handlung der Gemeinde ist vorausgesetzt und braucht nicht nacherzählt zu werden. Das, worauf es dem Evangelisten ankommt, ist das Wesentliche des Vorgangs. Essen und Trinken der Abendmahls-elemente werden mit dem Empfang des Christus und damit des Lebens in eins gesetzt. Das Sakrament ist nicht verflüchtigt.

¹⁾ Cf. *Heitmüller*, Taufe und Abendmahl im Urchristentum, Rgs Vb, Tübingen 1911, S. 41, 51, 58 ff.

²⁾ So auch *Zahn*, S. 348 f., 354 ff.

³⁾ *Schultzen*, *Pfleiderer*, *Smend*, zitiert bei *Holtzmann*, LThNT, II, 564.

Aber der sakramentale Vorgang wird nach seinem Gehalt beschrieben. Jesus wird empfangen. „Das Sakrament wird nicht neben den Christus gestellt. Der Gedanke, dass die Gemeinde in den Sakramenten Heilmittel besitze, die unabhängig von Jesus ihre Wirkung täten und als Ersatz für ihn dienen könnten, ist wirksam abgeschnitten“ (Schlatter)¹⁾.

Wir fassen das für unsern Gegenstand Wichtige wiederholend und ergänzend zusammen: Die Art, wie Johannes von den sakramentalen Handlungen Taufe und Abendmahl spricht, zeigt das Vorhandensein einer kräftigen Kirchlichkeit. Die Gemeinde lebt so im Gebrauch der Sakramente, dass ihr Lehrer nicht mehr von deren Einsetzung zu reden braucht, sondern auf sie als Gegebenheiten verweisen kann.

Die Art, wie die intensivsten Erlebnisse der Gemeinde in die Sakramente verlegt werden, zeigt, wie zentral ihre Bedeutung in dieser Zeit schon ist. Ohne den Weg des Sakraments gibt es keinen Lebensbesitz (6,53), denn das Sakrament erneuert und vollendet die Glaubensverbindung mit Christus. Das Sakrament kann man aber nur in der Kirche genießen. Die Christen, die sich ausserhalb der Gemeinde stellen²⁾, sind aus der Heilsgemeinschaft ausgeschlossen. Die Kirche hat sich gerade durch das Sakrament eher als durch die ausgebildete Verfassung von aller Umwelt geschieden. Im Sakrament vollendet sie sich als Organismus, ehe sie als Gesamtkirche rechtlich organisiert ist. Das ist das für unsere Frage bedeutsamste Resultat. Johannes ist einer der Träger der Entwicklung, die zu dem origenistischen „extra ecclesiam nulla salus“ führt.

e) Die Gebote der Kirche.

Die schlichte Einfalt des Evangeliums Jesu, die mit dem Liebesgebot alle andern zu vereinter Kraft sammelte, die in gleicher Richtung wirkende Geist-Ethik des Apostels Paulus, die die mannigfachen Auswirkungen des Geistes doch *einem* Geiste zuschrieb, wurde in der Kirche langsam überwuchert durch eine neue Details-Ethik für den Alltagsgebrauch. Die praktischen Bedürfnisse führten zu einer endlosen Reihe von Details-

¹⁾ Th N T, II, S. 101.

²⁾ Nach *Harnack*, Dgs, I, S. 169, gab es solche bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts.

fragen, deren Beantwortung wir in den Haus- und Gebottafeln der spätern Briefliteratur vor uns haben (Kol. 3,12—4,1; Eph. 5,21—6,9; 1. Petr. 2,13—3,12; I. Tim. 2,8.9 ff.; 3,1 ff. 8 ff.; 4,11—6,2; Tit. 1,5 ff. 2,1 ff. 2,11—3,7 u. a.) Diese Entwicklung wird in der Praxis von den ersten Zeiten der Gemeinde an eingesetzt haben. Sie ist ja einfach die Folge einer stets vorhandenen Notlage des menschlichen Gewissens. Je mehr die Kirche Dauerinstitution wurde, umso mehr musste sie diesen Detailsfragen Beachtung schenken, so dass wir also auch aus dem Vorhandensein solcher Verzeichnisse von Antworten auf eine ausgebildeter Form kirchlich-ethischer Arbeit schliessen können. Die offenbare Gefährdung des Sittlichen selbst, das seine Einheitlichkeit durch die auf den besonderen Fall zugespitzte Anordnung leicht verliert und über der praktischen Bezogenheit des Gesetzes auf die besondere Lage der „theoretischen“ Bezogenheit auf den absoluten Gesetzgeber leicht vergisst, kann uns in unserem Zusammenhang nicht weiter beschäftigen. Es sei genug an der Feststellung, dass die Ausgestaltung der kirchlichen Form leicht auch eine Detaillierung der ethischen Anordnung mit sich bringt, so dass wir von der Anführung solcher Detailsgebote umgekehrt zurückschliessen dürfen auf den Stand der kirchlichen Entwicklung in den angesprochenen Gemeinden.

Dieser Tatsache scheint aber eben die johanneische Literatur zu widersprechen. In der Tat zeigt sich der klare Geist des Johannes in einem Zurückgreifen auf die ursprüngliche Form der evangelischen Weisung. Die Liebesregel ist das einzige Gebot. Die Verbindung mit dem Evangelium Jesu ist deutlich.

„Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr euch untereinander liebet, wie ich euch geliebet habe, damit auch ihr einander liebet. Daran wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe habt untereinander.“ (13,34. 35; 15,10.) Die Liebesforderung ist radikal. Jesus gibt das Beispiel nicht bloss in jenem Akt demütigster Dienerliebe, der der feierlichen Verkündigung vorangegangen ist (13,1 ff.), auch sein Tod ist der Gemeinde Gesetz. Wer zu ihr gehört, muss zu dem *ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θείναι* bereit sein (I 3,16; Ev. 15,12). Die Liebe muss Tat sein, kein Geschwätz. Wer dem notleidenden Bruder die Tat, die aus dem Mitleiden kommt, versagt, kann nicht „aus der Wahrheit sein“ (I 3,17-19). Die Gastfreundschaft ist selbstverständliche Pflicht (III 5).

Urchristliche Ethik wird spürbar in der absoluten Ineinssetzung von Gottes- und Nächstenliebe. Die Fähigkeit zur Liebe wird metaphysisch begründet. Nur der Gottgezeugte kann lieben. Gott lieben und die Brüder lieben ist darum beides in gleicher Weise Folge der realen Gotteskindschaft (I 5,1 ff.). Aber häufiger als dieser bei der Grundanschauung des Evangelisten selbstverständliche Gedanke ist der praktisch wichtigere „syllogismus practicus“ ausgesprochen, dass an der Liebeserfüllung der Christenstand des Liebenden erkennbar werde. „Wer sagt, er sei im Lichte, und hasset seinen Bruder, der ist in der Finsternis bis jetzt. Wer seinen Bruder liebt, bleibt im Licht, und in ihm ist kein Anstoss.“ (I 2,9. 10.) „Wer liebt, ist aus Gott geboren, und er kennt Gott“, umgekehrt „erkennt derjenige, der nicht liebt, Gott nicht, denn Gott ist die Liebe.“ (I 4,7. 8.) Vgl. I 2,3. 4. 9. 29; 3,14. Die „Ethik der Gnade“ findet bei Johannes ihren reinsten Ausdruck: „Darauf stehet die Liebe, nicht dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt hat . . . Geliebte, wenn Gott uns so geliebt hat, so sind wir auch schuldig einander zu lieben.“ (I 5,10. 11.) Die Liebe zu Gott betätigt die Gemeinde in der Liebe zu den Brüdern (14,21. 23, I 4,19-21; 5,2. 3).

So konstituiert sich die christliche Gemeinde als vollkommene Liebesgemeinschaft. Auch die kultische Gemeinschaft wird fundiert durch die sittliche (15,16). Die Liebe ist das Herzblut dieses Organismus. Wo man in der Kirche ihr Grundgebot rein aussprechen wollte, hat man johanneische Formeln verwandt.

Aber bei aller Anerkennung der Reinheit dieser Forderung, die über die schon eingetretene Detaillierung des kirchlichen Gesetzes hinweg zurückgreift auf das *eine* Gebot, darf doch auch seine Enge nicht übersehen werden. Es ist wohl eine Angleichung an die Gemeindesprache, wenn doch neben dieser kräftigen Betonung des einen Gebotes, in dem alles Alte und Neue zusammengefasst ist (I 2,7. 8), öfters von ἐπιτολαί die Rede ist (14,15; 15,10; I 2,3; 3,22. 24; 5,3). Es ist nicht immer ganz deutlich, was darunter verstanden wird, aber sicher offenbart sich darin die vorgerückte Gestalt der Kirche, dass auch der *Glaube* „an dem Namen seines Sohnes Jesus Christus“ neben der Liebesregel als Gebot aufgeführt wird (I 3,23). Ebenso charakteristisch sind Formeln wie „die Gebote halten“ (I 2,3; 3,24), die Gerechtigkeit tun“ (I 2,29).

Aber diese Redeweise, die sich mit den gleichzeitigen Detaillierungen des Grundgebots in andern Teilen der Christenheit berührt, vermag doch den Eindruck der genialen Konzentration der kirchlichen Ethik in der johanneischen Kirche nicht zu verwischen.

Das *kirchliche* Moment dieser Ethik tritt vielmehr in einer andern Erscheinung zutage. Die Liebe ist beschränkt zur Bruderliebe. Sie hat ihre Grenzen an der Grenzlinie der Kirche. Das neue Gebot heisst: Liebet *einander!* *Ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.* 15,17, 13,34. 35. Man liebt „die Brüder“ (I 3,14). Dem Irrlehrer, dem Nicht-Bruder verweigert man die Liebe. Mit ihm gibt es nicht einmal mehr einen Privatverkehr. Man darf ihn nicht grüssen (II 10)¹⁾. Das Liebesgebot ist nicht mehr absolut, die Weite des Evangeliums ist aufgegeben. Die Gründe, durch die Johannes zu dieser Verengung, die ihm selbst wohl nicht bewusst war, getrieben wurde, sind nicht bloss in seinen metaphysischen Voraussetzungen zu suchen, sondern diese sind vielmehr mit der Enge des Gebotes beeinflusst durch die äussere Lage, in der sich die Kirche befand. In der Verfolgung, die sie erfuhr, sah sie Christus verfolgt. In der Geringschätzung, die ihr die Irrlehrer widerfahren liessen, sah sie Christus verworfen. Verfolger und Verächter des Herrn verwirkten sich selbst das Heil. Was konnte die Liebe den Heillosen nützen? Wer konnte Christum lieben und zugleich der Genosse derer sein, die ihn hassten? Diese Logik hat das nächstliegende Empfinden für sich — nur nicht das Wort Jesu.

Wir stehen vor der markantesten Tatsache der kirchlichen Geschlossenheit: die Liebe selbst ist mit eingekapselt.

Das kirchliche Bewusstsein beherrscht das Ganze.

¹⁾ Vgl. *Weinel*, B Th N T, S. 607.

E. GAUGLER.

(Schluss folgt.)
