

KARL WEYER-MENKHOFF

Die Ethik  
des Johannesevangeliums  
im sprachlichen Feld  
des Handelns

*Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament 2. Reihe*

359

---

**Mohr Siebeck**

Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgeber / Editor

Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors

Markus Bockmuehl (Oxford)

James A. Kelhoffer (Uppsala)

Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)

Tobias Nicklas (Regensburg)

359





Karl Weyer-Menkhoff

Die Ethik  
des Johannesevangeliums  
im sprachlichen Feld  
des Handelns

Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik/  
Contexts and Norms of New Testament Ethics

Band V

Mohr Siebeck

KARL WEYER-MENKHOFF, geboren 1983; 2008 1. Staatsexamen in Ev. Theologie, Griechisch, Geschichte, Hebräisch; 2010 1. Kirchenexamen der Ev. Kirche im Rheinland; 2013 Promotion an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz; 2012/13 Schulreferendariat in Düsseldorf.

ISBN 978-3-16-152792-0 / eISBN 978-3-16-157501-3 unveränderte eBook-Ausgabe 2019  
ISSN 0340-9570 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Nehren auf alterungbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nägele in Nehren gebunden.

## Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Wintersemester 2012/13 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz als Dissertation angenommen. Die Gutachten erstellten Prof. Dr. Ruben Zimmermann und Prof. Dr. Wilhelm Horn. Hierfür gebührt ihnen mein Dank. Prof. Dr. Ruben Zimmermann sei darüber hinaus für die vorausgegangene Betreuung und Förderung meiner Arbeit an der Dissertation herzlich gedankt. Des weiteren danke ich Prof. Dr. Jörg Frey für die Aufnahme der Arbeit in die zweite Reihe der *Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament*; für die Drucklegung wurde sie geringfügig überarbeitet.

Ermöglicht wurde die Arbeit an der Dissertation zunächst durch ein Stipendium der *Otto-von-Harling-Stiftung* für Studien am *Institutum Judaicum Delitzschianum* der *Westfälischen Wilhelms-Universität Münster*, vergeben vom *Evangelisch-lutherischen Zentralverein für die Begegnung von Christen und Juden* (Hannover); im weiteren Verlauf eröffnete ein Promotionsstipendium der *Johannes Gutenberg-Universität Mainz* im Rahmen der *Initiative PRO Geisteswissenschaften* in der Doktorandengruppe *Begründungszusammenhänge der christlichen Ethik in Neuem Testament und Alter Kirche*, betreut von Prof. Dr. Ruben Zimmermann, Prof. Dr. Wilhelm Horn und Prof. Dr. Ulrich Volp, die Möglichkeit zur notwendigen σχολή; den Geldgebern sei hierfür gedankt.

Zu danken habe ich schließlich Prof. Dr. Folker Siegert, der mir lange Abschnitte der Studien- und Promotionszeit über Vorbild in der Beherrschung antiker Sprachen gewesen ist und mein Interesse am Johannesevangelium nachhaltig weckte.

Düsseldorf, den 29. Oktober 2013

Karl Weyer-Menkhoff



# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	V
Abkürzungsverzeichnis .....	XIII
Teil A: Einleitung .....	1
<i>Vorbemerkungen zur ethischen Perspektive des Johannesevangeliums</i> .....	3
<i>Kapitel I: Forschungsgeschichtliche Einordnung</i> .....	7
1. Verdikt von der „gewaltigen Reduktion ethischer Fragen“ .....	7
2. Perspektiven johanneischer Ethik .....	10
2.1. Gesamtentwürfe zur johanneischen Ethik .....	10
2.1.1. Hans-Joachim Wachs (1952) .....	10
2.1.2. Werner Wittenberger (1970) .....	13
2.2. Ethischer Stellenwert der Liebe .....	15
2.2.1. Adressaten des Liebesgebots .....	16
2.2.2. Verwurzelung des Liebesgebotes im Johannesevangelium .....	17
2.2.3. Das Liebesgebot als Prinzip? .....	18
2.3. Strukturen johanneischer Ethik .....	19
2.3.1. Ethik und Ethos .....	19
2.3.2. Ethische Sprachformen .....	20
2.3.3. Responsivität .....	21
2.4. Ethik als Erzählung .....	23
2.4.1. Das Johannesevangelium als Einkleidung diskursiver Sätze ...	23
2.4.2. Narrative Ethik .....	25
2.4.3. Vorbildsethik .....	26
<i>Kapitel II: Hermeneutische Weichenstellungen</i> .....	31
1. Grundfragen johanneischer Ethik .....	31
1.1. Johanneische Ethik als Teil der Ethik des Neuen Testament .....	31
1.2. Zusammenhang von Ethik und Christologie .....	34

1.2.1. Rudolf Bultmann: Konzentration auf den Offenbarer .....	34
1.2.2. Das Ethische im Handeln Jesu.....	36
1.2.3. Die Wechselseitigkeit von Glauben und Handeln (Indikativ und Imperativ).....	37
1.2.4. Das Verhältnis von Rechtfertigung und Ethik .....	39
1.3. Narrative Reflexionsform .....	41
1.3.1. Zur Definition von narrativer Ethik .....	42
1.3.2. Das narrative Fundament theologischer Ethik .....	45
1.3.3. Die Geschichte Gottes (story) .....	48
2. Eigene Methodik.....	49
2.1. Verortung der johanneischen Ethik im sprachlichen Feld des Handelns .....	49
2.1.1. Ziel der Untersuchung .....	49
2.1.2. Die ethische Dimension der johanneischen Christologie .....	50
2.1.3. Die narrative Reflexionsform des Johannesevangeliums .....	51
2.1.4. Ort der johanneischen Ethik .....	52
2.1.5. Das sprachliche Feld des Handelns .....	53
2.1.6. Zu Auswahl der untersuchten Sprachelemente.....	57
2.2. Synchronie als methodischer Rahmen .....	58
2.2.1. Der Text.....	58
2.2.2. Die Entstehung von Textsinn im Lesen.....	60
2.2.3. Hier ausgeschlossene Perspektiven: Autorenintention und Textgenese.....	64
 Teil B: Erkundungen im sprachlichen Feld des Handelns .....	67
 Kapitel III: Formen des Handelns .....	69
1. τὰ ἔργα und ἐργάζεσθαι – Übersicht über die Belege .....	71
1.1. Nominaler Gebrauch von τὰ ἔργα: Attribute .....	72
1.2. Verbaler Gebrauch von τὰ ἔργα: Satzsyntax .....	75
1.3. ἐργάζεσθαι als Realisation der ἔργα .....	78
1.4. τὰ ἔργα in Abgrenzung zu τὰ σημεῖα und „Worten“: Semantik .....	80
1.4.1. τὰ ἔργα und „Worte“.....	80
1.4.2. Die unterschiedlichen Verwendungsweisen von τὰ ἔργα und τὰ ῥήματα.....	81
1.4.3. Die synästhetische Dimension des Handelns und Sprechens Jesu.....	82
1.4.4. τὰ ἔργα und τὰ σημεῖα .....	84
1.4.5. Wer handelt? .....	85
2. Handlungsträger zu τὰ ἔργα und ἐργάζεσθαι .....	86

2.1. τὰ ἔργα und ἐργάζεσθαι als menschliches Handeln .....	86
2.1.1. Das „Gericht“ nach den ἔργα (Joh 3,19-21) .....	87
2.1.2. Das menschliche Bemühen um τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ (Joh 6,27-29).....	88
2.1.3. τὰ ἔργα und Herkunft (Joh 8,33ff) .....	91
2.1.4. τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ als gemeinsamer Anspruch an Jesus und Menschen (Joh 9,4) .....	92
2.1.5. Die menschlichen Reaktionen auf die ἔργα Jesu .....	93
2.2. τὰ ἔργα und ἐργάζεσθαι als Jesu Handeln .....	95
2.2.1. Jesus als Träger des göttlichen ἐργάζεσθαι (Joh 5,17) .....	95
2.2.2. Die Außenperspektive (Joh 7,3ff) .....	97
2.2.3. Jesu Handeln als Ausführung der ἔργα τοῦ Θεοῦ .....	98
2.2.4. Offenbarung als Unterschied zwischen Jesus und den Menschen .....	99
2.3. τὰ ἔργα und ἐργάζεσθαι als Gottes Handeln .....	101
2.3.1. Die Marginalisierung des produktiven Handelns Gottes .....	101
2.3.2. Die ἔργα τοῦ Θεοῦ als eine Grundordnung des Johannesevangeliums.....	102
2.3.3. Das aktuelle Handeln Gottes in Jesus .....	103
2.4. Exkurs: Traditionsgeschichtliche Anmerkungen zu τὰ ἔργα.....	104
2.4.1. Die ἔργα νόμου bei Paulus .....	104
2.4.2. Platonisch-aristotelische Belege für normative ἔργα .....	106
2.4.3. Biblische und jüdische Belege für normative ἔργα .....	106
2.5. Zusammenfassung.....	107
2.5.1. Die christologische Dimension der ἔργα τοῦ Θεοῦ .....	108
2.5.2. Die ethische Dimension der ἔργα τοῦ Θεοῦ .....	108
3. Teilnahme an den ἔργα τοῦ Θεοῦ.....	110
3.1. Menschliche Teilnahme .....	111
3.1.1. Handeln als Geschehnis.....	111
3.1.2. Die Teilhabe an Jesus als Teilhabe an Gott .....	113
3.1.3. Das Wirken des Vaters in Jesus.....	113
3.2. Jesu Teilnahme .....	114
3.2.1. Die wechselseitige Immanenz von Jesus und Gott .....	115
3.2.2. Die Aktivität Jesu .....	116
3.2.3. Jesu <i>Teilnahme</i> am ἔργον Gottes .....	119
3.2.4. Die Einheit von Gott und Jesus.....	121
3.3. Zusammenfassung.....	122
<i>Kapitel IV: Horizonte des Handelns</i> .....	125
1. τὰ σημεῖα als Verweis auf Jesus.....	125
1.1. Übersicht über die Belege.....	126

1.1.1.	σημεῖα als perspektivische Bezeichnung von Jesu Tun.....	126
1.1.2.	Die Einbettung in den Erzählverlauf .....	127
1.2.	Die ästhetische Dimension von σημεῖα und πιστεύειν .....	128
1.2.1.	Die kontroversen menschlichen Reaktionen auf die σημεῖα.....	129
1.2.2.	τὰ σημεῖα im Spannungsfeld von Glauben und Unglauben .....	132
1.2.3.	τὰ σημεῖα als Legitimation .....	135
1.3.	τὰ σημεῖα als theophorer Hinweis auf den Handelnden.....	136
1.3.1.	Der Kontrast zum äußeren Verweis der mosaischen Zeichen	138
1.3.2.	Jesus als der handelnde Gott.....	140
1.3.3.	Der Kontrast zum Täufer als Zeichen in Person.....	141
1.4.	Zusammenfassung.....	142
2.	Welt der Γραφή statt Normativität des Νόμος .....	144
2.1.	Überblick über die Belege von Νόμος und Γραφή.....	144
2.1.1.	ὁ Νόμος .....	144
2.1.2.	ἡ Γραφή .....	147
2.2.	Ethische Relativierung des Νόμος .....	149
2.2.1.	Streitgespräche um den Νόμος .....	149
2.2.2.	Der Νόμος als Gabe (Joh 1,17) .....	151
2.2.3.	Die heilsgeschichtliche Einordnung des Νόμος im Prolog .....	153
2.2.4.	Die positive Zeugnisfunktion des Νόμος .....	157
2.3.	ἡ Γραφή .....	158
2.3.1.	Die Γραφή als <i>norma normata</i> .....	159
2.3.2.	Die Erfüllung der Γραφή in Christus.....	161
2.3.3.	Jesus als story Gottes .....	162
2.4.	Zusammenfassung.....	163
3.	Göttliche δόξα als menschliches Handlungsziel.....	163
3.1.	Übersicht über die Belege.....	164
3.1.1.	Die Typen ἡ δόξα τινός und ἡ δόξα παρά τινος .....	164
3.1.2.	„Theologischer“ und „profaner“ Gebrauch .....	166
3.2.	Alternative der δόξα.....	167
3.2.1.	Der Fluss der göttlichen δόξα in die Welt .....	167
3.2.2.	Die Abwägung zwischen göttlicher und menschlicher δόξα ..	169
3.2.3.	Die fehlende Bereitschaft für die δόξα Jesu .....	171
3.2.4.	Die theologische Qualifizierung des menschlichen Handelns.....	173
3.3.	Art der von Jesus vermittelten δόξα .....	174
3.3.1.	Das Verhältnis Jesu zur göttlichen δόξα .....	175
3.3.2.	Die δόξα im Handeln Jesu .....	177

3.3.3. Die Sichtbarkeit der δόξα Jesu .....	178
3.3.4. Die δόξα τοῦ Θεοῦ als Handlungsmotivation Jesu .....	181
3.4. Zusammenfassung .....	183
<i>Kapitel V: Modi des Handelns</i> .....	185
1. Responsivität des Handelns .....	185
1.1. Grundlegung im Prolog .....	186
1.1.1. Handeln als Annahme oder Nicht-Annahme des Logos .....	186
1.1.2. Unableitbarkeit des Handelns im Bild der Geburt .....	188
1.2. Responsivität johanneischer Ethik .....	192
1.2.1. Dialogcharakter des Johannesevangeliums .....	192
1.2.2. Paradigma der Responsivität .....	193
1.2.3. Pathos und Response im Johannesevangelium .....	195
2. Handeln in Stellvertretung (ἐν τῷ ὀνόματι τινος) .....	196
2.1. Übersicht über die Belege .....	196
2.1.1. Stellvertretung .....	197
2.1.2. Wer vertritt wen? .....	198
2.2. Jesu Stellvertretung „im Namen des Vaters“ .....	199
2.2.1. Ebene des Inhalts .....	200
2.2.2. Ebene des Aktes .....	201
2.2.3. Jesu Stellvertretung von Ewigkeit her .....	202
2.2.4. Der Name Gottes als Chiffre seiner Präsenz .....	203
2.3. Stellvertretung „im Namen Jesu“ .....	205
2.3.1. Vakanz nach dem Abschied Jesu .....	205
2.3.2. Der Geist als „Anwalt“ und seine Sendung „im Namen Jesu“ .....	206
2.3.3. Wechselseitige Präsenz von Geist und Jesus .....	207
2.3.4. Bitten im „Namen Jesu“ als Sendung und Teilhabe am Geist .....	211
2.3.5. Handeln von Vater und Sohn in den menschlichen Bitten .....	212
2.4. Zusammenfassung .....	213
3. Handeln als Einwilligung in den Gotteswillen .....	214
3.1. Wille Gottes und das menschliche Wollen (τὸ θέλημα und θέλειν) .....	214
3.1.1. Der Wille Gottes als Dominante des Handelns Jesu .....	215
3.1.2. Der verneinte Wille Jesu als Verweis auf das θέλημα τοῦ πέμψαντος .....	216
3.1.3. Das Wollen Jesu (θέλειν) .....	218
3.1.4. Der Wille und das Wollen der Menschen .....	219
3.1.5. Wille und Wollen im Kontrast zu ἐξουσία .....	220
3.2. οὐκ ἄπ' ἑαυτοῦ (ποιεῖν) als verneinter Selbstbezug .....	221
3.2.1. Das Jesu Handeln οὐκ ἄπ' ἑαυτοῦ .....	221

3.2.2. οὐκ ἑαυτοῦ (bzw. σεαυτοῦ) als Regel .....	224
3.2.3. Der Kontrast zum positiven Akkusativ (ἑαυτὸν ποιεῖν) .....	226
4. Handeln in Liebe (ἀγαπᾶν κτλ.) .....	227
4.1. Wortfeld „lieben“ .....	227
4.1.1. Menschliches Lieben .....	229
4.1.2. Das Lieben Jesu .....	232
4.1.3. Das Lieben Gottes .....	234
4.2. Liebesgebot als Ziel .....	236
4.2.1. Bewegung der Liebe .....	236
4.2.2. Das Liebesgebot .....	237
4.3. καθὼς als Scharnier des Liebesgebotes .....	241
4.3.1. Das Verhältnis von Gott und Jesus als <i>analogatum</i> <i>princeps</i> .....	243
4.3.2. Das Verhältnis der Gläubigen untereinander als Ziel .....	246
4.3.3. καθὼς als Verkettung von Himmel und Erde .....	247
4.4. Zusammenfassung .....	248
Teil C: Ausblick .....	251
<i>Kapitel VI: Umrisse einer Ethik des Johannesevangeliums</i> .....	253
1. Feld des Handelns .....	253
1.1. Aspekte des Handelns .....	253
1.1.1. Form .....	253
1.1.2. Horizont .....	255
1.1.3. Modus .....	257
1.2. Konturen eines Handlungsbegriffes .....	258
2. Eigenart der Ethik des Johannesevangeliums .....	261
2.1. Der Gottessohn als Fundament der Ethik .....	261
2.2. Narrative Fundierung .....	261
2.3. Einschränkung und Erweiterung der Ethik .....	262
Literaturverzeichnis .....	263
Stellenregister .....	283
Autorenregister .....	301
Sachregister .....	305

## Abkürzungsverzeichnis

(Die vollständigen Literaturangaben sind im Literaturverzeichnis zu finden.)

Arist. a.po.	ARISTOTELES, <i>Analytica priora et posteriora</i> .
Arist. e.e.	ARISTOTELES, <i>Ethica Eudemia</i> .
Arist. e.N.	ARISTOTELES, <i>Ethica Nicomachea</i> .
Arist. m.m.	ARISTOTELES, <i>Magna Moralia</i> .
Arist. po.	ARISTOTELES, <i>Poetica</i> .
Aug. Exp.	AUGUSTINUS, <i>Expositio</i> .
BA <sup>6</sup>	BAUER, K. ALAND, <i>Wörterbuch</i> .
BDR <sup>18</sup>	BLASS, DEBRUNNER, <i>Grammatik</i> .
BHS	ELLIGER und RUDOLPH, <i>Biblica Hebraica Stuttgartensia</i> .
Bill.	STRACK und BILLERBECK, <i>Kommentar</i> .
CPG	GEERARD, <i>Clavis Patrum Graecorum</i> .
ECM	<i>Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior</i> .
Epiph. haer	EPIPHANIUS, <i>Panarion</i> .
Eus. h.e.	EUSEBIUS, <i>Historia ecclesiastica</i> .
Flav.Jos. Ant	JOSEPHUS, <i>Antiquitatum Iudaicarum libri 20</i> .
Flav.Jos. Bell	JOSEPHUS, <i>De Bello Iudaico libri 7</i> .
Flav.Jos. Vita	JOSEPHUS, <i>Vita</i> .
GK	GESENIUS und KAUTZSCH, <i>Grammatik</i> .
GrNT <sup>4</sup>	B. ALAND, K. ALAND, <i>The Greek New Testament</i> .
Hier.comm.Gal	HIERONYMUS, <i>Commentariorum</i> .
Hipp. haer.	HIPPOLYTUS, <i>Refutatio omnium haeresium</i> .
Hom. Il.	HOMER, <i>Ilias</i> .
KG	KÜHNER und GERTH, <i>Grammatik</i> .
LSJ	LIDDELL, SCOTT, <i>Lexicon</i> .
LXX	RAHLFS und HANHART, <i>Septuaginta</i> .
Men. Thais	MENANDER, <i>Thais</i> .
NA <sup>27</sup>	B. ALAND, K. ALAND, <i>Nestle-Aland</i> .
Or. comm.Ioh	ORIGENES, <i>Der Johanneskommentar</i> .
Philo LA	PHILO, <i>Legum allegoriae</i> .
Philo post.	PHILO, <i>De posteritate Caini</i> .
Philo virt.	PHILO, <i>De virtutibus</i> .
Pind. Pyth	PINDAR, <i>Pythia</i> .
Plat. Leg.	PLATON, <i>Nomoi</i> .
Plat. Parm.	PLATON, <i>Parmenides</i> .

Plat. Rep.	PLATON, <i>Respublica</i> .
Plat. Tim.	PLATON, <i>Timaeus</i> .
Test	DE JONGE, <i>The Testaments of the Twelve Patriarchs</i> .
TLG	UNIVERSITY OF CALIFORNIA, <i>Thesaurus Lingua Graeca</i> .
Xen. Ana.	XENOPHON, <i>Expeditio Cyri (Anabasis)</i> .

(Alle weiteren verwendeten und hier nicht verzeichneten Abkürzungen sind entnommen: *Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG<sup>4</sup>*, hrsg. von der REDAKTION DER RGG<sup>4</sup>, Tübingen 2007.)

Teil A

Einleitung



## Vorbemerkungen zur ethischen Perspektive des Johannesevangeliums

*Geschrieben steht: „Im Anfang war das Wort!“  
Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?  
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,  
Ich muss es anders übersetzen,  
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.  
Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn.  
Bedenke wohl die erste Zeile,  
Das deine Feder sich nicht übereile!  
Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?  
Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft!  
Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,  
Schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe.  
Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat  
Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!*

(Johann Wolfgang von Goethe, Faust I, 1224-1237)

Die vorliegende Untersuchung teilt die Skepsis des studierten Theologen Faust, den johanneischen Logos im deutschen „Wort“ aufgehen zu lassen. Faust erinnert durch sein Ringen um eine adäquate Übersetzung für λόγος an die Universalität dieses johanneischen Programmbegriffes, der sich gegen Reduzierungen auf einen Aspekt, etwa den der Sprache, sträubt. Doch gerade eine solche Engführung lässt sich besonders in der älteren exegetischen Literatur oftmals dergestalt feststellen, dass die wortbezogenen Tätigkeiten des Sprechens und Hörens alle anderen Tätigkeiten in den Schatten stellen;<sup>1</sup> selbst τὰ ἔργα, die traditionell pars pro toto

---

<sup>1</sup> Vgl. LATTKE, *Einheit* 28. 30f. 104f. 112. 170 (und passim); SCHNACKENBURG, *Joh I*, 349 oder III, 79; KÄSEMANN, *Wille* 99-102: „Darum ist das Hören das vornehmste Merkmal dieser Gemeinde, das durch kein anderes Kriterium ersetzt, verdrängt und in den Schatten gerückt werden darf“ (ebd. 101). Vgl. dagegen THYEN, *JohEv (Komm)* 628, oder auch MUSSNER, der das Sehen aufwertet, indem er es vor der Tätigkeit des Hörens behandelt (MUSSNER, *Schweise* 18-24 bzw. 24-26). Die in der Forschung geläufige einseitige Fixierung auf Jesu Worte bei Vernachlässigung von Jesu Taten kritisiert BURRIDGE, *Imitating Jesus* 25-28 (dort auch weitere Literaturangaben vor allem aus der englischsprachigen Forschung).

für das menschliche Handeln stehen, werden dann als „Worte“ aufgefasst.<sup>2</sup> Diese Abwertung oder Geringachtung der ἔργα fügt sich nicht nur in Polemiken anderer neutestamentlicher Schriften gegen „tote“ ἔργα (Hebr 6<sub>1</sub> 9<sub>14</sub>), ἔργα „der Finsternis“ (Röm 13<sub>12</sub> Eph 5<sub>11</sub> oder ἔργα „des Fleisches“ (Gal 5<sub>19-21</sub>),<sup>3</sup> sondern korreliert auch mit der in der Rechtfertigungslehre geläufigen Unterscheidung von „Person“ und „Werk“, die der „Person“ unbedingten Vorrang vor den „Werken“ einräumt.<sup>4</sup> Angesichts der begriffssprachlichen Gegenbegriffe „Wort“ und „Person“ werden die johanneischen ἔργα – und mit ihnen der Stellenwert menschlichen Handelns – in einer Weise abgewertet, die dem Textbefund des Evangeliums nicht entspricht. Denn das Johannesevangelium, das seit frühester Zeit als „geistiges Evangelium“ gilt,<sup>5</sup> zeichnet sich zwar durch eine Reihe von binären Unterscheidungen aus, beispielsweise durch die von „Geist“ und „Fleisch“ (Joh 3<sub>6</sub> 6<sub>63</sub>), von „oben“ und „unten“ (Joh 8<sub>23</sub>), von „Himmel“ und „Erde“ (Joh 3<sub>12.31</sub>), von „vergänglicher“ und „bleibender Speise“ (Joh 6<sub>27</sub>), von „Brot“ und „wahrem Brot“ (Joh 6<sub>32</sub>) und durch andere mehr;<sup>6</sup> es zeigt sich jedoch nirgends an den Unterscheidungen von „Wort“ und „Tat“ oder von „Person“ und „Werk“ interessiert.<sup>7</sup> Es liefe daher nicht nur dem Begriff λόγος, sondern dem gesamten Johannesevangelium zuwider, die Tatdimension auszuschließen. Die in der vorliegenden Studie vorgenommene Betonung der Tatdimension bedeutet jedoch andererseits keineswegs eine Schmälerung des „Wortcharakters des johanneischen Logos“;<sup>8</sup> vielmehr wird hier zu zeigen versucht, wie sehr das Johannesevangelium *nicht nur* vom Gedanken des Wortes, *sondern auch* vom Gedanken der Tat durchdrungen ist.<sup>9</sup> So verstanden, verdrängt Fausts

<sup>2</sup> Vgl. BULTMANN, *Theologie* 412, und WILKENS, *Zeichen* 86; letzterer betont den „Tatcharakter des Wortes Jesus“ jedoch auf andere Weise (ebd. 142).

<sup>3</sup> Eine solche Liste an Negativbelegen für ἔργον aus der Briefliteratur ist freilich selbst höchst einseitig, da ἔργον dort durchaus auch positiv verwendet werden kann. Nach HORN, *Werke* 34f (dort auch Belege aus den Paulusbriefen), habe das Wort ἔργον erst in der Auslegungsgeschichte die negativen Konnotationen auf sich gezogen.

<sup>4</sup> Vgl. dazu beispielsweise JÜNGEL, *Evangelium* 191f.226-229. HEILIGENTHAL, *Werke* V, vermutet hinter der Abwertung der ἔργα eine typisch protestantische Tradition.

<sup>5</sup> So schon CLEMENS ALEXANDRINUS nach Eus. h.e. VI,14,7: τὸν μόντοι Ἰωάννην ἔσχατον, συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικά ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον. Der hier angedeutete Gegensatz zwischen den „leiblichen“ synoptischen und dem „geistigen“ Vierten Evangelium kann keineswegs so verstanden werden, als enthielte letzteres keine σωματικά. Auf Sinnlichkeit und Körperlichkeit im Johannesevangelium weist HIRSCH-LUIPOLD, *Ethik* 304f, hin, von dem auch eine umfassende Studie zu diesem Thema zu erwarten ist („*Gott wahrnehmen. Die Sinne im Johannesevangelium*“).

<sup>6</sup> Zum „Repertoire der dualistischen Motive“ und zu weiteren binären Unterscheidungen siehe POPKES, *Theologie* 14-17, oder auch BULTMANN, *Theologie* 367-385.

<sup>7</sup> LÖHR, *Testament*, zeigt, dass das Neue Testament insgesamt nicht an der Unterscheidung von „Person“ und „Werk“ interessiert ist. Das Neue Testament bezeuge vielmehr, dass „das Tun im zwischenmenschlichen Bereich für das Gottesverhältnis relevant“ ist (ebd. 229).

<sup>8</sup> Davor warnt KÄSEMANN, *Wille* 103.

<sup>9</sup> Dies betont auch SCHNELLE, *Theologie* 690f.

letzter Übersetzungsversuch „Tat“ die Übersetzung „Wort“ nicht, sondern stellt eine notwendige Ergänzung dar.

Der Anfang, den das Johannesevangelium mit dem göttlichen Logos setzt, lässt die johanneische Ethik außerdem von vornherein nur als „christologisch konzipierte Ethik“ denkbar werden.<sup>10</sup> Der Anfang der johanneischen Ethik kann dementsprechend auch nicht im Handeln der Menschen gesucht werden, sondern nur in Wort und Tat Gottes;<sup>11</sup> der „Primat der Christologie, der das unverwechselbare Merkmal der johanneischen Theologie darstellt“,<sup>12</sup> gilt mithin auch für die johanneische Ethik. Weil menschliches Handeln im Johannesevangelium nur im Bezug auf das Handeln Gottes zur Sprache kommt, keineswegs aber isoliert, griffe also ein Ethikbegriff zu kurz, der ausschließlich das menschliche Handeln in den Blick nähme.

Menschliches Handeln wird im Johannesevangelium überdies nicht diskursiv thematisiert, sondern in Form der erzählenden Gattung des Evangeliums. Dies macht den Rückgriff auf das Paradigma der Narrativität erforderlich, um einer diskursiven Reduktion der literarischen Form des Evangeliums zu entgehen.<sup>13</sup> Dazu muss die Vorstellung verabschiedet werden, dass Ethik vorrangig eine argumentative Angelegenheit sei.<sup>14</sup> Die zentrale Forschungsfrage lautet dann, zu welcher Art „moralischen Denkens“ das Johannesevangelium anleite<sup>15</sup> und für welche moralischen Phänomene es sensibilisiere. Als Antworten darauf werden weder Prinzipien, noch Gebote oder Werte des Handelns angeführt, wie in der Forschungsgeschichte hinlänglich konstatiert wurde. Doch löst man sich von der Erwartung einer in Geboten und Prinzipien dargelegten johanneischen Moral, so verblasst der traditionelle „Eindruck einer gewaltigen Reduktion ethischer Fragen und Aussagen“ im Johannesevangelium.<sup>16</sup> Zu finden ist stattdessen eine narrative Fundierung der Moral selbst,<sup>17</sup> die innerhalb der Erzählwelt des Johannesevan-

<sup>10</sup> WITTENBERGER, *Ort* 95.

<sup>11</sup> Vgl. ebd. 98: „Am Anfang der johanneischen Ethik steht nicht der handelnde Mensch, der sich auf sein Tun besinnt, sondern der Eindruck Jesu“, das heißt der Eindruck, den „die Gestalt Jesu [...] auf einen Menschen“ mache.

<sup>12</sup> KÄSEMANN, *Wille* 76.

<sup>13</sup> Gegen SCHRAGE, *Ethik* 12. Zur Unterscheidung von „narrativ“ und „narratologisch“ siehe Abschnitt II.1.3 auf den Seiten 41–49 und besonders Anmerkung 172 auf Seite 51.

<sup>14</sup> Dezidiert tut dies J. FISCHER, *Ethik*, der gegen die Auffassung, Ethik habe „die Aufgabe der rationalen, d. h. argumentativen Begründung moralischer Urteile“ (ebd. 192, ähnlich DERS., *Bedeutung* 262), energisch zu Felde zieht; vgl. seine Auseinandersetzung mit DÜWELL, *Rationalisten* (J. FISCHER, *Argument*).

<sup>15</sup> J. FISCHER, *Ethik* 199–203, hier 200, versteht Ethik als „Anleitung zu richtigem moralischen Denken“.

<sup>16</sup> WENDLAND, *Ethik* 109.

<sup>17</sup> Vgl. WITTENBERGER, *Ort* 175: Die alte Moral werde „neu begründet, neu legitimiert, neu begriffen. Johannes durchleuchtet die Moral theologisch“.

geliums begegnet.<sup>18</sup> In dieser Perspektive wird es möglich, das Liebesgebot des Johannesevangeliums nicht als spärlichen Rest urchristlicher Ethik werten zu müssen, sondern als Kulminationspunkt einer oftmals hintergründig verlaufenden narrativen Fundierung menschlichen Handelns würdigen zu können.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Die Produktion einer eigenen Lebenswelt begegnet nicht nur im Johannesevangelium, sondern lässt sich grundsätzlich auch in anderen biblischen Texten erkennen, zum Beispiel in den Paulusbriefen. Nach WOLTER, *Paulus* 382, unterscheide Paulus „zwischen zwei Wirklichkeiten“, die sich am Gegenüber von „Fleisch“ und „Geist“ festmachen lassen. Der Glaube an Christus produziere eine eigene Wirklichkeit, eine „symbolische Sinnwelt“ (ebd. 86-96, hier), unter anderem durch das Mittel der „metaphorischen Genitive“ (ebd. 93), wie sie beispielsweise in 1Kor 7<sub>22</sub> vorliegen (ἀπελεύθερος Κυρίου und δούλος Χριστοῦ) – ein Mittel, das stark an das Johannesevangelium erinnert, für das ebenfalls Unterscheidungen wie beispielsweise die zwischen der δόξα τοῦ Θεοῦ und der δόξα τῶν ἀνθρώπων (siehe Tabelle 6 auf Seite 165) oder zwischen den ἔργα τοῦ Θεοῦ und den ἔργα τοῦ διαβόλου (siehe Tabelle 1 auf Seite 72) kennzeichnend sind.

<sup>19</sup> Vgl. NISSEN, *Community* 200.

## Kapitel I

### Forschungsgeschichtliche Einordnung

Der folgende Einblick in die Forschungsgeschichte zur johanneischen Ethik<sup>1</sup> ist in zwei Teile unterteilt. Zunächst kommen die Stimmen zu Wort, die das Vorhandensein einer johanneischen Ethik infrage stellen (I.1). Anschließend werden verschiedene Forschungsperspektiven aufgezeigt, wie man trotz der genannten gewichtigen Vorbehalte von einer Ethik des Johannesevangeliums sprechen könnte (I.2). Vor dem Hintergrund dieser negativen und positiven Forschungsmeinungen wird ersichtlich, dass und auf welche Weise der jeweils zugrunde gelegte Ethikbegriff die jeweilige Meinung zur johanneischen Ethik bestimmt.<sup>2</sup>

#### 1. Verdikt von der „gewaltigen Reduktion ethischer Fragen“

Der johanneischen Ethik, „die oft so ungreifbar und prinzipiell erscheint“,<sup>3</sup> wird vor allem in der älteren Forschung zumeist wenig Raum eingeräumt.<sup>4</sup> Nach Ruben Zimmermann bestehe sogar ein nur selten hinterfragter, traditioneller Konsens, dass es keine Ethik im Johannesevangelium gebe.<sup>5</sup> Beispielhaft hierfür ist der Zweifel Wolfgang Schrage, der fragt, „ob in den Rahmen einer neutestamentlichen Ethik überhaupt ein Kapitel über die johanneischen Schriften hineingehört und man sich nicht auf eine Würdigung des Johannes innerhalb der Theologie des Neuen Testaments beschränken sollte.“<sup>6</sup> Heinz-Dietrich Wendland äußert den „Eindruck einer gewaltigen Reduktion ethischer Fragen und Aussagen“ im johan-

---

<sup>1</sup> Da die Forschungsgeschichte im Rahmen des aktuellen Sammelbandes VAN DER WATT und R. ZIMMERMANN, *Rethinking* (insbesondere bei R. ZIMMERMANN, *Ethics*, und LABAHN, *Love*), gebührend zur Sprache kommt, ist der Überblick hier auf das Nötigste beschränkt. Vgl. ferner für den weiteren Rahmen der neutestamentlichen Ethik die Forschungsüberblicke HORN, *Ethik 1993ff*, und DERS., *Ethik 1982ff*.

<sup>2</sup> Siehe den folgenden Abschnitt II.1 auf den Seiten 31–49.

<sup>3</sup> SCHRAGE, *Ethik* 324.

<sup>4</sup> Dies belegt der aktuelle Forschungsüberblick HORN, *Ethik 1993ff*, in dem vom Johannesevangelium kaum die Rede ist.

<sup>5</sup> R. ZIMMERMANN, *Ethics* 44-51 (mit umfangreichen Literaturangaben); vgl. LABAHN, *Love* 11-16; VAN DER WATT, *Power* 139-141.

<sup>6</sup> SCHRAGE, *Ethik* 302. Doch er fährt mit einem Zitat von BULTMANN, *Joh* 206, fort: „Gleichwohl kennt auch Johannes ‚keine Dogmatik ohne Ethik:‘“ Es folgt eine 24 Seiten lange Abhandlung über das johanneische Schrifttum, die sich gegenüber den Kapiteln zu den anderen neutestament-

neischen Schrifttum und fragt, ob es „überhaupt Sinn“ habe, „in diesen Schriften ‚Ethik‘ zu suchen“.<sup>7</sup> Er stellt fest, dass sich „keine Spur von der *christlich-bürgerlichen Moral* finde; ein solches Interesse an der Gestaltung des alltäglich-bürgerlichen Lebens in Ehe und Haus bewegt Johannes nicht“.<sup>8</sup> Das fehlende ethische Interesse des Johannesevangelium gilt bisweilen als so gesichert, dass es als literarkritisches Kriterium zur Scheidung von Johanneischem und Deuterojohanneischem herangezogen wird, zum Beispiel von Michael Theobald, der in diesem Zusammenhang urteilt: „Ein *ethisches* Interesse an der Gestaltung der Lebensbereiche der Gemeinde wird im Buch nirgends greifbar.“<sup>9</sup>

Stellvertretend für viele andere sei hier Wayne Meeks referiert, der das fehlende ethische Interesse des Johannesevangeliums in fünf Punkten zusammenfasst.<sup>10</sup> Erstens fänden sich im Johannesevangelium keine explizit-moralischen Unterweisungen.<sup>11</sup> Anders als in anderen neutestamentlichen Schriften würden zum Beispiel Probleme des Reichtums und der Armut, der Ehe und des Sexualverhaltens, der Gemeinde und des Staates nicht besprochen. Die einzige ausgesprochene Regel laute, einander zu lieben. Diese Regel sei jedoch sehr vage und beziehe sich nur auf die Mitglieder der eigenen Gemeinschaft („partikularistische Konventionalethik“).<sup>12</sup> Zweitens präsentiere die Erzählung des Johannesevangeliums keine geeigneten Modelle des Verhaltens. Positive oder negative Figuren seien so stark situationsgebunden, dass sie sich nicht universalisieren ließen. „Neither the main character, Jesus, nor his disciples are imitable.“<sup>13</sup> Die Schüler seien zu passiv, und Jesus figuriere, mit Käsemann zu sprechen, als der „über die Erde schreitende[] Gott“.<sup>14</sup> Daher gelte vom Johannesevangelium: „it does not show *us* how to live or how to die.“<sup>15</sup> Drittens sei im Johannesevangelium nicht nur eine irrationale

---

lichen Schriften jedoch gering ausnimmt. Dies spiegelt wider, dass SCHRAGE, Art. *Ethik* 455, eine „unverkennbare Reduktion ethischer Fragen im johanneischen Schrifttum“ ausmacht.

<sup>7</sup> WENDLAND, *Ethik* 109. Auch WITTENBERGER, *Ort* 32, der eine immerhin 206 Seiten lange Abhandlung zur johanneischen Ethik vorlegt, spricht von der „Reduktion der Agape auf die Bruderliebe bei Johannes“.

<sup>8</sup> WENDLAND, *Ethik* 112.

<sup>9</sup> THEOBALD, *Herrenworte* 565 (Herv. i. Orig.).

<sup>10</sup> MEEKS, *Ethics*. Dieser Mängelliste wird grundsätzlich vielfach zugestimmt, unter anderem von D. M. SMITH, *Ethics* 110f, für den das Johannesevangelium ebenfalls ein „ethical problem“ aufgibt (ebd. 114). Er löst das Problem jedoch anders als MEEKS, siehe unten auf Seite 33.

<sup>11</sup> MEEKS, *Ethics* 318: „It offers no explicit moral instruction.“ Dieses Forschungsverdikt erfährt breite Zustimmung. SCHRAGE, *Ethik* 302, spricht vom „das fast vollständige[n] Fehlen konkreter Weisungen“, und nach WENDLAND, *Ethik* 109, fehlen „eingehende, vielfältige Paränese, Weisungen für die verschiedensten Gemeindesituationen oder Gruppen“. Vgl. SCHNELLE, *Theologie* 687.

<sup>12</sup> SCHRAGE, *Ethik* 322. Vgl. KÄSEMANN, *Wille* 135f. MEEKS, *Origins* 60: „sectarian“. Weitere Literaturbelege bei NISSEN, *Community* 195.

<sup>13</sup> MEEKS, *Ethics* 318.

<sup>14</sup> KÄSEMANN, *Wille* 26(.65f.137.151).

<sup>15</sup> MEEKS, *Ethics* 319.

Einstellung zum Leben anzutreffen, sondern sogar eine antirationale.<sup>16</sup> Dieser auf „subversion of reality“ ausgerichtete johanneische Stil könne kaum eine Ethik begründen. Viertens liege die das Johannesevangelium bestimmende Entscheidung, ob man zum Licht komme oder in der Dunkelheit bleibe, nicht in der Kompetenz des Individuums.<sup>17</sup> Sie sei längst schon getroffen und damit keine moralische Entscheidung. Dazu durchschaue keine der auftretenden Personen diese prädestinierte Entscheidung des „omniscient One“, nicht einmal die Schüler Jesu, so dass die Entscheidung geradezu „Kafkaesque“ anmute.<sup>18</sup> Fünftens könne man als postmoderner Leser die stereotype Stigmatisierung „der Juden“ als Agenten der Welt und des Teufels nicht einfach ausblenden.

Meeks gibt die Heuristik seiner Negativliste deutlich zu erkennen: „the Fourth Gospel meets none of our expectations about the way ethics should be constructed.“<sup>19</sup> Woher diese vorgefassten Erwartungen an eine Ethik stammen, bleibt ebenfalls nicht im Ungefähren. Bereits in der zweiten Zeile des Aufsatzes wird „Kant“ als Gewährsmann angeführt.<sup>20</sup> Meeks stellt treffend fest, dass das Johannesevangelium keine philosophische Abhandlung im Sinne Kants sei, da es handlungsleitende Prinzipien nicht explizit und systematisch deduziere. Es sei sogar „antirational“, weil es die gängige Rationalität umstürze („ordinary rationality“).<sup>21</sup> Mit der Berufung auf Kant korreliert die unausgesprochene Überzeugung, Ästhetik trage nicht zur Ethik bei. So fasst Meeks das Johannesevangelium unter Absehung seiner Form als „instrument“ und als „vehicle of moral formation“<sup>22</sup> auf.

Doch nicht nur die von der Aufklärung geprägten philosophischen Erwartungen enttäuscht das Johannesevangelium, sondern auch diejenigen, die sich, von anderen neutestamentlichen Schriften und vor allem „von Paulus oder dem Epheserbrief herkommend“,<sup>23</sup> ergeben. So sieht Wendland im Neuen Testament zwei grundsätzliche Typen von Ethik realisiert: „die des Johannes und seiner Absage an die Welt und diejenige der bürgerlich-christlichen Ethik in den Pastoralbriefen.“<sup>24</sup> Da die Kirche und mit ihr auch die Theologie „mehr von der konkreten Paränese zehrte“, die sich im Johannesevangelium kaum finde, stütze sie sich auf die Epistel, um „den Weg der bürgerlich-christlichen Ethik“ verfolgen zu können.<sup>25</sup> Solche Perspektiven lassen kaum einen anderen Schluss zu, als das Johannesevangelium unethisch zu nennen.

---

<sup>16</sup> Ebd. 319.

<sup>17</sup> Ebd. 318f.

<sup>18</sup> Ebd. 319.

<sup>19</sup> Ebd. 320.

<sup>20</sup> Ebd. 317.

<sup>21</sup> Ebd. 319.

<sup>22</sup> Ebd. 317.318.

<sup>23</sup> WENDLAND, *Ethik* 109.

<sup>24</sup> Ebd. 113.

<sup>25</sup> Ebd. 115.

## 2. Perspektiven johanneischer Ethik

Vor allem in neuerer Zeit wird das traditionelle Verdikt, das Johannesevangelium biete keine Ethik, von verschiedenen Exegeten infrage gestellt, wie der aktuelle Sammelband von van der Watt und Zimmermann zeigt.<sup>26</sup> Das Kennzeichen des neu entdeckten Forschungsfeldes der johanneischen Ethik ist einerseits die Pluralität des Herangehens und der untersuchten Einzelphänomene; andererseits ist auch kennzeichnend, dass die johanneische Ethik in jüngerer Zeit nur in Aufsätzen, nicht aber monographisch zum Thema gemacht wird.<sup>27</sup>

### 2.1. Gesamtentwürfe zur johanneischen Ethik

Im Folgenden erhalten die nur maschinenschriftlich vorliegenden Dissertationen von Wachs und Wittenberger eine eingehendere Würdigung, da sie zum einen als Gesamtentwürfe dezidiert von der johanneischen Ethik sprechen, zum anderen aber nie gedruckt wurden und daher wenig rezipiert werden.

#### 2.1.1. Hans-Joachim Wachs (1952)

Die an der Universität Kiel unter der Betreuung von Heinz-Dietrich Wendland entstandene Dissertation von Hans-Joachim Wachs umfasst 106 Seiten und gliedert sich in fünf Teile. Nach einem kurzen Kapitel über den „Mensch vor der Begegnung mit Jesus“ (I) widmet sich Wachs ausführlicher dem „neue[n] Sein der Christen“ (II), dem „Liebesgebot“ (III), dem Thema „Christ und Sünde“ (IV) und der „johanneische[n] Ethik im Zusammenhang des Neuen Testaments und im Verhältnis zur Gnosis“ (V).<sup>28</sup>

Wachs bestimmt als Gegenstand der Ethik „das Sein und das Handeln des Menschen, die beide nicht voneinander getrennt werden können“ (I).<sup>29</sup> Die johanneische Ethik kennzeichnet er als eschatologisch „in dem Sinne, daß sie von der in Jesus schon erfüllten Eschatologie getragen ist, ohne daß das Wissen um das Nochnicht, die Spannung auf die Parusie hin, fehlt“.<sup>30</sup> In Jesus habe sich die

<sup>26</sup> VAN DER WATT und R. ZIMMERMANN, *Rethinking*.

<sup>27</sup> Von VAN DER WATT ist jedoch in Kürze eine Monographie zu erwarten. Die letzten Monographien, die sich dezidiert mit der johanneischen Ethik auseinandersetzen, stammen aus den Jahren 1970 (WITTENBERGER, *Ort* – in der Literatur findet sich oft fälschlich das Jahr 1971, in dem aber nicht die Dissertation fertiggestellt, sondern das Promotionsverfahren abgeschlossen wurde) und 1952 (WACHS, *Ethik*); sie wurden nie publiziert und daher wenig rezipiert. Monographien wie AUGENSTEIN, *Liebesgebot*, oder POPKES, *Theologie*, beschränken sich auf Einzelaspekte der johanneischen Ethik, hier das Thema Liebe, und gehen ethischen Fragen dabei nicht explizit nach.

<sup>28</sup> WACHS, *Ethik* 8-11 (I) bzw. 11-34 (II) bzw. 35-66 (III) bzw. 67-75 (IV) bzw. 76-103 (V).

<sup>29</sup> Ebd. 4.

<sup>30</sup> Ebd. 7.

Liebe Gottes offenbart (II).<sup>31</sup> Das „dem Menschen angemessene Verhalten gegen Gott“ werde meist „mit πιστεύειν bezeichnet, daneben mit γινώσκειν, λαμβάνειν, ἔρχεσθαι πρὸς, ἀκούειν und ὁρᾶν“ sowie ἀγαπᾶν.<sup>32</sup> Glauben hieße, „das Angebot und den Anspruch Gottes, die in Jesus begegnen, als für das eigene Sein bestimmend an[z]uerkennen.“<sup>33</sup> Auf diese Weise werde „[d]as neue Sein vor Gott, das in der Liebe Gottes die causa efficiens hat, [...] durch den Glauben als causa instrumentalisierte für den Menschen Wirklichkeit.“<sup>34</sup> Das Adjektiv καθαρὸς stelle ein „Qualitätsprädikat“ der Gläubigen in ihrem neuen, von Gott gewirkten Sein dar.<sup>35</sup> Zur causa instrumentalisierte gehören nach Wachs auch die Sakramente, auf die das Johannesesevangelium in 3<sub>5</sub> und 6<sub>51ff</sub> eingehe.<sup>36</sup> Das Verhalten der Menschen betreffend stünden „das Nichtglaubekönnen und das Nichtglaubewollen“ „ohne Abschwächung und Einschränkung nebeneinander“; weder die göttliche Souveränität noch die menschliche Verantwortung dürften eingeebnet werden.<sup>37</sup>

Für Wachs ist die Frage zentral, „ob Johannes das Gebot Jesu als nova lex versteht, oder als mandatum post evangelium“ (III).<sup>38</sup> Unter die „Motive des Liebesgebotes“, das er in dieser Hinsicht untersucht, zählt er das „Heilshandeln Gottes“, den „Wandel Jesu“, den „Missionsgedanke[n]“ und das „Gericht nach den Werken“.<sup>39</sup> Das Heilshandeln Gottes, das heißt die Offenbarung seiner Liebe durch Jesus, begründe das neue Gebot an die Schüler: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr euch einander liebet, – weil ich euch geliebt habe“ (Joh 13<sub>34</sub> 15<sub>12</sub>).<sup>40</sup> Jesus habe „in seinem irdischen Wandel das ἀγαπᾶν exemplarisch verwirklicht“ und stelle daher das „ὑπόδειγμα für das Handeln der Jünger“ dar (Joh 13<sub>15</sub>).<sup>41</sup> Durch den Geist als „Fortsetzung des Christusgeschehens“ leite der auferstandene Jesus die Seinen (Joh 16<sub>13-15</sub>).<sup>42</sup> Da das Tun der Jünger auf diese Weise die „Vergegenwärtigung der Liebe und des urbildlichen Wandels Jesu“ leiste, bestimmt Wachs christliche Ethik allgemein als „Ethik des Gedächtnisses Jesu“.<sup>43</sup> Die Jünger seien in den Sendungsauftrag Jesu hineingenommen und als Liebende in der Welt zu erkennen (Joh 13<sub>35</sub>).<sup>44</sup> In den ἔργα erblickt Wachs das „Tatbekenntnis zur Verhei-

---

<sup>31</sup> Ebd. 11-18.

<sup>32</sup> Ebd. 18.

<sup>33</sup> Ebd. 20.

<sup>34</sup> Ebd. 22.

<sup>35</sup> Ebd. 23-27.

<sup>36</sup> Ebd. 27-31.

<sup>37</sup> Ebd. 31-34, hier 34.

<sup>38</sup> Ebd. 40.

<sup>39</sup> Dies sind die Unterabschnitt des Abschnitts „Die Motive des Liebesgebotes“ (ebd. 41-51).

<sup>40</sup> Ebd. 41 (Herv. WM). Das Neue am Liebesgebot sei die Bindung an Jesus (ebd. 51-56, bes. 56).

<sup>41</sup> Ebd. 44; ebd. 45: „Urbildlichkeit Jesu“.

<sup>42</sup> Ebd. 46.

<sup>43</sup> Ebd. 47.

<sup>44</sup> Ebd. 48.

ßung Gottes“ angesichts des „noch ausstehenden Abschl[usses] des endzeitlichen Gotteshandelns“. <sup>45</sup> Der „Heilsindikativ“ begründe den „Imperativ“ in der Weise, dass „das Handeln der Jünger [...] Zeugnis von Gottes Tat und Verheißung in Jesus“ gebe. <sup>46</sup> Das Gebot der Liebe untereinander negiere die Feindes- und Nächstenliebe nicht, da die Alternative nicht „Bruderliebe oder Feindesliebe“ laute, sondern „Bruderhaß oder Bruderliebe“ sowie „Liebe zu Gott oder Liebe zur Welt“. <sup>47</sup> Die Spannung von erfüllter und unerfüllter Eschatologie zeige, dass die Menschen stets beides seien, *πονηρός* und *καθαρός*, Gotteskinder und in Sünde verstrickt (IV). <sup>48</sup> „Wo dieses Nichtsündigen sich je verwirklicht, da schwingt sich nicht der Mensch auf zu Gott, sondern Gott neigt sich herab zum Menschen und konkretisiert in dessen Handeln schon jetzt das Eschaton.“ <sup>49</sup>

Die johanneische Ethik stimme darin mit der synoptischen überein, dass beide Male „der Indikativ der Heilszusage“ den „Imperativ“ begründe (V). <sup>50</sup> Ein Kontrast bestehe darin, dass die synoptische Ethik „primär von dem Reich Gottes her als zukünftiger Größe“ begründet sei, während sich die johanneische Ethik „primär von dem schon geschehenen Christuseignis her“ begründe. <sup>51</sup> Große Nähe sieht Wachs zur paulinischen Ethik, die in demselben „eschatologischen Grundgefüge von gegenwärtigem Heil in Christus und zukünftiger Heilsvollendung“ gründe. <sup>52</sup>

Wachs kommt abschließend zur Erkenntnis, dass „die urchristliche Ethik bei Johannes in ihrer ursprünglichen Reinheit erhalten und von dem in jener Zeit anhebenden Eindringen außerchristlichen Gedankengutes formal und inhaltlich unberührt“ sei. <sup>53</sup> Weil das Liebesgebot „nicht kasuistisch entfaltet“ werde, sondern „in der Begegnung mit dem anderen jeweils schöpferisch zu explizieren“ sei, <sup>54</sup> fände sich keine „Vergesetzlichung und Moralisierung der urchristlichen Ethik“; das Liebesgebot sei „die Ordnung der messianischen Heilszeit“. <sup>55</sup> Das geforderte Handeln des Menschen, nämlich Glauben und Lieben, sei nur *causa instrumentalis*; „*causa efficiens* ist aber allein das Handeln Gottes in Jesus“. <sup>56</sup> Zu würdigen ist der Fokus, den Wachs bei der Behandlung der johanneischen Ethik damit auf das

<sup>45</sup> WACHS, *Ethik* 49; ebd. 41: „Das Fruchtbringen (die Bruderliebe) ist tathafter Vollzug des Glaubens (die Liebe zu Gott)“.

<sup>46</sup> Ebd. 51.

<sup>47</sup> Ebd. 57-66, hier 61; nicht die Alternative „von *ἀδελφός* und *ἐχθρός*“ gelte, sondern die „von Gott und *κόσμος*“ (ebd. 65).

<sup>48</sup> Ebd. 67-75.

<sup>49</sup> Ebd. 70.

<sup>50</sup> Ebd. 76-83, hier 80.

<sup>51</sup> Ebd. 81.

<sup>52</sup> Ebd. 84-93, hier 84.

<sup>53</sup> Ebd. 106.

<sup>54</sup> Ebd. 39.

<sup>55</sup> Ebd. 104.

<sup>56</sup> Ebd. 104.

Wirken Gottes in Jesus legt. Auf diese Weise verhindert er die ethische Verflachung des Johannesevangeliums und erweist die johanneische Ethik im wahrsten Sinne des Wortes als eine theologische.

### 2.1.2. Werner Wittenberger (1970)

Die an der Universität Jena von Werner Wittenberger eingereichte Dissertation wurde von Manfred Weise betreut.<sup>57</sup> Sie umfasst 206 Seiten und gliedert sich in zwei Teile, die einerseits den Ort der johanneischen Ethik (A: „Die formenden Kräfte der Ethik“), andererseits ihre Struktur untersuchen (B: „Die Ausformung der Ethik“).<sup>58</sup> In Teil A sucht Wittenberger nach den „formenden Kräften der Ethik“ und behandelt dazu sowohl die „historische Situation“ (I), in der Johannes lebte (Auseinandersetzung mit dem Judentum und der Gnosis), als auch das „Kerygma“ (II) von der Liebe Jesu, das ihm überliefert wurde.<sup>59</sup> In Abschnitt I untersucht Wittenberger zunächst die „Reduktion der Agape auf die Bruderliebe bei Johannes“ und führt sie auf die zeitgeschichtliche Auseinandersetzung mit dem Judentum zurück, das für Johannes vor allem mit Gewalterfahrungen verbunden sei (Joh 7<sub>13,51</sub> 9<sub>24ff</sub> 12<sub>10f.42</sub>).<sup>60</sup> Auf die von den Juden vollzogene Trennung reagiere Johannes, indem er dezidiert zur Bruderliebe auffordere und die „Feinde“ aus der Liebesforderung ausschließe.<sup>61</sup> Sodann findet Wittenberger in der johanneischen ἀγάπη die „gnostisch beheimateten ἀγάπη-Stufenfolge“ wieder, mittels derer Johannes „die Kette der Intensität der Liebe Gottes, der Totalität des Einsatzes Jesu und der Radikalität der Liebesforderung an die Jünger zur Sprache“ bringe.<sup>62</sup> Während aber die Auseinandersetzung mit dem Judentum lediglich den „Anlaß“ und die gnostische Vorstellungswelt nur das „Mittel“ böten, sei das Kerygma „die eigentlich formende Kraft der Ethik“ (II).<sup>63</sup> Wittenberger unterscheidet hierbei zwischen „Jesu Leben als Werk der Liebe und Jesu Tod als Werk der Liebe“.<sup>64</sup> Diese Unterscheidung werde für die Szene der Fußwaschung Joh 13 nötig, da diese zunächst als Präfiguration des Todes Jesu erscheine (Joh 13<sub>6ff</sub>), dann aber als nachzuziehendes Beispiel (13<sub>12ff</sub>).<sup>65</sup> Die johanneische ἀγάπη sei mithin beides zugleich, „Wiederholbares und Unwiederholbares“.<sup>66</sup>

<sup>57</sup> WITTENBERGER, *Ort*. Zum Jahr des Erscheinens siehe Anm. 27 auf Seite 10. Auf das zur Dissertation gehörige sechsseitige Thesenpapier wird im Folgenden mit dem Zusatz „Th.“ verwiesen.

<sup>58</sup> Ebd. 14-72 bzw. 73-194.

<sup>59</sup> Ebd. 14-50 (I) bzw. 51-72 (II), vgl. Th. 1.

<sup>60</sup> Ebd. 32 bzw. 23f.

<sup>61</sup> Ebd. 31.

<sup>62</sup> Ebd. 70 bzw. 71.

<sup>63</sup> Ebd. Th. 2.

<sup>64</sup> Ebd. 69.

<sup>65</sup> Ebd. 58. Schon in Joh 13<sub>1</sub> sei diese Unterscheidung angedeutet: Während sich ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους auf den nachzuziehenden Dienst beziehe, sei das εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτοὺς in Bezug auf den einmaligen Liebestod Jesu gesagt (ebd. 66). In diesem Sinne stünden sich auch Joh 15<sub>10</sub> und 15<sub>13</sub> „im Verhältnis vom Alltäglichen zum Außerordentlichen“ gegenüber (ebd. 69).

<sup>66</sup> Ebd. 70.

Im Teil B widmet sich Wittenberger dem „ethische[n] Problem als Gebot der Nachfolge“ (I), der „Unterscheidung von ἐντολή und ἐντολαί“ (II), dem „ethische[n] Problem als Gebot der traditionellen Moral“ (III) sowie der „Grenze der Ethik“ (IV).<sup>67</sup> In Teil I wendet sich Wittenberger der „Gestalt Jesu als des Vorbildes für das Handeln der Jünger“ zu.<sup>68</sup> Als entscheidend für die johanneische Ethik macht Wittenberger „Jesu Ruf in die Nachfolge seiner Person“ als „Ruf zur imitatio Dei“ aus.<sup>69</sup> Dem Vorbildsein Jesu, das sich besonders im Wort ὑπόδειγμα und dem Gebrauch von καθώς manifestiere, entspreche daher das Nachfolgen der Jünger,<sup>70</sup> das vom Johannesevangelium mit dem Akt des Glaubens identifiziert werde.<sup>71</sup> Durch diese Zuordnung von Vorbildsein und Nachfolge stehe nicht der handelnde Mensch, sondern der „Eindruck“, den die „Gestalt Jesu“ auf Menschen mache, „[a]m Anfang der johanneischen Ethik“.<sup>72</sup> Im Abschnitt II erörtert Wittenberger den Begriff der ἐντολή. Die ἐντολή gehe wie die ἀγάπη von Gott aus, werde von Jesus vermittelt und erreiche ihr Ziel bei den Jüngern.<sup>73</sup> Johannes unterscheide dabei zwischen dem Singular ἐντολή, der nur in Reden von der Gabe Jesu erscheine, und dem Plural ἐντολὰς τηρεῖν.<sup>74</sup> Die Gabe der ἐντολή καινή, die in erster Linie Geschenk und erst in zweiter Linie Forderung sei, zielen auf die Formierung einer Gemeinde von Hörern Jesu,<sup>75</sup> und realisiere sich im antwortenden ἐντολὰς τηρεῖν der Jünger.<sup>76</sup> Der Plural drücke die vielfältigen Möglichkeiten aus, der Liebesforderung (ἐντολή) nachzukommen, beinhalte damit aber auch die Möglichkeit des Scheiterns. In der Unterscheidung von eindeutigem Singular ἐντολή als göttlicher Gabe und mehrdeutigem Plural ἐντολαί als menschlicher Antwort finde sich daher in johanneischer Sprache die Unterscheidung von Evangelium und Gesetz wider.<sup>77</sup> In einem weiteren Abschnitt (III) behandelt Wittenberger das Verhältnis der neuen, christologischen Liebesforderung zu traditionellen Moralvorstellungen. Indem Johannes die „Forderungen der traditionellen Moral materialiter“ ohne genauere Auseinandersetzung anerkenne (vgl. das inhaltsblasse ἀλήθειαν ποιεῖν Joh 3,21), sie aber der Liebe Gottes unterordnet, löse er das ethische Problem von Konzentration versus Konkretion.<sup>78</sup> Seine Leistung bestehe nicht darin, dass der eine neue Moral finde, sondern dass er die herkömmliche Moral „theologisch durchleuchtet“ und damit eine „neue Begründung und Legitimation des

<sup>67</sup> WITTENBERGER, *Ort* 73-99 (I) bzw. 100-142 (II) bzw. 143-178 (III) bzw. 179-194 (IV).

<sup>68</sup> Ebd. 73.

<sup>69</sup> Ebd. 82.

<sup>70</sup> Ebd. 73. 91-94.

<sup>71</sup> Ebd. 85, vgl. Th. 3.

<sup>72</sup> Ebd. 98.

<sup>73</sup> Ebd. 101f.

<sup>74</sup> Ebd. 102-107 (Singular) bzw. 107f (Plural).

<sup>75</sup> Ebd. 105-107, vgl. Th. 4.

<sup>76</sup> Ebd. 107f.

<sup>77</sup> Ebd. 141f, vgl. Th 5.

<sup>78</sup> Ebd. Th. 5, vgl. 174-178; zu ἀλήθεια vgl. ebd. 154-170.

Handeln“ gebe.<sup>79</sup> Johannes konzentrierte auf diese Weise die traditionelle Moral auf die radikale Liebe und konkretisierte andersherum die radikale Liebe durch die traditionelle Moral „im Rahmen des allgemeinen Bewußtseins“.<sup>80</sup> Im letzten Abschnitt (IV) markiert Wittenberger die Grenze, die Johannes der Ethik ziehe. Diese Grenzziehung geschehe vor allem durch den Begriff der δόξα, der den Bereich des normierbaren Handelns transzendiere.<sup>81</sup> Jesus konfrontierte die Welt und ihre Vorstellungen von δόξα (= „Ehre“)<sup>82</sup> mit der göttlichen δόξα (= „Herrlichkeit“).<sup>83</sup> Durch diese Konfrontation bilde sich die Gemeinde dort, wo man nicht δόξα voneinander annehme, sondern einander liebe (ἀγαπᾶν ἀλλήλους Joh 13<sub>34</sub> vs. δόξαν παρά ἀλλήλων λαμβάνειν Joh 5<sub>44</sub>) und dadurch den Vater verherrliche (Joh 15<sub>8f</sub>).<sup>84</sup> Abschließend bestimmt Wittenberger die johanneische Forderung der Liebe als „allgemein menschlich unzumutbar“; sie sei „speziell ethisch keine allgemeingültige Forderung“, weil sie weder lehr- noch ableitbar sei.<sup>85</sup> Dies führe zu einer Aporie der ethischen Forderung, da die ethische Forderung der radikalen Liebe alle Ethik zerbreche und dennoch an ihr das Heil der Welt hänge.<sup>86</sup> Auf diese Weise werde der „Blick aus dem Problembereich der Ethik auf die göttliche Liebe“ gelenkt, „die die Menschen umgreift, bevor sie handeln und ihr Handeln reflektieren. [...] Die Aporie der ethischen Forderung drängt zur Christologie.“<sup>87</sup>

## 2.2. Ethischer Stellenwert der Liebe

In der gelehrten Debatte gibt es eine lange Tradition, das mehrfach formulierte Liebesgebot (Joh 13<sub>34</sub> 15<sub>12,17</sub>) für die johanneische Ethik zentral zu stellen. Eindrücklich formuliert dies Gotthold Ephraim Lessing, indem er eine von Hieronymus überlieferte Legende heranzieht:

„In der ersten Kollekte, in welcher Johannes nicht mehr sagen konnte, als: ‚Kinderchen, liebt euch; gefiel dieses ‚Kinderchen, liebt euch; ungemein. Es gefiel auch noch in der zweiten, in der dritten, in der vierten Kollekte; denn es hieß der alte schwache Mann kann nicht mehr sagen. Nur als der alte Mann auch dann und wann wieder gute heitere Tage bekam und doch nichts mehr sagte, und doch nur die tägliche Kollekte mit weiter nichts als einem ‚Kinderchen, liebt euch; beschloß; als man sahe, daß der alte Mann nicht bloß nur so wenig sagen konnte; als man sahe, daß er vorsätzlich nicht mehr sagen wollte: ward das ‚Kinderchen, liebt euch; so matt, so kahl, so nichtsbedeutend! Brüder und Jünger konnten es kaum ohne Ekel mehr anhören und erdreisteten sich endlich, den guten alten Mann zu fragen: ‚Aber, Meister, warum sagst du denn immer das

<sup>79</sup> Ebd. 175.

<sup>80</sup> Ebd. 177.

<sup>81</sup> Ebd. 179f, Th. 6.

<sup>82</sup> Ebd. 182. 185-189.

<sup>83</sup> Ebd. 180-184. Jesus selbst stehe in einem negativen Verhältnis zur δόξα τοῦ ἀνθρώπου, in eine positiven zur δόξα τοῦ πατρός.

<sup>84</sup> Ebd. 189f

<sup>85</sup> Ebd. 193.

<sup>86</sup> Ebd. 193f, Th. 6.

<sup>87</sup> Ebd. 194.

nämliche; [...] Johannes antwortete: ‚Darum, weil es der Herr befohlen. Weil das allein, das allein, wenn es geschieht, genug, hinlänglich genug ist.‘“<sup>88</sup>

### 2.2.1. Adressaten des Liebesgebots

Dieser programmatischen Anekdote entsprechend ist die Literatur reich an Untersuchungen zur johanneischen Liebesthematik,<sup>89</sup> oder, noch stärker spezialisiert, zum Liebesgebot.<sup>90</sup> So offensichtlich die zentrale Stellung des Liebesgebotes ist, so umstritten ist die Bedeutung und die Reichweite des johanneischen Liebesgebotes. Für Rudolf Bultmann setzt das johanneische Gebot der Liebe *untereinander* „nicht das umfassende Gebot der Nächstenliebe außer Kraft“, sondern beziehe prinzipiell alle Menschen mit ein.<sup>91</sup> Dagegen stützt sich Ernst Käsemann, der im Johannesevangelium nur eine „partikularistische Konventikelethik“ ausmachen kann,<sup>92</sup> bei dieser Meinung insbesondere auf das Liebesgebot, das als Forderung nach Bruderliebe gerade nicht Nächstenliebe umfasse.<sup>93</sup> Nach Jörg Augenstein wiederum sei das Liebesgebot im Johannesevangelium kein Ausdruck einer Binnenethik, da es Hassverzicht gegenüber der hasserfüllten Welt umfasse.<sup>94</sup> Es sei zudem „kein speziell *johanneisches* Liebesgebot, sondern eine Interpretation des *biblischen* Liebesgebotes von Lev 19<sub>17f</sub>“. <sup>95</sup> Es stelle „Merkmal und Bedingung der Jüngerschaft und gleichzeitig ihr Erkennungszeichen nach außen“ dar.<sup>96</sup> Angesichts von Verleugnung und Verrat im Innern (Joh 13), und dem Hass der Welt von außen gewährleiste die Erfüllung des Liebesgebotes Einheit und Zusammenhalt.<sup>97</sup> Jesus bestimmt Augenstein als „Grund und Modell der Liebe der Jünger untereinander“.<sup>98</sup>

<sup>88</sup> So LESSING, *Testament* 17, der sein kurzes Traktat mit einem Zitat von HIERONYMUS abschließt (ebd. 20): „*Beatus Ioannes Evangelista, cum Ephesi moraretur usque ad ultimam senectutem, et vix inter discipulorum manus ad Ecclesiam deferretur, nec posset in plura vocem verba contexere, nihil aliud per singulas solebat proferre collectas, nisi hoc: Filioli diligite alterutrum. Tandem discipuli et fratres qui aderant, taedio affecti, quod eadem semper audirent, dixerunt: Magister, quare semper hoc loqueris? Qui respondit dignam Ioanne sententiam: Quia praeceptum Domini est, et si solum fiat, sufficit.*“ Dieses Zitat ist bis auf die Schreibung „Ioannes“ statt „Joannes“ und die Satzzeichensetzung identisch mit Hier.comm.Gal III, 7 (zu Gal 6<sub>10</sub>, MPL 26,433; von K. ALAND, *Synopsis* 564 – und von da ausgehend in vielen Veröffentlichungen zur johanneischen Liebesthematik – wird fälschlicherweise Seite 462 angegeben).

<sup>89</sup> Vgl. POPKES, *Theologie* (mit weiterer Literatur); FREY, *Love*; LATTKE, *Einheit*.

<sup>90</sup> AUGENSTEIN, *Liebesgebot*: „im Zentrum dieser Untersuchung [steht] allein das Liebesgebot“ (ebd. 20). Vgl. WENDLAND, *Ethik* 109-116; LOHSE, *Ethik* 104-107.

<sup>91</sup> BULTMANN, *Joh* 405; DERS., *Theologie* 435. Vgl. POPKES, *Theologie* 264-268.

<sup>92</sup> KÄSEMANN, *Wille* 134f; vgl. SCHRAGE, *Ethik* 321f.

<sup>93</sup> KÄSEMANN, *Wille* 124f. Vgl. WITTENBERGER, *Ort* 31.

<sup>94</sup> AUGENSTEIN, *Liebesgebot* 84. 92.

<sup>95</sup> Ebd. 183 (Herv. i. O.).

<sup>96</sup> Ebd. 92.

<sup>97</sup> Ebd. 92.

<sup>98</sup> Ebd. 93, vgl. 23f.

### 2.2.2. Verwurzelung des Liebesgebotes im Johannesevangelium

In jüngster Zeit mehrten sich die Stimmen derer, denen die Reduktion der johanneischen Ethik auf das Liebesgebot zu einseitig erscheint.<sup>99</sup> So erweitert Jörg Frey das Feld der Untersuchung dadurch, dass er nicht nur das Liebesgebot in seinen verschiedenen Formulierungen isoliert betrachtet, sondern sich dem Thema Liebe in seiner Gänze widmet, weil es sich durch das *gesamte* Evangelium ziehe.<sup>100</sup> Dabei legt er den Fokus auf die Beziehungen, die durch das Lieben entstehen und entweder begrifflich oder narrativ als Beziehungen der Liebe gekennzeichnet sind.<sup>101</sup> Programmatischen Charakter besitze Joh 3<sub>16</sub>, wo die Liebe Gottes zur Welt zum Ausdruck käme.<sup>102</sup> Zusammen mit Joh 17<sub>23</sub> ergebe sich eine Klammer, die hervorhebe, dass Gott in Jesus der Welt in Liebe begegne.<sup>103</sup> Im Anschluss werde das „network of love relations“ in Joh 3-12 entfaltet und sei bereits an dieser Stelle des Evangeliums fast vollständig ausgestaltet;<sup>104</sup> es umfasse die Liebe Gottes zur Welt (Joh 3<sub>16</sub>), zu seinem Sohn (Joh 3<sub>35</sub> 10<sub>17</sub>), die Liebe der Menschen zur Dunkelheit (Joh 3<sub>19</sub> 8<sub>42</sub> 12<sub>37-43</sub>) und die Liebe Jesu zu seinen Freunden (Joh 11f).<sup>105</sup> Dieses Netzwerk werde in den Abschiedsreden weiter ausgestaltet.<sup>106</sup> Nach der Fußwaschungsszene, einer „narrative symbolic representation of Jesus’ service“, fordere Jesus seine Schüler zur gegenseitigen Liebe auf (Joh 13).<sup>107</sup> Daneben hebe das Johannesevangelium aber auch die Liebe zu Jesus als entscheidend hervor (Joh 14).<sup>108</sup> In Joh 15 und 17 schließlich präsentiere das Johannesevangelium durch verschiedenste Wiederholungen geradezu eine „cascade of love“: die Liebe fließe von Gott zu Jesus, von Jesus zu den Schülern, dort untereinander und dann umgekehrt zu Jesus sowie von Jesus zurück zu Gott.<sup>109</sup>

<sup>99</sup> VAN DER WATT, *Ethics and Ethos* 147f; NISSEN, *Community* 200.

<sup>100</sup> FREY, *Love* 171-175: „The theology of love is developed in a sequence of different love expressions which are embedded in a number of different scenes and contexts within the flow of the Gospel of John“ (ebd. 174).

<sup>101</sup> Ebd. 175-182. Ähnlich auch Michael LATCKE, der eine „kettenartige Abbildhaftigkeit“ der stets reziproken Liebesbeziehungen entdeckt (LATCKE, *Einheit* 18-26). Da sich die Liebesaussagen im Johannesevangelium meist im Kontext von Einheitsaussagen und dem Wortfeld für „Wort“ fänden (ebd. 27-31), definiert LATCKE „lieben“ als „Einheit im Wort“ (ebd. 205 und passim, z. B. im Titel). Und da nach Joh 15<sub>7-17</sub> auch ἐντολή zum Wortfeld „Wort“ gehöre (ebd. 170-173. 205f, Anm. 1), lehnt er nicht nur den Ausdruck „Liebesgebot“ ab, sondern wehrt sie ausdrücklich gegen eine „ethische“ Interpretation des Liebens (ebd. 170. 210-212).

<sup>102</sup> FREY, *Love* 183-187: „The expression of God’s love for the world is the programmatic starting point of all ‚love talk‘ within the Fourth Gospel“ (ebd. 186).

<sup>103</sup> Ebd. 186f.

<sup>104</sup> Ebd. 191.

<sup>105</sup> Ebd. 187-191.

<sup>106</sup> Ebd. 192-197.

<sup>107</sup> Ebd. 192 bzw. 193f.

<sup>108</sup> Ebd. 194f.

<sup>109</sup> Ebd. 197f. „So, there is God’s love for the world and for Jesus, Jesus’ love for the disciple, their mutual love (which is visible for everybody), their love for Jesus (in keeping his commandments

### 2.2.3. Das Liebesgebot als Prinzip?

Rudolf Bultmann betont entschieden, dass mit dem neutestamentlichen Liebesgebot kein „einsichtiges ethisches Prinzip“ formuliert werde.<sup>110</sup> Es handle sich beim Liebesgebot vielmehr um einen göttlichen Anspruch, der jeweils jetzt ergehe und jeden Mensch jeweils individuell fordere. Damit gehe einher, dass mit dem Liebesgebot kein „zu verwirklichendes Ideal“ und kein „zu erreichendes Ziel“ angegeben werde.<sup>111</sup> Es bezeichne das „Wie des Handelns“, lasse das „Was“ jedoch unbestimmt.<sup>112</sup> Bultmann definiert Liebe als das „Verstehen der Verbundenheit von Ich und Du“, welches das „Was des Handelns“ in jeder konkreten Situation erst entdecke und so den „Vollzug der Handlung“ anleite.<sup>113</sup> Menschliche Liebe sei kein „eigener Entschluß“ und keine „Leistung“,<sup>114</sup> da das Lieben in der unendlichen Liebe Gottes gründe, die in Jesus, dem Sohn Gottes, wirklich geworden sei. Das Liebesgebot gelte daher nicht aus humanistischer Überzeugung, sondern „auf Grund dessen, daß ich [Jesus] euch liebte“ (Joh 13<sub>34</sub> 15<sub>12</sub>).<sup>115</sup>

Ungeachtet dieses strengen Verdikts Bultmanns, versuchen einige Exegeten, das Liebesgebot als deontologisches Prinzip zu profilieren.<sup>116</sup> Sie erkaufen sich diese Prinzipialisierung zu dem Preis, dass die Kopplung des Liebesgebotes an die Person Jesu fragwürdig wird, obwohl diese im Vergleich zu den anderen neutestamentlichen Formulierungen des Liebesgebotes gerade spezifisch für das Johannes-evangelium ist (vgl. das καθώς in Joh 13<sub>34</sub>). Denn wenn die Liebe tatsächlich das „Grundprinzip allen Seins“ darstellte,<sup>117</sup> so bestünde die Leistung Jesu lediglich darin, dieses Prinzip einsichtig gemacht zu haben. Wie Prometheus den Menschen das Feuer brachte, so hätte Jesus ihnen die Liebe gebracht. Als Prinzip würde sich die Liebe von Gott dem Vater und Jesus dem Sohn verselbstständigen und wäre ebenso ablösbar wie das olympische Feuer von seinem Beschaffer Prometheus. Jesus könnte dann höchstens ein ethisches „Vorbild“ sein, nicht aber ein „Urbild“.<sup>118</sup>

---

and accepting his beneficent death, answered by the loving revelation of Jesus and the Father) and Jesus' love for the Father (which shall be perceived by the world)“ (FREY, *Love* 195).

<sup>110</sup> BULTMANN, *Gebot* 239; dieser Aufsatz behandelt das neutestamentliche Liebesgebot, nimmt aber des öfteren ausdrücklich Bezug auf das johanneische (ebd. 243f).

<sup>111</sup> Ebd. 235.

<sup>112</sup> Ebd. 235-237.

<sup>113</sup> Ebd. 235 (Herv. i. O.). Ohne Verweis auf BULTMANN weist J. FISCHER, *Bedeutung* 271f, der Ethik generell das „Verstehen“ als Aufgabe zu. Vgl. auch DERS., *Ethik* 200; DERS., *Argument* 215.

<sup>114</sup> BULTMANN, *Gebot* 244.

<sup>115</sup> Ebd. 242f.

<sup>116</sup> Nach SCHNELLE, *Theologie* 687, stelle „das johanneische Liebesgebot [...] das Zentrum der prinzipiellen Ethik des 4. Evangelisten“ dar (Herv. WM); vgl. DERS., *Johanneische Ethik* 316-321.

<sup>117</sup> DERS., *Theologie* 687.

<sup>118</sup> Ebd. 690. Strikt gegen eine solche Vorstellung WACHS, *Ethik* 44; SCHRAGE, *Ethik* 305.