

„Gott ist Liebe“

1Joh 4,8.16 als Spitzensatz Biblischer Theologie

Thomas Söding

1. Das Thema

Wilhelm Thüsing hat in seiner Auslegung des Ersten Johannesbriefes¹ die zentrale Bedeutung der beiden theologischen Kernsätze in 4,8 und 4,16 ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶν herausgestellt und ihre Pointe präzise erfaßt:

„Gott ist Liebe“ bedeutet also: Gott ist die in Christus uns erschienene Liebe. „Gott ist Liebe“, das heißt nicht: „Gott ist Wohlwollen“ oder „Güte“ (erst recht nicht „er ist Gutmütigkeit“) – es heißt: Gott ist Liebe als Hingabe. Vielleicht darf man sogar im johanneischen Sinne – insofern Gott seinen eigenen Sohn hingegeben hat – von einer Selbsthingabe sprechen. Gott ist Liebe: Er ist das Sichverschenken, Sichverströmen – obwohl er immer derselbe bleibt; es ist das Sichverströmen der stets sie selbst bleibenden Unendlichkeit.³

In seinem Versuch eines Dialoges mit der Transzendentaltheologie *Karl Rahners*⁴ hat *Wilhelm Thüsing* darauf hingewiesen, daß dieser theologische Kernsatz „wohl das treffendste Äquivalent des Rahnerschen Begriffs ‚Selbstmitteilung Gottes‘“ sei.⁵ Er hat aber zugleich – in der gebotenen Höflichkeit und ohne eine falsche Alternative zu konstruieren – auf den Unterschied zwischen der theozentrischen Perspektive der neutestamentlichen, speziell der johanneischen Theologie und der

¹ Die Johannesbriefe (GS 22), Düsseldorf 1970.

² Ebd. 143f.

³ Die Kernthese findet sich bereits in der Trierer Antrittsvorlesung von 1965: Die johanneische Theologie als Verkündigung der Größe Gottes (1965), in: ders., Studien zur neutestamentlichen Theologie (WUNT 82), Tübingen 1995, 124–134: 126f. Vgl. auch ders., Glaube an die Liebe. Die Johannesbriefe (1969.²1979), ebd. 216–232: 228ff.

⁴ *K. Rahner – W. Thüsing*, Christologie – systematisch und exegetisch (QD 55), Freiburg – Basel – Wien 1972. – Wenn vom *Versuch* eines Dialoges gesprochen worden ist, dann nicht, weil es von seiten Thüsings an Gesprächsbereitschaft und -fähigkeit gemangelt hätte, sondern weil Rahners Ausführungen nicht den Eindruck erwecken, wirklich durch die Auseinandersetzung mit neutestamentlicher Theologie bestimmt zu sein.

⁵ Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie, ebd. 79–315: 103. Vgl. ders., Das Gottesbild des Neuen Testaments (1972.⁴1978), in: ders., Studien (s. Anm. 3) 59–86: 70f.

anthropologischen Perspektive der neuzeitlichen Transzendentaltheologie aufmerksam gemacht, wie *Karl Rahner* sie vertritt⁶. Damit hat *Thüsing* zugleich den Weg vorgezeichnet, wie die neutestamentliche Theozentrik sich der neuzeitlichen Anthropozentrik vermitteln läßt, ohne ihre spezifisch *theologische* Substanz einzubüßen, und wie umgekehrt diese neuzeitliche Anthropozentrik von der neutestamentlichen, speziell der johanneischen Theozentrik so aufgebrochen und aufgefüllt werden kann, daß sie nicht auf einen Subjektbegriff festgelegt bleibt, der dem deutschen Idealismus verpflichtet ist, sondern genuin biblisch den Schöpfungsgedanken mit der Erlösungshoffnung verbindet und *von daher* Identität, Freiheit und Verantwortung des Menschen bestimmt.

Im 1. Band seiner Theologie des Neuen Testaments ist *Wilhelm Thüsing* schließlich⁷ diesen Weg selbst gegangen⁸. Er öffnet sich auf den Bahnen einer theozentrischen Soteriologie, die Gottes Macht als Gottes Liebe und Gottes Liebe als Gottes Macht bestimmt, ohne das eine im anderen aufzulösen.⁹ Die Vermittlung von Macht und Liebe geschieht in *Thüsings* Theologie nicht spekulativ, sondern christologisch-pneumatologisch¹⁰; sie wird nicht aus einem vorausgesetzten Begriff Gottes deduziert, sondern dem geschichtlichen Heilsereignis abgelesen, das im Ursprung der neutestamentlichen Theologie liegt: Gott offenbart seine Macht als seine einzige Liebe und seine Liebe als seine einzige Macht, indem er seinen Sohn Jesus in den Tod dahingibt, um ihn für die sündigen Menschen sterben zu lassen, und indem er den Gekreuzigten von den Toten auferweckt, um ihn so für die Menschen eintreten zu lassen, daß er ihm alles unterwirft, damit am Ende Gott „in bezug auf alles in allem herrscherlich wirksam ist“ (1 Kor 15,28)¹¹. Konsequenterweise ist in der „Theologie“ 1 Joh 4,8.16 ein Angelpunkt der Argumentation. *Thüsing* sieht im Kernsatz $\acute{\omicron}$ Θεός ἀγάπη ἐστίν mit vollem Recht „eine späte, aber treffende Artikulation des Zentralgedan-

⁶ Zusammengefaßt in: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg – Basel – Wien 1972. Das zentrale 6. Kapitel „Jesus Christus“ geht auf die gemeinsame Vorlesung mit *Thüsing* vom WS 1970/71 in Münster zurück.

⁷ Aufschlußreich ist auch schon sein Beitrag: Strukturen des Christlichen beim Jesus der Geschichte. Zur Frage eines neutestamentlich-christologischen Ansatzpunktes der These vom anonymen Christentum (1976), in: ders., Studien (s. Anm. 3) 295–316.

⁸ Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Bd. 1: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung, Düsseldorf 1981.

⁹ Ebd. 277–314.

¹⁰ *W. Thüsing* kann an dieser Stelle an seine grundlegenden Arbeiten zu Johannes (Dissertation) und Paulus (Habilitation) anknüpfen: Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (NTA XXI 1/2), Münster ³1979 (¹1959); Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie. Bd. I: Per Christum in Deum. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik (NTA 1/1), Münster ³1986 (¹1965).

¹¹ Zur Exegese und Übersetzung vgl. *W. Thüsing*, Gott I: Per Christum (s. Anm. 10) 239–254. (Das Zitat steht auf S. 246.)

kens auch der jesuanischen Gottesverkündigung¹². Im Rekurs auf 1Joh 4,8.16 stellt er heraus, daß die Dialektik von Macht und Liebe ihrerseits noch einmal auf die „Prävalenz der Liebe“¹³ hindeutet, insofern sie das christologische Heilsgeschehen zu erfassen trachtet. In der Perspektive dieser soteriologischen Theozentrik zeichnen sich die Konturen einer Anthropologie ab, die durch die innergeschichtlich unaufhebbare Dialektik von „Schöpfungsbejahung“ und „Jesusnachfolge“ geprägt ist¹⁴ und darin auf jene Agape verweist, die in der Partizipation an der Theozentrik und der Proexistenz Jesu Christi besteht¹⁵.

Läßt sich auf diesen Gedankengängen die theologische Relevanz der Spitzensätze 1Joh 4,8.16 präzise herausstellen, so bleibt die Aufgabe, ihren Stellenwert im Gesamt der Biblischen Theologie zu bestimmen.¹⁶ Dies erfordert traditionsgeschichtliche Studien, die *Wilhelm Thüsing* in seinen zitierten Arbeiten wohl voraussetzt, aber nicht dokumentieren konnte. Deshalb seien jene Beobachtungen nachgetragen, die den Hintergrund seiner Auslegung beleuchten können.¹⁷ In welcher Tradition steht der Erste Johannesbrief, wenn er $\delta \Theta\epsilon\omicron\varsigma \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ formuliert? Worin liegt das spezifisch „johanneische“¹⁸ Verständnis dieses Satzes?

¹² Theologien I 278.

¹³ Ebd. 279.

¹⁴ Ebd. 320–353.

¹⁵ Ebd. 351 (im Original kursiv): „Je unbedingter die Jesusnachfolge ist und vor allem je mehr sie in die Konformität mit der Proexistenz Jesu selbst führt, um so gefüllter, reiner und intensiver ist auch die Schöpfungsbejahung.“

¹⁶ Gute Hinweise, die aus dem plakativen Gegensatz alttestamentlich – neutestamentlich resp. jüdisch – christlich herausführen, gibt bereits *R. Schnackenburg*, Die Johannesbriefe (HThK.NT 13/3), Freiburg – Basel – Wien 41970 (1963), 231–239.

¹⁷ Vgl. neben den einschlägigen Lexikonartikeln *V. Warnach*, Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie, Düsseldorf 1951; *A. Penna*, Amore nelle Bibbia (Teologia biblica 13), Brescia 1972; *C. Spicq*, Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire, Louvain 1955; *ders.*, Notes des Lexicographie Néo-Testamentaire, 2 Bde. (OBO 22), Freiburg/Schw. – Göttingen 1978, I 15–30. II 936–939; *A. Nissen*, Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe (WUNT 15), Tübingen 1974; *O. Wischmeyer*, Vorkommen und Bedeutung von Agape in der außerchristlichen Antike: ZNW 69 (1978) 212–238; *J. Barr*, Words of Love in Biblical Greek, in: L. D. Hurst – N. T. Wright (Hg.), The Glory of Christ in the New Testament. FS G. B. Caird, Oxford 1987, 3–18; *G. Strecker*, Die Johannesbriefe (KEK 14), Göttingen 1989, 224–230; *S. P. Swinn*, $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\nu$ in the Septuagint, in: T. Muraoka (Hg.), Melbourne Symposium on Septuagint Lexicography, Atlanta 1990, 49–82; *Th. Söding*, Das Wortfeld der Liebe im paganen und biblischen Griechisch. Philologische Beobachtungen an der Wurzel ΑΓΑΠΗ: EThL 68 (1992) 284–330.

¹⁸ Die Einleitungsfragen können an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Vorausgesetzt ist, daß der 1Joh nicht vom Evangelisten verfaßt worden ist, sondern aus einer johanneischen „Schule“ stammt und daß der Brief jünger ist als das Evangelium (in seinem Grundbestand); vgl. *H.-J. Klauck*, Die Johannesbriefe (EdF 276), Darmstadt 1991 – auch gegen die Hypothese einer zeitlichen Priorität des Briefes bei *G. Strecker*, 1Joh 19–28; *U. Schnelle*, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 1994, 500f.

Und welchen Stellenwert nimmt er im Gesamt der Biblischen Theologie ein?¹⁹

Die Antwort sei thesenartig vorangestellt: Auch wenn es weder in der alttestamentlichen und frühjüdischen Literatur noch in anderen neutestamentlichen Schriften ein Äquivalent zu 1Joh 4,8.16 gibt, erweist sich der Grund-Satz $\acute{\omicron}$ Θεός ἀγάπη ἐστίν als radikale Konsequenz gesamt-biblischer, speziell aber neutestamentlicher Gottesrede, so wie sich umgekehrt sein Sinn nur vor dem Hintergrund seiner biblischen Traditionsgeschichte erklärt, die auf alttestamentlicher Basis und im Kontext frühjüdischer Theologie eine charakteristische Prägung in der johanneischen Schule durch deren Interpretation des christologischen Grundgeschehens erfahren hat.²⁰

2. Die Liebe Gottes im Alten Testament und im Frühjudentum

Die Konturen der alttestamentlichen und frühjüdischen Vorstellungen von Gottes Liebe zeichnen sich in ihrer traditionsgeschichtlichen Entwicklung wohl am deutlichsten ab, wenn zunächst die *Biblia Hebraica*, dann die *Biblia Graeca* und schließlich die übrige Literatur des hellenistischen wie des palästinischen Judentums untersucht wird.

a) Die Biblia Hebraica

Von Gottes Liebe²¹ sprechen in der Hebräischen Bibel Hosea und Jeremia, das Deuteronomium und das deuteronomistische Geschichts-

¹⁹ Wichtig sind die hermeneutischen Erwägungen von W. Thüsing, Perspektiven für eine Biblische Theologie des Alten und des Neuen Testaments, in: Ch. Dohmen – Th. Söding (Hg.), Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie (UTB 1893), Paderborn 1995, 291–306. Richtungsweisend ist insbesondere sein Postulat, die Theologie des Alten Testaments müsse „zuerst in Differenzierung vom Neuen Testament“ (293) erhoben und könne dann erst mit der Theologie des Neuen Testaments zusammenschaut werden, wobei der Blick nicht nur auf die kanonisierten Texte gerichtet sein dürfe, sondern auf das in ihnen bezeugte Handeln Gottes gelenkt werden müsse.

²⁰ Die Fülle des Materials zwingt freilich zu rigider Auswahl und starker Konzentration. Vor allem kann keine umfassende Wortfelduntersuchung vorgenommen werden, wie es methodisch an sich geboten wäre. Es ist nur möglich, etwas näher auf diejenigen Texte einzugehen, die explizit von Gottes Liebe sprechen, und deren Verbindung zu Sachparallelen eher summarisch zu behandeln. (Dabei stütze ich mich auf Vorarbeiten für die einschlägigen Artikel in den Neuauflagen des ThBLNT, des LThK und des NBL.)

²¹ Vgl. über die „Theologien“, die Kommentare und die in Anm. 17 genannten Titel hinaus J. Ziegler, Die Liebe Gottes bei den Propheten (ATA XI/3), Münster 1930; D. W. Thomas, The Root אָהַב in Hebrew: ZAW 16 (1939) 57–64; D. N. Morgan, Love in the Hebrew Bible: Judaism 5 (1956) 31–45; G. J. Botterweck, Jakob habe ich lieb – Esau hasse ich. Auslegung von Malachias 1,2–5: BiLe 1 (1960) 28–38; L. L. Walker, Love in

werk, der Psalter, vereinzelt auch verschiedene exilisch-nachexilische Propheten und Teile der Weisheitsliteratur. Die Texte, die von Gottes Liebe reden, sind *relativ* jung – ebenso wie diejenigen, die von der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten sprechen²², während אהב u. a. als Bezeichnung für die erotische Anziehungskraft zwischen den Geschlechtern (Hld; Spr 5,18f), die tiefe Zuneigung zwischen Ehegatten (Gen 24,67; 29,18.20.30; vgl. Dtn 21,15ff), die Sorge der Eltern für ihre Kinder (Gen 22,2; auch Spr 13,24; ferner Gen 25,27f; 37,3f; 44,20) und für herzliche Freundschaft (1 Sam 18ff; 2 Sam 1,26; vgl. Spr 17,17; 18,24) seit langem bekannt ist.

Das ist ein durchaus bemerkenswerter Befund. Denn zum einen ist in Israel ohne Zweifel von Gottes Gnade und Barmherzigkeit, von seiner Hilfe für das Volk, von seiner Güte und Treue dem Wort und der Sache nach seit langem die Rede. Und zum anderen ist die Vorstellung der Liebe Gottes in der altorientalischen Umwelt, insbesondere in Mesopotamien und Ägypten, seit langem verbreitet.²³ Freilich ist sie dort zutiefst mit mythologischen Vorstellungen verquickt und mochte eben deshalb Israel wohl auch dann suspekt erscheinen, wenn sie sich nicht direkt mit der Imagination eines heiligen Geschlechtsaktes und mit religiös überhöhter Königs-Ideologie verbunden hat.

Um so wichtiger ist dann die Frage, unter welchen Bedingungen und mit welcher Absicht trotz der insgesamt offenkundigen Zurückhaltung zumindest einige alttestamentliche Autoren doch das Motiv der Liebe Gottes aufnehmen.

(1) Hosea

Die Suche nach den ältesten Zeugnissen über die Liebe Gottes führt zu Hosea.²⁴ Bei ihm begegnet die Botschaft, daß Gott sein Volk Israel liebt, freilich nicht im Kontext einer Heilsverkündigung, sondern im Zusammenhang seiner Gerichtspredigt. Vom Beginn seines Wirkens

the Old Testament, in: G. F. Hawthorne (Hg.), *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*. FS M. C. Tenney, Grand Rapids 1975, 277–288; L. Morris, *The Testaments of Love. A Study of Love in the Bible*, Grand Rapids 1981; H.-P. Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe* (OBO 71), Freiburg/Schw. – Göttingen 1986, 12–28; vor allem aber J. Schreiner, *Gott liebt sein Volk – eine Botschaft des Alten Testaments*, in: Th. Franke – M. Knapp – J. Schmid (Hg.), *Creatio ex amore. Beiträge zu einer Theologie der Liebe*. FS A. Ganoczy, Würzburg 1989, 17–35.

²² Zum Befund vgl. Th. Söding, *Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik* (NTA 26), Münster 1995, 43–47.

²³ Die Belege nennen W. v. Soden, *Akkadisches Handwörterbuch* 2 (1972), 951; Haldar – Bergmann, in: Art. אהב; ThWAT I (1973) 106ff; E. Brunner-Traut, *Art. Liebe: Lexikon der Ägyptologie* 3 (1980) 1040ff.

²⁴ Auf der Basis von אהב ist in 3,1; 9,15 und 11,1.4 von Gottes Liebe die Rede, in 4,18; 8,9; 9,1 und 12,8 von der verhängnisvollen Liebe Ephraims zu Baal-Götzen, in 2,7.9.12.14.15 und 9,10 von Israels „Götzen-Liebhabern“.

an lautet Hoseas Hauptvorwurf, daß sowohl in der Volksfrömmigkeit als auch im priesterlichen Kult Gott zwar dem Namen nach angerufen, tatsächlich aber so gefeiert wird, als ob er nicht Jahwe, sondern ein Baal der kanaanitischen Religionen wäre. Hosea brandmarkt freilich nicht nur synkretistische Praktiken; mit gleicher Schärfe attackiert er eine ebenso populäre wie korrumpierte Religiosität, die Jahwe nur als den Garanten von Glück, Wohlstand, Nachkommenschaft, Ehre und Ansehen sieht, aber nicht mehr *Jahwe* sein läßt und seinen Willen zwar beschwört, aber faktisch mißachtet, insbesondere in den sozialen Beziehungen und Strukturen. Diese Kritik überträgt Hosea auch auf die Politik des Königshauses: In den Versuchen, durch Krieg, Intrigen und Koalitionen mit fremden Völkern das eigene Überleben und das des Staates zu sichern, sieht Hosea einen Abfall von Gott, der in die Katastrophe führen muß (8,9ff; vgl. 5,13; 7,8ff; 10,4; 12,2).

In *diesem* Zusammenhang gehören die prophetischen Worte über Gottes Liebe zu seinem Volk. Hosea faßt sie nach den wichtigsten Texten in zwei farbige Bilder: Im Grundbestand von Hos 3,1–4 vergleicht er Gottes Liebe zu Israel mit einem Ehebund²⁵; im Grundbestand von Hos 11,1–11 mit einem Vater-Sohn-Verhältnis²⁶. Beide Male ist bis in die Wortwahl hinein die polemische Auseinandersetzung des Propheten mit kanaanäischen Fruchtbarkeitskulten greifbar, die das Volk vor allem im Nordreich fasziniert haben. Hier ist der „Sitz im Leben“ des Liebes-Motivs zu finden. Den Vergleichspunkt der väterlichen Liebe Gottes sieht Hosea gerade nicht wie die Naturreligionen der Umwelt in einer mythischen Ur-Zeugung, die es kultisch nachzuvollziehen gälte, sondern in der Erwählung des Volkes²⁷ und seiner Herausführung aus Ägypten (V. 1), aber auch in seiner Erziehung und Fürsorge, die es Israel überhaupt erst ermöglichen sollte, als Gottesvolk zu leben (11,3f). Als *tertium comparationis* der ehelichen Liebe gilt Hosea gerade nicht die mythische Weihe eines heiligen Geschlechtsaktes, sondern das schlechthin unerklärliche und einzigartig intensive, leidenschaftliche Engagement Gottes für den Aufbau einer vom untreuen Partner überhaupt noch nicht realisierten (bzw. längst aufgegebenen) Lebensgemeinschaft.²⁸ Beide Male dient der Hinweis auf Gottes Liebe dem Aufweis der Schuld Israels, die wesentlich im Abfall von Gott besteht, und damit der Gerichtsankündigung. Weil Israel Gottes Liebe nicht

²⁵ Zur Ursprünglichkeit des Motivs vgl. *J. Jeremias*, *Der Prophet Hosea* (NTD 24/1), Göttingen 1983, 39f.

²⁶ Gelegentlich wird in jüngster Zeit die Auffassung vertreten, Gott werde in Hos 11 als Mutter angeredet; so *H. Schüngel-Straumann*, *Gott als Mutter in Hosea 11*: ThQ 166 (1986) 119–134: 129ff. Die Argumente überzeugen jedoch nicht; vgl. *S. Kreuzer*, *Gott als Mutter in Hosea 11*: ThQ 169 (1989) 123–132: 124–129.

²⁷ אֱלֹהִים hat in V. 1 den Klang eines Berufungs- und Erwählungswortes.

²⁸ Vgl. *G. Wallis*, Art. אָהָבָה: ThWAT 1 (1973) 108–128: 122f; *J. Jeremias*, *Hos 255f*.

angenommen hat, muß es zurück nach Ägypten bzw. unter das Joch Assurs (11,5f); weil es sich zur ehelichen Treue unfähig erwiesen hat, wird Gott ihm alles entziehen, worauf es sein Leben stützt: den König ebenso wie den Opferkult und das Orakelwesen (3,4).

Gleichwohl ist mit diesen Worten des Gerichts nicht alles und noch nicht das Letzt-Gültige zu Gottes Liebe gesagt. Die prophetische Rede in Hos 11, die in ihrem ersten Teil eine „geschichtstheologische Anklagerede“ ist, wird in ihrem zweiten Teil zu einer „Strafverzichtserklärung“²⁹. Ohne daß von der Anklage Israels auch nur das Geringste zurückgenommen wird, blickt Hosea auf Gottes Liebe so, wie er zu hoffen wagt, daß sie sich in der dunkelsten Stunde seines Volkes, angesichts der ägyptischen oder assyrischen Sklaverei äußern wird. Weil Gott ist und nicht „Mann“ (11,9), wird er nach dem Wort des Propheten nicht so reagieren, wie es ein in seiner Liebe verletzter Vater wohl doch täte; Hosea wagt vielmehr den Gedanken, daß Gottes Liebe seinen gerechten Zorn überwindet (Vv. 8f) und Israel aus der Knechtschaft heimkehren läßt (V. 11). Genau an diesem Punkt knüpft die spätere Prophetie an.

(2) Die exilische und nachexilische Prophetie

Der Umschlag von der Unheilsansage zur Heilsverkündigung vollzieht sich schon in den sekundären Passagen des Hoseabuches (2,18f)³⁰, dann bei Jeremia, der von ihnen nicht unbeeinflusst geblieben ist (31,3f; vgl. Hos 2,16f). In der exilischen und nach-exilischen Prophetie³¹ ist von Gottes Liebe *nur* noch im Kontext der Heilshoffnung die Rede. Der Umschwung erfolgt unter dem Eindruck katastrophaler Ereignisse der Geschichte Israels, insbesondere des Untergangs des Nordreiches (Hos-Schüler; auch Jer) und des babylonischen Exils (Jer-Redaktoren; Zweiter Jesaja), schließlich dann unter dem Eindruck der Höhen und Tiefen der nachexilischen Geschichte Israels (Jes 61f*³²; 63,9; Mal 1,2; 2,11; Zeph 3,17). Der Hinweis auf Gottes Liebe dient jetzt dazu, der schleichenden Resignation entgegenzuwirken, die sich unter den geschlagenen, verschleppten und marginalisierten Israeliten breitzumachen droht. Damit wird freilich nicht einfach einer „billigen Gnade“ das Wort geredet. Es gibt kaum einen prophetischen Text, der von Gottes Liebe handelt, ohne auch der Sünde Israels zu gedenken.³² Insofern bleibt der Konnex von Liebe, Gnade und ethischer Verpflichtung grundsätzlich gewahrt.

²⁹ Vgl. H. W. Wolff, Hosea (BK 14/1), Neukirchen-Vluyn ³1976 (¹1961) 249f.

³⁰ Vgl. J. Jeremias, Hos z. St.

³¹ Texte: Jes 41,8; 43,4 (vgl. 48,14); Jes 61,8; 63,9; Mal 1,2 (vgl. 2,11); Zeph 3,17.

³² Ausnahmen bilden nur Jes 61* und Zeph 3,17.

(3) Deuteronomium

Neben Hosea bildet das Deuteronomium einen zweiten Schwerpunkt für die alttestamentliche Vorstellung, daß Gott sein Volk liebt.³³ Die Belegstellen finden sich nicht in den ältesten Schichten des Gesetzesbuches, sondern in den später hinzugefügten paränetischen Rahmenkapiteln (4,37; 7,8.13; 10,15) und in einer redaktionellen Erweiterung des Kernbestandes (23,6)³⁴. Sie datieren wohl erst in exilischer Zeit. Textpragmatisch betrachtet, dienen sie vor allem dazu, das Hauptgebot der Gottesliebe zu begründen und zu unterstreichen.³⁵ Die Verbindung zwischen der Liebe Gottes und der Liebe zu Gott, die das Deuteronomium kennzeichnet, ist auch motivgeschichtlich signifikant. Wie *William L. Moran*³⁶ gezeigt hat, wurzelt sie in der Vorstellungswelt altorientalischer Vasallenverträge. Dort kann sowohl der Gehorsam des schwächeren Bündnispartners „Liebe“ genannt werden als auch die Selbstverpflichtung des stärkeren, den Bund zu garantieren und den schwächeren Partner zu unterstützen.³⁷ Die deuteronomistische Theologie knüpft an dieses Vertragsmodell an, transzendiert jedoch die Ebene des Juristischen, ohne freilich dem Bundesverhältnis seine

³³ Vgl. neben den o. Anm. 21 genannten Arbeiten noch *H. Breit*, Die Predigt des Deuteronomisten, München 1933; *L. E. Tooms*, Love and Justice in Deuteronomy: Interpr. 19 (1965) 399–411. – Die Frage nach Verbindungslinien ist schwer zu beantworten. Zwar rechnen *J. Coppens* (La doctrine biblique sur l’amour de Dieu et du prochain: EThL 40 [1964] 252–299: 269), *G. Wallis* (Art. אהב 124) und *G. Braulik* (Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora [1982], in: ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums [SBAB 2], Stuttgart 1988, 123–160: 131ff) mit hoseanischem Einfluß. Zur Vorsicht rät jedoch der Umstand, daß im Dtn nicht nur das Ehegleichnis fehlt, sondern auch die Verbindung der Vater-Sohn-Metapher (1,31; 8,5; 14,1; 32,6 u. ö.) mit dem אהב-Motiv, was *E. Jenni* (Art. 'hb: THAT 1 [1971] 60–73: 71) zu Recht betont. Hos 2,18f belegt eher dtn-dtr Einfluß auf die Redaktoren des Hosea-Buches als hoseanischen Einfluß auf das Dtn; vgl. *J. Jeremias*, Hos 49f. Dtn-dtr Einfluß ist auch in 8,1b nachzuweisen; vgl. *J. Jeremias*, Hos 104.

³⁴ Vgl. übereinstimmend *R. Merendino*, Das deuteronomische Gesetz (BBB 31), Bonn 1969, 278; *G. Seitz*, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium (BWANT 93), Stuttgart 1971, 172; *M. Rose*, Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes (BWANT 106), Stuttgart 1975, 45f; *H. D. Preuß*, Deuteronomium (EdF 164), Darmstadt 1982, 139; auch *G. Nebeling*, Die Schichten im deuteronomischen Gesetzeskorpus, masch. Diss. Münster 1970, 151. – Aus dem deuteronomistischen Geschichtswerk läßt sich nur ein (sehr später) Beleg beibringen: 1 Kön 10,9, wo Gottes Liebe auf Salomo bezogen wird; vgl. zur Literarkritik *M. Noth*, 1 Kön 1–16 (BK.AT 9/1), Neukirchen-Vluyn 1968, 208; *E. Würthwein*, 1 Kön 1–16 (ATD 11/1), Göttingen ²1985 (¹1977), 120.

³⁵ Vgl. neben dem Schlüsselvers 6,4f noch 5,9f; 11,1.13.22; 13,4f; 19,9; 30,6.16.20 und vor allem 7,9; 10,12f.

³⁶ The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy: CBQ 25 (1963) 77–87.

³⁷ Daß die deuteronomistische Bundestheologie in exilischer Zeit durch die kritische Auseinandersetzung mit der neuassyrischen Staatsideologie mitbestimmt worden ist, liegt nahe; vgl. *G. Braulik*, Gesetz (s. Anm. 33) 130ff.

Verbindlichkeit zu nehmen und seinen im Gesetz manifestierten institutionellen Charakter zu verflüchtigen.³⁸

Die Liebe Gottes zu seinem Volk besteht darin, daß er es *sola gratia* erwählt (4,37; 7,7f; 10,14f)³⁹, durch den Bundesschluß auszeichnet und verpflichtet (4,37f; 7,7f), aus Ägypten befreit (4,37; 7,8), vor seinen Feinden beschützt (4,37f; 23,6), ins Land der Verheißung führt (4,37f), segnet und zahlreich macht (7,13ff) und durch Mose mit seiner Weisung beschenkt (vgl. 4,37–40; 10,15). Gottes Liebe ist das bewegende Motiv seiner Bundes- und Verheißungstreue (7,8f; vgl. 4,37; 10,14ff). Nur aus dieser geschichtsmächtigen Liebe Gottes heraus kann Israel leben; deshalb verpflichtet sie das Volk zum Gehorsam gegenüber der Weisung Jahwes. Der Indikativ der Erwählung aus Liebe führt zum Imperativ der Liebe zu Gott, die sich vor allem in der Beachtung der Gebote Gottes zeigt. Wer dem zuwiderhandelt, muß mit Gottes Strafe rechnen, wie sie Israel nach Auffassung der deuteronomistischen Schule im Exil ereilt hat – und darf dennoch Gott zutrauen, daß seine Liebe Israel eine Zukunft eröffnen wird.

Dadurch, daß das Deuteronomium diesen Zusammenhang betont, also nicht nur auf die geschichtliche Erfahrung der Liebe Gottes hinweist, sondern auch deren Konsequenzen für den Lebensvollzug des Gottesvolkes herausstellt und selbst noch einmal angesichts des Versagens Israels an Gottes Liebe erinnert, findet es einen Schlüssel sowohl für die Deutung des Exils, in dem sich Israels Abkehr von der Liebe Gottes zeitigt, als auch für die Hoffnung eines Neuanfangs, der ebenso wie der Exodus nur als Ausdruck der Gnade Gottes vorstellbar bleibt. Insofern gehört die Rede von Gottes Liebe zur *Grundbotschaft* deuteronomisch-deuteronomistischer orientierter Theologie.⁴⁰

³⁸ G. Quell (Art. ἀγάπη κτλ.: A. Die Liebe im AT: ThWNT I [1933] 20–34: 33) verfehlt den dtn Gedanken schon im Ansatz, wenn er eine Entwicklung vom ursprünglichen Erleben der Propheten zum Dogma diagnostiziert.

³⁹ Typisch ist die vom Dtn hergestellte Verbindung von נָחַר וְאָהַב, חָשַׁק וְאָהַב. Zum Motiv der Erwählung aus Liebe vgl. Th. Vriezen, Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament (AThANT 24), Zürich 1953, 51–64; H. Wildberger, Jahwes Eigentumsvolk (AThANT 37), Zürich 1960, 110–113; O. Bächli, Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium (AThANT 41), Zürich 1962, 134–145; R. Rendtorff, Die Erwählung Israels als Thema der deuteronomischen Theologie, in: Die Botschaft und die Boten. FS H. W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 75–86; G. Braulik, Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus (1984), in: ders., Studien (s. Anm. 33) 257–300: 272f.

⁴⁰ אָהַב erweist sich auch im Vergleich mit semantisch eng verwandten Termini als Leitbegriff; vgl. H. Breit, Predigt (s. Anm. 33) 148ff. Zugespitzt läßt sich sagen: Gottes Liebe äußert sich (ähnlich wie nach Hos 2,18–25) als חָשַׁק, insofern Gott seiner Verheißung allein aus Gnade Geltung verschaffen wird (7,9.12; vgl. auch 7,17ff), und als אָהַב, insofern Gott sich des schuldig gewordenen Volkes neu annimmt (4,31; 13,18; 30,3).

Nicht zu vergessen ist, daß der recht späte Passus Dtn 10,18^{f41} nicht nur von Gottes Liebe zu seinem Volk, sondern auch zu den גֵּרִים, den fremden Schutzbürgern spricht, um damit das Gebot zu begründen, daß die Israeliten nicht nur den Angehörigen des eigenen Volkes, sondern auch diesen „Fremden“ Liebe schulden, die wegen ihrer sozialen Schwäche der Solidarität besonders bedürfen.

(4) Der Psalter

Die weitaus meisten Belegstellen⁴² in den Psalmen sind erst nachexilisch, z. T. spät-nachexilisch⁴³. Einige lassen den Einfluß deuteronomisch-deuteronomistischer Theologie erkennen. Sie thematisieren den Zusammenhang zwischen der Liebe Gottes und der Erwählung Israels. Freilich geschieht dies kaum noch in dem Spannungsfeld, das durch die Verfehlung Israels und die Vergebung Gottes aufgebaut wird. Ps 47,5 z. B. singt das Lob Jahwes als des Königs, dessen Macht auch die Völker erkennen müssen, und spricht in diesem Kontext von Gottes Liebe zu Jakob (Israel), derentwegen er ihm den Erbbesitz des gelobten Landes erwählt hat. In einer neuen Situation, vermutlich vor dem Hintergrund des samaritanischen Schismas⁴⁴, besingen Ps 78,68 und 87,2 Gottes Liebe zum Zion und sehen in ihr den Vorrang begründet, der Juda vor Ephraim (78,67f) und dem Tempel in Jerusalem vor den vielen Wohnungen Jakobs gebührt (87,2). Ps 87 begnügt sich mit preisender Konstatierung, während Ps 78 in deuteronomistischer Manier⁴⁵ die Sündengeschichte Israels rekapituliert, jetzt freilich allein die des Nordreiches, während Juda ungeschoren bleibt.

Daneben findet sich häufiger das Motiv der Rechtsliebe Gottes, das topische Attribute des idealen Königs aufgreift (11,7; 33,5; 37,28; 99,4). In Ps 99,4 verbindet es sich mit einem Echo deuteronomistischer Traditionen. Der Vers preist die Rechtsliebe Jahwes, des Königs, weil sie dazu führt, daß in Jakob Recht und Gerechtigkeit aufgerichtet werden und damit die Ordnung des Bundes (neu) begründet wird, aus der Israel Hoffnung auf Vergebung seiner Schuld schöpfen kann.⁴⁶ Sonst begegnet das Motiv in gedanklichen Zusammenhängen, die von weisheitlichem Denken geprägt sind.

⁴¹ Vgl. *N. Lohfink*, Das Hauptgebot (AnBib 20), Rom 1963, 223.291.

⁴² Belegstellen sind 11,7; 33,5; 37,28; 47,5; 78,68; 87,2; 99,4; 146,9 sowie 97,10 (zur Textkritik vgl. *H.-J. Kraus*, Psalmen II [BK 15/2], Neukirchen-Vluyn ⁵1978 [1961], 840).

⁴³ Ps 11 läßt sich freilich kaum näher datieren. Ps 99 könnte in die Königszeit fallen, zeigt jedoch eine gewisse Nähe zum Dtn (vgl. *H.-J. Kraus*, Ps II 854), vielleicht auch zu nachexilischer Prophetie, insbesondere zu Jes 61,8 (anders freilich *H.-J. Kraus*, Ps II 853).

⁴⁴ Vgl. *H.-J. Kraus*, Ps II 712.767.

⁴⁵ Vgl. *H.-J. Kraus*, Ps II 704.711.

⁴⁶ Vgl. *H.-J. Kraus*, Ps II 850–855.

Weil Gott Recht und Gerechtigkeit liebt, gilt seine Liebe insbesondere den Gerechten (146,9; vgl. 97,10; 11,7; 37,28). Damit kann einerseits Israel im Unterschied zu den Völkern gemeint sein (Ps 33; 97; 99), aber auch andererseits die Schar der Frommen und Getreuen, die sich von den Frevlern innerhalb des eigenen Volkes geschieden weiß (11; 146,9). Gottes Liebe, die das Vertrauen (11; 37) und das Gotteslob der Beter trägt (33; 97; 146), zeigt sich darin, daß er – was auch immer kommen mag – zu ihnen steht und sie – wie im einzelnen auch immer – vor ihren Feinden beschützt.

(5) Zusammenfassung

Der Begriff der Liebe Gottes ist in wichtigen und einflußreichen, aber keineswegs in allen oder auch nur den meisten Schriften des Alten Testaments bezeugt. Der Begriff fehlt zumal in der *ältesten* literarischen Überlieferung. Einen großen Stellenwert nimmt er nur bei Hosea und im Deuteronomium, mit Abstrichen auch beim jungen Jeremia und im Psalter ein. In diesen Schriften zeichnet sich aber ein klares Profil der Rede von Gottes Liebe ab – sowenig die beträchtlichen Unterschiede zwischen den diversen Traditionen zu leugnen sind.

Gottes Liebe gilt in der Hebräischen Bibel nach allen älteren und den meisten jüngeren Texten dem ganzen Volk.⁴⁷ Erst in einigen (keineswegs allen) nachexilischen Texten, vornehmlich (aber nicht nur) in solchen weisheitlicher Prägung, tritt auch die Liebe Gottes zu einzelnen Menschen und Gruppen in den Blick, sowohl zu den Weisen und Gerechten innerhalb Israels, denen Gott auf jede nur denkbare Weise hilft⁴⁸, als auch zu herausragenden Gestalten der Geschichte Israels wie vor allem Abraham (Jes 41,8; 2 Chron 20,7) und Salomo (2 Sam 12,24f; Neh 13,26; vgl. 1 Kön 10,9; 2 Chron 2,10 par 9,8)⁴⁹, nach Jes 48,14 auch Kyros als auserwähltem Werkzeug Gottes zur Befreiung Israels. Der zumindest indirekte Bezug auf ganz Israel fehlt auch bei diesen Stellen nur selten.⁵⁰

⁴⁷ Dieser Grundzug bleibt zu erkennen, auch wenn im einzelnen doch recht unterschiedliche Größen vor Augen stehen: das Nordreich Israel bzw. Ephraim bei Hosea und dann wieder beim jungen Jeremia, das Gottesvolk in der Exilszeit beim Zweiten Jesaja und auch im Deuteronomium, nach Dtn 10,18f einschließlich der nicht-israelitischen „Schutzbürger“, die Bevölkerung des nachexilischen Staatswesens in den sog. tritojesajanischen Traditionen, bei Maleachi und in einigen Psalmen (Ps 33; 97; vgl. 99), Juda im Gegensatz zu Samaria in anderen Psalmen (78; 87), das eschatologische Gottesvolk in Zeph 3,17.

⁴⁸ Ps 146,9; vgl. 11,7; 97,10 und 37,28; sodann Spr 3,12; 15,9; ferner Sir 4,12.14.

⁴⁹ Das Lob der Väter Israels in Sir 44–49 fügt Mose (45,1) und Samuel hinzu (46,13), Jub 30,30 Levi.

⁵⁰ Dies mag am ehesten bei den Proverbien bezweifelt werden. Doch zu dem Zeitpunkt, da die Weisheitsliteratur sich explizit theologische Themen aneignet, dürfte der Gedanke, daß die Weisen eine Gemeinschaft vor Jahwe und innerhalb Israels bilden, an Gewicht gewonnen haben.

Die beträchtlichen semantischen und pragmatischen Unterschiede zwischen den Texten und Traditionen, die in der Hebräischen Bibel Gottes Liebe ansprechen, lassen sich nicht harmonisieren. Dennoch gibt es einige grundlegende Gemeinsamkeiten. So sehr אהב von Haus aus ein starkes emotionales Element eigen ist, so wenig dürfte man Gottes Liebe mit einer spontanen Gefühlsregung verwechseln. Vielmehr scheint für אהב gerade die Korrespondenz zwischen innerer Bejahung und tatkräftiger Unterstützung, zwischen herzlicher Zuneigung und engagiertem Handeln charakteristisch zu sein.⁵¹ Das läßt sich auf die Liebe Gottes übertragen. Sie ist zugleich Ausdruck und innerster Antrieb seines leidenschaftlichen Heilswillens, der ihn das Geschick seines Volkes wie das seiner Frommen frei und souverän leiten läßt. Den meisten Stellen ist gemeinsam, daß sie als Liebe ein im Grunde unverdientes Heilshandeln Gottes verstehen, das trotz der Sünde Israels und der Macht seiner Feinde dem Gottesvolk bzw. den Frommen das Leben erst ermöglicht, freilich zugleich darauf dringt, im sozialen wie personalen Lebensvollzug dieser Liebe zu entsprechen. Gerade hierin liegt das Spezifikum des Motivs der *Liebe* Gottes. Insofern expliziert es einen zentralen Gedanken alttestamentlicher Gottesverkündigung, auch wenn es, auf das Ganze der Hebräischen Bibel geblickt, nicht sehr häufig begegnet.

Trotz seiner Relevanz steht das Wort freilich hinter anderen Begriffen wie z. B. אמת, צדק, משפט und חסד zurück. Über die Gründe kann keine letzte Klarheit gewonnen werden. Wenig wahrscheinlich ist die Annahme, daß die alttestamentlichen Autoren den Terminus vermieden haben, weil sie davor zurückgeschreckt seien, Gott mit einem „typisch kreatürlichen Affekt“ zu behaften⁵². Eher ist in Rechnung zu stellen, daß der Gedanke der Liebe Gottes durch sexuell gefärbte Mythen des Alten Orients bekannt war und Israel belastet erscheinen mochte. Das würde erklären, weshalb er zuerst polemisch verwendet wird. Rezeptionsfähig erschien er offenkundig vor allem im Horizont der Bundestheologie, wie sie zwar für das Deuteronomium und das ihm verpflichtete Geschichtswerk, aber nicht schlechthin für die alttestamentlichen Schriften signifikant ist.⁵³ Vielleicht erklärt sich die Zurückhaltung aber auch noch aus genuin theologischen Motiven: אהב drückt zwar gewiß Gottes Engagement zum Wohle Israels bzw. der Gerechten aus; man mochte aber die Gefahr gesehen haben, daß es nicht gleichermaßen die Heiligkeit und Majestät Gottes zu artikulieren ver-

⁵¹ Diese Dialektik hat G. Wallis (Art. אהב) gut herausgearbeitet.

⁵² So jedoch G. Quell, Art. ἀγαπάω 27/13; H. v. Oyen, Ethik des Alten Testaments (Geschichte der Ethik 2), Gütersloh 1967, 98f.

⁵³ Vgl. jetzt allerdings die Positionen in: E. Zenger (Hg.), Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente (QD 146), Freiburg – Basel – Wien 1993.

möchte und infolgedessen die Gnade billig machen könnte. Wo freilich von Gottes Liebe dann doch geredet wird, ist die Gefahr durch den Kontext gebannt.

b) Die Biblia Graeca

In der Septuaginta interessieren nicht nur die Übersetzungen der hebräischen Schriften ins Griechische, sondern auch die neu gesammelten Schriften⁵⁴, besonders Tobit und die Sapientia Salomonis.

(1) Die Übersetzungen der hebräischen Texte

Durch ihre – relativ – konsequente Übersetzungsarbeit, die Wörter des Stammes אָהַב regelmäßig mit Hilfe des im Griechischen wenig profilierten $\alpha\gamma\alpha\pi\text{-}$ wiederzugeben⁵⁵, übertragen die Septuaginta-Autoren die wesentlichen semantischen Merkmale der Rede von Gottes Liebe aus der *Biblia Hebraica* in die *Biblia Graeca*. Freilich wandelt sich der kulturelle, geschichtliche und religiöse Kontext. Damit gewinnen auch die alttestamentlichen Basisaussagen neue Dimensionen. Wenn von Gottes Liebe zu seinem Volk gesprochen wird, ist jetzt klar, daß auch jene Juden gemeint sind, die nicht im Lande Israel, sondern in der Zerstreuung leben. Wenn es heißt, Gott liebe besonders die Weisen, Gerechten und Frommen⁵⁶, stellen sich in der Diaspora wie in Palästina Assoziationen ein, die von der Erfahrung des Glaubensabfalls und der religiösen Laxheit, gar Indifferenz mancher geborener Israeliten geprägt sind. Wenn in jüngeren Texten die Grenze zwischen den Gerechten und den Ungerechten, den Frommen und den Frevlern, den Weisen und den Toren kräftig eingezeichnet wird, bleibt dies nicht ohne Wirkung auf die Lektüre und Deutung älterer Texte, die noch nicht in dieser Weise auf Unterscheidungen Wert gelegt haben.

Unmittelbar läßt sich der Bedeutungswandel an Dtn 10,18 festmachen. Ursprünglich ist von Gottes Liebe zu den nicht-israelitischen Schutzbürgern die Rede, die aufgrund ihrer heiklen ethnischen und vor allem sozialen Situation der besonderen Zuwendung Gottes gewiß sein dürfen. אֲנִי übersetzt die Septuaginta aber (ebenso wie in den Liebesgeboten Lev 19,34 und Dtn 10,19) mit προσήλυτος . Gemeint ist ein zum Judentum konvertierter und beschnittener Heide, der in eine Synagogengemeinde aufgenommen wor-

⁵⁴ Zur Entstehungsgeschichte der Septuaginta vgl. *M. Hengel*, Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: ders. – A. M. Schwemer (Hg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72), Tübingen 1994, 182–284.

⁵⁵ Einzelnachweise bei *Th. Söding*, Wortfeld (s. Anm. 17) 300–303.

⁵⁶ Über die bekannten Texte hinaus noch Sir 4,13f; Weish 7,28 (auch 16,26); überdies Weish 4,10: Henoch (dessen Name nicht genannt wird) als gottgefälliger Gerechter par excellence. ParJer 3,8 führt den Messias an.

den ist.⁵⁷ Damit hat sich der Horizont des Verses beträchtlich verschoben. Die Proselyten gehören nicht *eo ipso* zu den Armen; viele haben mindestens den gleichen ökonomischen Standard wie die Juden. Mithin ist nicht die Fürsorge Gottes die Pointe des Satzes (unbeschadet der Tatsache, daß die Proselyten regelmäßig zusammen mit den Witwen und Waisen genannt werden), sondern seine vorbehaltlose Zuwendung zu denen, die sich zur vollen Konversion entschlossen haben.

(2) Tobit

Der theologische Gehalt des Buches wird in Kapitel 13 auf einer relativ späten Redaktionsebene⁵⁸ in der Form eines Gebetes zusammengefaßt. Dort heißt es in Vers 12 (ed. Hanhard: V. 10) mit Blick auf Gottes Handeln an Jerusalem:

*Er mache in dir die Gefangenen froh
und schenke in dir den Geplagten seine Liebe
für alle Geschlechter in Ewigkeit.*⁵⁹

Der Vers gehört zu einem ursprünglich selbständigen Jerusalem-Hymnus 13,10b–18^{*60}, in dem der Sänger aus einer fiktiven vorexilischen Perspektive⁶¹ seine Hoffnung auf die wunderbare Wiederherstellung Jerusalems (V. 17f) und den Wiederaufbau des Tempels (V. 11) zum Ausdruck bringt.⁶² Jerusalem ist der Ort, da allein Gottes Liebe in Fülle erfahrbar werden kann⁶³, und zugleich der Ort, an dem allein die

⁵⁷ Vgl. K. G. Kuhn, Art. προσήλυτος; ThWNT 6 (1959) 727–745: 731f; K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu I (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972, 110ff. Besonders erhellend ist Philo's Definition in SpecLeg 1,52.309; 4,177f und Virt 102ff. – Ex 12,43–50^{1xx} spricht freilich von unbeschnittenen Proselyten. Doch dürfte dies eine Ausnahme sein, welche die Regel bestätigt.

⁵⁸ In der literarkritischen Analyse folge ich P. Deselaers, Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie (OBO 43), Freiburg/Schw. – Göttingen 1982, 27–31.374–392. Ihm haben sich H. Groß (Tobit [NEB.AT 19], Würzburg 1987) und M. Rabenau (Studien zum Buch Tobit [BZAW 220], Berlin 1994) weitgehend angeschlossen.

⁵⁹ Nach BA. S verstärkt die beiden ersten Zeilen jeweils durch πάντα.

⁶⁰ P. Deselaers (a.a.O. 44f.53f.468–476) hat gezeigt, daß es im Grundbestand – schon mit dem Motiv der Liebe Gottes aufgeladen – der jüngsten Schicht des Buches als Vorlage gedient hat. Diese Schlußredaktion ist in den ersten Jahrzehnten des 2. Jh.s vermutlich in Judäa oder direkt in Jerusalem erfolgt. Das Lied wird also etwas älter sein. Seine zweite Strophe berührt sich eng mit der aus dem 3. Jh. stammenden Sequenz Jes 56,1–8; 63,7–66,24. Damit werden die letzten Jahrzehnte des 3. Jh.s als Entstehungszeit wahrscheinlich.

⁶¹ 13,10b blickt zuerst auf das gerechte Gericht, dann auf das neue Erbarmen Gottes. Diese Sichtweise läßt sich gut mit der von Tob erzählten Situation der assyrischen Gefangenschaft verbinden; vgl. 1,2.3.10; 3,4.15; auch 13,8.

⁶² Vgl. Th. Söding, Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen, Freiburg – Basel – Wien 1995, 275–278.

⁶³ P. Deselaers, a.a.O. 470: „Über das Medium Jerusalem erfahren die Israeliten die Liebe Gottes.“

Gerechten ihres Gottes und ihres eigenen Lebens froh werden können (13,12a)⁶⁴.

Gottes Liebe zu den Mühseligen und Beladenen erweist sich nach dem Preislied darin, daß er die nach Assur Deportierten aus dem Exil zurückkehren läßt und zur Gottesdienstgemeinde in der „Stadt des Heiligen“ (13,10) zusammenführt (13,12). Die Schlußredaktion des Tobitbuches, die dieses Lied aufgreift, spricht mit ihnen die „Söhne der Gerechten“ (13,10b; vgl. 13,15) an, die unter den schwierigen Lebensbedingungen der Diaspora leiden und dennoch voll Hoffnung auf Jerusalem schauen. Wenn sie durch Tobits Gebet daran erinnert werden, daß Gott die Bitte der in Assur Gefangenen um Rückkehr nach Jerusalem erhört hat, soll dies ihre Hoffnung begründen, daß die Kreativität der Liebe Gottes keineswegs in dem erschöpft ist, was sie in der Gegenwart wahrnehmen, sondern eine eschatologische Zukunft eröffnet, die Jerusalem im vollen Glanz der Heiligkeit Gottes erstrahlen⁶⁵ und zum Ort der Begegnung mit Gott werden läßt. Nach dem Modell der eschatologischen Völkerwallfahrt (13,13) wird Gott auch die Heiden darin einbeziehen; sie werden nicht dem Volk Israel inkorporiert, sondern von Jahwe an *ihren* Platz in Jerusalem gestellt.

Gottes Liebe ist unverdient und ungeschuldet. Gleichwohl wird eine enge Beziehung zwischen Gottes Erbarmen und der Gerechtigkeit der Beter hergestellt (13,14). Dies soll zum einen dem Vertrauen darauf Ausdruck verleihen, daß diejenigen, die sich auf die Seite Gottes stellen, tatsächlich auf seine Hilfe hoffen dürfen; und es soll zum anderen dazu aufrufen, sowohl in der Beziehung zu Gott als auch in der zum Nächsten so zu leben, wie es Gottes Willen entspricht.⁶⁶

Im Hintergrund der Rede von Gottes Liebe in Tob 13,12 wird einerseits die an Jerusalem orientierte nachexilische Heilsprophetie (vgl. Jes 56,1–8; 63,7–66,24) erkennbar und andererseits die Bundestheologie des deuteronomisch-deuteronomistischen Geschichtswerks⁶⁷. Sie dient freilich im Tobitroman nicht zur kritischen Rekonstruktion der Geschichte Israels als einer Geschichte des Abfalls von Gott, der gleichwohl an seiner Liebe festhält; die Bundestheologie wird vielmehr zur Begründung der Hoffnung für Jerusalem und all diejenigen in Anspruch genommen, die am Lob Gottes und an der solidarischen Unterstützung der Glaubensgenossen festhalten.

⁶⁴ Vgl. zu εὐφραίνεiv 8,16; 10,13; auch 8,17; 11,19.

⁶⁵ Tob 13,16b–18 ist inspiriert von Jes 54,11f; vgl. P. Deselaers, a.a.O. 472.

⁶⁶ V. 14 bezieht sich in der Vorlage auf Juden, die entweder zu Jerusalem stehen oder nicht, im Lichte des sekundären V. 13 aber (zumindest auch) auf die Heidenvölker, die sich der eschatologischen Völkerwallfahrt anschließen oder nicht; vgl. P. Deselaers, a.a.O. 474.

⁶⁷ Zu deren Einfluß speziell auf die dritte Erweiterungsschicht des Tobitbuches vgl. P. Deselaers, a.a.O. 514.

(3) Die Sapientia Salomonis

Das Buch der Weisheit Salomos⁶⁸ will als Protreptikos für die σοφία sowohl Fromme und Gerechte ermutigen als auch Laue und Apostaten wieder für das Judentum gewinnen.⁶⁹ Dieses Ziel kann die Sapientia nur erreichen, wenn sie weisheitliche Grundpositionen, zu denen sie prinzipiell steht, im Horizont hellenistischer Geistigkeit fortzuentwickeln in der Lage ist.⁷⁰ Beim Motiv der Liebe Gottes zeigt sich dies vor allem an drei Punkten.

Erstens: In Weish 4,7–19 wird Gottes Liebe die Macht zugetraut, den Weisen auch nach ihrem Tod ein Leben in Gemeinschaft mit Gott zu schenken.⁷¹ Die engsten Parallelen finden sich in der hellenistischen Literatur. Besonders eindringlich und prägnant formuliert die Sentenz Menanders: „Wen die Götter lieben, der stirbt jung.“⁷² Freilich darf die Schlußfolgerung, die Aussage von Weish 4,10a.14a sei „griechisch-hellenistischer Provenienz“⁷³, nicht den Blick dafür verstellen, daß im Hintergrund auch der weisheitliche Topos der Liebe Gottes zu den Gerechten steht, der hier – unter hellenistischem Einfluß – auf ein neues Themenfeld übertragen wird.

Zweitens: Das Weisheitsbuch hat die Kraft, die traditionellen Antworten auf die Frage, wen Gott liebt, aufzubrechen und den Blick für die gesamte Menschenwelt und den ganzen Kosmos zu öffnen. In 11,24 findet sich der hochgemute Satz:

*Denn du liebst alles, was ist,
und nichts verabscheust du von dem, was du gemacht hast,
denn hättest du etwas gehaßt, hättest du es nicht erschaffen.*

Der Einfluß stoischer Popularphilosophie ist erkennbar⁷⁴, ebenso deutlich aber die Anknüpfung an alttestamentliche Schöpfungstheologie (z. B. Ps 145,8f). Gottes Liebe ist seine schöpferische Kraft, die das

⁶⁸ Die Entstehung des Textes führt zeitlich nahe an das Neue Testament heran; vgl. den Diskussionsüberblick bei S. Schroer, Das Buch der Weisheit, in: E. Zenger u. a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart u. a. 1995, 277–284: 281f.

⁶⁹ Vgl. A. Schmitt, Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar, Würzburg 1986, 19ff.

⁷⁰ Vgl. H. Hübner, Die Sapientia Salomonis und die antike Philosophie, in: ders. (Hg.), Die Weisheit Salomos im Horizont Biblischer Theologie (BThSt 22), Neukirchen-Vluyn 1993, 55–81.

⁷¹ Vgl. A. Schmitt, Der frühe Tod des Gerechten nach Weish 4,7–19. Ein Psalmthema in weisheitlicher Fassung, in: E. Haag – F.-L. Hossfeld (Hg.), Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. FS H. Groß (SBB 13), Stuttgart 1986, 325–347.

⁷² A. Meinecke, Fragmenta poetarum comediae novae, Berlin 1941, 105; vgl. Plaut Bacch IV 816f; Her Hist I 31; Cic Tusc I 113ff; auch Hom Od XV 244–247; Il XX 231–235; Od XV 249ff.

⁷³ A. Schmitt, a.a.O. 345.

⁷⁴ Die hellenistische Vorstellung geht auf Plato Tim 29e zurück. Parallelen bietet Philo Cher 99; SpecLeg 3,36; Op 21.

All ins Dasein ruft; alles, was Leben ist, verdankt sich dieser Macht; die Schöpfung selbst ist nicht nur Gegenstand, sie ist als ganze Ausdruck der Liebe Gottes.⁷⁵

Freilich zeigt der Kontext des Verses das Bemühen um eine anthropologisch-soteriologische und geschichtstheologische Anwendung, die vielleicht nicht ganz die hohe Tonlage des Ausgangsverses halten kann. Grundsätzlich wird ausgeführt, daß sich Gottes Liebe den Menschen gegenüber als Erbarmen zeigt, das ihnen Zeit zur Umkehr einräumt (11,23; 12,2). Der Verfasser der Sapiaientia will dies am Beispiel der ägyptischen Plagen demonstrieren: Sie widersprechen keineswegs Gottes Güte; denn sie stellen vergleichsweise milde Strafen dar und werden zudem in erzieherischer Absicht verhängt; umgekehrt ist die Zurückhaltung, die Gott sich auferlegt, keineswegs Ausdruck seiner Schwäche, sondern im Gegenteil Erweis seiner Allmacht, die sich gerade in seiner Barmherzigkeit erweist.⁷⁶

Drittens: Die Fähigkeit der Sapiaientia, überkommene weisheitliche Vorstellungen der Liebe Gottes kreativ fortzuentwickeln, zeigt sich überdies in 8,3, wo es heißt, daß Gott die personifizierte vorgestellte σοφία liebt.

Im Hintergrund steht die erstmalig in Spr 1–9, danach in Hiob 28 und Sir 24 bezugte Figur der „Frau Weisheit“. Ihre Entstehung verdankt sich einer theozentrischen Kritik und Anverwandlung mythologischer Vorstellungen aus der altorientalischen Umwelt⁷⁷. Die personifizierte Weisheit bot dem Judentum eine hervorragende Möglichkeit, die Traditionen des Jahwe-Glaubens mit der hellenistischen Philosophie und Religiosität der Zeit ins Gespräch zu bringen. Die Weisheit wird einerseits in engster Beziehung zu Gott gesehen, als dessen Tochter und Braut sie beschrieben werden kann, andererseits nimmt sie den Menschen gegenüber die Rolle der Mittlerin umfassenden Heiles ein: Sie, die schon bei der Schöpfung eine wichtige Rolle gespielt hat⁷⁸, ist die Spenderin göttlichen Segens, die Lehrerin aller Tugenden, Künste und Wissenschaften, damit die entscheidende Größe, an der die Weisen ihr Leben ausrichten.

Wie eng und intensiv diese Beziehung ist, kommt in Weish 8 besonders klar zum Ausdruck: Die Verse 2–8 sind ein Liebeslied Salomos an die Weisheit, in dem all ihre Vorzüge und Möglichkeiten in eindringlicher Sprache beschrieben werden. Wenn zu Beginn dieses Liedes ge-

⁷⁵ Nach *D. Georgi* (Die Weisheit Salomos [JSRZ III/4], Gütersloh 1980, 391–478: 440f.443 Anm. 20a) ist der Vers ursprünglich Bestandteil eines Hymnus, der in missionstheologischer Absicht die Güte des Schöpfergottes preist.

⁷⁶ Vgl. *J. Fichtner*, Weisheit Salomos (HAT II/6), Tübingen 1938, 45.

⁷⁷ Der mythologische Hintergrund muß beachtet werden. Die Klassifizierung als poetische Personifikation (so wieder *H. D. Preuß*, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Stuttgart u. a. 1987, 64f) reicht nicht aus; vgl. *M. Hengel*, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs v. Chr. (WUNT 10), Tübingen ²1973 (¹1969), 278 mit Anm. 293; *H.-P. Müller*, Art. חָכְמָה: ThWAT 2 (1977) 926f.

⁷⁸ Weish 8,4; 9,9; vgl. Spr 8,27–30.

sagt wird, daß Gott, der Herr über das All, die Weisheit liebgewonnen hat (V. 3), wird ihr damit nicht nur ein weiteres Glanzlicht aufgesteckt; es wird vielmehr ausgedrückt, daß alles, weshalb die Weisheit liebenswert und preiswürdig ist, aus jener Liebe stammt, die Gott ihr schenkt. Weil Gott die Weisheit liebt, lebt er mit ihr in (ehelicher) Gemeinschaft zusammen (8,3a) – und weiht sie in sein Wissen ein (8,4a). Daraus rührt die Lebenskraft, die der Weisheit eigen ist. Der Gedanke der Liebe Gottes zur personifizierten Weisheit (σοφία; חִכְמָה) dient der theozentrischen Einbindung der Weisheitsspekulation: Die Mittlerrolle der Weisheit ist in Gottes Liebe begründet; umgekehrt gilt Gottes Liebe der Weisheit als derjenigen, die den Menschen seinen Segen vermittelt und sie auf den Weg der Gerechtigkeit führt.

Daß Gott die Weisheit liebt, hat etwas früher bereits Jesus Sirach gesagt, freilich mit einem ganz anderen Skopus: Gottes Liebe zur Weisheit (24,11) konvergiert mit seiner Liebe zu Jerusalem; deshalb läßt er sie dort Wohnung nehmen und Ruhe finden, während er umgekehrt Jerusalem dadurch auszeichnet, daß die Stadt zur Heimat der Weisheit wird. In Weish 8 steht hingegen das Verhältnis Gottes zur σοφία als solches im Blick.

(4) Zusammenfassung

Auch wenn manche Septuaginta-Texte vielleicht nicht mehr ganz jene Spannkraft haben, von der viele hebräische Aussagen bestimmt sind, hält sich in großer Konstanz das Proprium des alttestamentlichen Grundgedankens durch, daß Gott sein Volk liebt: Die Unverdienstlichkeit, die Gnadenverdanktheit, die Intensität und die Kreativität der Agape Gottes kommen auch in der *Biblia Graeca* immer wieder zur Sprache – in einer Weise, die für griechische Ohren ebenso ungewöhnlich wie charakteristisch biblisch klingen mußte. Mehr noch: Durch die stärkere Individualisierung der Gottesbeziehung und durch die Sophia-Reflexion erschließt die Septuaginta der Rede von Gottes Liebe neue Bedeutungsfelder. Einerseits signalisiert der Rekurs auf Gottes Liebe zu den Frommen und Gerechten, wie intensiv inzwischen die Personalität ihrer Gottesbeziehung gedacht wird. Andererseits vermittelt die Weisheitstheologie das Motiv der Liebe Gottes in kosmologische und universalistische Horizonte hinein – wie umgekehrt das biblische Basiswissen um Gottes Liebe zu seinem Volk diese Ausweitungen der Biblischen Theologie davor bewahrt, allzu spekulativ zu werden und sich am Ende ideologisch zu verselbständigen.

c) Das Frühjudentum

In den Bahnen der Septuaginta sprechen auch zahlreiche andere hellenistisch-jüdische Schriften von der Liebe Gottes.⁷⁹ Zwischen ur-

⁷⁹ Einen guten Überblick verschaffen C. Spicq, *Agapè* (s. Anm. 17); A. Nissen, *Gott* (s. Anm. 17) 118–130.192–196.465–470.

sprünglich hebräischen bzw. aramäischen und ursprünglich griechischen Texten besteht im Verständnis der Liebe Gottes *kein* signifikanter Unterschied. Der Trend zu einer stärkeren Differenzierung und Individualisierung setzt sich fort. Daß Gottes Liebe dem ganzen Volk gilt, wird nur relativ selten und nicht ohne charakteristische Brechungen ausgedrückt. Zumeist ist davon die Rede, daß Gott speziell die Gerechten unter den Israeliten liebt. Besonders starke Akzente setzen die Damaskusschrift und Philo von Alexandrien – freilich sehr verschieden, so daß bei einer etwas eingehenderen Betrachtung gerade dieser beiden Konzepte doch in etwa das breite Spektrum frühjüdischer Theologien ansichtig werden könnte.

(1) Die Liebe Gottes zu seinem Volk Israel

Wenn sich der Blick auf Israel als ganzes richtet, dient in der Regel das deuteronomisch-deuteronomistische Geschichtswerk als Inspirationsquelle, vor allem in den apokalyptisch beeinflussten Texten.⁸⁰ Nach den *Paralipomena Jeremiae* (4,6) erscheint Gottes Liebe als Basis seines besonderen Verhältnisses zum erwählten Volk, das sich ihrer aber wegen seiner (nicht näher erläuterten) Sünden⁸¹ als unwürdig erweist, weshalb es die Strafe der Verbannung erleiden muß. Das *Testament des Levi* (18,13) schaut dagegen (ebenso wie Jub 1,25) auf die eschatologische Zukunft, da Gott sich nach den Wirren der Vergangenheit und Gegenwart seiner Kinder wieder freuen können. *4Esra* (5,27.32; 8,46–62) und im Nachgang dazu die *Apokalypse des Sedrach* (5,4; 8,1ff) sind von dem Theodizee-Problem bewegt, ob Gottes Strafgericht (im Jahre 70) nicht seiner Liebe widerspreche, in der er das Volk erwählt hat, und versuchen eine Lösung mit dem Hinweis auf die Sünde Israels und die gnadenhaft gewährte Möglichkeit der Rettung für die Gerechten. *Josephus* zitiert in freier Form 1 Kön 10,9 par 2 Chr 9,8, die Ergebenheitsadresse der Königin von Saba an Salomo als den von Gott geliebten König (Ant 8,173). Sonderlich betont sind die Aussagen nicht. Sie gehören aber zum traditionellen Repertoire jüdisch-hellenistischer Theologie.

(2) Die Liebe Gottes zu den Gerechten

Weit häufiger als von der Liebe zum Volk Israel als ganzem ist von der Liebe Gottes zu bestimmten Gruppen und Personen innerhalb Israels die Rede. Wie es sich in den frühjüdischen Septuaginta-Schriften anbahnt, gelten die großen Gestalten der Geschichte Israels vor allem wegen ihrer Frömmigkeit und Gerechtigkeit als die von Gott Geliebten

⁸⁰ Pirque Abot 3,19 überliefert als Ausspruch R. Aqibas, Gottes Liebe zeige sich in der Erwählung des Volkes zum Sohn Gottes und in der Gabe der Tora.

⁸¹ Die Schrift warnt vor allem vor der Vermischung der Juden mit Heiden: 8,2.4–8.

– wie denn auch von Gott ausdrücklich festgehalten wird, er liebe Güte und Gesetzesobservanz (TestNaph 8,4.10), Keuschheit (TestJos 9,2), das Halten der Gebote (TestJos 11,1), Gottesfurcht und Heiligung (TestBenj 11,1), Wahrheit und Gerechtigkeit (JosAnt 7,269), auch die personifizierte Metanoia (JosAs 15,8).⁸²

Unter den von Gott Geliebten wird vor allem Abraham genannt – und zwar ausdrücklich als der Gehorsame und Gesetzestreue⁸³. Daneben weist man auf David (Jos Ant 8,198; vgl. Sir 45,1), auf alle drei Stammväter wegen ihrer Tugend (Philo Abr 50), auf Noah wegen seiner Gerechtigkeit (JosAnt 1,75.99), auf Josephs Brüder wegen ihrer Umkehr (Jos Ant 2,23), auf Joseph selbst wegen seiner Keuschheit und Tugend (TestJos 1,4; 9,2).⁸⁴ Topisch wird das Motiv in apokalyptischen Texten: Gottes Liebe gilt dem Seher, dem er seine Geheimnisse offenbart; die Liebe, die Gott ihm zuwendet, qualifiziert den Seher zum Empfänger und Künder der Offenbarungen (ApkEsr 1,1; 5,12; 6,3.16; 7,1.13; ApkSedr 8,1; 9,1; vgl. TestIss 1,1).⁸⁵ Auch hier steht die besondere moralische und religiöse Qualifikation im Blick. Issachar darf sich in TestIss 1,1 wohl auch im Wissen um seine Lauterkeit (Iss 3) „Geliebter“ Gottes nennen. Schon in diesen Stellen meldet sich die bekannte weisheitliche Auffassung, daß Gott (vor allem oder nur) den Gerechten und Tugendhaften liebt. Nicht wenige Texte, sowohl weisheitliche als auch apokalyptische, geben diesem Gedanken expliziten Ausdruck.⁸⁶

Das Stichwort Liebe steht zwar für die besonders enge personale Beziehung, die Gott mit den Weisen eingeht, betont aber weniger seine Gnade und Hilfe in akuter Not und Anfechtung (wie etwa noch in den Psalmen), sondern hat häufig eine paränetische Spitze: Weil dem Weisen und Gerechten Gottes Liebe winkt, ist es überaus lohnend, das Studium der Weisheit intensiv zu betreiben und als Gerechter zu leben.

Auf ähnliche Weise wird recht häufig in frühjüdischen Bittgebeten von Gottes Liebe gesprochen. Das Motiv kann mehr oder weniger

⁸² Vgl. noch Jos Ant 8, 314; Philo Fuga 114. CD 2,3: Erkenntnis.

⁸³ TestAbr A 1,6 (vgl. 1,31; 4,10); Philo Abr 273; Sobr 56 (vgl. Gen 18,17 diff LXX); Men 53^{ab}; CD 3,2 (mit ausdrücklichem Hinweis auf seinen Gebotsgehorsam); ApkAbr 9,6; 10,6; vgl. Jak 2,33 (zusammen mit Isaak und Jakob bei CD 3,2f; Philo Abr 50). Das Motiv findet sich erstmals Jes 41,8; vgl. 2 Chr 20,7; Jes 52,2 LXX; Dan 3,35 LXX Th.

⁸⁴ Nach Jub 30,30 auf Levi, nach CD 3,3 auf Isaak und Jakob.

⁸⁵ ParJer 3,8 (Gottes Liebe zum Messias) dürfte christlich sein.

⁸⁶ Vgl. TestNaph 8,4.10 (die das Gute tun und die Gesetze achten), TestJos 11,1 (die Gottes Gebot erfüllen); Benj 11,2 (die Gott fürchten und sich heiligen), Jos Ant 8,314 (Gott liebt die Guten und haßt die Bösen), auch Philo Congr 77 (nach Spr 3,11f) sowie in JosAs die Liebe der von Gott geliebten (15,8) Metanoia zu den tugendhaften Jungfrauen im Umkreis von Aseneth (15,7), ferner bei Philo die Liebe des von Gott ausgehenden Logos zur mit Gott vermählten Tugend (Fuga 114). Besonders scharf formuliert IQS 3,26 (die Qumran-Leute im Gegensatz zu den Söhnen der Finsternis). Vgl. auch den Kontext von bBer 1,1 (5a).

stark betont sein, hat aber doch in der Struktur der Gebete immer wieder einen festen Platz. Die Gebete, die in tödlicher Gefahr für das Volk (Jdt 9,4; 3Makk 2,10; 6,11; vgl. PsSal 9; 18) oder für einzelne Gerechte (Dan 3,35^{LXX Th}) Gott um Hilfe anrufen, erinnern die Liebe, die Gott in der Vergangenheit dem Volk und den Stammvätern erwiesen hat, und schöpfen daraus in der gegenwärtigen Not die Hoffnung auf Erhörung, die den Berichten zufolge auch tatsächlich nicht enttäuscht wird.⁸⁷ Gottes Liebe steht hier vor allem als Bundes- und Verheißungstreue vor Augen, die sich, wenn der Blick nach innen gerichtet ist, in der Vergebung der Sünden Israels (PsSal 9; 18; vgl. Dan 3,35), wenn der Blick nach außen gerichtet ist, in der Errettung vor gottlosen Feinden erweisen soll (Jdt 9,4; 3Makk 2,10; 6,11). Der Skopus ist in diesen Gebeten freilich nicht so sehr ein ethischer denn ein genuin spiritueller. Daß sie sich Gottes Liebe in seinem geschichtlichen Handeln vergegenwärtigen, verleiht den Gebeten Worte der Hoffnung und des Trostes.

(3) Die Damaskusschrift

Die Damaskusschrift repräsentiert im Kernbestand ein relativ frühes Stadium der essenischen Bewegung, das noch vor der Gemeindebildung am Toten Meer liegt, ist aber später von Essenern redigiert und erweitert worden. Zu diesen etwas jüngeren Schichten gehören 8,14–18 und die in einer anderen Handschrift überlieferte Variante 19,25–31⁸⁸.

Beide Stellen stehen jeweils im Zusammenhang einer langen Mahnrede, die zur strikten Befolgung essenischer Halacha anleiten und zugleich das Selbstverständnis der essenischen Gemeinschaft klären will. Dies geschieht mittels eines kurzen Abrisses der Geschichte Israels, in dem immer wieder herausgestellt wird, daß der größte Teil des Volkes zutiefst in Sünden verstrickt ist und deshalb von Gott bestraft wird und daß es immer nur ein kleiner Teil der Israeliten ist, der an den Geboten festhält, die Verfehlungen bereut und deshalb von Gottes gerechtem Zorn verschont bleibt. Dieses Fähnlein der Aufrechten bilden nach ihrer eigenen Einschätzung in der Gegenwart die Mitglieder des „Neuen Bundes im Lande Damaskus“.⁸⁹

Beide Stellen rufen mit Dtn 9,5 und 7,8 ins Gedächtnis, daß Israel nicht etwa aufgrund seiner eigenen Gerechtigkeit, sondern ausschließlich aufgrund der Liebe Gottes in das verheißene Land gekommen ist,

⁸⁷ Das Motiv findet sich in Jdt 9,4 und 3Makk 2,10; 6,11; PsSal 9; 18 in der *pars epica*, in Dan 3,35 LXX in der *prex ipsa*.

⁸⁸ Andere Belegstellen, die grundsätzlich auf derselben Linie liegen, wenngleich sie andere Akzente setzen, sind IQS 3,26–4,1 (Gott liebt den Geist des Lichtes im Gegensatz zum Geist der Finsternis); CD 2,3 (Erkenntnis der Weisheit); CD 3,2 (Abraham als Freund Gottes); 3,3 (Isaak und Jakob als Freunde Gottes).

⁸⁹ Vgl. H. Lichtenberger, *Alter Bund und Neuer Bund: NTS 41 (1995) 400–414: 404ff.*

und sagen, daß von genau derselben Art die Erwählung der Qumran-Essener zu Gliedern des wahren Bundesvolkes ist. Auch sie erfolgt rein aus Gnade und keineswegs aufgrund eigener Gerechtigkeit; die Erwählung aus Liebe vollzieht sich im Gegenteil zunächst immer als barmherzige Vergebung der Sünden. In dieser Ausrichtung stimmt das Motiv der Liebe Gottes zum Gedanken der *iustificatio impii*, der den Kern der qumranischen Soteriologie bildet (vgl. nur 1QH 7,19f). Gleichzeitig dient die Erinnerung an die Erwählung der Frommen aus Liebe aber auch dazu, als Konsequenz der erfahrenen Barmherzigkeit die gehorsame Befolgung jener Halacha für heilsnotwendig zu erklären, die auf den „Lehrer der Gerechtigkeit“ zurückgeht⁹⁰ und Offenbarungsqualität beansprucht; wer diese Konsequenz nicht zieht, stellt sich damit selbst außerhalb des Raumes der Liebe Gottes und kann deshalb nur das Zomgericht erwarten.

Daß an diesen Stellen das Deuteronomium nicht nur zitiert, sondern die deuteronomistische Theologie der Liebe Gottes in ihren Grundzügen neu zur Geltung gebracht wird, liegt deutlich zutage, auch wenn die qumranische Erwählungstheologie, von apokalyptischem Denken bestimmt, nicht mehr am Volk als ganzem, sondern nur noch an der kleinen Schar der Gerechten anknüpfen kann und Gesetzesgehorsam konkret als Übernahme der essenischen Halacha mit ihren zahlreichen Sondervorschriften versteht. Entscheidend ist, daß auch den Qumran-Essenern die Erinnerung an Gottes Liebe sowohl die Gnadenverdanktheit des eigenen Lebens wie auch die Verpflichtung auf einen dem Willen Gottes konformen Lebensvollzug bewußt werden läßt. Der Hinweis auf Gottes Liebe ist keineswegs der einzige, aber doch ein signifikanter Ausdruck für die qumranische Erwählungstheologie, die in apokalyptischer Zuspitzung deuteronomisch-deuteronomistischer Tradition die Erinnerung an die Gnadenverdanktheit des eigenen Lebens mit der Verpflichtung auf konsequenten Gesetzesgehorsam verbindet.

(4) Philo von Alexandrien: Philanthropie Gottes und Theophilie

Als Grenzgänger zwischen den Gefilden hellenistischer Philosophie und alttestamentlich-frühjüdischer Theologie entwickelt *Philo* seinen eigenen Begriff der Liebe Gottes.⁹¹ Das Stichwort ἀγάπη fehlt freilich

⁹⁰ Weil der Text weiter führt, wird dies in Fragment B (CD 19,15ff) deutlicher als in Hs. A/1, in der dieser Gedanke ausweislich CD 8,21 ursprünglich aber gleichfalls angelegt gewesen ist.

⁹¹ Vgl. *H. Neumark* (d. i. Y. Amir), Die Verwendung griechischer und jüdischer Motive in den Gedanken Philos über die Stellung Gottes zu seinen Freunden, Würzburg 1937, bes. 60ff; *A. Nissen*, Gott (s. Anm. 17) 465–477; überdies zur Theologie Philos insgesamt *M. Pohlenz*, Philon von Alexandria (1942), in: ders., Kleine Schriften I, hg. v. H. Dörrie, Hildesheim 1964, 305–383: 331–338; *H. A. Wolfsson*, Philo, 2 Bde. (Structure

ganz. Das Verb begegnet nur vereinzelt.⁹² Statt dessen lautet der zentrale Begriff – gut griechisch⁹³ – φιλανθρωπία.⁹⁴ Er bezeichnet bei Philo das fortwährende Wirken des Schöpfers zur Erhaltung, Förderung, Erziehung und Entwicklung aller Menschen (Abr 137; Op 81; vgl. Imm 108; Cher 127; QuaestGen 2,62). Dazu gehört nicht nur die Sorge für ihr äußeres Wohlergehen (Op 81; Cher 99), sondern vor allem das Geschenk der vernunftbegabten Seele, durch die der Mensch erkennen kann, daß Gott existiert (Virt 188; QuaestGen 2,60). Die Philanthropie ist eine königliche Tugend, die in Vollendung allein Gott beherrscht (Plant 90ff). Als Philanthrop erleichtert Gott das vom Menschen selbstverschuldete Übel (QuaestGen 2,54; zu Gen 8,21); wie ein nachsichtiger Vater räumt er ihnen Zeit zur Umkehr ein (Prob 2,15 bei Eus PraepEv VIII 14,2)⁹⁵; insbesondere aber erweist er seine Menschenfreundlichkeit dadurch, daß er sich den Menschen offenbart (Abr 79) und ihnen dadurch die Anteilgabe an seinem Wesen verheißt (Abr 203; Somn 1,147).⁹⁶

and Growth of Philosophic System from Plato to Spinoza II/1.2), Cambridge, Mass. 1948, I 200–294; E. Bréhier, Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie (EPHM 8), Paris 1950; H. Braun, Wie man über Gott nicht denken soll. Darlegt an den Gedankengängen Philos von Alexandrien, Tübingen 1971; G. D. Farandos, Kosmos und Logos nach Philon von Alexandria (Elementa 4), Amsterdam 1976; L. A. Montes-Peral, Akataleptos Theos. Der unfasßbare Gott (ALGHJ 16), Leiden 1987; J. Ménard, La Gnose de Philon d'Alexandrie, Paris 1987, 14–32; R. Williamson, Jews in the Hellenistic World: Philo (CCWJWCW 1/II), Cambridge 1989, 28–102. Zur benachbarten Gnadentheologie vgl. D. Zeller, Charis bei Philon und Paulus (SBS 142), Stuttgart 1990.

⁹² In Migr 60 will Philo mit Dtn 7,7f belegen, daß nicht die Zahl die Größe eines Volkes ausmacht, sondern die Nähe zu Gott (Migr 60). In Abr 50 kennzeichnet er mit ἀνταγαπᾶν die enge Beziehung Gottes zu den Stammvätern Abraham, Isaak und Jakob: καὶ πάντας φιλοῦεος ὁμοῦ καὶ θεοφιλεῖς, ἀγαπήσαντες τὸν ἀληθῆ θεὸν καὶ ἀνταγαπηθέντας πρὸς αὐτοῦ. (Die Parallele Mos 2,67 formuliert über Mose mit τιμάω).

⁹³ Vgl. C. Spicq, La Philanthropie hellénistique, vertu divine et royale: StTh 12 (1958) 169–191; ders., Notes II (s. Anm. 17) 922–927; R. Le Déaut, Φιλανθρωπία dans la littérature grecque jusqu'au NT (Tite III,4), in: Mélanges E. Tisserant I (StT 231), Città del Vaticano 1964, 255–294; J. Kabiersch, Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian (Klass.-Philolog. St. 21), Würzburg 1960; U. Luck, Art. φιλανθρωπία: ThWNT 9 (1973) 107–111 (Lit.); O. Hiltbrunner, Warum wollten sie nicht φιλᾶνθρωποι heißen?: JAC 33 (1990) 7–21.

⁹⁴ Neben φιλανθρωπία kennt Philo freilich das breite Spektrum griechischer Vokabeln für Gottes Erbarmen, Fürsorge, Vergebung und Barmherzigkeit, das die Septuaginta aus der Übersetzung der hebräischen Bibel gewinnt.

⁹⁵ Das schließt keineswegs aus, sondern ein, daß Gott auch straft, sei es, um durch Züchtigung eine Besserung herbeizuführen (Prob 1,34.46f.54; 2,15; LegAll 3,106), sei es, um notorische Missetäter endgültig der verdienten Strafe zu überantworten (SpecLeg 2,27; Cong 57f; Virt 174).

⁹⁶ A. Nissen (Gott [s. Anm. 17] 470) erkennt im philonischen Konzept der Philanthropie Gottes den letztlich gescheiterten Versuch des Alexandriners, in griechischer Sprache dem atl. Gedanken der Güte, Barmherzigkeit und Liebe Gottes Ausdruck zu verleihen;

Der Philanthropie Gottes verbindet sich auf das engste die Theophilie.⁹⁷ Auch mit diesem Begriff macht Philo eine Anleihe bei der religiösen Sprache des paganen Hellenismus.⁹⁸ Gelegentlich verwendet er das Prädikat ganz im griechischen Sinn, d. h. ohne große Betonung und als Bezeichnung einer ganz allgemein bleibenden Hinwendung Gottes zum Geschaffenen. Dann kann Philo es sogar auf die Menschen im allgemeinen übertragen (Somn 1,108). Im Regelfall greift er das Stichwort *θεοφιλής* jedoch auf, um auf seine Weise dem alttestamentlich und frühjüdisch vorgegebenen Gedanken nachzugehen, daß Gott seine Liebe Israels großen Gestalten schenkt.⁹⁹ Der Tradition verpflichtet, nennt Philo Enos, Henoch und Noah (Abr 46), vor allem jedoch Abraham, Isaak und Jakob (Praem 24; Abr 50)¹⁰⁰, auch Abel (Det 50; vgl. 78), dann immer wieder Mose¹⁰¹. Ebenfalls in traditioneller Manier sagt Philo häufig, daß Gott seine Liebe bis in die Gegenwart hinein den Weisen, Frommen und Gerechten zuteil werden läßt.¹⁰² Das steht ihm auch vor Augen, wenn er von der freundschaftlichen Liebe spricht, in der Gott seinem Volk Israel verbunden ist (Migr 63.114.158; Her 203; Abr 98; Mos 1,225); faktisch geht es ihm an all diesen Stellen um Israel als Gemeinschaft der Weisen.¹⁰³

tatsächlich bewege Philo sich ganz in den Bahnen der hellenistischen Göttervorstellungen. Dieses Urteil muß erheblich differenziert werden. Unstreitig ist, daß Philo insbesondere durch seine platonisierende Seelen- und Welt-Auffassung der Rede von Gottes Liebe neue Bereiche erschließt, die von hellenistischen Vorgaben geprägt sind. Insofern markiert seine philosophische Theologie tatsächlich einen Unterschied zu den atl. Traditionen. Aber andererseits ist doch auch festzustellen, daß die Intensität und Personalität der Philanthropie, wie sie Philo zufolge Gott auszeichnet, deutlich größer sind als in den Parallelen des paganen Hellenismus. Diese Differenz resultiert aber daraus, daß Philo sich eben doch entscheidend durch die biblische Vorstellung der Liebe Gottes inspirieren läßt und dadurch den Gedanken der Philanthropie Gottes auflädt.

⁹⁷ Vgl. über die o. in Anm. 91 u. Anm. 93 genannten Autoren hinaus *Y. Amir*, Die Umformung des *εὐδαίμων* in den *θεοφιλής* bei Philon (1983), in: ders., Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien (FJCD 5), Neukirchen-Vluyn 1983, 207–219.

⁹⁸ Besonders signifikant ist Prob 42.

⁹⁹ Die Vorgaben aus der biblischen Tradition beachtet *A. Nissen* (Gott [s. Anm. 17] 470f) zu wenig.

¹⁰⁰ Abraham wird überdies allein in Abr 89.273; QuaesGen 4,33; auch Sobr 56 (vgl. Praem 26f; Abr 123), Jakob allein in Jos 167.200 (vgl. Praem 43f) genannt.

¹⁰¹ SpecLeg 1,41; 4,175; Virt 77; All 1,176; 2,88.90; 3,129; Plant 62; Sobr 19; Conf 92; Cher 49; Sacr 77; Migr 67; Mos 1,67; 2,163; Imm 156; vgl. (Moses als Gottesfreund) Mos 1,156; Sacr 130; Ebr 94; Migr 45; Her 21; LegAll 3,204.

¹⁰² Her 21; LegAll 2,79ff; vgl. (zum Stichwort „Freunde Gottes“) Sobr 55; Her 21; LegAll 3,1.71; Somn 2,297; Prob 43f; Abr 129.

¹⁰³ Richtig *A. Nissen*, Gott (s. Anm. 17) 472 Anm. 296: Es ist kaum mehr zu sehen, „ob Philo noch von Israel als der Gemeinde von Weisen . . . redet oder umgekehrt von der Seele und der Gemeinschaft der Weisen als von ‚Israel!‘“.

Grundsätzlich weist das Stichwort *θεοφιλής* auf die besondere Erwählung und Begnadung hin, die Gott gewährt. Freilich liegt der Akzent Philos darauf, daß die Gottgeliebten die wahrhaft Tugendhaften sind.¹⁰⁴ Insofern sind die Grenzen zwischen *θεοφιλής* und *φιλόθεος* fließend. Auch damit liegt Philo auf seine Weise durchaus im Trend frühjüdisch-hellenistischer Theologie: Schon in der Septuaginta, mehr noch in den anderen Schriften des Diasporajudentums betont man, daß Gott die Weisen in Geschichte und Gegenwart aufgrund ihrer Weisheit liebt. Freilich ist der Zusammenhang bei Philo noch enger geknüpft und theologisch stärker reflektiert. Die Kategorie des Synergismus¹⁰⁵ ist jedoch nicht geeignet, den philonischen Gedanken zu erfassen. Richtiger scheint, daß sich in der Konvergenz von *θεοφιλία* und *φιλόθεια*, wie Philo sie sieht, jene kosmologische und anthropologische Harmonie realisiert, die in Gottes Schöpfungswerk begründet ist und durch sein menschenfreundliches Handeln je neu stabilisiert wird (Virt 184).¹⁰⁶ Das aber bedeutet, daß Philo den genuin biblischen Gedanken zuvorkommender Gnade keineswegs fallenläßt, sondern gerade in den Begriffen der Philanthropie und Theophilie festhält.¹⁰⁷

Der entscheidende Unterschied zu den alttestamentlichen Vorgaben und den meisten frühjüdischen Parallelen liegt indes darin, daß als der Ort der Liebe Gottes kaum mehr die Geschichte, sondern dezidiert, geradezu programmatisch und nahezu exklusiv die Seele des einzelnen gilt, der zwar gewiß Glied einer Gemeinschaft ist, sich aber im Grunde von seiner Gottunmittelbarkeit getragen weiß.¹⁰⁸ Zwar gibt es im hellenistischen Frühjudentum durchaus einzelne Hinweise in diese Richtung; insbesondere die *Sapientia Salomonis* ist bereits die Zeugin einer Gottesmystik, die das Thema der Liebe im Zwiegespräch der Seele mit Gott (und der *Sophia*) aufgehoben sieht. Dennoch geht Philo einen entscheidenden Schritt weiter. Er führt zu einer Synthese biblischen und griechischen Redens über Gottes Liebe, die unverkennbar seine Handschrift trägt.

d) Zusammenfassung

Von Gottes Liebe ist in frühjüdischer Zeit nicht selten die Rede. Das Motiv klingt vor allem in Texten weisheitlicher Prägung und apokalypt-

¹⁰⁴ Vgl. Somn 1,243; 2,225; Cont 68; Virt 184.218ff.

¹⁰⁵ A. Nissen, Gott (s. Anm. 17) 474f.

¹⁰⁶ Vgl. zum Thema H. A. Wolfsson, Philo (s. Anm. 91) 295–342; U. Früchtel, Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese (ALGHJ 2), Leiden 1968; H. Braun, Gott (s. Anm. 91) 8–18; G. D. Farandos, Kosmos (s. Anm. 91); D. T. Runia, Philo of Alexandria and the Timaios of Plato (Philosophia Antiqua 44), Leiden 1986, 433–446.

¹⁰⁷ Das Zuvorkommende der Gnade Gottes hält Philo auch in seinem Begriff der rechten Gottesbeziehung fest.

¹⁰⁸ Vgl. A. Nissen, Gott (s. Anm. 17) 477.

tischer Orientierung an. Sie folgen durchweg den Spuren, die in der Septuaginta gelegt sind und bis in die Hebräische Bibel zurückreichen. Insbesondere erweisen sich deuteronomisch-deuteronomistische Traditionen, spätexilische Heilspropheten und die Gebete des Psalters als prägend.

Freilich ist der Gedanke der Liebe Gottes an den meisten Stellen nicht sehr stark betont. Er gehört auf weite Strecken eher zu den selbstverständlichen, dann aber auch unbezweifelten Voraussetzungen als zu den brennenden Themen frühjüdischer Theologie. Zumeist steht er im Dienste anderer Aussageabsichten. Insbesondere soll er Paränesen fundieren, die Bedeutung großer Gestalten der Geschichte erklären oder die Autorität eines apokalyptischen Sehers und Mahners untermauern. Das Wort Liebe steht für ein besonderes Erwählungs- und Vertrauensverhältnis, das sich in konkreter Hilfe Gottes (auch für die Nachkommen der von ihm Geliebten) auswirkt.

Der wesentliche Unterschied zu den alttestamentlichen Vorgaben scheint darin zu bestehen, daß dort Gottes Liebe schwerpunktmäßig dem Volk als ganzem gilt, während im Frühjudentum unter dem Eindruck der Diasporasituation wie auch der Verwerfungen im Mutterland Palästina die Differenzierung zwischen den Frommen und den Frevlern innerhalb Israels auch beim Thema der Liebe Gottes immer stärker das Feld bestimmt. Dies schafft die Möglichkeit einer Personalisierung des Gottesverhältnisses, stellt aber auch die Frage des Verhältnisses von Gottes Liebe und Gerechtigkeit in neuer Schärfe. Die relativ größte Relevanz hat das Motiv der Liebe Gottes bei *Philo von Alexandrien*. Freilich bewegt sich sein Begriff am weitesten aus der Bahn der Septuaginta-Theologie heraus, ohne daß jedoch der Kontakt zu den biblischen Wurzeln verlorenginge.

3. Paulus

Neben der johanneischen ist es im Neuen Testament nur die paulinische Theologie, die das Thema der Liebe Gottes *explizit* aufnimmt und weiterentwickelt. Eine traditionsgeschichtliche Linie von Paulus zu Johannes läßt sich nicht ziehen. Aber der Blick auf Paulus¹⁰⁹ mag doch helfen, im Vergleich die Konturen der johanneischen Agape-Theologie besser zu erkennen und ihren Stellenwert im Ganzen neutestamentlicher und biblischer Gottesrede präziser zu bestimmen. Die paulinische Thematisierung der Agape Gottes, die mit der alttestamentlichen und frühjüdischen in Anknüpfung, Absetzung und Weiterentwicklung un-

¹⁰⁹ Vgl. L. Cerfaux, Christus in der paulinischen Theologie (frz. Original 1951), Düsseldorf 1964, 85f.

trennbar verbunden ist¹¹⁰, setzt zwei Akzente: die Erwählungs- und die Rechtfertigungstheologie.

a) Erwählung der Christen – Erwählung Israels

Im Ersten Thessalonicherbrief spricht Paulus die Christen als ἀγαπημένοι ὑπὸ Θεοῦ an (1,4), um die Gnade ihrer Erwählung¹¹¹ ausdrücken zu können. Die Motivverbindung ist in der deuteronomistischen Theologie vorgegeben. Paulus greift sie auch in Röm 1,7 (gegenüber der ihm persönlich noch unbekanntem Gemeinde) auf¹¹². Schon in seinem ältesten Schreiben erlangt sie freilich eine spezifisch christliche Pointe (vgl. dann auch 2Kor 13,13). *Zum einen* betont der Apostel, daß die Erwählung gleichermaßen Juden wie Heiden gilt (1Thess 1,2–10; 2,12.16; 3,11ff; 4,13–18; 5,9f.23f); diese Universalität ist im Grundgeschehen des Todes wie der Auferweckung Jesu angelegt (1,9f; 5,9f), insofern sich hier „*der lebendige und wahre Gott*“ (1,9)¹¹³ in seiner puren Kreativität und seiner Treue zu sich selbst eschatologisch erwiesen hat.¹¹⁴ *Zum anderen* gibt Paulus dem Motiv eine stark eschatologische Note. Gottes erwählender Ruf zielt auf die Teilhabe an seiner vollendeten Herrschaft (1Thess 2,12)¹¹⁵ und *im Zuge dessen* auf die Eingliederung in die Ekklesia (vgl. 5,24).¹¹⁶

Nicht übersehen sei, daß Paulus – als einziger neutestamentlicher Autor – in Röm 9–11 auch von Gottes *Liebe zu Israel* redet (9,13; Mal 1,2f; 11,28). Auf dem Hintergrund gut deuteronomistischer Theologie versteht er sie als Erwählung der Väter. In Kombination mit den Zitaten von Gen 21,12 in Röm 9,7 und Gen 25,23 in Röm 9,12 dient das Zitat von Mal 1,2f in Röm 9,13 dazu, abschließend und aufgipfelnd ebenso die souveräne Freiheit wie die absolute Gerechtigkeit der Er-

¹¹⁰ Gut herausgestellt von K.-W. Niebuhr, Jesus Christus und der eine Gott Israels. Zum christologischen Gottesglauben in den Paulusbriefen, in: ders. u. a., Glauben Christen und Muslime an denselben Gott? (Fuldaer Hefte 34), Hannover 1995, 10–29.

¹¹¹ Vgl. J. Becker, Die Erwählung der Völker durch das Evangelium, in: W. Schrage (Hg.), Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments. FS H. Greeven (BZNW 47), Berlin 1986, 82–101.

¹¹² Vgl. U. Wilckens, Der Brief an die Römer I (EKK VI/I), Neukirchen-Vluyn 1978, 68.

¹¹³ Vgl. T. Holtz, „Euer Glaube an Gott“. Zu Form und Inhalt von 1 Thess 1,9f (1977), in: ders., Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze, hg. v. E. Reinmuth und Chr. Wolff, Tübingen 1991, 270–296.

¹¹⁴ Vgl. Th. Söding, Der Erste Thessalonicherbrief und die frühe paulinische Evangeliumsverkündigung. Zur Diskussion einer Entwicklung der paulinischen Theologie: BZ 35 (1991) 180–203.

¹¹⁵ Dieser Aspekt wird deuteropaulinisch nur in 2Thess 2,13 aufgegriffen; dort allerdings ist vom κύριος, d. h. von Jesus Christus die Rede.

¹¹⁶ Nachpaulinisch ist in Kol 3,12 und Eph 1,4 sowie Jud 20f von der erwählenden Gnade die Rede, die (durch die Taufe) die Zugehörigkeit zur Ekklesia stiftet.

wählungsgnade Gottes herauszustreichen.¹¹⁷ Indem Paulus auf die κλησις Israels (11,29) rekurriert, will er den Heidenchristen den heilsgeschichtlichen Primat Israels ins Gedächtnis rufen. Freilich sucht Paulus in Röm 9–11 die Erwählung Israels dialektisch mit der Erwählung der Heidenvölker zu vermitteln, die er 9,25 mit Rekurs auf Hos 2,25¹¹⁸ gleichfalls als Ausdruck der erwählenden Liebe Gottes beschreibt. Dies geschieht, um aufzuweisen, daß Gottes Gerechtigkeit, sprich: seine Bundes- und Verheißungstreue, keineswegs durch den Unglauben Israels, wie Paulus ihn sieht, widerlegt wird, sondern daß sie sich futurisch-eschatologisch in der Rettung „ganz Israels“ (11,26) machtvoll erweisen wird¹¹⁹. Der Apostel hofft auf den „Erretter vom Zion“, der den „Bund“ der Sündenvergebung Jakobs stiftet (11,26b.27: Jes 59,20f; 27,9; vgl. Jer 31,31) und auf diese Weise nicht nur die Christen, sondern auch die Juden in die vollendete „Gottesherrschaft“ (14,17) hineinholzt. Diese Hoffnung verbürgt dem Apostel die Erinnerung daran, daß Gott der einst die „Väter“ rein aus Liebe erwählt hat (11,28), und das Glaubenswissen darum, daß davon die Kinder Israels in jeder Generation profitieren werden, denn: „Seine Gnadengaben gereuen ihn nicht“ (11,29).

b) Rechtfertigung und Rettung aus Liebe

In Röm 5,1–11 und 8,31–39 ist das Motiv der Liebe Gottes, stark betont, mit der Rechtfertigungstheologie verknüpft.¹²⁰ Die Texte finden sich am Anfang und am Schluß jenes Briefteiles, in dem der Apostel zeigt, inwiefern die Rechtfertigung, die den Glaubenden bereits geschenkt worden ist, ihre Hoffnung auf die noch ausstehende Rettung begründet. Das letztlich allein tragfähige Argument findet der Apostel im Verweis auf Gottes Liebe. Diese Agape beschreibt Paulus in Röm 5,8ff als Versöhnung der Feinde Gottes. Damit deckt er nicht nur die Universalität, sondern auch die Tragweite und Intensität des Heilswillens Gottes auf: Die Rechtfertigung der Glaubenden ist ein Akt der Feindesliebe Gottes. Gott wendet seine Liebe gerade denen zu, die im tiefen Widerspruch gegen ihn leben; in Röm 1,18–3,20 hat Paulus darzulegen gesucht, daß dies die Situation sowohl der Juden als auch

¹¹⁷ Vgl. *Th. Söding*, Heilige Schriften für Israel und die Kirche. Die Sicht des „Alten Testaments“ bei Paulus: MThZ 46 (1995) 159–181: 165.

¹¹⁸ Zur tragenden Rolle des Zitats vgl. *H. Hübner*, Biblische Theologie des Neuen Testaments II: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte, Göttingen 1993, 306–310.

¹¹⁹ Vgl. *O. Hofius*, Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9–11 (1986), in: ders., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen ²1994 (¹1989), 175–202: 197f.

¹²⁰ Gute Hinweise zur Deutung gibt *P.-G. Klumbies*, Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext (FRLANT 155), Göttingen 1992, 196–201. 203–209. Seine Kritik an „Per Christum in Deum“ (ebd. 23) bleibt allerdings oberflächlich. Auch deshalb vermag Klumbies nicht zum exegetisch-theologischen Problemhorizont Thüsing's vorzustoßen.

der Heiden ist¹²¹. Gottes Liebe besteht darin, daß er die Menschen, die das Evangelium allesamt als Sünder erweist, nicht verurteilt, sondern aus Gnade auf ihren Glauben hin (der selbst ein Ausdruck seiner Gnade ist) rechtfertigt und futurisch-eschatologisch retten wird.¹²² Das meint: Gott stellt die Menschen in ein Verhältnis zu sich hinein, das sie Gott bereits gegenwärtig als *Abba* (Röm 8,15; vgl. Gal 4,6) erkennen läßt und das ihnen in der eschatologischen Vollendung die ungebrochene Teilhabe an der Gemeinschaft mit Jesus Christus in der Hinordnung auf Gott vermittelt.¹²³

Dies geschieht nach Röm 5,5 durch den Geist, die eschatologische Schöpfermacht Gottes.¹²⁴ Das Pneuma schüttet die Liebe Gottes in die Herzen der Glaubenden aus: Sie bleibt ihnen nicht äußerlich, sondern bestimmt ihr Leben durch und durch – und zwar in der Weise, daß sie die Sünder sowohl zum Glauben als auch zur Liebe befähigt. Der Geist ist es, der in den Herzen der Glaubenden *Abba* ruft (8,15); der Geist ist es auch, dessen erste Frucht nach Gal 5,22 die Agape ist.¹²⁵

Die Fundierung des Heilsgeschehens in Gottes Liebe liegt in der Konsequenz der voranstehenden Kapitel, die Rechtfertigung als eschatologische Neuschöpfung, als *creatio ex nihilo* begreifen. Der Hymnus in 8,35–39, der den zweiten Hauptteil des Römerbriefes abschließt, besingt gerade diese schöpferische Kraft der Agape, die jedes Geschick und alle Mächte, selbst den Tod zu überwinden vermag. Gottes Liebe ist seine eschatologische Selbstmitteilung, die sich den Feinden Gottes gnädig und barmherzig zuwendet, um sie aus ihrer Sünden- und Todesverfallenheit zu befreien und ihnen kraft des Pneuma seine Gemeinschaft zu schenken, in der das eschatologische Heil schlechthin besteht.

Wenn dies der Skopus von Röm 5,5–8 und 8,39 ist, versteht sich, weshalb Paulus den Zusammenhang von Rechtfertigung und Rettung, um den es ihm in Röm 5–8 geht, nicht einfach auf die Gnade, sondern auf die Liebe Gottes abstellt. Er zeigt, daß im Rechtfertigungsgeschehen kein abstraktes Gnadenprinzip waltet, sondern daß Gott sich in der schöpferischen Macht seiner Barmherzigkeit selbst mitteilt; dann aber ist in dem, was die Glaubenden als eschatologisches Heil bereits

¹²¹ Zum paulinischen Gedankengang vgl. des näheren M. Theobald, Glaube und Ver-nunft. Zur Argumentation des Paulus im Römerbrief: ThQ 169 (1989) 287–301.

¹²² Vgl. K. Kertelge, „Rechtfertigung“ bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs (NTA 3), Münster ²1971 (¹1966), bes. 248f.

¹²³ Es gehört zu den forschungsgeschichtlich bedeutsamen Vorstößen W. Thüsing, die Rechtfertigungslehre des Paulus auf ihre kommunikativen Dimensionen hin ausgedeutet zu haben, grundlegend schon in: Gott I: Per Christum (s. Anm. 10).

¹²⁴ Vgl. F. W. Horn, Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie (FRLANT 154), Göttingen 1992, 407ff.

¹²⁵ Vgl. Th. Söding, Liebesgebot (s. Anm. 22) 211–218.

erfahren haben, die Hoffnung auf endgültige Rettung begründet, wenn anders Gott Gott ist und seine Liebe die Macht hat, den Tod zu überwinden.¹²⁶ Diese Liebe erweist Gott den Menschen in Jesus Christus (8,39). Sie gewinnt ihre schlechthin signifikante Gestalt im Kreuzestod Jesu, der aus Liebe zu den Sündern gestorben ist, und in der Auferweckung des Gekreuzigten, der aus dem Geheimnis Gottes heraus aus Liebe zu den Menschen für sie eintritt (8,34). Deshalb sind sowohl in Röm 5 als auch in Röm 8 die Aussagen über die Liebe Gottes auf das engste verbunden mit Aussagen über die Liebe Jesu Christi, die Paulus auch schon im 2Kor 5,14–21 und Gal 2,19f thematisiert hat.¹²⁷

c) Der „Gott der Liebe“ (2Kor 13,11)

Im Postscriptum des „Tränenbriefes“ 2Kor 10–13 findet Paulus jene Formulierung, die am nächsten an 1Joh 4,8.16 heranführt:

ὁ Θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν.

Die konventionelle Form darf sowenig täuschen wie die Allgemeinheit des Wunsches. 2Kor 13,11 erfährt durch den voranstehenden Brief eine eminent starke theologische Füllung. Paulus formuliert so prinzipiell wie prägnant. Die Wendung „*Gott des Friedens*“ findet sich häufiger (1Thess 5,23; Phil 4,9; Röm 15,33; 16,20).¹²⁸ Wie es scheint, greift Paulus hier die Sprache der Liturgie auf. „*Gott des Friedens*“ ist Gott nicht etwa nur insofern, als er Friede im Sinne von Eintracht und Gemeinsamkeit unter den Gemeindegliedern *fordert*, sondern vor allem insofern, als er Frieden und Versöhnung *stiftet*, und zwar im präzisen Sinn des Wortes durch den stellvertretenden Sühnetod Jesu, der die Glaubenden zu einer „*neuen Schöpfung*“ macht (vgl. 2Kor 5,17–21)¹²⁹. Dabei ist vorausgesetzt, ohne reflektiert zu werden, daß die Gabe des Friedens von ihrem Geber nicht zu trennen ist. Indem Gott Frieden stiftet, erweist er sich als er selbst. Der Friede, den Paulus

¹²⁶ Ein Echo ist in Eph 2,4f zu hören: Die Errettung der Sünder aus dem Tode durch die Taufe erweist sich einzig und allein als das Werk der Liebe Gottes. Vgl. (auch zum Zusammenhang mit der Erwählungsgnade nach 1,4) R. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser (EKK 10), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1982, 93ff.

¹²⁷ Ein Widerhall findet sich im Epheserbrief, wo von der Lebenshingabe Jesu für die Glaubenden (5,2) und – singular im Neuen Testament – für die Kirche (5,25) gesprochen wird. Dies ist in Eph 3,19 vorausgesetzt, wenn von der alles Erkennen übersteigenden Agape Christi die Rede ist. – Auch 2Thess 2,13 wird letztlich auf dieses Grund-Ereignis der Liebe zurückgehen, wobei freilich der Akzent (im Nachgang zu 1Thess 1,4) auf Gottes Erwählung zur – christologisch strukturierten – *Soteria* liegt.

¹²⁸ Vgl. G. Dellling, Der „Gott des Friedens“ und ähnliche Wendungen in den Paulusbriefen, in: E. E. Ellis – E. Gräßer (Hg.), Jesus und Paulus. FS W. G. Kümmel, Göttingen ²1978, 76–84.

¹²⁹ Vgl. O. Hofius, Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3 (1989), in: ders., Paulusstudien (s. Anm. 119) 75–120.

anspricht, ist der Friede der vollendeten Gottesherrschaft (vgl. Röm 14,17), den Gott im Vorgriff auf die Vollendung schon gegenwärtig gnadenhaft verwirklicht, indem er durch Jesus Christus im Pneuma (vgl. 2Kor 13,13) sich selbst offenbart.¹³⁰

Ähnlich ist die Wendung Θεὸς τῆς ἀγάπης zu deuten. Gott ist nicht nur insofern „Gott der Liebe“, als er Liebe fordert und weckt (worauf die Korinther dringend angewiesen waren). Weit mehr ist er es, insofern er Liebe schenkt. Dies geschieht aber, indem er die Liebe, die Jesus den Sündern durch sein Sterben erweist (2Kor 5,14; vgl. Gal 2,19f), eschatologisch so wirksam werden läßt, daß sie der Gerechtigkeit Gottes teilhaftig werden (2Kor 5,21).¹³¹ Damit aber erweist sich, daß Paulus – ohne eine ähnliche Formulierung wie 1Joh 4,8.16 zu prägen – doch von dem Grund-Gedanken bestimmt ist, daß Gottes Wesen und Handeln, wenn es denn auf ein Kurz-Wort zu bringen ist, am ehesten als Agape erfaßt werden kann: als jene schöpferische Kraft, die aus der schlechthin unbegrenzten radikalen Bejahung seiner menschlichen Geschöpfe resultiert, auch wenn diese sich als Feinde Gottes auf-führen (Röm 5,1–11), und sowohl auf ihre gegenwärtige Rechtfertigung als auch auf ihre endgültige Rettung aus ist.¹³²

4. Das Johannesevangelium

Im Johannesevangelium zeichnen sich zwei Schwerpunkte der Rede von Gottes Liebe ab. Der erste ist soteriologischer Art. Er bezieht sich auf Gottes eschatologische Rettungstat an den Menschen (und ist insofern am ehesten eine *Sach*parallele zu Paulus). Der zweite ist christologischer Art. Er bezieht sich auf das Verhältnis zwischen dem „Vater“ und dem „Sohn“ (und dürfte eine alte synoptische Tradition aufgreifen). Beide Schwerpunkte sind wie die Brennpunkte einer Ellipse aufeinander bezogen. Johannes denkt vom Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn her auf die Beziehung des Vaters wie des Sohnes zur Welt hin – und er sieht in der Inkarnation wie der Kreuzigung Jesu jenen soteriologischen Prozeß, der gültig offenbart, wie es in Wahrheit um das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn bestellt ist.

¹³⁰ Eine gute Auslegung, die aus dem alten Streit herausführt, ob Paulus „trinitarisch“ formuliert oder nicht, skizziert *H.-J. Klauck*, 2. Korintherbrief (NEB.NT 8), Würzburg 21988 (1986), 103f.

¹³¹ Vgl. zu dieser Pointe von 2Kor 5 *W. Thüsing*, Rechtfertigungsgedanke und Christologie in den Korintherbriefen (1974), in: ders., Studien (s. Anm. 3) 100–123: 109–114.

¹³² Ein „Kommentar“ ist 1Kor 13. Die Agape, die Paulus dort thematisiert, ist zuerst die schöpferische Liebe Gottes selbst: so wie er sie den Menschen durch Jesus Christus zueignet; vgl. *Th. Söding*, Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie (SBS 150), Stuttgart 1992, 122ff.

a) Gottes Liebe zum Kosmos

In Joh 3,16 bringt der Evangelist den Kern des Heilsgeschehens, von dem sein „Buch“ (20,30) handelt, auf eine kurze Formel:

*So sehr hat Gott die Welt geliebt,
daß er seinen eingeborenen Sohn gab,
damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorenght,
sondern das ewige Leben hat.*

Der soteriologische Kernsatz greift auf die voranstehenden Darlegungen zurück, die von der Heils-Notwendigkeit der „Wiedergeburt“ (V. 3) aus „Wasser und Geist“ (V. 5) gehandelt¹³³ und die Möglichkeit (V. 9) der eschatologischen Rettung im Heils-Geschehen der Erhöhung des Menschensohnes (3,14f)¹³⁴ begründet haben. Die Frage, inwiefern die Erhöhung des Menschensohnes die Glaubenden zur Rettung führt, beantwortet Vers 16: insofern sich im Kreuzigungs- und Auferweckungsgeschehen die Liebe Gottes eschatologisch erweist.¹³⁵ Das „Muß“ der Erhöhungsaussage zeigt sich im Licht von Vers 16 als ein „Muß“ der Liebe.¹³⁶ Weder waltet im Kreuzestod die blinde Macht des Schicksals noch wird ein von Gott dekretierter Heilsplan exekutiert. Vielmehr herrscht allein, was die Liebe gebietet: Hingabe, schöpferische Bejahung und Lebensspendung. Was aber die Liebe gebietet, verlangt unabweisbar sein Recht und erschafft eine neue Wirklichkeit, weil es die Liebe Gottes ist: Deshalb ist das Kreuz Jesu schon das Inbild seiner Erhöhung – wie der Erhöhte immer der Gekreuzigte bleibt. Umgekehrt erklärt sich Vers 16 vor dem Hintergrund von Vers 14: Das „Geben“ des Sohnes bezieht sich – unter dem Vorzeichen der „Sendung“ – zwar gewiß auch auf die Inkarnation, zielt aber letztlich auf den Kreuzestod, der dank der Agape Gottes zur Erhöhung des Menschensohnes und damit zum Kulminationspunkt des gesamten christologischen Heilsgeschehens wird.¹³⁷

¹³³ Vgl. Th. Söding, Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Anmerkungen zur johanneischen Symbolsprache am Beispiel des Nikodemus-Gesprächs (Joh 3,1–21), in: K. Kerlge (Hg.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament* (QD 126), Freiburg – Basel – Wien 1990, 168–219.

¹³⁴ Vgl. W. Thüsing, Erhöhung (s. Anm. 10) 4–15.

¹³⁵ Vgl. W. Thüsing, a.a.O. 9.

¹³⁶ Vgl. H. Kohler, Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium. Ein exegetisch-hermeneutischer Versuch zur johanneischen Kreuzestheologie (AThANT 72), Zürich 1987, 253.

¹³⁷ Vgl. W. Thüsing, Erhöhung (s. Anm. 10) 10; so auch H. Kohler, a.a.O. 257. Dagegen M. Latke, Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von ἀγάπη, ἀγαπᾶν und φιλεῖν im Johannesevangelium (StANT 41), München 1975, 75; aber auch U. B. Müller, Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus (SBS 140), Stuttgart 1990, 65 mit Anm. 160. Weder Latke noch Müller würdigen den literarischen wie strukturellen Zusammenhang von

Das entscheidende Verb ἠγάπησεν steht im Aorist: Joh 3,16 spricht von einer geschichtlich-einmaligen Liebes-Tat Gottes, die das gesamte Heilswerk Jesu zusammenfaßt. Damit ist aber nicht nur einerseits die Sendung Jesu insgesamt als Ereignis der Agape Gottes gekennzeichnet; es ist auch andererseits die Gabe des Sohnes als *der* Erweis der Liebe Gottes zur Welt herausgestellt. In großartiger Konzentration und problematischer Einseitigkeit blendet Johannes (anders als Paulus!) die Geschichte der Liebestaten Gottes an seinem Volk Israel aus, um die ganze Aufmerksamkeit auf die alles entscheidende Person und Passion Jesu zu lenken.¹³⁸

Gottes Liebe gilt dem Kosmos: der Menschenwelt. Der Akzent liegt auf der Universalität, also der Unbegrenztheit der Liebe Gottes.¹³⁹ Sie richtet sich nicht nur auf Israel (auch wenn das Heil „von den Juden“ kommt: 4,22) und schon gar nicht allein auf die Frommen und Gerechten (auch wenn sie auf Glauben aus ist: 3,16 fin), sondern auf schlechterdings alle Menschen. Das entspricht ihrem eschatologischen Charakter. Besondere Akzente erhält die Aussage, daß Gottes Liebe dem *Kosmos* gilt, im Kontext des johanneischen Dualismus.¹⁴⁰ Zwar ist es einseitig, mit dem Begriff des Kosmos nur die radikale Gottlosigkeit und Finsternisliebe der Menschen zu verbinden¹⁴¹. Wohl aber wird die Welt der Menschen in ihrer radikalen Unterschiedenheit von der „Welt“ Gottes angesprochen: als Lebens-Sphäre der Geschöpfe Gottes, die zwar im Grunde ihres Herzens nach Wahrheit, Gnade und Freiheit

3,14 und 3,16. Deshalb gelangen sie schließlich zu einer Deutung, die Johannes in die Nähe der Gnosis (Lattke) bzw. des Doketismus (Müller) rückt. Wesentlich differenzierter urteilt *J. Becker*, *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTK 4), 2 Bde., Würzburg – Gütersloh 1979.1981 (31991), I 144f.

¹³⁸ Das geschichtstheologische Defizit der johanneischen Theologie deutet sich schon in 1,17 an, wenn „*Gnade und Wahrheit*“ exklusiv an die Person Jesu gebunden und vom „*Gesetz*“, das „*Mose gegeben*“ worden ist, abgesetzt werden. Die Herausstellung der eschatologischen Heilsbedeutung Jesu ist im Johannesevangelium mit der Abwertung der israelitischen Offenbarungsgeschichte erkauft. Zu bedenken ist allerdings auch die positive Wertung der („alttestamentlichen“) Schrift, die freilich ganz als Christus-Zeugnis gelesen wird; vgl. *M. Hengel*, *Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese*: JBTh 4 (1989) 249–288.

¹³⁹ Sap 11,24 liegt weit ab: Joh 3,16 spricht nicht vom Schöpfer, sondern vom Versöhner. Seine Liebe zeigt sich nicht in milden Strafen als Erziehungsmittel, sondern in der Rettung aus dem Tode. Vor allem jedoch ist die Liebe Gottes keine allgemeine Einstellung, sondern konkreter, besser: eschatologischer Selbsterweis durch die Sendung Jesu.

¹⁴⁰ Zur Orientierung vgl. besonders *R. Schnackenburg*, *Das Johannesevangelium*, 3 Bde. (HThK.NT IV), Freiburg – Basel – Wien ¹1978. ²1977. ³1982 (11965–1975) I 101–131. Der johanneische Dualismus ist kein metaphysischer. Er hält sowohl den qualitativen Unterschied zwischen Gott und der Welt fest als auch die Abwendung der Menschen von Gott im Bannkreis der Sünde – mit dem Ziel, die Intensität der Gnadenzuwendung Gottes sichtbar zu machen und die Notwendigkeit einer Glaubensentscheidung zu begründen.

¹⁴¹ So akzentuiert *R. Bultmann*, *Das Evangelium des Johannes* (KEK II), Göttingen ²¹1986 (1941), 110f Anm. 5; ähnlich *M. Lattke*, *Einheit* (s. Anm. 137) 68f.

lechen, aber die Befriedigung ihrer Gottes-Sehnsucht nicht im wahren Gottesdienst (4,23), sondern in allerlei Surrogaten suchen – wozu nach Johannes besonders die *Fixierung* auf eine Form der Gesetzesfrömmigkeit gehört, die das Gnadenhandeln Gottes in Jesus (1,17) nicht wahrnehmen will, aber auch eine Begeisterung für Jesus, die ihn auf die – königliche – Rolle dessen festzulegen versucht, der das kreatürliche Begehren der Menschen ständig neu erfüllt.¹⁴²

Vor dem Hintergrund dieses Welt-Bildes stellt Joh 3,16 die Freiheit Gottes heraus, in der er seinen Willen faßt und verwirklicht, den Kosmos zu retten. Es ist weder eine besondere Frömmigkeit noch eine besondere Boshaftigkeit der Menschen (oder „der Juden“), die Gottes Rettungsaktion veranlaßt. Es ist rein die ungeschuldete Liebe Gottes zu der von ihm (durch den Logos: 1,3) erschaffenen Welt, die ihn zum Handeln bewegt. Mit dem Stichwort *Agape* fängt Johannes sowohl die Freiheit, Unableitbarkeit und Unüberbietbarkeit der Zuwendung Gottes zum Kosmos ein wie deren soteriologische Kreativität, nicht zuletzt aber deren Intensität. Gott gibt τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ. μονογενῆς kennzeichnet Jesus durchweg im Johannesevangelium (1,14.18; 3,18; vgl. 1 Joh 4,9) in der absoluten Singularität und soteriologischen Effizienz seines Gottesverhältnisses (vgl. 1 Joh 4,9).¹⁴³ μονογενῆς ist Jesus als der präexistente Logos, der ἐν ἀρχῇ . . . πρὸς τὸν Θεόν war (1,1a.b) und dem deshalb selbst das Prädikat θεός zukommt (1,1.18; vgl. 20,28). Diese Gott-Zugehörigkeit und Gott-Unmittelbarkeit des Sohnes betont Johannes, um die Authentizität des Offenbarungswortes Jesu (1,18) zu begründen, an der die Vermittlung von „*Gnade und Wahrheit*“ hängt (1,17), und die Unbedingtheit der Glaubensforderung (3,18), an deren Bejahung das ewige Leben hängt (3,18–21)¹⁴⁴.

Gleichzeitig hat diese christologische Qualifikation aber eine theozentrische Pointe: Gott erweist sich in der „Gabe“ seines „*eingeborenen*“ Sohnes nicht nur als derjenige, der die Welt unendlich liebt, sondern zugleich als derjenige, der immer schon der Vater Jesu ist – so wie Jesus immer schon (8,58) der Sohn Gottes ist. Dann aber ist in Joh 3,16 zweierlei angelegt (wenngleich noch nicht entfaltet): daß Gottes Liebe zum Kosmos in seiner Liebe zu seinem *einen* Sohn Jesus Christus wurzelt (vgl. 3,35; 5,20; 10,17) und daß Gott nicht nur Liebe *schenkt*,

¹⁴² Dies ist das große Thema von Joh 6; vgl. H. Weder, Die Menschwerdung Gottes. Überlegungen zur Auslegungsproblematik des Johannesevangeliums am Beispiel von Joh 6 (1985), in: ders., Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik, Göttingen 1992, 363–400.

¹⁴³ Sachparallelen sind Röm 8,32: υἱὸς ἴδιος und Röm 8,29 sowie Kol 1,15.18: πρωτότοκος. Vorgabe dürfte die synoptische Tradition sein, daß Jesus der „geliebte“ Gottessohn ist (Mk 1,11 parr; 9,7 parr; 12,6 par Lk 20,13).

¹⁴⁴ Vgl. H. Weder, Die Asymmetrie des Rettenden. Überlegungen zu Joh 3,14–21 im Rahmen johanneischer Theologie (ftz. 1990), in: ders., Einblicke (s. Anm. 142) 435–465.

sondern sich in *diesem* Akt der Gabe seines Sohnes definitiv selbst als Liebender erweist. Der Weg hin zu 1 Joh 4,8.16 wäre dann in Joh 3,16 (vermittelt über 1 Joh 3,16) angelegt, ohne daß die Formulierung des Ersten Johannesbriefes in die des Evangeliums zurückprojiziert werden dürfte.

b) Die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn

Das Johannesevangelium spricht freilich (anders als später der Erste Johannesbrief) nicht nur von der Liebe Gottes zur Welt, sondern auch von der Liebe Gottes, des Vaters, zu Jesus, seinem Sohn (3,35; 10,17; 15,9.10b; 17,24.26; vgl. 5,20). Bei Paulus gibt es dazu keine Parallele.¹⁴⁵ Das Motiv wurzelt allerdings tief in der synoptischen Tradition (Mk 1,11 parr; 9,7 parr; 12,6 par Lk 20,13; Mt 12,18), die auf Ps 2,7 in Verbindung mit Jes 42,1 zurückgreift und noch in 2Petr 1,17 reflektiert wird (vgl. Mt 17,5). Bei Markus betont es (ähnlich wie bei Matthäus und Lukas) die absolute Singularität und Exklusivität der Gottessohnschaft Jesu, die sich sowohl in seiner „Berufung“ zum eschatologischen Propheten der Basileia Gottes und in seiner Sendung bis in den Tod als auch in seiner singulären Vollmacht zeigt.¹⁴⁶ Im Johannesevangelium gewinnt dieses Motiv im Horizont der Präexistenz- und der Offenbarerkristologie, aber auch der Soteriologie des Kreuzestodes Jesu ganz neue Farben.

(1) Literarkritische Differenzierungen

Literarkritisch zeigt sich, daß das Thema der Liebe Gottes sowohl in der „Grundschrift“ als auch in den sekundären Erweiterungen des Evangeliums angesiedelt ist.

Eine ausführliche Diskussion kann an dieser Stelle nicht erfolgen. Allerdings ist es angesichts der Korrespondenz zwischen 14,31 und 18,1 doch sehr wahrscheinlich, daß die Abschiedsreden in Joh 15 und 16 samt dem Gebet Jesu in Joh 17 nicht zur Grundschrift des Evangeliums gehört haben.¹⁴⁷ Daß sie johanneischen Geist atmen, steht nicht in Zweifel. Daß sie auf Skizzen

¹⁴⁵ Das Motiv klingt allerdings kurz in Kol 1,3 und Eph 1,6 an, wo es, ohne größere eigenständige Bedeutung zu gewinnen, die Heilsmittlerschaft Jesu Christi theozentrisch begründet; vgl. *J. Gnlika*, Der Kolosserbrief (HThK.NT X/1), Freiburg - Basel - Wien 1980, 49; *ders.*, Der Epheserbrief (HThK.NT X/2), Freiburg - Basel - Wien 1971, 74f. Im Hintergrund von Kol 1,3 könnte die synoptische Überlieferung der Taufe Jesu greifbar werden, im Hintergrund von Eph 1,6 steht die Ehrenbezeichnung Israels (Dtn 32,15; 33,5.26; Jes 44,2) und Abrahams (Dan 3,35 LXX Th; 2 Chr 20,7).

¹⁴⁶ Vgl. *Th. Söding*, Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie (SBB 12), Stuttgart ²1987 (¹1985), 156f.

¹⁴⁷ Anders freilich *U. Schnelle*, Die Abschiedsreden im Johannesevangelium: ZNW 80 (1989) 64–79.

oder Ausarbeitungen des Evangelisten selbst zurückgehen, bleibt indes eine unbeweisbare Vermutung. Sowohl Joh 15,9.10b als auch 17,24.26 haben als literarisch sekundär (wenngleich theologisch höchst relevant) zu gelten. Auch Joh 3,35 wird häufig als redaktionell eingeschätzt.¹⁴⁸ Tatsächlich ist das Vokabular auffällig.¹⁴⁹ Doch schwerer wiegt, daß es nicht erst ein Interesse von Redaktoren, sondern schon des Evangelisten ist, den Täufer im Vollsinn zu einem Zeugen Jesu zu machen.¹⁵⁰

Auch Joh 10,17 steht im Verdacht redaktionellen Ursprungs.¹⁵¹ Tatsächlich stellt die Plazierung der Hirtenrede vor Probleme, greift 10,1–18 doch – anders als 10,19ff – nicht direkt auf die Blindenheilung Joh 9 zurück. Aber Thematik wie Vokabular sind johanneisch. Auch wenn die Logik der Gedankenführung *prima facie* nicht recht einleuchtet (und Blattvertauschungshypothesen sowenig weiterführen wie die Annahme redaktioneller Umstellungen der johanneischen Akoluthie¹⁵²), reichen die Beobachtungen nicht für eine literarkritische Differenzierung aus. Mitsamt der ganzen Hirtenrede ist auch Vers 17 johanneisch.¹⁵³

Bleibt Joh 5,20, wo freilich $\phi\lambda\acute{\epsilon}\omega$ steht¹⁵⁴. Der Vers gehört unstrittig zur Grundschrift. Zwar mag er vorjohanneische Tradition widerspiegeln¹⁵⁵; doch ist er bestens in den johanneischen Gedankengang integriert.

Daß Gott, der Vater, Jesus, seinen Sohn, liebt, ist ein schon in der Grundschrift des Evangeliums wichtiges Motiv (3,35; 5,20; 10,17), das die Redaktoren sowohl in der Abschiedsrede (15,9f) als auch im Abschiedsgebet Jesu (17,24.26) aufgegriffen haben. Die Akzente sind freilich verschieden gesetzt. Die Grundschrift thematisiert die Liebe Gottes zu Jesus unter dem Aspekt der Vollmachtsübertragung (3,35) wie der Offenbarungsmitteilung (5,20) an Jesus und der Heilseffizienz seines Todes wie seiner Auferstehung (10,17). Die redaktionell hinzugefügten Passagen scheinen stärker an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, dem Irdischen (15,9f; 17,26) wie dem Präexistenten und Erhöhten (17,24), als solcher interessiert zu sein, um sie dann,

¹⁴⁸ Vgl. J. Becker, Joh I 129ff.156. Der Vermutung redaktioneller Herkunft habe ich selbst zugeneigt in: Wiedergeburt (s. Anm. 133) 197. W. Schmithals (Johannesevangelium und Johannesbriefe [BZNW 64], Berlin 1992, 334ff) schreibt den Passus nicht der von ihm rekonstruierten „Grundschrift“, sondern dem von ihm so genannten Evangelisten zu, dem auch Joh 15–17 verdankt seien.

¹⁴⁹ Ὀργή τοῦ Θεοῦ ist Hapaxlegomenon; in Opposition zu ἄνωθεν steht nicht κόσμος (wie sonst bei Joh und auch in der Parallele 8,23: ἄνω), sondern, einzigartig in dieser Bedeutung, γῆ.

¹⁵⁰ Vgl. M. Hengel, Die johanneische Frage (WUNT 67), Tübingen 1993, 216.

¹⁵¹ So bei J. Becker, Joh I 311f; W. Schmithals, a.a.O. (s. Anm. 148) 373ff.

¹⁵² So jedoch J. Blank, Das Evangelium nach Johannes (Geistliche Schriftlesung 4) 3 Bde., Düsseldorf 1977–1981, 1/b (1981) 215.

¹⁵³ Vgl. R. Schnackenburg, Joh II 348–351.

¹⁵⁴ ἀγαπάω und $\phi\lambda\acute{\epsilon}\omega$ sind im Johannesevangelium nahezu synonym; vgl. Th. Söding, Wortfeld (s. Anm. 17) 327f.

¹⁵⁵ So J. Becker, Joh I 236f.

weil sie der *Inbegriff* der Agape ist, als Quelle der Liebe zu beschreiben, die Jesus den Jüngern schenkt (15,9f; 17,26).

(2) Theologische Akzentuierungen

a) Die Grundschrift des Evangeliums

Schon in der Grundschrift des Evangeliums erweist sich die Liebe, die Gott seinem Sohn schenkt, als vollkommene Selbsterschließung und Selbstmitteilung, die Jesus vollständig an Gottes Herrschermacht teilhaben läßt (3,35; vgl. 5,27) und ihn damit zur Offenbarung des Vaters befähigt (5,20; vgl. 3,34.36). Daß Gott „dem Sohn“, hier: dem Inkarnierten, „alles in die Hand gegeben hat“ (3,35), meint nicht, daß dem irdischen Jesus die Omnipotenz des Vaters eigne, sondern daß er eschatologisch vollzieht, worauf schlechterdings alles ankommt: durch die Offenbarung Gottes den Kosmos in die Krise zu führen, um ihn zu retten (3,16.36).

Joh 5,20 ist eine enge Sachparallele: Daß der Vater dem Sohn aus Liebe „alles zeigt“, befähigt ihn zur authentischen Offenbarung des Vaters, in der von der Inkarnation bis zur Kreuz-Erhöhung sein Heilswerk besteht. Joh 5,20 zielt freilich nicht auf eine formale Legitimation Jesu als glaubwürdiger Zeuge Gottes, sondern auf die Liebe Gottes, aus der Jesus lebt und in der Jesus schließlich stirbt. Daß der Vater dem Sohn „alles zeigt, was er selbst tut“, entspricht der christologischen Aussage, daß der Sohn „von sich aus nichts tut, außer was er den Vater tun sieht“ (5,19).¹⁵⁶ Dieses Tun ist wiederum die eschatologische Lebensspendung durch das Gericht hindurch (5,21). Der Vater gewährt dem Sohn nicht nur umfassenden Einblick in seinen Heilsplan; er läßt ihn in vollkommener Weise an seinem ureigenen Wirken Anteil gewinnen. Diese Anteilgabe ist Liebe.

In Joh 10,17 schließlich ist die Liebe Gottes auf spezifische Weise mit dem Grundgeschehen des Todes wie der Auferweckung Jesu verbunden. Die Lebens-Hingabe, von der Jesus spricht¹⁵⁷, ist in der Hirtenrede Erinnerung an die Verse 11 und 15, in denen sich auf spezifisch johanneische Weise das ὁπάω als Grundmotiv urchristlicher Sühne- und Stellvertretungstheologie widerspiegelt (vgl. 1Joh 2,2; 3,16; 4,10).¹⁵⁸ Diese Hingabe ist nach 10,17 von vornherein (also: von

¹⁵⁶ Joh 1,18 und 8,38 reden vom Schauen des Präexistenten auf Gott, das sich im Schauen des Irdischen, das 5,19 anspricht, zeitigt; vgl. *W. Thüsing*, Erhöhung (s. Anm. 10) 208.

¹⁵⁷ Es mag übertrieben sein, wenn *R. Bultmann* (Joh 293) vom Opfer Jesu spricht; es ist aber jedenfalls im Lichte des Kontextes unzureichend, mit *M. Lattke* (Einheit [s. Anm. 137] 118) τιθέναι als „ablegen“ zu deuten, wie man etwa ein Kleid ablegt.

¹⁵⁸ Vgl. *Th. Knöppler*, Die theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungstheologie (WMANT 69), Neukirchen-Vluyn 1994, 203ff.

Gott her) auf die „Wiedernahme“ des Lebens ausgerichtet.¹⁵⁹ Diese Finalität kann nicht psychologisch, sondern nur soteriologisch und theozentrisch gedeutet werden: Der Heilswille des Vaters, der für den Sohn zum verpflichtenden Auftrag wird (10,18: ἐντολή), besteht darin, daß Jesu Sterben insofern auf seine Auferweckung und Erhöhung zielt, als nur in dieser Gesamt-Bewegung Jesu zum Vater die eschatologische Vermittlung des wahren Lebens geschehen kann. Daß der Vater den Sohn eben deshalb liebt, weil dieser in seinem Tode wie in seiner Auferstehung jenen Weg zu Gott geht (14,6), signalisiert die vorausgesetzte Dialogik des Verhältnisses zwischen dem Vater und dem Sohn. Johannes pointiert den Gehorsam (10,18b) und die Freiheit (10,18a) Jesu in seinem Verhältnis zu Gott ebenso wie die Souveränität und Kreativität des Vaters (10,18b) in seinem Verhältnis zum Sohn. So wie die Liebe Gottes zu Jesus nach 3,35 und 5,20 die Quelle der eschatologischen Sendung Jesu in ihrer Offenbarungs-Vollmacht (vgl. 10,18) ist, ist sie nach 10,17 auch ihr Ziel; wie Gott auf das Heilswerk des Sohnes mit seiner Liebe antwortet, so antwortet der Sohn nach 14,31 auf die Liebe des Vaters mit jener Liebe, die sich in der gehorsamen und vertrauenden Übernahme des gesamten Heilswerkes erweist (10,17f).

β] Die Abschiedsrede in Johannes 15

In Joh 15 wird diese ur-johanneische Theologie der Liebe Gottes nicht umfunktionierte, sondern christologisch und ekklesiologisch weiterentwickelt. Nach 15,9 ist die Liebe, die Jesus seinen Jüngern durch sein Sterben in Vollendung (13,1ff) erweist, durch die vorausgehende Liebe des Vaters zu ihm qualifiziert, und zwar im doppelten Sinn, formal und inhaltlich: Einerseits kann Jesus nur als der von Gott Geliebte der „wahren Weinstock“ (15,1a; vgl. 5a) sein, der seinen Jüngern zu einem fruchtbaren Leben verhilft¹⁶⁰; andererseits ist die Liebe, die Jesus seinen Jüngern erweist, indem er ihr Weinstock ist und sie seine Reben sein läßt, Weitergabe der Liebe, die Gott ihm erweist. Jesus ist der Mittler der Liebe Gottes zu den Jüngern, indem er ihnen durch seinen heilbringenden Tod irreversibel und unüberbietbar (15,11) seine Liebe erweist (15,12ff) – wie er auch gerade dadurch, daß er Jünger gewinnt und Frucht bringen läßt, den Vater verherrlicht (15,8).

Der Skopus ist die Befähigung und Bewegung der Jünger zum Gehorsam gegenüber dem Liebesgebot Jesu (15,10a.12–17; vgl. 1 Joh 2,4).¹⁶¹ Das „Bleiben“ in der Liebe Jesu, das Vers 9b anspricht, darf

¹⁵⁹ Zur Verhältnisbestimmung vgl. W. Thüsing, Erhöhung (s. Anm. 10) 277f.

¹⁶⁰ Zum Verständnis des Fruchtbringens vgl. W. Thüsing, Erhöhung (s. Anm. 10) 107–123. 236f. 328–331.

¹⁶¹ Vgl. J. Augenstein, Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen (BWANT 134), Stuttgart – Berlin – Köln 1993, 67–88.

aber nicht ethisiert werden; es meint in erster Linie die permanente, existentielle wie ekklesiale Bejahung der Erwählung zur Jüngerschaft, das Leben des Glaubens, die Standfestigkeit in der Versuchung, das beharrliche Sich-Halten an niemand anderen als Jesus, das Verweilen im Lebensraum seiner Gnade – nicht in der Weise statischer Passivität, sondern in der Weise aktiver Treue, die den Kontakt zu Jesus sucht, indem sie sich in seinen Dienst stellt.¹⁶²

Während Vers 9 von der Liebe Gottes über die Liebe Jesu Christi zur Liebe der Jünger führt, beschreibt Vers 10 die entgegengesetzte Bewegung: vom Gehorsam der Jünger gegenüber den Weisungen Jesu (vgl. 14,15.21.23) über den Gehorsam Jesu gegenüber den Weisungen des Vaters (vgl. 10,17f) bis zum „Bleiben“ Jesu in der Agape Gottes. So sehr also die Weinstockrede ein parakletisches Anliegen verfolgt, so sehr ist sie zuerst christologisch, soteriologisch und *theologisch* orientiert: Der Gehorsam der Jünger gegenüber Jesus, der sich in ihrer Bruderliebe erweist, ist nicht Nachahmung seines ethischen Vorbildes (vgl. 1 Joh 2,6), sondern personale, geistgewirkte Partizipation an seiner eigenen Liebe zu den Jüngern und zum Vater. Umgekehrt ist Gottes Liebe zu Jesus darauf ausgerichtet, daß Jesus sie den Jüngern weitergibt, um sie im Vollsinn an ihr teilhaben zu lassen, und Jesu Liebe zu den Jüngern ist die Wirkung seines „Bleibens“ in der Liebe des Vaters, das sich in der Anerkennung *seiner* spezifischen Größe und der Ausführung *seines* Heilswerkes im Dienste *seiner* Verherrlichung erweist.

γ] Das Abschiedsgebet Joh 17

Das Abschiedsgebet Jesu führt noch einen Schritt weiter als Joh 15. Zum Schluß (17,24.26) gewinnt das Motiv der Liebe Gottes seinen vollen Klang. Vers 24 stellt klar, daß Gottes Liebe nicht erst dem Irdischen und Erhöhten, sondern bereits dem Präexistenten gilt: Gott ist schon vor aller Zeit der Jesus Liebende. Freilich ist dies eher die Voraussetzung als das Ziel des Satzes. Entscheidend ist die Verbindung von *Doxa* und *Agape*.¹⁶³ Die „Herrlichkeit“ des Präexistenten, um deren Wieder-Verleihung der zum Kreuzestod bereite Jesus bittet (V. 5), ist das Resultat seiner Einheit mit dem Vater (V. 22), die ihn an dessen *Doxa*, dem Machtglanz seiner Heiligkeit, ohne jeden Abstrich partizipieren läßt. Diese Herrlichkeit zu schauen, ist nach Vers 24 der Inbegriff der eschatologischen Vollendung, die Jesus den Jüngern verheißt. Die Vollendung besteht in der Gemeinschaft mit Jesus (V. 24a: „mit mir sein“). Dieses vollkommene Mit-sein der Jünger mit Jesus ist jedoch nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck der Herrlichkeitsschau.

¹⁶² Vgl. H. Hübner, Art. μένειν: EWNT 2 (1991) 1002ff.

¹⁶³ Vgl. W. Thüsing, Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohepriesterlichen Gebetes Jesu (Joh. 17), Münster ²1975, 34ff.99–102.

Das Sehen, das Vers 24 anspricht, ist die *visio beatifica*: ein existentielles Wahrnehmen und Bejahen des erhöhten Jesus im Licht seiner unmittelbaren Gegenwart. Der Glanz dieser Herrlichkeit aber ist die Liebe selbst, die zwischen dem Vater und dem Sohn herrscht. Weil Gott seinen Sohn liebt, läßt er ihn an seiner Doxa partizipieren. Wenn also die Jünger in der eschatologischen Vollendung die Herrlichkeit Jesu schauen, erblicken sie die Liebe, die der Vater seinem Sohn schenkt, um die Glaubenden zu retten. Das ist ihr Leben, auf immer und ewig.

Vers 26 zieht die in Vers 24 angelegte soteriologische Linie weiter aus. Jesu Sendung wird zusammenfassend als Offenbarung des Namens Gottes definiert (vgl. V. 6): nicht nur in dem Sinn, daß er die Jünger über den Willen und das Wesen Gottes „informiert“ hätte, sondern in dem Sinn, daß er ihnen dadurch, daß er die Wahrheit Gottes bezeugt (18,37), Anteil an Gottes Leben gibt. Die Zeitenfolge Aorist – Futur (ἐγνώρισα – γνώρισω) signalisiert, daß diese Offenbarung des Vater-Gottes nicht nur die Sendung des Irdischen, sondern die bleibende Aufgabe des erhöhten Gekreuzigten ist. Diese Offenbarung erweist sich damit als ein schöpferisches Geschehen, in dem Jesus den Glaubenden Anteil an jener Liebe gibt, die ihm Gott selbst zuteil werden läßt. Besteht die Vollendung nach Vers 22 in der Weiter-Gabe der Jesus selbst zuteil gewordenen Doxa an die Erwählten, die dadurch zur Einheit geführt werden, so in genauer Sachparallele nach Vers 26 in der Weiter-Gabe der Agape Gottes an die Glaubenden, die dadurch Jesus als den geschenkt bekommen, der so „in ihnen“ ist, daß er ihr Leben ausmacht (14,6).

δ] Zusammenschau

So nötig die literarkritische Differenzierung ist, um die Genese der johanneischen Rede von Gottes Liebe im Evangelium zu rekonstruieren, so nötig ist eine abschließende Zusammenschau, die den johanneischen Text samt seinen redaktionellen Auffüllungen als Einheit liest: in der Ausgabe letzter Hand. Dies scheint desto eher möglich, als die entwicklungsgeschichtliche Sicht zwar eine nicht unerhebliche Akzentverschiebung, aber keine Widersprüchlichkeit, sondern eine konsequente Weiterentwicklung der Positionen hat erkennen lassen.

Die Liebe des Vaters, der die Liebe des Sohnes entspricht, konstituiert die Lebens-Einheit beider. Sie setzt die Unterscheidung von Vater und Sohn voraus, besteht aber in der denkbar intensivsten Gemeinschaft zwischen ihnen, die, der johanneischen Sehweise entsprechend, durch und durch theozentrisch orientiert ist. Aus dieser wechselseitigen Immanenz zwischen dem Vater und dem Sohn geht das gesamte Heilsgeschehen hervor. Die Liebe, die Jesus den Glaubenden entgegenbringt, ist nach 15,9f Weitergabe der Liebe, die Gott seinem Sohn geschenkt hat. Diese Liebe, die nach 10,17 das Grundgeschehen des

Heilstodes und der Auferweckung Jesu trägt und nach 17,24 bereits dem Präexistenten gilt, besteht in der Stiftung einer Lebens-Gemeinschaft, die den Sohn in umfassender Weise an Gottes Herrlichkeit teilhaben läßt, um ihn zur heilstiftenden Offenbarung des Vaters zu befähigen. Dadurch strömt die Liebe, die zwischen dem Vater und dem Sohn besteht, in den Kosmos hinein und greift auf all diejenigen über, die sich von Jesus den Weg zum Vater weisen lassen. Deshalb besteht das ewige Leben, das Jesus ihnen vermittelt, in der Anteilgabe an der Agape, die zwischen dem Vater und ihm gegeben ist (17,24).

Im Hintergrund dieser johanneischen Soteriologie der Agape Gottes wird frühjüdische Weisheitsspekulation erkennbar: daß Gott die personifizierte Weisheit liebt und ihr dadurch die Möglichkeit schenkt, den Weisen gegenüber als Mittlerin des Heiles aufzutreten. Der Rahmen der frühjüdischen Weisheitstheologie wird vom johanneischen Kreis dadurch gesprengt, daß im Zentrum der Liebe Gottes der inkarnierte Logos als der erhöhte Gekreuzigte steht und das Ziel des christologisch vermittelten Heilshandelns Gottes in der Partizipation der Glaubenden an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn besteht.

5. Der Erste Johannesbrief

Zeichnet sich schon im Evangelium die Agape als wichtiges Motiv johanneischer Theologie ab, so darf der Erste Johannesbrief vielleicht mit noch größerem Recht als das Dokument einer Theologie der Liebe Gottes gelesen werden.¹⁶⁴ Der Verfasser entwickelt sein großes Thema in drei Anläufen, die immer umfangreicher und tiefgründiger werden. In 2,7–11 greift er die Ethik der Abschiedsrede Joh 15 auf, indem er die Beachtung des alt-neuen Liebesgebotes¹⁶⁵ Jesu als Kriterium der Zugehörigkeit zum „Licht“, heißt: zu Gott (1,5: ὁ Θεὸς φῶς ἐστίν) und zu Jesus als dem eschatologischen Heilsbringer (2,1f.3–6) erklärt. In 3,11–17 kennzeichnet der Verfasser die Weisung der Bruderliebe als die frohe Botschaft (ἀγγελία), die den Adressaten ausgerichtet ist¹⁶⁶; sie ist nicht in erster Linie Forderung, die Pflichten einklagt, sondern Heilszusage, insofern die Agape durch den stellvertretenden Sühnetod Jesu (V. 16) ermöglicht wird und aus der Welt des Todes (3,12.13.15) hinaus in das wahre Leben führt (V. 14).

¹⁶⁴ Gottes Liebe kommt in 2,15; 3,1.17; 4,8.16.19 zur Sprache, die Liebe zu Gott in 4,10.20f; 5,2, die Bruderliebe in 2,10; 3,10.14.18.23; 4,7.12.20.21; 5,2.

¹⁶⁵ Zur Dialektik vgl. *W. Thüsing*, 1Joh 62; sowie *H.-J. Klauck*, Der Erste Johannesbrief (EKK 23/1), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1991, 122f.

¹⁶⁶ Vgl. *H.-J. Klauck*, Brudermord und Bruderliebe. Ethische Paradigmen in 1Joh 3,11–17, in: H. Merklein (Hg.), Neues Testament und Ethik. FS R. Schnackenburg, Freiburg – Basel – Wien 1989, 151–169.

Joh 4,7–21 ist der Abschluß und Höhepunkt dieser Reihe. Der Papyrus entwickelt seinen Gedanken in zwei etwa gleichlangen Doppelschritten (4,7–13.14–21), von denen der jeweils erste (4,7–10. 14ff) die indikativische Basis, der jeweils zweite (4,11ff.17–21) die dadurch ermöglichte ethisch-spirituelle Konsequenz beschreibt. Beide indikativischen Stücke sind von der theologischen Kernaussage geprägt, daß Gott Liebe ist (4,8.16), beide parakletischen kennzeichnen die gemäße Antwort in der (jeweils anders gelagerten) Zuordnung von Gotteserkenntnis, Gottesliebe, Glaube und Bruderliebe. 4,7–10 beschreibt den Ursprung der Liebe in Gott, näherhin im Ereignis des Sühnetodes Jesu (4,10); 4,11ff markiert den Anspruch der Liebe, in der die von Gott Geliebten auf dessen Liebe antworten sollen, so daß sie ihn zu erkennen vermögen; 4,14ff charakterisiert auf dieser Basis die geschenkte Erfahrung der Liebe Gottes in der Sendung des Sohnes; 4,17–21 leitet aus der Verheißung der Rettung die Einheit von Gottesliebe und Bruderliebe ab. Der Grund-Satz $\acute{\omicron}$ Θεός ἀγάπη ἐστίν in 4,8 und 4,16 erweist sich damit als Basis der gesamten Agape-Paraklese des Briefes.

a) Der Erweis der Liebe Gottes im Christusgeschehen

Daß Gott Liebe ist, deutet der Verfasser aus dem Christusgeschehen. Sowohl Vers 9 als auch Vers 14 verweisen auf die Sendung Jesu; beide Verse charakterisieren sie als eschatologisches Rettungswerk in kosmischer Dimension¹⁶⁷; beide erinnern deutlich genug an Joh 3,16¹⁶⁸. Was dort die „Gabe“ des „eingeborenen Sohnes“ meint, heißt hier seine Sendung. Wie der Evangelist denkt der Epistolograph sowohl an die Inkarnation (1,2; 4,2f) als auch an den stellvertretenden Sühnetod Jesu (3,10). Wenn vom „Erscheinen“ der Liebe Gottes „in uns“ (ἐν ἡμῖν) die Rede ist (V. 9a; vgl. 1,2), klingt Joh 1,14.18 nach¹⁶⁹: Die geschichtliche Epiphanie der Agape Gottes ist die Person Jesu selbst in seiner eschatologischen Heilsbedeutung, die in seiner radikalen Gottzugehörigkeit (μονογενής) wie in seiner radikalen Proexistenz (V. 10: περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) gründet und sich in seinem (im Evangelium erzählten) Wirken wie seinem Sterben erweist.¹⁷⁰ Daß die Sendung im Sühnetod gipfelt, ergibt sich aus Vers 10. Der Erste Johannesbrief greift wie in 2,2 (und 1,7 sowie 3,16) das urchristliche (und genuin

¹⁶⁷ Freilich spricht er in Vers 9 von der Sendung Jesu in die Welt zur Rettung der johan-neischen Christen, während er in Vers 14 den Sohn als den σωτήρ τοῦ κόσμου ausweist. Ein Widerspruch besteht schwerlich, da der Weg zur Rettung der Welt gerade die Gewinnung (johanneischer) Jesus-Jünger ist.

¹⁶⁸ Vgl. K. Wengst, *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes* (ÖTK 16), Gütersloh – Würzburg 1978, 183 (auch zu den Unterschieden zwischen dem Evangelium und dem Brief).

¹⁶⁹ Vgl. auch W. Vogler, *Die Briefe des Johannes* (ThHK 17), Berlin 1993, 142.

¹⁷⁰ Die präzise Bedeutung des ἐν ἡμῖν erhellt freilich erst in Vers 16.

biblische) Sühnemotiv auf, um die Heilsbedeutung Jesu auszusagen. Diese Rezeption verdankt sich nicht nur der Absicht, die spezifisch johanneische mit der weit verbreiteten Soteriologie hellenistisch-judenchristlicher Provenienz (1 Kor 15,3; Gal 1,4; vgl. Röm 3,25; Hebr 9,5; auch 1 Kor 1,30) zu vermitteln; der Brief kann ja auch auf Vorgaben des Evangeliums bauen. Entscheidend ist vielmehr der sachliche Gehalt: Die Sühnevorstellung erlaubt es dem Verfasser, die Soteriologie so zu justieren, daß sie einerseits die radikale Sündigkeit aller Menschen begreift, die in 3,4–10 eindrucksvoll thematisiert worden ist (vgl. 1,8), andererseits aber die Ganz-Hingabe Jesu an Gott für die sündigen Menschen zum Ausdruck bringt, die von Gott her und auf Gott hin die Sünde durch Liebe verwindet (vgl. 1,7; 2,1f).¹⁷¹

Der christologisch-soteriologische Kontext der Aussage $\acute{\omicron}$ Θεός ἀγάπη ἐστίν in 4,8 wie in 4,16 zeigt, daß der Verfasser nicht über das Wesen Gottes spekuliert, um dann zu einer zeitlos gültigen Idee zu kommen, sondern daß er das Grundgeschehen der Inkarnation, der Sendung, des Wirkens, des Todes und der Auferweckung Jesu reflektiert (wie es im Johannesevangelium erzählt wird) und daraus die Schlußfolgerung ableitet: Gott ist Liebe. Dabei akzentuiert er (in der Perspektive des Evangeliums) die Theozentrik der Christologie ebenso wie der Soteriologie. Wenn nämlich das Ereignis der Rettung durch Jesus als eschatologischer Erweis der Liebe Gottes thematisiert wird, ist damit nicht nur ein im Evangelium durchweg stark betonter Grundzug des Wirkens und Sterbens Jesu selbst hervorgehoben, sondern zugleich ein Anschluß an die genuin biblische Reflexion auf das Gnaden-Handeln Gottes hergestellt, wie es zum Verständnis des Christusgeschehens unabdingbar ist.

b) Der Glaube an die Liebe

Die Besinnung auf die Liebe Gottes, die 1 Joh 4,7–21 in einzigartiger Konzentration anstellt, dient dazu, nicht nur zur ekklesialen Bruderliebe zu *mahnen*, sondern die Möglichkeit dieser Liebe als ein Gnadengeschenk, als einen Vorgeschmack des ewigen Lebens zu erfassen. Das kommt besonders klar in Vers 16 heraus¹⁷²:

*Und wir sind zur Erkenntnis und zum Glauben gelangt an die Liebe,
die Gott „in uns“ hat.
Gott ist Liebe,
und wer in der Liebe bleibt,
bleibt in Gott,
und Gott bleibt in ihm.*

¹⁷¹ Zur theologischen Leistungsfähigkeit der Rede vom stellvertretenden Sühnetod Jesu vgl. (im Anschluß an 1 Kor 15,3ff) Th. Söding, Mehr als ein Buch 219–225.

¹⁷² Übersetzung von W. Thüsing, 1 Joh 147.

Der erkennende, d. h. verstehende und bejahende Glaube (vgl. 1 Joh 2,3; Joh 6,69) richtet sich auf die „Liebe, die Gott ἐν ἡμῖν hat“, wie er sich nach 4,14 auf Jesus als den „Retter der Welt“ (vgl. Joh 4,42) richtet und nach 4,15 auf Jesus als den Gottessohn (vgl. 3,23; 4,2f). Jedesmal steht derselbe Glaubens-Gegenstand vor Augen, der „geschaut und bezeugt“ (V. 14), „erkannt“ (V. 16) und „bekannt“ (V. 15) sein will. Daraus folgt zum einen: „Der Glaube an Jesus *ist* der Glaube an Gottes Liebe *zu* uns“¹⁷³; und zum anderen: Der Glaube an Gottes Liebe zu uns *ist* der Glaube an Jesus, der als der fleischgewordene (4,2f) Gottessohn (4,15) der Retter der Welt (4,14) ist.

Wenn sich nach Vers 16 der Glaube an die Liebe hält, die Gott ἐν ἡμῖν hat, ist nicht nur herausgestellt, daß Gottes Liebe „uns“, d. h. den Glaubenden gilt, sondern vor allem, daß sie in „unserer“ Mitte ihre verwandelnde Kraft entwickelt, und zwar so umfassend, kreativ und innig, daß Gott in seiner Liebe, die er durch Jesus erweist, die Mitte „unseres“ Lebens *ist*, d. h. den Glaubenden ihr Leben als Gemeinschaft und als einzelnen schenkt.¹⁷⁴ Wo dies geschieht, wird zugleich jene elementare Liebes-Fähigkeit der Glaubenden geschenkt, die zu entwickeln (4,19ff) aus der Finsternis des Todes in das Licht des Lebens (3,14), aus der Angst vor Strafe in die Freiheit der Hoffnung auf Gott (4,17f) und von der Unwissenheit zur Erkenntnis Gottes (4,11f) führt.

Von daher darf mit *Wilhelm Thüsing* zusammengefaßt werden¹⁷⁵:

Die Liebe als Objekt unseres Glaubens hat einen dreifachen Inhalt. Sie ist die Liebe, die Gott ist und im Sühnetod Jesu offenbart; sie ist die Liebe, die Gott als Gabe des Geistes (als „Leben“) in uns hineinsenkt; und sie ist die Liebe, die durch uns wirksam ist in der Bruderliebe.

c) Gott als Agape

Der Satz „Gott ist Liebe“ läßt sich nicht umkehren¹⁷⁶ (oder nur dann, wenn die Agape schon im vorhinein als die Identität Gottes begriffen wäre¹⁷⁷: dann aber wäre 1 Joh 4,8.16 tautologisch). Er legt nicht etwa dem, was Menschen einander als Güte, Wohlwollen und Barmherzigkeit entgegenbringen, den Namen Gottes zu. Er spricht vielmehr von der Identität Gottes selbst. Er wiederholt auch nicht nur Vers 7, wo gesagt ist, daß die Liebe – gemeint ist die Gottes- und Nächsten-

¹⁷³ *W. Thüsing*, 1 Joh 149.

¹⁷⁴ Vielleicht ist ein Seitenblick auf die Christusaussage Gal 2,19f erlaubt, gewiß ein Verweis auf Röm 5,5.

¹⁷⁵ 1 Joh 151.

¹⁷⁶ Vgl. *R. Bullmann*, Die drei Johannesbriefe (KEK 14), Göttingen 1969, 71 (dessen Auslegung eigentümlich blaß bleibt).

¹⁷⁷ So bei *K. Barth*, KD IV/2, 858.

liebe – aus Gott stammt, d. h. von ihm geschenkt wird.¹⁷⁸ Er bestimmt vielmehr das Gott-Sein Gottes als Liebe.¹⁷⁹

Allerdings gehört 4,7 insofern integral zur Erklärung von 1 Joh 4,8 und 16 hinzu, als Gott sich als er selbst erweist, indem er den Glaubenden seine Liebe so schenkt, daß sie ihrerseits lieben können – wie sie nach 3,1f grundlegend darin besteht, daß er sie zu seinen Kindern macht, also in seine heilbringende Gemeinschaft aufnimmt.¹⁸⁰ Der Brief betont durchgehend, besonders stark aber in 1 Joh 4,7–21, daß sich die Liebe Gottes in den Glaubenden so auswirkt, daß sie ihre „Brüder“, spricht: ihre Glaubensgeschwister lieben (4,7–21; vgl. 2,3–6.15ff; 3,1ff.17f). Dies ist gleichzeitig die Voraussetzung, Gott zu erkennen, und das heißt: ihn zu lieben. Der Erste Johannesbrief kann, wenn er diese Zusammenhänge in das Zentrum seiner Theologie rückt, an die Abschiedsrede in Joh 14 anknüpfen, auch wenn dort noch nicht explizit das Liebesgebot begegnet. Die Liebe zu Jesus, die sich im Halten seiner Gebote, d. h. nach der Grundschrift des Evangeliums vor allem: im Glauben zeigt, läßt die Liebe des Vaters und die Liebe Jesu selbst erfahren, wie sie umgekehrt erst aus der liebenden Selbstoffenbarung des Vaters im Sohne erwächst.¹⁸¹

In der Mit-Teilung seiner Liebe erweist sich Gott deshalb als er selbst, als „Licht“, in dem „keine Finsternis“ ist (1,5), weil er sich zugleich in seinem „Ganz-Anders-Sein“ und in seiner heiligenden Gerechtigkeit (1,9) offenbart. Nur weil er der *Deus semper maior* ist, kann er – rein von sich aus – jene Liebe ins Leben rufen, die Sünden vergibt (vgl. 3,19f); nur weil er der *Deus pro nobis* ist, erweist er sich in seiner ganzen Heiligkeit. Seine Liebe, die sein Gott-Sein ausmacht, ist stark, weil sie die Sünde der Menschen aushält und überwindet (4,9; vgl. 1,7; 2,2.12; 3,5; 5,16f); sie ist hell (vgl. 1,5.7), weil sie die Dunkelheit der Menschen-Welt erleuchtet (vgl. 2,8); sie ist treu (vgl. 1,9), weil sie den Menschen auch angesichts deren Sündhaftigkeit auf Dauer, für Zeit und Ewigkeit, geschenkt ist (4,15f); sie ist wahr (vgl. 5,20), weil sich

¹⁷⁸ Dahin tendiert freilich *K. Wengst*, 1 Joh 179; vgl. die Kritik von *G. Strecker*, 1 Joh 229.

¹⁷⁹ Von einer Liebe Gottes zu sich selbst ist hingegen keine Rede; anders *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1976, 448.505.

¹⁸⁰ Vgl. *D. Rusam*, Die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Das Motiv der Gotteskindschaft und die Gemeinden der johanneischen Briefe (BWANT 133), Stuttgart – Berlin – Köln 1993, 106–109.133f.

¹⁸¹ *J. Beutler* dürfte Recht haben, wenn er als Inspirationsquelle dieser johanneischen Gedankengänge das Deuteronomium lokalisiert: Das Hauptgebot im Johannesevangelium, in: *K. Kertelge* (Hg.), Das Gesetz im Neuen Testament (QD 108), Freiburg – Basel – Wien 1986, 222–236: 235. Freilich bezieht sich der 1 Joh zuerst auf das Evangelium.

Gott in ihr als er selbst gibt (vgl. 5,6ff); sie ist gerecht, weil sie alle Ungerechtigkeit überwindet (vgl. 1,9; 2,29); sie ist groß (vgl. 5,9), weil sie weit über die menschlichen Ängste und Sehnsüchte hinaus reicht (vgl. 3,19f); sie ist unverdient, weil sie reine Gnadenwahl ist (3,1f); sie ist großzügig, weil sie die Bitten der Gläubigen erhört (vgl. 3,21f; 5,14f); sie ist kreativ, weil sie das Leben schenkt (4,7.10; vgl. 5,1.18), das in der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott besteht (3,1f.14; vgl. 2,25; 5,2).

1Joh 4,8.16 formuliert eine Aussage über das *Wesen*, das Gott-Sein Gottes. Freilich: Wenn dieses „Wesen“ Gottes als Agape bestimmt wird, ist immer zugleich gesagt, daß Gott im höchsten Maße er selbst ist, indem er durch seinen Sohn Jesus Christus als Liebender *handelt* und sich in diesem Gnadenhandeln als er selbst mitteilt. Anders als im Johannesevangelium wird das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn, das ihre protologische, geschichtliche und eschatologische Einheit stiftet, nicht explizit als eine Liebes-Beziehung reflektiert. Wohl aber scheinen diese Gedankengänge vorausgesetzt. 1Joh 4,8.16 ist eine Kurzformel des Glaubens, die in größtmöglicher Konzentration besagt, daß Gott sich in der Dahingabe seines Sohnes letztlich *selbst* hingegeben hat, um die Menschen zu retten, und daß gerade diese Selbst-Mitteilung durch die Hingabe seines Sohnes sein Wesen wie sein Handeln ausmacht.

6. Auswertung

Der bibel-theologische Stellenwert von 1Joh 4,8.16, der sich auf dem Hintergrund der traditionsgeschichtlichen Exegese abhebt, bestimmt sich einerseits innerhalb des Spannungsfeldes alt- und neutestamentlicher Gottesrede und erhellt andererseits aus dem inner-neutestamentlichen Vergleich, besonders mit Paulus.

a) 1Joh 4,8.16 im Spannungsfeld alt- und neutestamentlicher Theologien

Die neutestamentlichen Texte, die von Gottes Liebe sprechen, wären ohne die alttestamentlichen und frühjüdischen Vorgaben schlechterdings unmöglich: Wo neutestamentliche Theologie ihre größte Dichte gewinnt, im Gedanken der Liebe Gottes, lebt sie aus genuin biblischer Tradition, die ihr das Frühjudentum vermittelt hat.

In wesentlichen Bedeutungsdimensionen besteht grundlegende Kontinuität. Gottes Liebe ist Gnade, sie erweist sich gerade in der Überwindung menschlicher Schuld. Von Gottes Liebe zu sprechen, ermöglicht es, menschliche Schuld nicht zu verdrängen oder zu minimalisieren, sondern anzusprechen und aufzudecken, freilich nur deshalb, um

von der Möglichkeit ihrer Vergebung, mehr noch: ihrer kreativen Umwandlung in gelingendes (und endgültig gerettetes) Leben zu sprechen. Angesichts der Sündenverfallenheit menschlichen Lebens ist Gottes Liebe, wie bei Hosea grundgelegt und bei Paulus wie Johannes zugespitzt, im Kern immer die Überwindung seines gerechten Zornes. Die Erinnerung daran bewahrt vor der Versuchung, mit Berufung auf seine Liebe ein Bild wohlwollender Harmlosigkeit Gottes zu zeichnen. Gottes Liebe steht keineswegs im Widerspruch zu seiner Macht und ebensowenig im Widerspruch zu seiner Gerechtigkeit. Gottes Liebe begründet vielmehr gerade seinen Willen und seine Kraft, die Verhältnisse der Menschen untereinander und zu Gott auch dort ins Lot zu bringen, wo sie schuldhaft verzerrt worden sind. Dies impliziert eine praktische Dimension der Rede von Gottes Liebe. Altes Testament, Frühjudentum und Neues Testament stimmen darin überein, daß Gott in seiner Liebe die Menschen zu einer Antwort bewegen will, in der sie sowohl in ihrer Gottesbeziehung als auch in ihrer Beziehung zum Nächsten das zum Ausdruck kommen lassen, was sich ihnen als Liebe Gottes erfahrbar gemacht hat. In dem Maß, wie die Liebe Gottes eine geschichtlich sich erweisende Macht zum Heil der Menschen ist, folgt deshalb notwendigerweise aus dem Zuspruch seines Heilshandelns der Anspruch konsequenter Befolgung des Willens Gottes. Dabei geht es nicht um das Zur-Geltung-Bringen der formalen Autorität Gottes, sondern um die Anerkennung seiner Majestät, vor allem aber um die Wahrnehmung der Lebensmöglichkeiten, die Gottes Liebe eröffnet. Die Texte der biblischen Tradition, die sie zum Thema machen, favorisieren keine privatistische Gottinnerlichkeit, sondern sehen diejenigen, denen Gott seine Liebe schenkt, immer in die Gemeinschaft mit denen gestellt, denen gleichfalls seine Liebe gilt.

Trotz dieser fundamentalen Gemeinsamkeiten gibt es ein klar erkennbares Proprium des neutestamentlichen Verständnisses der Liebe Gottes. Es liegt freilich nicht bereits in der Einsicht, daß Gottes Liebe nur als Geschenk verstanden werden kann, eher schon in der Erkenntnis, daß die Universalität des Heilswillens Gottes, die im Alten Testament und im Frühjudentum durchaus, aber doch eher am Rande begegnet, untrennbar mit seiner Liebe verbunden ist. Letztlich aber besteht das *Proprium christianum* im Glauben, daß Gott sich durch Jesus Christus, im Grundgeschehen des Todes und der Auferweckung, eschatologisch selbst mitgeteilt hat. Davon sind alle Dimensionen der Liebe Gottes bestimmt: nicht nur seine singuläre Beziehung zum Sohn, die im Johannesevangelium als Liebe beschrieben und als Quell des ewigen Lebens vorgestellt wird, sondern auch Gottes Hinwendung zu den Menschen: sowohl in ihrer universalen Perspektive und ihrer eklesialen Dimension als auch in ihrer konkreten Form, nämlich bei Paulus zentral als Rechtfertigung der Sünder und Versöhnung der

Feinde Gottes, bei Johannes als Gabe ewigen Lebens an die Glaubenden, die in der Welt, aber nicht aus der Welt, sondern aus Gott leben, schließlich in der von Paulus besonders scharf akzentuierten Folgerung, daß nicht das Vertrauen auf Gesetzeswerke, sondern der Glaube an Jesus Christus die Antwort auf Gottes Liebe bestimmt, und in der johanneischen Konsequenz, daß allein die Bruderliebe zur wahren Gotteserkenntnis führt, wie die Agape ihrerseits „aus Gott“ ist (1 Joh 4,7).

Insgesamt läßt sich kaum leugnen, daß der Stellenwert des Motivs der Liebe Gottes im Neuen Testament größer ist als im Alten Testament und im Frühjudentum, freilich allein aufgrund des paulinischen und johanneischen Zeugnisses. Agape erscheint nach Paulus und Johannes nicht als eine Eigenschaft Gottes neben anderen, sondern als Inbegriff seines Wesens und Handelns. Darin zeigt sich das Bemühen, dem Glaubenswissen, daß Gott sich in Jesus Christus zum Heil der Menschen *eschatologisch* selbst mitgeteilt hat, eine sprachlich präzise Fassung zu geben. Deshalb wird aus der alttestamentlichen und frühjüdischen Überlieferung eben jenes Stichwort aufgegriffen, das besonders eng mit dem intensiven Engagement Gottes für sein erwähltes Volk und der Eröffnung eines authentischen Gottesverhältnisses verbunden ist, das aus erfahrener Barmherzigkeit und dem bleibenden Wissen um das Je-Anders-Sein Gottes lebt.

b) 1Joh 4,8.16 im Vergleich mit der paulinischen Theologie der Liebe Gottes

In der Verbindung der Liebe Gottes mit dem stellvertretenden Sühnetod Jesu zeichnet sich eine elementare Gemeinsamkeit zwischen Paulus und Johannes ab. Sie ist theologisch tief begründet.¹⁸² Ebenso wie Paulus gehen die Autoren des Corpus Johanneum von der radikalen Sündhaftigkeit der Menschen *extra Christum* aus und von der Rettung allein durch den Glauben (auch wenn es im konkreten Verständnis der Sünde und des Glaubens *deutliche* Unterschiede gibt). Ebenso wie die Paulus-Briefe verfolgen die johanneischen Schriften den hellenistisch-judenchristlichen Grundgedanken, daß Erlösung weder ethisch noch dekreterisch, sondern nur theodramatisch und personal gedacht werden kann¹⁸³: Blicke es bei der Präsentation eines faszinierenden Vorbildes, das durch Nachahmung zum Tun des Guten anleitet, würde

¹⁸² Zum theologischen Vergleich zwischen Paulus und Johannes vgl. D. Zeller, Paulus und Johannes: BZ 83 (1983) 167–182; R. Schmackenburg, Paulinische und johanneische Christologie. Ein Vergleich (1983), in: ders., Das Johannesevangelium IV: Ergänzende Auslegungen und Exkurse (HThK.NT IV/4), Freiburg – Basel – Wien 1984, 102–118; U. Schnelle, Paulus und Johannes: EvTh 47 (1987) 212–228. Die wichtigen Beiträge berühren die hier interessierende Thematik jedoch nur am Rande.

¹⁸³ Zur bibel-theologischen Reflexion (im Anschluß an 1 Kor 15,3ff) vgl. Th. Söding, Mehr als ein Buch 219–225.

die Radikalität der Sünde wie des Glaubens unterschätzt; setzte man auf ein reines Machtwort Gottes, wäre dies der Personalität der Sünde wie des Glaubens unangemessen. Mehr noch: Wie Paulus sind auch der Johannes-Evangelist, die Evangelien-Redaktoren und der Epistolograph der Auffassung, daß Erlösung nur von Gott her erfolgen kann, aber durch einen Menschen geschehen muß, der – selbst ohne Schuld (vgl. 1 Joh 3,5) – in der Vollmacht Gottes und im Dienst an Gott zum Opfer sündiger Gewalt wird und den Tod, den er aus Liebe erleidet, zum Mittel der Rettung aller Sünder werden lassen will.

Diese essentiellen Übereinstimmungen gründen in der radikalen Theozentrik sowohl der originär paulinischen als auch der johanneischen Literatur. So wie einerseits das Wissen um die Einzigkeit und absolute Transzendenz Gottes die paulinische wie die johanneische Hamartologie ermöglicht, so setzt andererseits auch die Möglichkeit einer christologischen Verwandlung des Todes ins Leben die absolute Souveränität und Kreativität Gottes voraus, die Paulus wie die johanneischen Autoren festhalten.

Diese Konvergenzen können aber die erheblichen *Differenzen* zwischen der paulinischen und der johanneischen Theologie der Liebe Gottes nicht übersehen lassen. Während Paulus seine Agape-Theologie vor dem Hintergrund einer apokalyptischen Äonenvorstellung entwickelt, projiziert sie die johanneische Literatur auf die Folie eines dualistischen Welt-Raum-Bildes. Während Paulus in seiner Agape-Theologie eine eschatologische Dialektik zwischen der noch ausstehenden Vollendung und der schon gegenwärtigen Heilsmitteilung prononciert, akzentuiert das Corpus Johanneum im ganzen (bei charakteristischen Unterschieden zwischen verschiedenen Entwicklungsstufen) die Gegenwartseschatologie. In Verbindung damit steht, daß Paulus den eschatologischen Erweis der Liebe Gottes in der Liebe Jesu Christi geschichtstheologisch mit der „ersten“ Liebe Gottes zu seinem Gottesvolk Israel vermitteln und deshalb die Hoffnung auf die Rettung ganz Israels (Röm 11,26) aufrechterhalten kann, wohingegen Johannes die Aufmerksamkeit so stark auf die einmalige, unableitbare und unüberbietbare Selbst-Offenbarung des Vaters durch den Sohn lenkt, daß darüber (trotz 4,22) die Erwählungsgeschichte Israels schier ausgeblendet wird und „die Juden“ nur als die Repräsentanten des ungläubigen Kosmos erscheinen¹⁸⁴. (Der Erste Johannesbrief hat an dieser Stelle nicht korrigiert oder differenziert, sondern die Krisis der Liebe Gottes angesichts des johanneischen Schismas innerekklesial pointiert.)

Die Differenzen gründen aber letztlich in der Christologie. Zwar sind Paulus wie dem Vierten Evangelisten und dem Verfasser des Ersten

¹⁸⁴ Zur Problematik der johanneischen Redeweise vgl. F. Mußner, Traktat über die Juden, München ²1988 (¹1977), 281–293.

Johannesbriefes die Gottessohnschaft, die Präexistenz, die Menschwerdung, die Sendung, der Kreuzestod, die Auferweckung und die Erhöhung Jesu bekannt und wichtig. Deshalb dürfen keine falschen Gegensätze konstruiert werden. Aber die Gewichte werden doch sehr unterschiedlich verteilt. Bei Paulus ist die Theologie auch hinsichtlich der Agape Gottes im Entscheidenden kreuzestheologisch entwickelt, und zwar so, daß die Skandalosität (1 Kor 1,18–25) des Sterbens Jesu am Fluch-Holz (Gal 3,13) für die alle Grenzen sprengende Intensität der Proexistenz und Theozentrik Jesu steht.¹⁸⁵ Sofern die Präexistenz Jesu in Rede steht, wird sie bei Paulus im Zuge einer (hellenistisch-judenchristlichen) Kenosis-Christologie (Phil 2,6–11; 2 Kor 8,9) eingebracht, deren soteriologische Pointe in unüberbietbarer Schärfe 2 Kor 5,21 formuliert¹⁸⁶:

*Gott hat den, der die Sünde nicht kannte,
für uns zur Sünde gemacht,
damit wir Gerechtigkeit Gottes würden: in ihm.*

Im Zuge seiner Kreuzestheologie kann Paulus dann im Römerbrief die Agape Gottes im strengen Sinn als Feindesliebe Gottes ausweisen, die sich in der Rechtfertigung und Versöhnung der Sünder erweist (5,1–11); und er kann sie auf das Wirken des Geistes zurückführen (5,5), der in seinem schöpferischen Handeln von Gott her und auf Gott hin eine Einheit mit dem auferweckten Gekreuzigten bildet (Röm 8). Daraus folgt eine Ethik, die in größter Nähe zur Bergpredigt steht (Röm 12,9–21; 13,8–11).¹⁸⁷ Ihr Proprium ist die pneumatisch gewirkte Partizipation an der Proexistenz Jesu, die sich als Selbst-Demütigung „für“ die Menschen vollzieht (Phil 2,1–4.5–11).

Der Evangelist Johannes dagegen reflektiert stärker als Paulus auf die Gottesbeziehung sowohl des Präexistenten als auch des Erhöhten. Während Paulus präexistenzchristologisch mit Phil 2,6 den freiwilligen Verzicht Jesu auf das Sein in der $\mu\omicron\rho\phi\eta$ Θεοῦ und eschatologisch die Hinordnung der Herrschaft Jesu Christi auf die Herrschaft Gottes (1 Kor 15,28) herausarbeitet, reflektiert Johannes sowohl präexistenz- als auch erhöhungstheologisch die wechselseitige Selbstunterscheidung und Selbsterschließung zwischen dem Vater und dem Sohn als den Prozeß einer authentischen Liebe, die Zeit und Ewigkeit konstituiert. Da Johannes in dieser Perspektive auch den irdischen Weg wie das Sterben Jesu darstellt, arbeitet er in seiner Soteriologie der Agape nicht die freiwillige Selbst-Demütigung (Phil 2,7f) und Armut (2 Kor

¹⁸⁵ Vgl. Th. Söding, Kreuzestheologie und Rechtfertigungslehre. Zur Verbindung von Christologie und Soteriologie im Ersten Korintherbrief und im Galaterbrief: Cath (M) 46 (1992) 31–60.

¹⁸⁶ Zur Auslegung vgl. W. Thüsing, Rechtfertigungsgedanke (s. Anm. 131).

¹⁸⁷ Vgl. Th. Söding, Liebesgebot (s. Anm. 22) 241–250.

8,9) Jesu, gar den Fluch des Kreuzes (Gal 3,13) heraus, sondern die Hoheit, die dem Gottessohn auch nach seiner Inkarnation zukommt und seinem Offenbarungswort wie seiner Offenbarungstat allererst jene Authentizität gibt, an der die Heilsmittlung hängt. Würde man dies psychologisch betrachten, müßte man (wie Ernst Käsemann¹⁸⁸) eine gefährliche Relativierung des *vere homo* diagnostizieren. Betrachtet man es aber in genuin johanneischer Perspektive konsequent theologisch, zeichnen sich die Konturen einer Soteriologie ab, die Jesu hoheitsvolles Wirken und Leiden auf Erden als eben jenen Rettungsakt erkennen läßt, in dem Gott seine Liebe zum Kosmos gerade dadurch erweist, daß er ihm seinen „eingeborenen Sohn“ gibt, um die Glaubenden zu retten (3,16): Nur weil Jesus bis zum Ende (13,1ff) als dieser „eingeborene Sohn“ wirkt und stirbt, kann er jenes Werk vollbringen. Der Erste Johannesbrief setzt diese Christologie voraus, wenngleich er – im Streit mit den johanneischen Sezessionisten und deren geschichtlichem Christus-Pneumatismus¹⁸⁹ – wohl noch stärker die Identität des erhöhten Gottessohnes mit dem Menschgewordenen betont.

Von dieser Agape-Theologie und -Christologie ist die „johanneische“ Agape-Paraklese geprägt, die besonders im Ersten Johannesbrief ein scharfes Profil erhält: Wie bei Paulus ist nicht der Gedanke ethischer Nachahmung, sondern der Gedanke pneumatischer Partizipation leitend. Aber während im Horizont der paulinischen Kreuzestheologie die Anteilgabe an der Agape Gottes in der Teilhabe an der Selbsterniedrigung Jesu Christi besteht, vollzieht sie sich im Horizont der johanneischen Offenbarerchristologie als Teilgabe an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn Gottes.

Vergleicht man die Theologie der Liebe Gottes bei Paulus und im Corpus Johanneum, wird man kaum an dem Urteil vorbeikommen, daß der Apostel den Kreuzestod Jesu in größerer Nähe zum geschichtlichen Ereignis und deshalb in größerer Intensität zur Sprache bringt, als es, je auf ihre Weise, der Evangelist, aber auch der Verfasser des Ersten Johannesbriefes getan haben. Man wird aber auch urteilen können, daß der Evangelist in seiner Reflexion über die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn als Ursprung und als Ziel des eschatologischen Liebes-Erweises Gottes durch die Inkarnation, die Sendung und die Kreuz-Erhöhung seines Sohnes christologisch und theologisch einen Schritt weiter als Paulus geht – einen Schritt, der mit dem großen Risiko eines Ditheismus verbunden ist, aber auch die große Chance einer trinitarisch begründeten Soteriologie eröffnet. Der Erste Johannesbrief setzt diese Reflexion voraus – und verhindert ihre Auflösung in eine Spekulation, indem er die Glaubens-Erkenntnis „Gott ist Liebe“ als Er-

¹⁸⁸ Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 41980 (1966), 62.

¹⁸⁹ Zur Position der Gegner vgl. H.-J. Klauck, Die Johannesbriefe (s. Anm. 18) 149ff.

möglichkeit einer Glaubens-Praxis erklärt, die durch das Tun der Liebe ekklesiale wie personale Identität stiftet. Im Hinblick auf die Praxis der Agape wird man sowohl auf den paulinischen Pol der Partizipation an der Selbsterniedrigung des Gekreuzigten als auch auf den johanneischen der Partizipation an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn nicht verzichten können, sondern im Gegenteil die Spannung wirken lassen, die zwischen beiden Polen aufgebaut wird. Im Hinblick auf die *Theologie* läßt sich hingegen die Konvergenz mit 2 Kor 13,11 (sowie 1 Kor 13) als Indikator für die einzigartige Qualität des Glaubens-Satzes 1 Joh 4,8.16 erkennen.

c) 1 Joh 4,8.16 als christologische Konsequenz gesamt-biblischer Gottesrede im Horizont des Glaubens an Jesus Christus

Vor dem Hintergrund der alttestamentlichen, der frühjüdischen und der neutestamentlichen Literatur läßt sich die singuläre Wendung von 1 Joh 4,8.16 als im Horizont des Christusgeschehens radikale Konsequenz gesamt-biblischer Gottesrede verstehen. Ohne den Rekurs auf das Christusgeschehen hätte sie schwerlich geprägt und theologisch gefüllt werden können. Umgekehrt stellt sie das Christusgeschehen programmatisch in die Perspektive einer gesamt-biblisches Theozentrik, wie sie im Spannungsfeld zu den alttestamentlichen, aber auch den frühjüdischen Schriften als Voraussetzung authentischen Verstehens entwickelt werden muß.

Wie jede Kurzformel des Glaubens steht 1 Joh 4,8.16 in der Gefahr, verkürzt und verstümmelt zu werden. Aber als Kurzformel des Glaubens eröffnet sie auch die Möglichkeit der *reductio in mysterium*: Wo Jesus als der menschgewordene Gottessohn geglaubt wird, der für die Sünder gestorben und auferstanden ist, erweist sich der Satz: „Gott ist Liebe“ als schlechthin gültige Aussage über Gott, die in ihrer Prägnanz schwerlich übertroffen werden kann. In einer Anmerkung zur Reflexion auf 1 Joh 4,8.16 schreibt *Wilhelm Thüsing*, da er in seiner „Theologie“ die „Prävalenz der Verkündigung ‚Gott ist Liebe‘“ bedenkt¹⁹⁰:

„Gott ist Liebe“ hat (vor allem dann, wenn man die Aussage in den jesuanisch-nachösterlichen Gesamtkontext hineinstellt) eine komplexe Bedeutung: Gott ist das absolute Geheimnis der Liebe, das als solches nicht nur die im Vordergrund stehende Komponente der liebenden Bejahung des Menschen, sondern auch die des Anspruchs der *Gottheit* der absoluten Liebe in sich schließt.

¹⁹⁰ Theologie I 278 Anm. 193. (Die Kursivierung ist übernommen.)