

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

29. Jahrgang

1978

Heft 4

Das Johannesevangelium und die Gnosis im Zeugnis des Irenäus von Lyon

Von Hans-Jochen Jaschke, Münster

Die Debatte über die Gnosis im Johannesevangelium ist noch nicht zum Abschluß gekommen. In diesem Zusammenhang verdient das Zeugnis des Mannes Aufmerksamkeit, der als der erste profunde Kenner der gnostischen Lehren und zugleich als ihr entschiedener Bestreiter in die Glaubensgeschichte eingegangen ist und dabei ausführlich das vierte Evangelium berücksichtigt hat. Seine Informationen sind von besonderem Wert, weil hier zu einem frühen Zeitpunkt eine ausdrückliche, eindeutig greifbare gnostische Auffassung des Johannesevangeliums sichtbar wird. Sie kann nicht mit gleicher Sicherheit festgestellt werden, wenn man nur innerhalb des Textes des Evangeliums verbleibt und ihn im Blick auf allgemein gnostische Ideen beurteilt. Irenäus weiß, was »Gnosis« bedeutet. Wie diese das Johannesevangelium zu ihren Gunsten ausschöpft, kann er den heutigen Betrachter lehren. Das gibt dann auch seiner eigenen, im Gegenüber zur Gnosis entwickelten Interpretation ihr Gewicht. Beides stellt knapp hundert Jahre nach der Abfassung des vierten Evangeliums einen gewichtigen Befund dar, der helfen kann, die Augen für die Beurteilung seiner ursprünglichen Intentionen zu schärfen. Die irenäische Theologie, die sich von den johanneischen Texten aus eröffnet, ist ein eindrucksvolles Zeugnis für das Bemühen um die Gestalt des christlichen Glaubens.

1. Die gnostische Interpretation: *adv. haer.* I, 8, 5

Nach Auskunft des Irenäus zieht die Gnosis für ihre Deutungen sämtliche Evangelien und dann besonders die paulinischen Schriften heran. In den Evangelien findet sie in allegorischer Auslegung Hinweise auf den Äonenmythos¹⁾. Paulus erscheint ihr als ein Hauptzeuge für die Fremdheit des Pneumatikers in dieser Welt²⁾. Irenäus geht darum in seiner Widerlegung so vor, daß er vom 3. Buch an den neutestamentlichen Schriften folgt, um nun selber aus ihnen den Beweis für die Wahrheit des kirchlichen Glaubens zu führen.

Das Johannesevangelium findet innerhalb dieses Gesamtrahmens Erwähnung. Aber ihm kommt doch ein besonderer Rang zu. Die Valentinianer »benutzen es auf das ausgiebigste zum Aufweis ihrer Syzygien«³⁾. Irenäus geht ausführlich und gesondert auf die ptolemäische Exegese des Johannesevangeliums ein⁴⁾ und gibt damit zu erkennen, daß es für die Ptolemäer eine hervorragende Rolle spielt. Auch in seiner eigenen theologischen Beweisführung nehmen die johanneischen Texte eine Schlüsselstellung ein.

Die wichtigste Information über die gnostische Exegese betrifft den

¹⁾ *Adv. haer.* I, 3, 1–6 (Hv 23–31); I, 8, 2–6 (Hv 68–80); vgl. III, 11, 7 (SC 158ff.). Für die Bücher *adv. haer.* III–V liegt die kritische Edition in der Reihe *Sources chrétiennes* vor: Buch III in 2 Bänden, hrsg. von A. Rousseau und L. Doutreleau (SC 210–211), Paris 1974; Buch IV in 2 Bänden, hrsg. von A. Rousseau, B. Hemmerdinger, L. Doutreleau, Ch. Mercier (SC 100), Paris 1965; Buch V in 2 Bänden, hrsg. von A. Rousseau, L. Doutreleau, Ch. Mercier (SC 152–153), Paris 1969. Die Bücher I–II werden zitiert nach der Edition von W. W. Harvey, *Cambridge 1857* (Nachdruck 1965). Die *Epideixis* zitiere ich nach der Ausgabe von L. M. Froidevaux, *Sources chrétiennes* 62, Paris 1959.

Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, möglichst alle bei Irenäus zu findenden Hinweise auf das Johannesevangelium und auch auf die Johannesbriefe aufzunehmen. Die Texte der Apokalypse sind nicht berücksichtigt.

Aus der Literatur seien erwähnt: W. Loewenich, *Das Johannesverständnis im 2. Jahrhundert* (Beiheft 13 zur ZNTW 19, 1932), Gießen 1932; G. Quispel, *L'Évangile de Jean et la gnose*. In: *L'Évangile de Jean* (Rech. bibl. 3), Löwen 1958, 197–208; M. F. Wiles, *The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church*, Cambridge 1960, bes. 96–111.

²⁾ Außer den angeführten Stellen aus dem 1. Buch s. bes. III, 6, 5–7, 2 (SC 76–88); III, 13, 1 (SC 250–256): Marcion.

³⁾ III, 11, 7 (SC 160).

⁴⁾ I, 8, 5–6 (Hv 75–80); I, 9, 1–3 (Hv 80–85).

Johannesprolog⁵). Irenäus teilt sie im Anschluß an den Bericht über den valentinianischen Mythos⁶) mit. Der Text ist eigens hervorgehoben. Er schließt sich nicht nahtlos an die unmittelbar vorhergehenden Ausführungen an. Handeln diese vom Schriftbeweis der Gnostiker über die Vorgänge außerhalb des Pleromas⁷), so wird jetzt eingehend ihr Umgang mit dem Prolog des vierten Evangeliums geschildert, der zur Rechtfertigung des gesamten Mythos herangezogen wird⁸).

Die Ptolemäer greifen die drei Worte von Joh 1, 1f., Anfang, Wort, Gott auf und deuten sie auf die drei obersten, von einander zu unterscheidenden Äonen. In der Aussage, daß das Wort im Anfang bei Gott war, sehen sie die folgende Stufung und Emanationsfolge angezeigt: Der Vater (Gott) als Grund von allem setzt einen Anfang (Monogenes, Gott, Sohn), das Erstgezeugte, in dem ursprunghaft das All enthalten ist. Aus dem Anfang geht das Wort hervor, die Ursache aller nachfolgenden Äonen. Der vierte männliche Äon, der Mensch, wird in dem Satz, »das Leben war das Licht der Menschen«, angedeutet. Auch auf die jeweiligen weiblichen Partner liefert der Prolog Hinweise, auf die Kirche als Partnerin des Menschen (sie soll einschlußweise in dem einen Namen »Mensch« enthalten sein), auf die Wahrheit, die mit dem Anfang die Syzygie bildet, und schließlich auf die Gnade, das weibliche Gegenstück zum Vater.

So spricht der Prolog vom Äonenpleroma, von der ersten und der zweiten Vierheit, aus welcher dann die übrigen Äonen hervorgehen. Er deutet auf die himmlische, eigentliche Welt hin, auf die Fruchtbarkeit und Fülle im Ausgang von dem unbekanntem Gott. Der Logos ist innerhalb dieses Pleromas das gestaltende Prinzip. Alles ist durch ihn geworden, d. h. nach valentinianischer Deutung, alle wei-

⁵) Soweit nicht anders vermerkt, wird im folgenden ständig auf den Text I, 8, 5 Bezug genommen.

⁶) I, 8, 5–6 (Hv 75–80).

⁷) I, 8, 2–4 (Hv 68–75).

⁸) Zu den Fragen um den großen Bericht des Irenäus über die Ptolemäer I, 1, 1–I, 8, 4 s. F. M. M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée* (Etud. de phil. méd. 36), Paris 1947, 140–232. Zu I, 8, 5 vgl. seine Analyse (a.a.O., 306–320), die von dem Ziel geleitet ist, die Grundelemente der valentinianischen Gnosis herauszustellen, und Loewenich, a.a.O., 74–80.

teren Äonen haben von ihm ihre Formung erhalten. Seine Wirksamkeit ist auf das Pleroma beschränkt.

Aus dem Pleroma heraus führt erst Joh 1, 5. Das Licht in der Finsternis ist der Erlöser (Salvator)⁹). Dieser ist die vom Logos unterschiedene Gestalt, die die Äonen im valentinianischen Mythos zur Verherrlichung des Vaters hervorbringen, nachdem die Leidenschaft der Sophia ausgeschieden und im Pleroma wieder Harmonie eingekehrt ist¹⁰). Vom Erlöser ist alles außerhalb des Pleroma gestaltet. Im Mythos überträgt ihm der Vater alle Macht. Wie er den Namen All trägt, weil er von allen Äonen stammt¹¹), so stellt ihn der Vater über alle Äonen, damit nach den Worten des Kolosserbriefs »alles in ihm Bestand« (Kol 1, 16) habe¹²). Der Erlöser begibt sich in die Welt der Finsternis¹³). Dort bewegt sich die gefallene Sophia in ihrer blinden Leidenschaft, aus der die materielle Welt entsteht¹⁴). Der Erlöser sondert die Leidenschaften von ihr ab, stellt mit der Gestaltung der Erkenntnis (Gnosis) nach ihr pneumatisches Wesen wieder her, läßt aus der sehnsüchtigen Hinwendung zum verlorenen Ursprung die seelische Substanz zustande kommen¹⁵), macht die Sophia fähig, den seelischen Weltenschöpfer hervorzubringen¹⁶), und vermittelt ihr den pneumatischen Samen, den sie nun, ohne daß er vom Demiurgen noch von der Welt erkannt wird, in die auserwählten Menschen legen kann¹⁷). So wird der Erlöser zur Zentralfigur. Alles kommt in ihm zusammen, die Äonen und die aus dem Pleroma ge-

⁹) Im folgenden muß zur Ergänzung die Darstellung des Mythos im großen Bericht herangezogen werden, soweit sie zum Verständnis der ptolemäischen Deutung des Prologs notwendig ist.

¹⁰) I, 2, 6 (Hv 23). Vom ersten, oberen Christus – er wird mit dem Heiligen Geist vom Monogenes nach dem Fall der Sophia zur Belehrung der Äonen hergebracht (I, 2, 5–6; Hv 20ff.) – ist bei der Deutung des Prologs nicht die Rede, offenbar, weil sich keine Anknüpfungsmöglichkeit an den Text bietet.

¹¹) I, 2, 6 (Hv 23).

¹²) I, 4, 5 (Hv 38).

¹³) Vom Abstieg des oberen Christus, der sich über das Kreuz hinausstreckt, um der gefallenen Sophia (Achamoth) die erste Gestaltung dem Wesen nach zu geben (I, 4, 1; Hv 32), wird bei der Auslegung des Prologs nicht gesprochen.

¹⁴) I, 4, 2 (Hv 35).

¹⁵) I, 4, 5 (Hv 39ff.).

¹⁶) I, 5, 1 (Hv 42f.).

¹⁷) I, 5, 6 (Hv 51).

fallene pneumatische Substanz. In gewissem Sinne ist er aber auch der Weltenschöpfer, da die Sophia (Achamoth) und der Demiurg auf ihn zurückgehen. Freilich besteht seine Schöpfertätigkeit (sie ist zugleich schon immer erlösendes Wirken) in der Gestaltung (formatio, morphosis), in der Sonderung des Pneumatischen, im Entstehenlassen des Seelischen und in der Ausscheidung des Materiellen, das ganz Frucht des Abfalls ist. Mit dieser Gestaltung ist der Erlöser das Licht, das die Finsternis nicht begriffen hat (Joh 1, 5). Er erweckt die pneumatischen Samen, die der Welt des Materiellen und auch dem seelischen Demiurgen gegenüber fremd sind.

Das Geschehen außerhalb des Pleroma ist damit noch nicht abgeschlossen¹⁸). Der Erlöser tritt als Mensch in der Welt auf. Ptolemäus übernimmt den Satz des Prologs von der Fleischwerdung des Wortes. Im Christus der Evangelien zeigt sich das göttliche Wort und mit ihm die Herrlichkeit des Monogenes. Geht der Erlöser nun also doch in die Welt des Fleisches ein und nimmt das an, was als Frucht des Abfalls von der Fülle bestimmt worden ist und was gerade ausgeschieden werden mußte, damit eine Rückkehr möglich wird? Das ist schlechterdings unmöglich. Schon der Ausdruck *sarx egeneto* muß der Gnosis in diesem Zusammenhang als höchst anstößig erscheinen. Die Valentinianer geben ihm eine Deutung, die mit dem Bisherigen konform geht¹⁹). Der menschengewordene Erlöser vereinigt in sich vier Elemente: Da ist einmal der göttliche Erlöser aus dem Pleroma. Von der Achamoth nimmt dieser das pneumatische Element an. Dann bekleidet er sich mit dem psychischen Jesus, dem Geschöpf des Demiurgen. Und schließlich erhält er, der Heilsordnung entsprechend, einen Leib von psychischer Substanz, der aber gleichwohl so eingerichtet ist, daß er sichtbar, greifbar und leidensfähig werden kann²⁰). So verkündet er den unbekanntten Gott, er erweckt die Pneumatiker und hilft vor

¹⁸) Der pneumatische Same muß heranreifen (I, 5, 6; Hv 51; I, 6, 1; Hv 52; I, 6, 4; Hv 58). Nach der Vollendung des gesamten Samens gehen Achamoth als Braut des Erlösers und die Pneumatiker als Bräute seiner Engel ins Pleroma ein, der Demiurg rückt mit den Seelen der Gerechten an den Ort der Mitte, das Materielle wird durch Feuer vernichtet (I, 7, 1; Hv 58ff.).

¹⁹) Auch hier sind über I, 8, 5 hinaus die übrigen Texte zur Christologie der Gnosis heranzuziehen.

²⁰) Vgl. I, 6, 1 (Hv 52); I, 7, 2 (Hv 60f.).

allem den seelischen Menschen, daß sie durch Glaube und gute Werke den Ort der Mitte erreichen können. Vereinfachend und der Sache nach gleichwohl richtig kann Irenäus statt von einer Vierheit auch von einer Zweiheit sprechen. Der göttliche Erlöser aus dem Pleroma vereinigt sich mit dem psychischen Jesus (= Jesus der Ökonomie)²¹). Die Einigung geschieht bei der Taufe am Jordan und wird während der Leidensgeschichte aufgelöst²²). Eine Fleischwerdung des Erlösers findet nicht statt, da er sich nur äußerlich mit dem seelischen Jesus verbindet. Der in Frage stehende Leib ist von seelischer Substanz. Bei der Geburt aus Maria nimmt der Jesus des Demiurgen nichts von ihr an, sondern geht wie Wasser durch eine Rinne durch sie hindurch²³). Der Aussage des Prologs von der Fleischwerdung ist damit jede Schärfe genommen. Im Bericht des Irenäus erscheint sie auch nur beiläufig erwähnt, sofort gefolgt und überspielt von dem Satz über die Herrlichkeit des Erlösers, in der sich die vom Vater gegebene Herrlichkeit des Monogenes ausdrückt. Bei dieser Deutung kann man mit Recht von einer Herrlichkeitschristologie sprechen.

Soweit die ptolemäische Interpretation des Johannesprologs. An der Zuverlässigkeit des von Irenäus Wiedergegebenen zu zweifeln besteht kein Grund. Es herrscht nicht nur völlige Übereinstimmung zwischen den Mitteilungen über den Prolog und dem großen Bericht über die valentinianischen Lehren bei Irenäus; auch andere gnostische Zeugnisse wie der Brief des Ptolemäus an Flora und die Fragmente des Herakleon bei Origenes geben das gleiche Bild²⁴).

Was ist hier geschehen? Auf den ersten Eindruck liegt eine künstliche, an einzelnen Stellen gewaltsame Interpretation vor. Die Grundaussage ist freilich einfacher. Nach gnostischer Auffassung spricht der Johannesprolog von der unergründlichen Gottheit, die im eingeborenen Sohn, der allein den Vater zu erfassen vermag, fruchtbar wird.

²¹) III, 16, 1 (SC 286ff.).

²²) I, 7, 2 (Hv 61); III, 17, 1 (SC 328) etc.

²³) I, 7, 2 (Hv 61); III 16, 1 (SC 288).

²⁴) Besonders reizvoll ist der hier nicht zu leistende Vergleich mit der Johannesexegese des Herakleon. Vgl. die minutiösen Analysen Sagnards, a.a.O., 451-479; 480-520. Vordergründig ins Auge stechende Widersprüche lösen sich unter der Hand auf. Ausführlich über Herakleon handelt A. Orbe, *En los Albores de la Exegesis Johanea* (Analecta Greg. 65), Rom 1955. Zu Herakleon und den Exzerpta s. auch Loewenich, a.a.O., 82-101.

Von ihm geht als formende und gestaltende Kraft der Logos aus, zuerst innerhalb des Pleroma, dann außerhalb seiner als der Salvator und schließlich als der Erlöser in Menschengestalt. Teilt sich dies im Mythos in verschiedene Gestalten, so gibt sich in ihnen doch immer das eine formgebende Prinzip des Logos zu erkennen, der in besonderer Beziehung zum Monogenes steht²⁵). Im Logos faltet sich das Pleroma aus; er sammelt es wieder in seinen Ursprung hinein.

Die Valentinianer bemühen sich, den Satz, daß alles in ihm erschaffen ist, aufrecht zu erhalten. Tatsächlich erscheint der Logos als eine Art Schöpfer und Erlöser von allem. Im Pleroma ist er die formende Kraft; und außerhalb seiner gestaltet und erweckt er die pneumatischen Samen. Auch das psychische Element geht in gewisser Weise auf ihn zurück. Das All ist jedoch auf das Pleroma, bzw. die pneumatische Substanz beschränkt. Die Materie fällt dabei ganz heraus, sie ist reines Abfallprodukt, ohne jede positive Beziehung zum Logos. So kann beim Valentinianismus von Schöpfung im christlichen Sinne nicht die Rede sein. Es gibt den Ausfluß der dem Göttlichen wesensgleichen pneumatischen Substanz und das Psychische als die aus dem Abfall hervorgegangene Tendenz der Hinwendung zum verlorenen Ursprung, aber in keinem Fall die positive Setzung des Nichtgöttlichen, das in sich gut ist.

Dementsprechend ist für den Valentinianismus eine wirkliche Inkarnation undenkbar. Das Wirken des Erlösers dient der Überwindung der Welt der Materie und des Fleisches. Er offenbart den ausgewählten Pneumatikern den unbekanntem Gott und vermittelt den psychischen Menschen die Möglichkeit, der Verfallenheit an die Welt des Todes zu entrinnen.

Damit ist eine klare Position gegeben. Irenäus stellt ihr in zwei größeren Textzusammenhängen seine Deutung entgegen, in einer unmittelbar im Anschluß an den Bericht über die ptolemäische Exegese unternommenen Widerlegung²⁶) und bei der Darstellung des Zeugnisses der vier Evangelien über den einen Gott zu Beginn von Buch

²⁵) Das zeigen u. a. die Namen: Der Logos wird mit Christus identifiziert (I, 4, 1; Hv 33). Der Erlöser heißt auch Logos; er trägt die Herrlichkeit des Monogenes (I, 8, 5; Hv 79); er hat – wie Irenäus sagt – den Namen von allen, die ihn senden (III, 16, 1; SC 288).

²⁶) I, 9, 1–3 (Hv 80–85).

III²⁷). Die Auseinandersetzung mit der gnostischen Johannesinterpretation durchzieht aber sein ganzes Werk. Immer wieder kommt er auch auf Texte des Evangeliums zu sprechen, um an ihnen die Wahrheit des kirchlichen Glaubens zu demonstrieren. Für die Darstellung empfiehlt sich eine Ordnung nach thematischen Gesichtspunkten, die Irenäus selber zu erkennen gibt.

2. Schwerpunkte der irenäischen Widerlegung

Kerinth

Wie sind die johanneischen Schriften auszulegen? Besteht der Besitzanspruch der Gnosis zu Recht? Irenäus sagt, Johannes habe von vornherein sein Evangelium gegen gnostische Tendenzen verfaßt²⁸). Schon seiner ursprünglichen Intention nach stelle es sich der zu bekämpfenden Lehre entgegen, namentlich dem Kerinth und den Nikolaiten. Über die Nikolaiten ist wenig auszumachen. Irenäus weiß in Buch I nur kurz von ihrer zügellosen Lebensweise zu berichten²⁹), und auch in der übrigen kirchlichen Tradition gibt es keine weiterführenden Auskünfte. Da Irenäus die Nikolaiten erst nach Kerinth und eher beiläufig anführt, wird er diesen als den eigentlichen Gegner des Johannesevangeliums betrachten³⁰). Kerinths Lehre wird dann auch in wenigen Sätzen vorgestellt. Wie bei den Ptolemäern soll der Anfang der Monogenes und der Logos dessen Sohn sein. Zur Welt des Geschaffenen gibt es keine echte Verbindung. Sie stammt nicht vom ersten Gott, bzw. den Kräften des Pleroma, sondern von dem Demiurgen, der vom Pleroma getrennten und durch Unwissenheit ausgezeichneten Kraft. Dem entspricht in der Christologie die Zweiteilung in den Jesus des Demiurgen – nach Kerinth ist er der Sohn Josephs und Mariens – und den bei der Taufe auf ihn herabsteigenden oberen Christus³¹).

²⁷) III, 11, 1–6 (SC 138–156).

²⁸) III, 11, 1 (SC 138ff.).

²⁹) I, 26, 3 (Hv 214).

³⁰) Zu den Nikolaiten s. A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884 (Nachdruck Darmstadt 1966), 408–411. Daß für Irenäus Kerinth eine besondere Rolle spielt, zeigt auch seine Anekdote von der Begegnung des Johannes mit Kerinth im Bade zu Ephesus (III, 3, 4; SC 42).

³¹) Vgl. III, 11, 1 (SC 138ff.); I, 26, 1 (Hv 211f.).

Wie sind die Angaben des Irenäus zu verstehen? R. Schnackenburg hält es für »fraglich, ob Irenäus an jener Stelle Kerinth als den einzigen oder eigentlichen vom Evangelium bekämpften Gnostiker hinstellen will«³²). Denn Irenäus erwähne im gleichen Text auch Marcion und andere Häretiker. Eine genaue Lektüre des Textzusammenhangs zeigt jedoch: Irenäus nennt an erster Stelle (zusammen mit den Nikolaiten) Kerinth als den von Johannes ins Auge gefaßten Gegner. Er führt seine Lehrmeinungen an, soweit sie vom Prolog her interessant sind³³); ihnen stellt er den Wortlaut des Evangeliums entgegen und kommentiert ihn; dann erst weitet er den Kreis auf Marcion, einige Gnostiker und speziell die Valentinianer aus, die gleichfalls durch den Evangelisten widerlegt werden. An der Tatsache, daß Irenäus in Kerinth den von Johannes bekämpften Hauptgegner gesehen hat, ist demnach leicht zu zweifeln. Ob er damit recht hat und ob seine Überzeugung hinsichtlich der Verfasserschaft stimmt, kann an Hand des vorliegenden Textes nicht entschieden werden.

Die gnostische Methode

Das Autoritätsargument, daß das Johannesevangelium speziell gegen die Gnosis gerichtet sei, spielt aber für Irenäus bei der Zurückweisung der gnostischen Deutung nicht die entscheidende Rolle. Er tritt mit seinen Gegnern in die Auseinandersetzung über den Text ein. Das ist zuerst eine Frage der Methode. Wenn Irenäus von der Methode (*methodos*) spricht, mit der sie die Schriften ihren Erfindungen anpassen wollen³⁴), so übt er nicht nur Polemik. Die Methode der Gnostiker besteht darin, einzelne Worte zu isolieren, Fehlendes zu ergänzen und daraus ein Gebilde zusammenzufügen, das sich von anderswoher legitimiert, mit dem ursprünglichen Text aber wenig zu

³²) Das Johannesevangelium I. Teil (HThKNT 4), Freiburg 1967, 151.

³³) Die Angaben stimmen mit denen von Buch I überein. Freilich deckt sich Kerinths Lehre in den Grundzügen mit der der übrigen Gnostiker. Daß einer der unterscheidenden Punkte, die Ablehnung der jungfräulichen Geburt, hier unerwähnt bleibt, erklärt sich daraus, daß Irenäus an dieser Stelle den gnostischen Dualismus widerlegen will. Es geht um das johanneische *omnia per ipsum facta sunt* und das in *sua propria venit*. III, 11, 1-2 (SC 138-146).

³⁴) I, 9, 1 (Hv 80).

tun hat. Dem stellt Irenäus den Wortlaut des Evangeliums entgegen: »Es heißt aber so«³⁵); »er hat mit diesen Worten . . . begonnen«³⁶); »Johannes selber sagt«³⁷) etc. Im Streit um die Wahrheit zählt das offen zutage liegende Zeugnis des Evangeliums³⁸). Die Gnosis dagegen beruft sich auf geheime, verborgene Wahrheiten, die mehr ihren eigenen Vorstellungen als dem »natürlichen Sinn«³⁹) des Textes entsprechen.

Das Evangelium und die Syzygien

Von diesen Grundsätzen aus ist es für Irenäus ein leichtes, die ptolemäische Äonenlehre zurückzuweisen. Wollte der Evangelist auf die oberste Achtheit des Pleroma hinweisen, dann müßte er sich doch an die Reihenfolge halten und nicht die zweite Vierheit vor der ersten erwähnen, die doch die weit würdigere ist. Warum läßt er weiter bei der vorgeblichen Aufzählung der Äonenpaare gerade das Gegenstück zum Anthropos, die Ekklesia aus? Der Text des Prologs ergibt nur mit großer Interpretationskunst ein ptolemäisches Äonenpleroma. Bei Licht besehen, spricht er nicht von der Vielheit der gnostischen Gestalten, sondern von dem einen Gott und seinem Wort, durch das alles erschaffen ist, von Jesus Christus, dem Fleisch gewordenen Gottessohn⁴⁰). Man kann Irenäus vorwerfen, er habe sich nicht die Mühe gemacht, das Grundanliegen des Mythos zu verstehen, sondern halte sich bei Äußerlichkeiten auf⁴¹). Er hat aber die Grundfrage durchaus angezeigt, den gnostischen Dualismus, dem die Aussage von der Schöpfung von allem durch das Wort und von seiner Fleischwerdung entgegensteht. Darauf wird er noch des weiteren eingehen.

³⁵) I, 8, 5 (Hv 79f.).

³⁶) III, 11, 1 (SC 140ff.).

³⁷) III, 11, 2 (SC 144).

³⁸) Vgl. die Worte »kuntun – menuo«, »offenkundig – phaneros« in I, 9, 1–3 (Hv 82–85).

³⁹) I, 9, 4 (Hv 85f.).

⁴⁰) I, 9, 1–2 (Hv 81f.).

⁴¹) In seinem eigenen Bericht über die ptolemäische Exegese ist ja zu Beginn durchaus von den obersten Äonen, von Gott, vom Anfang und vom Logos die Rede, nur eben nicht von Äonenpaaren; das geschieht tatsächlich in der verkehrten Reihenfolge. S. I, 8, 5 (Hv 75–79).

Zuerst jedoch will er den Mythos als ein Phantasiegebilde entlarven, und auch der heutige Leser wird dem Lyoner Bischof recht geben, daß der Johannesprolog nur mit Gewalt für einen Äonenmythos zurechtgebogen werden kann.

Was andere von den Gnostikern herangezogene neutestamentliche Texte aus der Sicht des Irenäus für die Äonenspekulation ergeben, ist hier nicht zu untersuchen. Im Blick auf das Johannesevangelium ist von Interesse, daß er die in ihm erwähnten drei Paschafeste als Gegenbeweis für die auf der Suche nach Hinweisen auf das Geschehen im Pleroma aufgestellte These anführt, Jesus habe nach seinem 30. Jahr nur ein Jahr lang gelehrt und sich im 12. Monat dem Leiden unterzogen⁴²). Die Zurückweisung einer nur einjährigen Lehrtätigkeit Jesu entspricht dem Stand der Forschung⁴³). Problematisch bleibt hingegen die im weiteren geäußerte Meinung des Irenäus, Jesus sei zwischen vierzig und fünfzig Jahre alt geworden. Er beruft sich auf das Evangelium generell und auf die auf Johannes zurückgehende Tradition der Presbyter, ist aber doch mehr von seinem systematischen Interesse geführt, Jesus die wahre menschliche Natur zuzusprechen, mit der er alle Altersstufen durchmessen hat⁴⁴). Schließlich liefert ihm die Geschichte von der Heilung des 38jährigen Gelähmten (Joh 5, 5) ein willkommenes Beispiel zum Spott über seine Gegner: Welcher leidende Äon soll hier wohl angezeigt werden, wenn doch alle Taten des Heilands das Geschehen im Pleroma abbilden⁴⁵)?

omnia per verbum

Mag die Polemik noch im Vordergründigen steckenbleiben und ihren Autor selber auf Irrwege führen, so ändert sich das beim Eintritt in die inhaltliche Auseinandersetzung⁴⁶). Irenäus verweist die

⁴²) II, 22, 3 (Hv 328f.).

⁴³) Vgl. J. Blinzler, Der Prozeß Jesu, Regensburg ³1960, 77f.

⁴⁴) II, 22, 4–5 (Hv 330f.). Vgl. auch Loewenich, a.a.O., 124–128.

⁴⁵) II, 23, 2 (Hv 333).

⁴⁶) Für das Folgende bieten die Gedankenschritte des Textzusammenhanges III, 11, 1–6 (SC 138–156) ein gutes Gliederungsprinzip. Sie nehmen die Widerlegung der ptolemäischen Exegese in I, 9, 1–3 (Hv 80–85) auf und erfassen die meisten weiteren Grundaussagen zur Problematik Gnosis und 4. Evangelium.

Gnosis auf den Satz, daß alles durch das Wort gemacht worden ist. Das ist wörtlich zu nehmen. Wie kann »alles« auf das Pleroma eingeschränkt werden, wenn es daneben noch diese Welt gibt? Dann ist doch offenbar das Pleroma nicht »alles«. »Alles« muß also in jedem Falle die sichtbare, vom Menschen erfahrene Schöpfung umfassen⁴⁷⁾. Nun hatte auch die Gnosis versucht, dem Wort von der Erschaffung des Alls durch den Logos einen Sinn zu belassen. Aber die durch seine Vermittlung zustande gekommene Welt war doch nie als eigentlich und ursprünglich zum All gehörend erschienen, sondern als Abfall von der anfänglichen Fülle und in Teilen als Rückkehr zu ihr. Johannes dagegen, so erklärt Irenäus, sagt, daß die Welt durch den Logos gemacht ist und daß er in sein Eigentum gekommen ist (Joh 1, 10f.). Über aller Fremdheit der Welt Gott gegenüber – Irenäus wird dies später ausführen – steht die Tatsache ihrer Erschaffung durch den Logos. Sie ist nicht Abfall, Fremde, geschaffen von irgendeinem untergeordneten Zwischenwesen, sondern Eigentum Gottes, der alles durch sein Wort gemacht hat⁴⁸⁾. So hat der gnostische Dualismus eine entscheidende Korrektur erfahren. Das Johannesevangelium stellt der Aufspaltung in nicht miteinander zu vermittelnde Bereiche eine umfassende Einheitsaussage entgegen.

caro factum

Die ganze Schärfe der Aussage ist mit dem Satz von der Fleischwerdung des Wortes erreicht. Diese erweist die Welt als sein Eigentum, durch es geschaffen und der Erlösung fähig. Die Frage, wer Fleisch angenommen hat, sieht Irenäus durch den Prolog unzweideutig beantwortet. Hier ist nicht von einem Salvator im Sinne der Gnosis die Rede, sondern ohne jeden möglichen Zweifel vom Worte Gottes⁴⁹⁾. Aber von einer Fleischwerdung im eigentlichen Sinn kann ja nach gnostischer Auffassung überhaupt nicht gesprochen werden. Denn

⁴⁷⁾ III, 11, 1 (SC 142). Vgl. auch I, 9, 2 (Hv 82); II, 2, 5 (Hv 256).

⁴⁸⁾ III, 11, 2 (SC 144ff.). Irenäus wird sich hier zuerst gegen Marcion wenden; er schließt dann aber die gnostischen Anschauungen an, die hier im Grundansatz mit Marcion übereinstimmen. Vgl. I, 9, 2 (Hv 82).

⁴⁹⁾ I, 9, 2–3 (Hv 83f.).

wie die einzelnen Lehren auch immer variiert sein mögen, letztlich laufen sie alle darauf hinaus, daß sich eine aus dem Pleroma stammende Erlösergestalt nur äußerlich und auf Zeit mit einem unteren Jesus verbunden hat, sei es, daß sie sich auf irgendeine Weise als Mensch zu erkennen gegeben hat oder nur (unsichtbar) auf den aus Maria geborenen Jesus herabgestiegen ist⁵⁰). Die klare Formulierung des Prologs wird damit in keiner Weise eingeholt. Sie besagt ein wirkliches Eingehen des göttlichen Logos in die menschliche Leibhaftigkeit, wobei keine Seite abgeschwächt werden darf.

Genausowenig läßt es sich mit der Wörtlichkeit vereinbaren, das vom Erlöser angenommene Fleisch als einen Leib von psychischer Substanz zu verstehen, der dennoch auf geheimnisvolle Weise sichtbar und greifbar gemacht worden sei. Nein, Fleisch ist gerade die als Produkt des Abfalls diskreditierte Substanz, die alte Schöpfung Adams, den Gott selber aus dem Lehm der Erde gestaltet hat⁵¹). Von ihr spricht das Evangelium. Der Erlöser will nicht einen gefallenen göttlichen Geistfunken erwecken oder das Psychische von der materiellen Welt absondern, sondern nimmt die von Gott positiv geschaffene Verfaßtheit des Menschen an, um sie zum Heil zu führen⁵²).

Ist das Wort wahrhaft Fleisch geworden, dann hat die Behauptung, der leidensunfähige obere Christus habe sich vor der Passion von Jesus zurückgezogen, kein Recht mehr. Es ist auffällig, daß Irenäus in den fraglichen Texten die wirkliche Leiblichkeit regelmäßig mit dem Leiden des Erlösers verbindet. Dieses ist die radikale Form der Wörtlichkeit des Satzes von der Fleischwerdung. Die Leugnung der *sarx* und der Passion des Erlösers meinen dasselbe, die Preisgabe des ganzen Menschen, was dann im Bereich der Ethik zur Indifferenz allem Leiblichen gegenüber und zur Ablehnung des Martyriums führt⁵³).

Zeigt schon die gnostische Zurückweisung der Fleischwerdung und

⁵⁰) III, 11, 3 (SC 146ff.).

⁵¹) I, 9, 3 (Hv 85).

⁵²) Vgl. III, 11, 1 (SC 140).

⁵³) Über den Zusammenhang von *caro* und *passio* im Blick auf das Johannesevangelium s. I, 9, 3 (Hv 84); III, 11, 3 (SC 146ff.). Die Konsequenzen für die Ethik habe ich in meinem Aufsatz, *Pneuma und Moral*, *Studia Moralia* 14 (1976) 239–281, behandelt.

des Leidens den Zusammenhang von beidem und folgt er mit innerer Evidenz aus dem Geschick Jesu Christi, so gibt Irenäus ihm doch eine eindringliche Begründung, die für die Interpretation des Johannes-evangeliums von Bedeutung ist⁵⁴). Er formuliert die Folge: Menschwerdung, Leiden, Auferstehung, Aufnahme, Wiederkunft. In all dem mußte sich das göttliche Wort wahrhaft und leibhaftig mit dem Menschen verbinden, um ihn zum Heil zu führen⁵⁵). So wird das Wort dem Geschöpf ähnlich, da es dieses in all seinen Dimensionen aufnimmt. Die ganze menschliche Geschichte bis hin zum grausamen Widerfahrnis des Todes rekapituliert es in sich. Es überwindet in der menschlichen *sarx* den Tod und wird zum Anführer des Lebens, zum Mittler zwischen Gott und den Menschen⁵⁶).

Leiden und Tod mußte das göttliche Wort durchmachen, sagt Irenäus im Anschluß an Paulus, um uns mit Gott zu versöhnen⁵⁷). Er gibt aber diesem Bekenntnis doch eine sublimen Deutung im Rahmen seiner Theologie, die das johanneische *logos* – *sarx* ausführt. Der Tod ist das Kennzeichen menschlichen Ungehorsams Gott gegenüber. Der in Adam von der Sünde besiegte Mensch ist ihm unausweichlich preisgegeben, wie er auch zugleich seine Gottebenbildlichkeit verloren hat⁵⁸). Zur Überwindung dieses Zustandes reicht keine äußerliche Einwirkung. Er muß von innen, im Mensch selber überwunden werden. Das aber geschieht im Gehorsam und der Demut des Sohnes, der an die Stelle Adams tritt. Nur die wirkliche Menschwerdung und das unverkürzte menschliche Leiden Jesu Christi können die volle Ähn-

⁵⁴) Zum Folgenden ist besonders der Textzusammenhang III, 16, 5–18, 7 (SC 308–370) zu beachten. Hier erfahren die entsprechenden Aussagen von I, 9, 3 und III, 11, 3 eine Erläuterung, innerhalb derer auch wieder auf johanneische Texte Bezug genommen wird.

⁵⁵) III, 16, 6 (SC 312ff.); III, 16, 8 (SC 320).

⁵⁶) III, 16, 6 (SC 312ff.); III, 18, 7 (SC 366). Das gleiche wird in II, 22, 4 (Hv 330) gesagt. Man versteht jetzt, warum Irenäus auf das angeblich von Johannes bezeugte hohe Alter Christi Wert legt. Der Sohn ist *per omnem aetatem* (II, 22, 4; Hv 330; III, 18, 7; SC 366) gekommen, um dadurch wahrhaft allen Menschen ähnlich zu werden.

Die Realität des Leidens in der wahren Leiblichkeit des Erlösers wird auch durch das Wasser und Blut aus der Seite Christi angezeigt (Joh 19, 34); III, 22, 2 (SC 436); IV, 33, 2 (SC 806).

⁵⁷) III, 16, 9 (SC 324ff.).

⁵⁸) III, 18, 1–2 (SC 342ff.); III, 18, 6 (SC 362).

lichkeit mit dem Menschen herbeiführen. Ein gnostischer Erlöser muß dem Geschöpf fremd und äußerlich bleiben⁵⁹).

Steht auf der einen Seite das Eingehen in die menschliche Wirklichkeit – der Tod muß im Menschen besiegt werden –, so darf andererseits der Mensch nicht mit sich allein gelassen werden. Der Sieg über Sünde und Tod wird von Gott errungen. Als Mensch kämpft der Erlöser und ist gehorsam bis in den Tod; als Gott überwindet er den Starken (Mt 12, 29) und schenkt seinem schwachen Geschöpf das Heil⁶⁰). Nur die Tatsache der Inkarnation des göttlichen Logos kann Erlösung bringen⁶¹).

Christus tritt an den Platz des Menschen. Im Menschen besiegt er den Feind des Menschen, den Satan, den Lügner von Anbeginn (Joh 8, 44), von dem nichts zu erwarten ist, es sei denn der Abfall von der Herrlichkeit Gottes und der Tod⁶²). In seinem Tod des Gehorsams übernimmt er Adams Tod des Ungehorsams; durch sein Leiden schenkt er ihm die zweite Schöpfung; er erweist den, der dem Geschöpf einreden wollte, der Ungehorsam würde nicht zum Tod, sondern zum Sein wie Gott führen, als den wahrhaften Lügner und Menschenmörder (Joh 8, 44)⁶³). So geht der Erlöser ganz in die Situation des gefallenen Geschöpfes ein. Er leidet sie aus und verwandelt sie, so daß dem Menschen der Zugang zu Gott eröffnet ist.

Diese Deutung folgt für Irenäus notwendig aus der Fleischwerdung des Wortes, um deren Gehalt er mit der Gnosis ringt. Auffällig in diesem Zusammenhang ist sein Insistieren auf dem Wohnen des Wortes unter den Menschen. Der Satz fügt sich gut in den Gedanken vom Ähnlichwerden ein und könnte darum im irenäischen Verständnis auf die Verbindung von Fleischwerdung und wirklichem Leiden hinweisen⁶⁴).

⁵⁹) III, 18, 2 (SC 344); III, 18, 7 (SC 366ff.).

⁶⁰) III, 18, 6 (SC 362); III, 18, 7 (SC 364).

⁶¹) III, 18, 2 (SC 344); vgl. III, 10, 3 (SC 124).

⁶²) V, 22, 2 (SC 284ff.).

⁶³) V, 23, 1–2 (SC 286–294).

⁶⁴) Vgl. die Texte 1, 8, 5 (Hv 80); I, 9, 2 (Hv 82f.); I, 9, 3 (Hv 84); III, 10, 3 (SC 124); III, 11, 2 (SC 146); III, 11, 3 (SC 147); III, 16, 8 (SC 320). – Epid. 94 (SC 161) mit dem Zitat Joh 1, 14 spricht allgemein von der Rettung des Menschen durch den Herrn selber.

Die Heilsbedeutung der Ähnlichkeit des Sohnes Gottes in der Annahme menschlichen Fleisches geht über Leiden und Tod hinaus. Irenäus spricht mit dem Evangelium vom Tod am Kreuz als der Erhöhung, kraft derer der Herr alles an sich zieht (Joh 12, 32) und die Toten lebendig macht⁶⁵). Der Leib ist in diese Erhöhung mit hineingenommen. Als der Fleischgewordene, der alles in sich aufnimmt, zieht der Sohn Gottes alles an sich. Menschwerdung, Leiden, Auferstehung und die Wiederkunft zur Erweckung des Fleisches beschreiben diesen Weg⁶⁶). Immer ist der menschliche Leib im Spiel. Vom Sohne Gottes angenommen, kann er nicht endgültig dem Tod verfallen. Die leibliche Auferstehung Christi, deren Realität die Erscheinung vor den Jüngern anzeigt (Joh 20, 20. 25. 27), ist ein Unterpfeiler für die Auferweckung der Leiber durch die Kraft Gottes⁶⁷). Christus selber hat im Johannesevangelium den Leib einen Tempel genannt (Joh 2, 19. 21); der Leib ist ein Tempel, in dem der Geist wohnt; die Gläubigen sind Glieder am Leibe Christi; wie sollte dann nicht auch der Leib des Heils teilhaftig werden, d. h., zur Auferstehung gelangen⁶⁸)? Und wenn Lazarus, die Jairustochter und der Jüngling von Naim ihr früheres Leben wiedererlangt haben, so ist das ein Zeichen dafür, daß auch die Toten auf den Ruf des Menschensohnes hin aus ihren Gräbern für das Leben oder für das Gericht erweckt werden, wie Johannes es sagt (Joh 5, 25. 28)⁶⁹).

Verwerfen die Gnostiker die Auferstehung der Toten überhaupt, so irren sie auch mit ihrer Lehre, die erwählten Pneumatiker würden *sofort* nach dem Tode mit ihrer Mutter vereint werden. Irenäus hält ihnen neben anderen Schrifttexten auch die Worte des Auferstandenen an Maria (Joh 20, 17f.) entgegen: Der Herr selber hat das Gesetz der Toten beachtet, ist am dritten Tage auferstanden, hat sich den Jüngern gezeigt und ist dann zum Vater aufgestiegen. Ein Zweifaches ist damit gesagt: Der irdische Leib ist nicht der Vernichtung preisgegeben; und es gibt eine Ordnung der Auferstehung nach der von

⁶⁵) IV, 2, 7 (SC 412).

⁶⁶) III, 16, 6 (SC 312).

⁶⁷) V, 7, 1 (SC 84).

⁶⁸) V, 6, 2 (SC 80ff.).

⁶⁹) V, 13, 1 (SC 162–166).

Gott bestimmten Zeit, wenn die Seelen wieder mit ihren Leibern vereint werden⁷⁰).

Das geschieht mit der Wiederkunft des Herrn, die der Herrschaft des Antichristen – Irenäus deutet Joh 5, 43 auf ihn, dem die Menschen ihr Ohr öffnen werden⁷¹) – ein Ende setzt⁷²). Das Erscheinen des Herrn bedeutet das Gericht: die Vernichtung des Antichristen samt seines Anhangs und den Lohn für die Gerechten und schließlich das Gericht über alle bei der allgemeinen Totenerweckung. Es ist die Scheidung, die mit der Ankunft des Sohnes als Mensch beginnt. Irenäus zitiert Joh 3, 18–21: Nicht Gott führt eigentlich die Strafe herbei, sondern der Mensch trennt oder bindet sich, je nach seinem Glauben oder Unglauben, in bezug auf den Gott des Lebens. Das Gericht am Ende bestätigt die dem Sohne Gottes, dem in die Welt gekommenen Licht gegenüber getroffene Entscheidung⁷³).

Bedeutet der Unglaube die Abkehr von Gott und schließlich die endgültige Trennung, so gelangen die Gläubigen als Glieder des Leibes Christi zur Auferstehung. Das leibhaft erstandene Haupt stellt dem Vater den übrigen Leib vor, der in die vielen Wohnungen (Joh 14, 2) eingehen kann⁷⁴). Irenäus verbindet den johanneischen Gedanken von den Wohnungen mit der matthäischen Aussage über die vielfältige Frucht (Mt 13, 8): Ob im Himmel, im Paradies, in der

⁷⁰) V, 31, 1–2 (SC 388–394). Zur Auffassung vom Todesschlaf vgl. vom Verfasser, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis* (Münsterische Beiträge 40), Münster 1976, 325 A 147.

⁷¹) V, 25, 4 (SC 318).

⁷²) Der Millenarismus bei Irenäus braucht hier nicht näher besprochen zu werden. An den Grundaussagen ändert sich nichts. (Vgl. die gute Erklärung von A. Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée*, Louvain–Gembloux 1955, 129–135): Mit der Wiederkunft beginnt das Reich und die Auferstehung der Gerechten, die 1. Auferstehung (V, 30, 4; SC 386; V, 32, 1; SC 396; V, 35, 1; SC 438; V, 36, 3; SC 460). Dem Reich folgt die allgemeine Auferstehung und das Gericht für alle (V, 32, 1; SC 396; IV, 22, 2; SC 688).

⁷³) V, 27, 2 (SC 342–346). Der Text steht im Zusammenhang der Beweisführung über den einen Gott. Er richtet sich gegen die Meinung, das Gericht des Schöpfers sei nicht gerecht, und gegen die Leugnung eines Gerichts von seiten des höchsten Gottes. Vgl. auch IV, 36, 6 (SC 904), wo das Wort Joh 5, 14 als Beweis dafür dient, daß ein und derselbe Gott das Böse verabscheut. Zum Gericht vgl. A. Houssiau, a.a.O., 137ff.

⁷⁴) III, 19, 3 (SC 380ff.).

neuen Stadt, die Auferstandenen werden ihr Ziel in der Anschauung des Vaters erlangen⁷⁵).

Das ist der durch die Fleischwerdung des Wortes eröffnete Weg. In dieser Auslegung des Johannesprologs gibt es keinen Erlöser mehr, der in die Fremde hinabsteigt, um aus ihr die Pneumasubstanz und das Psychische zu retten, sondern allein den in sein Eigentum gekommenen Sohn Gottes, der sich in Liebe auf den Menschen einläßt, um ihn so in dem, was ihn als Geschöpf ausmacht, zur Einheit mit Gott zu führen.

in sua propria venit

Die irenäische Interpretation des Prologs wird durch einen Textzusammenhang aus Buch V verdeutlicht, der seiner Geschlossenheit wegen eigens vorgestellt werden soll. Irenäus zitiert wörtlich die Verse 1–2. 10–12. 14⁷⁶). Sie beweisen, daß es nur einen Gott Vater und das eine göttliche Wort gibt, durch das alles erschaffen ist, das in sein Eigentum gekommen ist, von den Seinen aber zurückgewiesen wurde. Als Hauptaussage hebt Irenäus den Gedanken von der Schöpfung als Eigentum Gottes hervor. Ausdrücklich wendet er sich gegen gnostische Auffassungen, nach denen die Welt ein Werk von Engeln sei, als Frucht eines Abfalls, eines Mangels oder einer Unwissenheit entstanden wäre und eine Muttergestalt oder einen unteren Demiurgen zum Urheber hätte⁷⁷). Sie entstammt positiv dem Willen des Vaters, d. h. dem Logos, der im Anfang bei Gott war und Gott ist. Hier bleibt nicht der geringste Platz für irgendein untergöttliches Zwischenwesen.

Der Sohn ist wirklich in sein Eigentum gekommen. Er führt den Heilsplan Gottes nicht mit Hilfe einer fremden Schöpfung aus, sondern nutzt seine eigene Schöpfung zum Heil des Menschen. Und Schöpfung bedeutet in diesem Zusammenhang konkret die Menschheit Adams, die der Sohn annimmt, und das von ihm übernommene Kreuz, mit dem er die am Holze begangene Sünde des ersten Men-

⁷⁵) V, 36, 2 (SC 458).

⁷⁶) V, 18, 2 (SC 240ff.).

⁷⁷) V, 18, 2 (SC 242ff.).

schen löst. Irenäus unterstreicht die Aussage des Prologs: Wie sollte ein Produkt des Abfalls und der Unwissenheit den Logos, der Gott ist, tragen? Ja, wenn Johannes an anderer Stelle sagt, daß der Sohn im Vater und der Vater im Sohn ist (Joh 14, 11), wie sollte eine fremde Schöpfung gar auch noch den Vater tragen? Und er schließt den bereits wiedergegebenen Gedanken an, daß eine Schöpfung außerhalb des Pleroma unmöglich den aufnehmen kann, der das ganze Pleroma umfaßt. Es bleibt nur das eine wahr: Das Wort kommt in Gottes eigene Schöpfung, nimmt aus ihr Fleisch an und trägt in seinem Gehorsam bis zum Kreuzestod die Sünde des Menschen⁷⁸).

Im Blick auf die obigen Ausführungen über die Fleischwerdung des Wortes ist es bedeutsam, daß Irenäus das *logos – sarx* konsequent auf den Tod am Kreuz bezieht. Das Kreuz ist der Ernstfall der Menschwerdung, und zwar das Kreuz als die reale Situation der Schöpfung Gottes, die sich von ihrem Schöpfer entfernt hat. Sie wird vom Sohne Gottes übernommen und verwandelt. Mit der Menschwerdung und dem Kreuz nimmt er sein Eigentum auf sich, d. h. seine Schöpfung, die wiederhergestellt und erneuert wird.

Irenäus deutet in diesem Zusammenhang die Wendung: »er war in der Welt« (Joh 1, 10) auf die unsichtbare Anwesenheit des schöpferischen Logos im Kosmos. Seit Anfang hat der Sohn Gottes die Schöpfung geprägt. Das sichtbare Erscheinen in seinem Eigentum als Mensch am Kreuz erschließt den Logos – Sinn der gesamten Schöpfung. Das Wort Gottes, das am Ende alles in sich zusammenfaßt, durchdringt die Schöpfung schon immer unsichtbar, so daß es am Ende wirklich sein Eigentum sichtbar aufnimmt und es durch seinen Gehorsam Gott dem Vater vorstellt⁷⁹).

Wie die Prägung des ganzen Kosmos durch den Gekreuzigten von Irenäus im einzelnen gedacht ist, läßt sich nur schwer deuten. Man wird ausgehend vom Gedanken der Rekapitulation (Eph 1, 10) den universalen, die Länge, Breite, Höhe und Tiefe (Eph 3, 18) umspannenden Charakter des Kreuzes zu betonen haben: Im Kreuz erweist der Sohn die gesamte Schöpfung als sein Eigentum und erlöst

⁷⁸) V, 18, 1 (SC 234–238). Zur letzten Formulierung s. im gleichen Kontext V, 16, 3 (SC 220).

⁷⁹) V, 18, 3 (SC 244).

sie⁸⁰). Entscheidend ist, daß die Erlösung die ganze Schöpfung durchdringt, daß der Gekreuzigte der Sinn der Schöpfung ist. Im Kreuzesgehorsam des Sohnes kommt sie zu sich selbst. Er trägt wahrhaft die Schuld der Menschheit und vernichtet sie⁸¹).

Vom Kreuz her erschließt sich dann auch das Wort des Prologs, daß die Seinen ihn nicht aufnahmen. Es ist nicht im Sinne eines kosmologischen Dualismus zu verstehen. Die Fremdheit des Sohnes in der Welt besteht nicht gegenüber der Schöpfung als solcher, sondern zeigt sich im Widerstand des Bösen, in der Ablehnung durch die freie, sündige Entscheidung des Geschöpfes. So ist das Kreuz immer das kritische Zeichen, an dem sich die Geister scheiden⁸²). Mit der Annahme des Sohnes jedoch, mit dem Eintritt in seinen Kreuzesgehorsam erhalten die Menschen die Macht, Kinder Gottes zu werden (Joh 1, 12). Der zum leidensfähigen Menschen gewordene ist wahrhaft Gott, der sich des Menschen erbarmt, ihn seine göttliche Herrlichkeit schauen läßt (Joh 1, 14) und ihm das Leben schenkt⁸³).

unus Deus – semper idem Verbum

In dieser Interpretation hat der gnostische Dualismus kein Recht mehr. Alles ist durch das göttliche Wort erschaffen; es ist wirklich in die Welt des Geschöpfes eingetreten. Es gibt keinen Demiurgen, der in Ableitung vom Erlöser (Logos) als Weltenschöpfer tätig ist und zum Erlöser auf der Erde den psychischen Teil beisteuert. Vom Logos des Johannesprologs als dem schöpferischen und inkarnierten Wort führt kein Weg zu einer untergeordneten Gottheit; er ist das Wort des einen Gottes; und zwar des Schöpfergottes, der alles durch sein Wort erschaffen hat.

Die Gnosis hat sich auf die Gestalt des Täufers berufen, der – mehr als ein Prophet – auf das aus dem Pleroma stammende Licht

⁸⁰) Vgl. Epid. 34.

⁸¹) Zum Ganzen s. auch A. Rousseau, SC 152, 296–302, und R. Tremblay, La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon (Münsterische Beiträge 41), Münster 1977, 108ff.

⁸²) Auch die Jünger stehen in dem Kampf, in den ihnen ihr Herr vorausgegangen ist; s. III, 18, 5 (SC 356).

⁸³) V, 18, 3 (SC 244ff.); V, 18, 2 (SC 242); V, 17, 3 (SC 228).

(Joh 1, 8) hingewiesen habe, das selbst dem psychischen Demiurgen verborgen geblieben sei⁸⁴). Irenäus hält ihr die Frage entgegen, was die Wendung »von Gott gesandt« (Joh 1, 6) in bezug auf den Täufer bedeute. Von welchem Gott soll er gesandt sein, wenn nicht von dem, der dem Zacharias seine Geburt hat ankündigen lassen, der der Gott der alttestamentlichen Propheten gewesen ist; und das ist niemand anders als der Schöpfer von Himmel und Erde, der »Demiurg«. Von diesem gesandt, ist es schlechterdings unmöglich, daß er von einem dem Demiurgen unbekanntem pleromatischen Licht Zeugnis ablegt. Also steht der Demiurg im gnostischen Sinne als eine Erfindung da. Es gibt nur den einen höchsten Gott, der zugleich der »Demiurg« ist. Der vom Täufer erkannte Logos ist das Wort dieses, nicht aber eines anderen, fremden Gottes. Wenn der Täufer den Propheten gegenüber ein »mehr« besitzt, so nicht, weil er auf das Licht (Logos) des unbekanntem Gottes hinweist, sondern weil er das Licht (Logos) vom Vater, dessen Ankunft jene nur verkündet haben, wirklich sieht und darauf zeigt⁸⁵).

Irenäus hat sein Beweisziel am Anfang der Perikope über das Johannesevangelium zusammengefaßt. Der Evangelist wollte in der Kirche die folgende Regel der Wahrheit festhalten: »Es gibt nur einen allmächtigen Gott, der alles – das Sichtbare und Unsichtbare – durch sein Wort erschaffen hat; er wollte gleichfalls anzeigen, daß Gott in demselben Wort, durch das er die Schöpfung ins Werk gesetzt hat, den Menschen in dieser Schöpfung das Heil geschenkt hat«⁸⁶). Gott ist einer, es existiert keine zweite untere Gottheit, die aus einem Fall im Pleroma entstanden wäre, neben ihm. Das ist das große Anliegen, welches den Verfasser der Bücher *adversus hae-*

⁸⁴) III, 11, 4 (SC 148ff.). Irenäus beginnt seine Untersuchung der einzelnen Evangelien jedesmal mit der Debatte über den Täufer: III, 1, 9 (SC 100): Mt; III, 10, (SC 114): Lk; III, 10, 6 (SC 136): Mk. Interessant sind in diesem Kontext die Fragmente des Herakleon (3. 4. 5. 7. 8. 10.), wo der Täufer in einer Doppelrolle erscheint. Einmal ist er in einer Aussage über seine »Kleider« das Symbol des Demiurgen; dann aber in der Bezeichnung seines eigentlichen Wesens – *plus quam propheta* – das Symbol für den Pneumatiker.

⁸⁵) III, 11, 4 (SC 153).

⁸⁶) III, 11, 1 (SC 140). Das ist nach Irenäus die entscheidende Regel für die Interpretation der Schrift; s. IV, 32, 1 (SC 798), wo Gen 1,3 und Joh 1,3 in Verbindung gebracht werden.

reses im Streit mit der Gnosis bewegt. Der Johannesprolog beweist es: Statt der vorgeblichen gnostischen Syzygien gibt es nur den einen Gott und sein Wort⁸⁷). Er deutet mit dem Logos nicht auf einen gnostischen Demiurgen hin, sondern auf den einen Schöpfergott, der alles durch sein Wort geschaffen hat⁸⁸). Schließlich gibt, wie Irenäus an anderer Stelle sagt, ein weiterer Text des Evangeliums, Joh 10, 35, zu erkennen, daß Christus selber zwischen dem wahren Gott und denen, auf die die Bezeichnung »Gott« im übertragenen Sinne angewandt wird, zu unterscheiden weiß, daß also tatsächlich nur von einem Gott die Rede sein kann⁸⁹).

Unlösbar mit dem ersten Beweisziel (unus Deus) ist das zweite (idem Verbum) verbunden. Beim Logos, beim schöpferischen und beim inkarnierten Wort handelt es sich nicht um verschiedene Gestalten, die den gnostischen Dualismus erklären, sondern um das eine Wort, in dem Gott an den Menschen handelt. Die Trennung eines Schöpfergottes vom Erlösergott steht in klarem Widerspruch zum Johannes-evangelium, wenn Schöpfung und Inkarnation wirklich ernstgenommen werden. Irenäus kann sich nicht genug daran tun, das von den Ptolemäern Getrennte zusammenzubinden: Der Logos, der Monogenes, der Schöpfer des Alls, das Licht, der Schöpfer dieser Welt, der in sein Eigentum Gekommene, der Inkarnierte sind ein und derselbe, der eine eingeborene Sohn Jesus Christus⁹⁰). Ja, es geht so weit, daß er in Anwendung der Idiomenkommunikation von dem »einen eingeborenen Jesus Christus« spricht, »durch den (nach Johannes) alles geschaffen ist«⁹¹).

Die Einheit von Schöpfung und Erlösung wird an dem Wunder der Hochzeit zu Kana erneut sichtbar⁹²). Der zuerst von den Gästen getrunkene Wein der Schöpfung ist gut, hat doch Christus selber von ihm genommen. Besser jedoch ist der, den der Herr den zur Hochzeit

⁸⁷) I, 9, 2 (HV 82).

⁸⁸) III, 11, 4 (SC 150). In Epid 43 (SC 102) begründet Irenäus mit Joh 1, 1–3 ausdrücklich die Präexistenz des Sohnes. Zur Interpretation s. vom Verfasser, *Der Heilige Geist*, a.a.O., 202f.

⁸⁹) IV, 1, 2 (SC 394); vgl. auch III, 8, 1 (SC 90), mit Bezugnahme auf Joh 8, 34 und III, 8, 2 (SC 94): Joh 1, 3.

⁹⁰) I, 9, 2 (Hv 82); vgl. I, 9, 3 (Hv 85), III, 16, 2 (SC 290).

⁹¹) I, 9, 2 (Hv 82).

⁹²) III, 11, 5 (SC 152ff.).

Geladenen aus Wasser bereitet. Ist schon mit dieser Bewertung beides miteinander verbunden, so zeigt der Herr deutlich die Einheit: Er nimmt das Brot von der Erde und spricht über es den Segen (vgl. Joh 6, 11); er macht aus dem Wasser der Schöpfung den Wein für die Hochzeitgäste, weil der eine Gott der Erde die Fruchtbarkeit gegeben und »in den letzten Zeiten durch seinen Sohn dem Menschengeschlecht die Segnung der Speise und die Gnade des Trankes«⁹³⁾ geschenkt hat. Im menschengewordenen Wort erweist sich die Einheit von Schöpfung und Erlösung, ja angesichts der offenkundigen eucharistischen Prägung dieser Gedanken kann gesagt werden, daß in Christus die Schöpfung zur Eucharistia zum Heil der Menschen wird.

Das am Ende der Zeit inkarnierte Wort ist der Schlüssel für alles Frühere, die Mitte der Schöpfung und der Geschichte. Irenäus sagt unter Bezugnahme auf Joh 1, 10, daß der Logos, »der immer dem Menschengeschlecht gegenwärtig ist, sich nach dem Willen des Vaters mit seinem (des Logos) Geschöpf vereint und verbunden hat und Fleisch geworden ist«⁹⁴⁾. Immer, vom Anfang bis zum Ende, ist der Sohn Gottes bei den Menschen. Hiermit ist ein Thema genannt, das der Verfasser der Bücher *adv. haer.* in aller Ausführlichkeit behandelt. Soweit er sich dabei auf johanneische Texte beruft, soll es in seinen Grundzügen zur Sprache kommen.

Die Gegenwart des Logos betrifft besonders den Alten Bund. Dieser kann nicht einem Demiurgen zugewiesen werden, sondern gehört zu der einen Heilsordnung des einen Gottes mit der einen Menschheit⁹⁵⁾. Das Wort des Evangeliums: »Die Schriften legen Zeugnis über mich ab« (Joh 5, 39f.), zeigt an, daß der Sohn Gottes überall in ihnen zu finden ist. Mose hat von ihm geschrieben (Joh 5, 46); denn das Wort hat mit ihm, aber auch mit Abraham und den anderen Menschen des Alten Testaments gesprochen, an ihnen gehandelt und auf die Zeit des Neuen Bundes hingewiesen⁹⁶⁾. Die Aussprüche des Mose und

⁹³⁾ III, 11, 5 (SC 154).

⁹⁴⁾ III, 16, 6 (SC 312); vgl. III, 18, 1 (SC 342) und die Ausführungen im vorhergehenden Abschnitt.

⁹⁵⁾ Im folgenden sind besonders Texte aus Buch IV mit heranzuziehen.

⁹⁶⁾ IV, 10, 1 (SC 490ff.). Die Propheten sind *membra Christi*, die ihn in seiner Gesamtgestalt darstellen. Irenäus führt in diesem Zusammenhang Joh 19, 37 und die Prophetie Zach 12, 10 an (IV, 33, 11; SC 826).

der Propheten sind seine Worte⁹⁷). Wenn Christus von sich sagt: »Ich bin die Auferstehung und das Leben« (Joh 11, 25), so erweist er sich als das Wort des Gottes des Lebens, das zu Mose und den Vätern gesprochen, die Sadduzäer widerlegt hat (Mt 22, 31f.) und schließlich selber die Auferstehung ist⁹⁸).

Besonders hervorgehoben unter den Gestalten des Alten Bundes ist Abraham. Denn er »jubelte, weil er meinen Tag sehen sollte; und er sah ihn und freute sich« (Joh 8, 56). Alles Irdische ließ er zurück, um allein dem Worte Gottes zu folgen. Er sah seine künftige Menschwerdung und sein Leiden und freute sich über die den Menschen geschenkte Errettung⁹⁹). An Abraham knüpft der Herr auch wieder an, wenn er seine Jünger nicht mehr Knechte, sondern Freunde nennt (Joh 15, 15). Das Wort, das die Menschen immer begleitet und ihnen einstmals zu ihrem Heil das Gesetz der Knechtschaft auferlegt hatte, führt sie zur Freiheit der Söhne, die sich schon im freiwilligen Gehorsam Abrahams angedeutet hatte¹⁰⁰). Abraham, die Patriarchen und die Propheten haben den Glauben der Kirche im voraus dargestellt und die Ankunft des Sohnes Gottes als Mensch vorbereitet. Sie sind die, von denen Johannes sagt, daß die Jünger von ihrer Arbeit profitieren; sie freuen sich zugleich mit den Erntenden über die Frucht ihrer Mühen und empfangen in der Kirche den versprochenen Lohn (Joh 4, 35–38)¹⁰¹).

Auch das Gesetz hatte die Aufgabe, auf Christus vorzubereiten. Wie die Samariter an ihn als den Heiland der Welt glaubten (Joh 4, 41), so zog er alle an sich (Joh 12, 32), die Gott und sein Gesetz fürchteten. Der Unglaube der Schriftgelehrten und Pharisäer beruht auf der Übertretung des göttlichen Gesetzes¹⁰²), kann aber nicht ihm selber zur Last gelegt werden. Israel wurde verworfen, weil es

⁹⁷) IV, 2, 3 (SC 400).

⁹⁸) IV, 5, 2 (SC 428ff.).

⁹⁹) IV, 5, 3–5 (SC 432–436); IV, 7, 1 (SC 456ff.).

¹⁰⁰) IV, 13, 4 (SC 534ff.). Vgl. vom Verfasser, *Pneuma und Moral*, a.a.O., 267f. Zu Abraham s. auch die tiefgehenden Ausführungen bei R. Tremblay, a.a.O., 164–168.

¹⁰¹) IV, 22, 2–23, 1 (SC 690); IV, 25,3 (SC 710). Die Auffassung vom Reich spielt hier mit hinein.

¹⁰²) IV, 2, 7 (SC 410ff.).

keinen anderen König als den Kaiser haben wollte (Joh 19, 15) und damit Christus, in dem aller Segen ist, zurückwies¹⁰³).

Ein eindringliches Zeichen für die Tätigkeit des einen Wortes am Menschengeschlecht ist für Irenäus die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9). Der Herr zeigt sich als Schöpfer und Erlöser; er stellt durch das Auflegen des Teigs aus Erde den Schöpfungsmangel wieder her und schenkt mit der Waschung im Siloateich die Heilung von Adams Ungehorsam. Die eine Hand Gottes, die den Menschen am Anfang erschaffen hat und auch im Mutterleib schafft, sucht ihn am Ende der Zeit mit dem Geschenk des Lebens heim¹⁰⁴). Irenäus erklärt in bildhafter Rede: Niemals ist der Mensch den Händen Gottes entwichen, die ihn nach seinem Bild und Gleichnis (Gen 1, 26) gestalten. Am Ende, im Heilsgeschehen des Neuen Testaments, erschaffen das Wort und der Geist Gottes, indem sie sich mit dem adamitischen Geschöpf vereinen, den lebendigen Menschen »nicht aus dem Willen des Fleisches noch aus dem Willen des Mannes« (Joh 1, 13), sondern nach dem Wohlgefallen des Vaters¹⁰⁵).

So wirkt das Wort von Beginn an zum Heil des Geschöpfs, das nicht aus einem Abfall entstanden, sondern von Gott positiv gewollt und zur Teilnahme an seiner Fülle berufen ist. Gott wird dabei nicht zur Funktion des Menschen. »Ehe Abraham ward, bin ich« sagt das Johannesevangelium (Joh 8, 58). Das Wort ist von Anfang an vollkommen. Es steht in der Einheit mit dem Vater, verherrlicht ihn und wird von ihm verherrlicht (Joh 17, 5). Die Menschen hingegen erfahren Gottes ungeschuldete Wohltaten. Sie bedürfen der Gemeinschaft mit dem Sohn – »nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe

¹⁰³ IV, 21, 3 (SC 680).

¹⁰⁴ V, 15, 2–3 (SC 202–210). Vgl. auch den Gedankengang in IV, 36, 4 (SC 892), wo Irenäus auf Joh 4, 14 Bezug nimmt.

¹⁰⁵ V, 1, 3 (SC 26ff.). – Im Bild von den Händen Gottes erscheint hier nun auch der Heilige Geist, von dem bislang mit Irenäus nicht zu sprechen war, da sich das Interesse auf die Auslegung und Entfaltung des Johannesprologs beschränkt hat. Im Ganzen der irenäischen Theologie kommt dem Heiligen Geist freilich große Bedeutung zu. Schöpfung und Erlösung erfolgen immer durch das Wort und den Geist. S. dazu vom Verfasser, *Der Heilige Geist, a.a.O.* Hier die Bezugnahmen auf das Johannesevangelium im Zusammenhang mit dem Heiligen Geist: III, 17, 2–3 (SC 332–336): Joh 3, 5; 4, 10; 4, 14; 15, 26; V, 18, 2 (SC 240): Joh 7, 39. Für die Auseinandersetzung mit der Gnosis geben sie wenig her.

euch erwählt« (Joh 15, 16) –, damit an ihnen das Wort in Erfüllung geht: »Ich will, daß wo ich bin, auch diese seien, damit sie meine Herrlichkeit schauen« (Joh 17, 24). Ein gnostisches Erwählungsbewußtsein, das im Besitz des pneumatischen Samens schon die Welt überwunden zu haben sich rühmt, verfehlt das Grundverhältnis des Geschöpfes zu seinem Schöpfer¹⁰⁶).

Die Erklärungen über den einen Logos in der einen Schöpfungs- und Erlösungsordnung haben die Überwindung des gnostischen Dualismus zum Ziel. Das neutestamentliche Heilsgeschehen ist die Mitte der Schöpfung und der ganzen Geschichte. Von ihm her lichtet sich alles auf, wird die Welt zum Sakrament der Gegenwart Gottes. Für Irenäus kann nicht die Rede davon sein, daß die Heilserfahrung des Neuen Bundes in ihrer Neuheit und Einzigartigkeit nicht ernstgenommen würde. Das Wirken des Wortes drängt zu allen Zeiten auf die Fülle der Zeit, ja, es kann eigentlich erst von dieser her erkannt werden. Das Ende macht die Vorläufigkeit alles Früheren sichtbar. So ist beim Täufer tatsächlich ein »mehr« gegenüber den Propheten, und das Weinwunder zu Kana wie die Eucharistie übertreffen die alte Schöpfung in ungeahnter Weise. Irenäus widmet dem »mehr« einen eigenen Abschnitt, in dem er verschiedene Schrifttexte zusammenstellt. Aus dem Johannesevangelium führt er das Wort an Nathanael an: »Größeres als dies werdet ihr sehen« (Joh 1, 50). Ein und derselbe Herr schenkt den Menschen mit wachsender Gottesliebe die größeren Gaben, d. h. seine leibliche Gegenwart und die Auferstehung von den Toten; und was jetzt im Neuen Bund schon da ist, wird zur Vollendung gelangen, wenn das begnadete Geschöpf den Vater von Angesicht zu Angesicht schauen darf¹⁰⁷). Mit der Gegenwart des Sohnes ist unter den Menschen die Fülle der Zeit angebrochen. Er heilt, wie Irenäus an anderer Stelle sagt, die Menschen von der in Adam erbten Todesschuld. Das Wort in Person wäscht den Jüngern die Füße (Joh 13, 5), damit in ihnen alle seine Jünger von Anfang an gereinigt und für das Leben Gottes geöffnet werden¹⁰⁸).

Die so beschriebene Heilsordnung vollzieht sich nach dem Willen

¹⁰⁶) IV, 13, 4–14, 1 (SC 536–540).

¹⁰⁷) IV, 9, 2 (SC 82).

¹⁰⁸) IV, 22, 1 (SC 684ff.).

des Vaters. Sie umfaßt die ganze Wirklichkeit. Irenäus formuliert: »Alles nämlich ist vom Vater vorhererkannt, erfüllt aber wird es in der entsprechenden Weise und zur rechten Zeit durch den Sohn«¹⁰⁹). Deswegen spricht das Johannesevangelium von der Stunde des Sohnes (Joh 2, 4; 7, 30). Er wirkt zur rechten Zeit zum Heil der Menschen, um schließlich am Ende alles an sich zu ziehen (Joh 12, 32)¹¹⁰).

Jesus Christus Filius Dei

Die johanneische Christologie drückt sich für Irenäus in dem Satz aus: »Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes« (Joh 20, 31). Das gleiche sagt der 1. Johannesbrief: »Wer ist der Lügner, wenn nicht der, der leugnet, daß Jesus der Christus ist« (1 Joh 2, 22)¹¹¹). Jesus ist der Christus. Eben dieses Bekenntnis wird von den Gnostikern, namentlich auch von Kerinth, gegen den sich der Evangelist wendet, nicht ernstgenommen. Wie ihre Anschauungen auch im einzelnen variieren, es bleibt immer ein unterer Jesus, der nur in eine äußerliche und zeitweilige Verbindung mit dem pleromatischen Christus aufgenommen worden ist. Ein wirkliches Eingehen Gottes in die geschöpfliche Wirklichkeit findet nicht statt¹¹²). Dieser Trennung des Herrn stellt Irenäus die Wörtlichkeit der Formel »Jesus ist der Christus« entgegen. Sie besagt, daß es nur einen einzigen Jesus Christus gibt, den Sohn Gottes, das Wort, das Fleisch geworden ist. Jesus ist eben der göttliche Logos, der Christus; Jesus Christus ist der menschgewordene Sohn Gottes. Das Bekenntnis zu Jesus Christus ist ein Bekenntnis zum Deus incarnatus, wie es das Evangelium (Joh 1, 14) und neben dem 1. (1 Joh 4, 1–3; 5, 1) auch der 2. Johannesbrief (2 Joh 7f.) unwiderlegbar zeigen¹¹³).

Die Einheit von Jesus und Christus besagt, daß alle Theorien über die Geburt eines Jesus aus Maria hinfällig werden. Die menschliche

¹⁰⁹) III, 16, 7 (SC 315).

¹¹⁰) III, 16, 6–7 (SC 314ff.).

¹¹¹) III, 16, 5 (SC 308ff.).

¹¹²) III, 16, 6 (SC 310ff.); III, 11, 1 (SC 140ff.); III, 11, 3 (SC 146ff.); I, 9, 2 (Hv 82f.).

¹¹³) III, 16, 8 (SC 318ff.); s. dazu die instruktive Anmerkung von A. Rousseau, SC 210, 325ff.

Geburt aus Maria betrifft den einen Jesus Christus. Der Sohn Gottes wird aus der Jungfrau geboren¹¹⁴). Irenäus geht es darum, die wirkliche *Menschwerdung Gottes* zu behaupten, ohne daß eines von beiden abgeschwächt würde. Ein Zeichen dafür, daß *Gott* Mensch geworden ist, ist die Geburt aus der Jungfrau. Von den Gnostikern sind hiermit unmittelbar nur Kerinth¹¹⁵) und die Karpokratiten¹¹⁶) angesprochen, sofern sie Jesus aus Maria und Joseph hervorgehen lassen wollen. Aber auch die Ptolemäer werden getroffen, da die jungfräuliche Geburt die echte Verbindung Gottes mit den Menschen anzeigt. Wenn Irenäus dann in den Kapiteln 19–21 des 3. Buches vor allem den Ebioniten und jüdischen Kreisen gegenüber die Jungfrauengeburt begründet, so sind immer auch die gnostischen Grundpositionen in der Christologie mit gemeint. Für den vorliegenden Zweck sollen nur die Bezugnahmen auf Joh 1, 13 hervorgehoben werden.

Im ersten Text¹¹⁷) zieht Irenäus das Wort des Prologs in einer Parenthese heran. Matthäus hat von der Geburt *Christi* gesprochen und ihn den *Emmanuel* genannt, damit man ihn nicht nur für einen Menschen hielte; und ergänzend und zugleich bestätigend folgt jetzt der Satz: »Denn nicht aus dem Willen des Fleisches, noch aus dem Willen des Mannes, sondern aus dem Willen Gottes ist das Wort Fleisch geworden.« Irenäus nimmt in freier Form Joh 1, 13f. auf. Er kombiniert beide Verse und bietet den Text mit leichten Veränderungen¹¹⁸). Ein exaktes Zitat liegt nicht vor, wie Irenäus auch nicht die Absicht zu erkennen gibt, einen exegetischen Beweis aus dem Johannesevangelium zu führen. Vielmehr assoziiert er im Kontext der matthäischen Aussagen Worte aus dem Prolog, um das bereits Gesagte zu erläutern.

Die zweite Hauptstelle¹¹⁹) steht gedanklich in einem ähnlichen Zusammenhang. Wer nur von einem Menschen aus Joseph und Maria spricht, verbleibt im Bereich des sterblichen Fleisches. Das *Wort Gottes*

¹¹⁴) III, 16, 2 (SC 290–294).

¹¹⁵) Vgl. III, 11, 1 (SC 138ff.); 1, 26, 1 (Hv 211).

¹¹⁶) I, 25, 1 (Hv 204f.).

¹¹⁷) III, 16, 2 (SC 294).

¹¹⁸) ›ou gar‹ statt ›oude‹, ›ek thelematos theou‹ statt ›ek theou‹: Fortfall des Prädikats von V 13 und des ›kai‹ zu Beginn von V 14.

¹¹⁹) III, 19, 2 (SC 376).

mußte Mensch werden, wenn die menschliche Vergänglichkeit überwunden werden sollte. Die Jungfrauengeburt ist das Zeichen dafür, daß der Sohn des Menschen der Sohn Gottes ist, wie umgekehrt die, die sie ablehnen, den Erlöser zum reinen Menschen machen. Irenäus kombiniert Joh 1, 13 mit dem Petrusbekenntnis nach Matthäus: Der Vater muß es offenbaren, damit der Mensch versteht, daß der Menschensohn, »der nicht aus dem Willen des Fleisches noch aus dem Willen des Mannes geboren ist«, Christus der Sohn des lebendigen Gottes ist (Mt 16, 17. 13. 16). Auch hier zitiert er nicht einen vollständigen Text. Die positive Bestimmung »sondern aus dem Willen Gottes« läßt er weg, weil sie im Duktus seiner Gedankenführung mit dem Petrusbekenntnis gegeben wird.

Die beiden letzten Bezugnahmen auf Joh 1, 13 im Zusammenhang mit der jungfräulichen Geburt bringen nichts Neues; einmal werden die Worte »nicht aus dem Willen des Mannes« zitiert¹²⁰); und dann heißt es wieder in freierem Umgang mit dem Text »nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus dem Willen Gottes«¹²¹).

Nach all dem ist klar, daß Irenäus Joh 1, 13 auf die jungfräuliche Geburt Jesu Christi bezieht. Ohne einen ausdrücklichen Beweis vorzulegen, geht er scheinbar selbstverständlich mit den Worten des Prologs um, die ihm mit innerer Evidenz die wunderbare Geburt des fleischgewordenen Wortes anzeigen: »nicht aus dem Willen des Fleisches, sondern aus Gott geboren«, das gilt zuerst für den Sohn Gottes, der zum Sohn des Menschen geworden ist, damit dieser in der Sohnschaft zum Kind Gottes wird¹²²). Eine andere Frage jedoch ist, ob Irenäus für Joh 1, 13 tatsächlich die Lesart »qui . . . natus est« bezeugt¹²³). Die erwähnten Zitationen sind im technischen Sinne zu ungenau, als daß sie einen exakt überprüfbaren Wortlaut zu erkennen gäben. Keiner der Texte stimmt wörtlich mit dem gesamten Bestand von Joh 1, 13 überein. Dem Wort nach begegnet die fragliche Lesart zwar in der zweiten Hauptstelle, aber auch hier erscheint Joh 1, 13

¹²⁰) III, 21, 5 (SC 416).

¹²¹) III, 21, 7 (SC 420).

¹²²) Vgl. III, 19, 1 (SC 374).

¹²³) S. dazu nur Schnackenburg I, a.a.O., 240. Über die theologischen Fragen handelt A. Houssiau, *Le milieu théologique de la leçon egenete (Joh I, 13)*. In: *Sacra Pagina II*, Paris-Gembloux 1959, 170–188.

nicht vollständig, so daß die Worte des Irenäus und die des Evangeliums nicht zu unterscheiden sind. Irenäus zeigt an keiner Stelle, daß er Vers 13 formell zitieren möchte; im Gegenteil, er assoziiert eher die einzelnen Worte und fügt sie zu einer biblischen Gesamtaussage zusammen.

Diese Beobachtungen erhalten eine zusätzliche positive Bestätigung. Im 5. Buch erwähnt Irenäus ein letztes Mal Joh 1, 13; und hier ist nicht mehr vom Sohne Gottes, sondern vom Menschen die Rede¹²⁴). Er schränkt also Joh 1, 13 nicht ausschließlich auf die jungfräuliche Geburt Christi ein. Die pluralische Lesart erscheint gut möglich. Das Schriftwort gilt für beides, für den aus Gott geborenen Menschen wie den neuen Menschen Jesus Christus. Vom Gesamtzeugnis der Schrift her, das Irenäus vor Augen steht, wird man dieser Verbindung nicht jegliches Recht absprechen können.

Wie dem auch sei, das Wichtigste für die Interpretation des Johannesevangeliums aus der Sicht des Lyoner Bischofs ist die wahrhaftige Menschwerdung des Sohnes Gottes. Der Sohn ist wirklich als Mensch geboren; und das Evangelium beschreibt auch, wie der Herr ermüdet war (Joh 4, 6), wie er über Lazarus geweint hat (Joh 11, 35) und wie schließlich Blut und Wasser aus seiner Seite geflossen sind (Joh 19, 34)¹²⁵). Aber nur wer ihn als den menschengewordenen Gott erkennt, dessen Herkunft aus dem Vater die Geburt aus der Jungfrau entspricht¹²⁶), erfährt das Wort: »Wenn der Sohn euch befreit, werdet ihr in Wahrheit frei sein« (Joh 8, 36)¹²⁷).

enarrator Patris invisibilis

Was die Menschwerdung des Sohnes Gottes bedeutet, kann in einem Gedanken ausgedrückt werden, der die bisherigen Aussagen zu-

¹²⁴) V, 1, 3 (SC 28).

¹²⁵) III, 22, 2 (SC 436); IV, 33, 2 (SC 806).

¹²⁶) III, 19, 2 (SC 376); III, 11, 8 (SC 164). Zu den Begriffen ›genea – genitura‹, ›gennesis – generatio‹ s. A. Rousseau, SC 210, 343. An weiteren Texten sind zu nennen: III, 9, 3 (SC 110), wo Irenäus Joh 2, 25 zum Erweis der Gottheit Christi anführt; und III, 11, 8 (SC 164) mit dem Zitat von Joh 1, 1, 3: Das Johannesevangelium erhält das Symbol des Löwen, weil es die hervorragende, mächtige und ruhmvolle Geburt des Sohnes herausstellt.

¹²⁷) III, 19, 1 (SC 372).

sammenbindet und wieder unmittelbar an den Prolog anschließt, der den Grundriß für die irenäische Interpretation des vierten Evangeliums bildet: Der unbegreifliche, unsichtbare Gott macht sich durch seinen Sohn dem Menschen greifbar und sichtbar. Niemand hat Gott je gesehen, der Eingeborene jedoch hat Kunde von ihm gebracht (Joh 1, 18). Irenäus zitiert den Vers zum Ende seiner Beweisführung aus dem Evangelium, d. h. aus dem Prolog, in Buch III¹²⁸) und beruft sich im IV. Buch bei den Erklärungen über das Wort als Offenbarer des Vaters wiederholt auf ihn¹²⁹). Gott wird im Sohn faßbar und sichtbar, ein Thema, bei dem der Streit mit der Gnosis auf seinen Höhepunkt gelangt¹³⁰). Man kann die Problemstellung am besten mit einem Wort aus dem IV. Buch angeben: Warum ist der Sohn in die Welt gekommen? Wollte er etwa sagen: »Sucht Gott nicht, denn er ist unbekannt, und ihr werdet ihn nicht finden«? Nein, nach dem Willen des Vaters sollen wir Gott erkennen, wie der Sohn es uns offenbart¹³¹).

Die polemische Frage deutet auf die gnostische Lehre vom unbekanntem Gott¹³²). »Gnosis« bedeutet im tiefsten, sich mit der Un erreichbarkeit Gottes, mit dem agnostos theos zufriedenzugeben. Er ist der schweigende Abgrund, der allein vom Monogenes erfaßt und gesehen werden kann. Für die übrigen pneumatischen Wesen gibt es

¹²⁸) III, 11, 6 (SC 154ff.).

¹²⁹) IV, 6, 3 (SC 442); IV, 20, 6 (SC 646); IV, 20, 11 (SC 660). Über den exakten Wortlaut des von Irenäus bezeugten Textes ist nur schwer etwas auszumachen. In IV, 20, 6 bietet das Armenische den Wortlaut der Hauptzeugen für Joh 1, 18. Die lateinische Übersetzung schreibt: »nisi unigenitus filius«; in III, 11, 6: »nisi unigenitus filius Dei«. Andererseits steht in IV, 20, 11 auch im Lateinischen: »unigenitus Deus«. Es ist also möglich, daß Irenäus den am besten bezeugten Text von Joh 1, 18 gelesen hat. Die Nichtübereinstimmung könnte auf das Konto des Lateiners gehen. Traut man ihm in allen Punkten, dann bleibt die Frage gleichfalls offen. »Unigenitus Deus« kann das Original, »nisi unigenitus Filius (Dei)« eine schon interpretierende Zitationsweise wiedergeben.

¹³⁰) Zum Thema der manifestatio und visio bei Irenäus liegt jetzt die vorzügliche Untersuchung von R. Tremblay (a.a.O.) vor, die der Anschauung des Lyoner Bischofs mit aller erdenklichen Sorgfalt nachgeht. Da wir nur die Aussagen, die das Johannesevangelium betreffen, zu berücksichtigen haben, können wir das Gespräch mit R. Tremblay nicht in dem Umfang aufnehmen, der seiner Arbeit gerecht würde.

¹³¹) IV, 6, 4 (SC 444ff.).

¹³²) Vgl. Tremblay, a.a.O., 53–65.

nur ein Erfassen des Monogenes, in dem sie vor der Unbegreiflichkeit des Urgrunds stehen bleiben. Der Wunsch nach mehr führt zum Fall aus dem Pleroma; und die mit der Heilung geschenkte Gnosis besteht im Erfassen des Monogenes in der Erkenntnis der Unfaßbarkeit und Unsichtbarkeit des Vaters. Eben diese Gnosis hat der Erlöser mit seinem Kommen in die Welt den Pneumatikern vermittelt. Die Psychiker haben zu ihr keinen Zugang, ganz zu schweigen von dem für die Vernichtung bestimmten Bereich des Leiblichen¹³³).

Der Johannesprolog spräche also von dem Erlöser, der die erwählten Pneumatiker zur Gnosis hinsichtlich des agnostos theos führte. Darin bestünde das Heilswirken des Logos, das zugleich die Überwindung der Welt ermöglichen soll. Zum unergründlichen Vater selber gibt es keinen Zugang. Er verbleibt in der Unnennbarkeit des Schweigens, ohne daß dieser Abstand überwunden werden könnte. Die Psychiker blieben von der Gnosis ausgeschlossen; und der Leib fiel vollends aus dem Heilsbereich heraus. Man sieht, wie beim Thema der Greifbarkeit und Sichtbarkeit Gottes alle Gedanken der Gnosis ins Spiel kommen, ja, man kann sagen, daß hier das gnostische Grundanliegen seinen Ausdruck findet. Eine doppelte Trennung tut sich auf: der bisher schon festgestellte Dualismus, der das Seelische und Leibliche strikt vom Bereich des göttlichen Pleroma fernhält; dann aber eine nicht weniger grundsätzliche Trennung innerhalb des Heilsbereichs. Zum Göttlichen in seiner Tiefe gibt es keinen Zugang. Es ruht schweigend in sich selber, ohne sich jemand anderem als dem Monogenes zu eröffnen.

Joh 1, 18 will nun aber in der Sicht des Irenäus etwas völlig anderes sagen. Es gibt ein wirkliches Erfassen und Sehen Gottes im menschengewordenen Sohn¹³⁴). Der Lyoner Bischof erklärt, daß der Sohn vom

¹³³) Die entscheidenden Texte sind: I, 1, 1 (Hv 9); I, 2, 1 (Hv 13); I, 2, 5 (Hv 21); I, 19, 1 (Hv 175f.); I, 20, 2 (Hv 180); I, 21, 3 (Hv 183); I, 24, 1 (Hv 196); I, 26, 1 (Hv 211); I, 30, 13 (Hv 239); II, 17, 9 (Hv 311); III, 11, 3 (SC 146); III, 16, 1 (SC 286ff.); IV, 6, 4 (SC 444ff.).

¹³⁴) III, 11, 5–6 (SC 154ff.). Vgl. dazu Tremblay, a.a.O., 77ff. Im unmittelbaren Kontext geht es darum, daß der Vater sich im faßbaren und sichtbaren Sohn und hier insbesondere in den eucharistischen Gaben offenbart. Der Text hat jedoch grundsätzliche Bedeutung, da er die Überlegungen zum Johannesprolog abschließt und das zentrale Thema der Offenbarung Gottes aufnimmt. – Im folgenden sind zum Verständnis die einschlägigen Stellen aus Buch IV heranzuziehen.

Vater Kunde bringt, damit alle ihn *erkennen*. Gott ist nicht gänzlich unbekannt. Er wird freilich nicht ohne die Belehrung durch Gott selber, d. h. durch den Sohn, von den Menschen erkannt¹³⁵). Und er fügt hinzu: Neben dem Vater ist auch der Sohn nicht *unbekannt*: denen, die ihn lieben, schenkt der Vater durch den Sohn die Erkenntnis seines Sohnes¹³⁶). Die Gnosis des Vaters und des Sohnes – beides hängt eng zusammen, da der Vater durch den Sohn erkannt wird und die Erkenntnis des Sohnes nach dem Willen des Vaters geschieht.

Die Rede vom unbekanntem Gott ist damit zurückgewiesen. Aber Irenäus erklärt sich noch genauer. Der Vater ist *unsichtbar* – niemand hat Gott je gesehen (Joh 1, 18) –, der Sohn aber gibt *Kenntnis* von ihm¹³⁷). Die Unsichtbarkeit des Vaters als Zeichen seiner unendlichen Transzendenz und Göttlichkeit wird von Irenäus klar ausgesprochen¹³⁸). Der ihn offenbarende Sohn hat seine Unsichtbarkeit bewahrt, damit der Mensch nicht zum Verächter Gottes würde¹³⁹). Aber so wie Gott in seiner Größe unsichtbar ist, so gibt er sich dem Menschen doch in seiner Liebe durch sein Wort zu *erkennen*¹⁴⁰). Und diese Gnosis ist eine wirkliche Manifestation. Gott gibt sich zu *sehen*¹⁴¹); der Sohn macht ihn dem Menschen *sichtbar*¹⁴²). Irenäus gebraucht genau die Ausdrücke, die im Streit mit der Gnosis auf dem Spiel stehen: der Unfaßbare, Unbegreifliche, Unsichtbare wird *faßbar, begreifbar, sichtbar*¹⁴³). Damit ist die Offenbarung vom Anfang bis zum Ende beschrieben. Sie ist ein Sichtbarwerden in einem fortschreitenden Geschehen, bei dem der Mensch heranwächst¹⁴⁴). Es umspannt die

¹³⁵) III, 11, 6 (SC 156); IV, 6, 3 (SC 442); IV, 6, 4 (SC 444ff.); IV, 20, 6 (SC 644ff.).

¹³⁶) III, 11, 6 (SC 156); IV, 6, 4 (SC 444).

¹³⁷) III, 11, 6 (SC 156).

¹³⁸) S. noch IV, 6, 3 (SC 442); IV, 20, 5 (SC 640); IV, 20, 6 (SC 644ff.); IV, 20, 11 (SC 660). An die Gnostiker gerichtet sagt er ausdrücklich, daß der Demiurg der Pater invisibilis ist (I, 19, 2; Hv 176).

¹³⁹) IV, 20, 7 (SC 648). Auch der Sohn als göttliches Wort ist unsichtbar (III, 16, 6; SC 314).

¹⁴⁰) IV, 20, 6 (SC 644ff.) und wiederholt in dieser Perikope.

¹⁴¹) IV, 20, 5 (SC 638).

¹⁴²) IV, 20, 7 (SC 648).

¹⁴³) *capabilis, comprehensibilis, visibilis*: IV, 20, 5 (SC 640). Vgl. dazu die Texte über den gnostischen Mythos I, 2, 1 (Hv 13); I, 2, 5 (Hv 21): *incapabilis, incomprehensibilis, invisibilis*.

¹⁴⁴) IV, 20, 7 (SC 648).

ganze Heilsgeschichte und kennt verschiedene Stufungen: das prophetische Sehen durch den Geist, das ist die alttestamentliche Ankündigung des Heilsgeschehens der letzten Zeiten; das Sehen in der Sohnschaft durch den Sohn, der Sichtbarkeit Gottes im Menschgewordenen; und schließlich das Sehen Gottes als Vater in der endgültigen Vollendung¹⁴⁵). So geschieht das Udenkbare, daß der unsichtbare Vater dem Menschen sichtbar wird, zuerst in einer mittelbaren Weise, wenngleich immer durch sich selber, dann unmittelbar, indem er sich von Angesicht zu Angesicht sehen läßt.

Wir können jetzt präzisieren: Joh 1, 18 beschreibt das Offenbarwerden des unsichtbaren Vaters durch den Sohn, eine Sichtbarkeit, die ihren Höhepunkt in der Menschwerdung gefunden hat und die Voraussetzung für die unmittelbare Schau des Vaters bildet. Worin liegt das Besondere der Sichtbarkeit Gottes im inkarnierten Sohn? Ohne hier den ganzen Reichtum der irenäischen Theologie zu entwickeln¹⁴⁶), können wir sagen: Sie ist das Heilsgeschehen der letzten Zeiten, das alles frühere überholt und in sich aufnimmt. In der Annahme menschlichen Fleisches erfolgt die Einigung des Geschöpfes mit Gott¹⁴⁷). Gott wird nicht nur äußerlich, sondern innerlich sichtbar, da der Mensch in der Sohnschaft mit ihm verbunden ist.

Darum ist die Kenntnis des Sohnes Gottes von solcher Bedeutung. Er ist der Weg zur Kenntnis des Vaters. In ihm haben, wie das Evangelium sagt, die Jünger den Vater erkannt und gesehen (Joh 14, 6f.)¹⁴⁸). Der Sohn, selber unsichtbar und unfassbar, ist sichtbar und faßbar geworden¹⁴⁹), um sich ganz mit dem Menschen zu vereinen und ihn so den Vater sehen zu lassen. Darum ist die Kenntnis des Sohnes Gottes als Mensch heilbringend. Sie ist die *gnosis soterias* (Lk 1, 77), die der Täufer gemacht hat, als er auf das Lamm Gottes hinwies (Joh 1, 29f.). Sie bringt Heil, weil das Wort Fleisch geworden

¹⁴⁵) IV, 20, 5 (SC 638). Zum Verständnis des prophetischen Sehens vgl. vom Verfasser, *Der Heilige Geist*, a.a.O., 235–247 mit weiteren Texten. Zum NT s. aus dem Textzusammenhang noch IV, 20, 4 (636); zum *regnum caelorum* s. IV, 20, 6 (SC 642).

¹⁴⁶) S. dazu Tremblay, a.a.O., bes § 16 und § 18.

¹⁴⁷) IV, 20, 4 (SC 634ff.).

¹⁴⁸) IV, 7, 3 (SC 462). Zur Textbezeugung s. Schnackenburg III, a.a.O., 75f. Vgl. auch III, 13, 2 (SC 254).

¹⁴⁹) III, 16, 6 (SC 314).

ist¹⁵⁰), weil das von Gott unterschiedene Geschöpf gerade in dem, was ihm eigen ist, Zugang zum Vater findet.

Damit kann die irenäische Auslegung des Johannesevangeliums als abgeschlossen gelten. Sie hat auf ihrem Höhepunkt der Gnosis in zwei grundlegenden Fragen widersprochen. Das Wirken des Erlösers führt zu einem echten Zugang zum unendlichen Gott. Es betrifft gerade die Welt des Fleisches, die Welt als Schöpfung Gottes.

Die dargestellten Anschauungen des Verfassers der Bücher *adversus haereses* sind nicht als Exegese im strengen Sinne des Wortes zu verstehen. Sie gehen über den unmittelbaren Text des Evangeliums, das überdies oft eher illustrierend und im Verein mit anderen Schrifttexten herangezogen wird, hinaus und führen zentral in die unverwechselbar irenäische Theologie. Dennoch geht es in ihnen um die Auslegung des Johannesevangeliums, zwar nicht immer um Einzel-exegese, wohl aber um die Grundrichtung, in der es verstanden werden soll. In einem abschließenden Punkt wird zu fragen sein, welcher Wert dem irenäischen Zeugnis unter den genannten Rücksichten für die Problematik »Gnosis und viertes Evangelium« zukommt.

3. Ein gnostisches Evangelium?

Zunächst steht die Zuverlässigkeit der Angaben des Autors der Bücher *adversus haereses* auf dem Spiel. Daß er die gnostische Deutung richtig verstanden und wiedergegeben hat, kann nicht mit guten Gründen in Zweifel gezogen werden¹⁵¹). Aber wie sind seine Auskünfte über das Johannesevangelium zu bewerten?

Die Fragen um Kerinth lassen sich nicht weiter aufklären¹⁵²). Sicher hat Irenäus ihn für den ersten, wenn auch nicht den einzigen Häretiker gehalten, gegen den Johannes sich wendet. Auch stehen bei der

¹⁵⁰) III, 10, 3 (SC 122ff.).

¹⁵¹) S. o. A. 24. K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1977, ist wenig konsequent, wenn er im Anschluß an H. von Campenhausen Irenäus mit herablassender Geringschätzung beurteilt (S. 16f.), ihn aber doch andererseits fortlaufend als vertrauenswürdigen Autor heranzieht (S. 70. 86. 123. 133f. 151 etc.).

¹⁵²) S. o. A. 29–33.

Interpretation des Evangeliums Kerinths Christologie und sein Gottesbegriff zur Debatte. Daß Johannes keine ausdrücklichen Hinweise auf Kerinth bietet, brauchte nicht zu verwundern. Denn das Evangelium ist auch für Irenäus keine Schrift gegen einen oder verschiedene Häretiker, sondern entfaltet zuallererst den Glauben der apostolischen Zeugen an Jesus Christus. Außerdem wäre Kerinth nur ein Vertreter der häretischen Gnosis, die als Gesamtphänomen den Hintergrund bilden könnte. Verwunderlich bleibt freilich, daß die ausdrückliche Leugnung der jungfräulichen Geburt kein greifbares Echo gefunden haben sollte. Andererseits kann nicht ausgeschlossen werden, daß eine Gestalt wie Kerinth in einer Beziehung zum Johannes-evangelium gestanden hat, was ja auch in den durch Eusebius, Epiphanius und Philastrius wiedergegebenen Meinungen nachklingt, nach denen nunmehr Kerinth als Verfasser johanneischer Schriften behauptet wird¹⁵³).

Die Fragen um die Verfasserschaft brauchen nicht erneut in aller Breite aufgegriffen zu werden. Die Fakten sind bekannt¹⁵⁴). Gegen Irenäus sprechen, läßt man den inneren Befund des Evangeliums beiseite, folgende Gründe:

Über das Alter Jesu, für das er sich auf Presbyter beim Herrenjünger Johannes beruft, hat er offenbar doch keine guten Informationen¹⁵⁵). Nach Eusebius hat Irenäus sich geirrt, wenn er Papias als Hörer des Apostels Johannes bezeichnet; hier sei vielmehr an einen Presbyter Johannes zu denken¹⁵⁶). Also könnte er auch in bezug auf Polykarp im Irrtum sein, den er von seinem »Umgang mit Johannes« (dem Herrenjünger) erzählen gehört hat¹⁵⁷). Schließlich könnte die von Irenäus ohne nähere Begründung vorgenommene Zuweisung der Apokalypse an den Apostel Johannes¹⁵⁸) hinsichtlich seines Wissens um den Herrenjünger Mißtrauen hervorrufen.

¹⁵³) Eusebius h. e. 7, 25, 2; Epiphanius Pan. 51. 3; Anc. 13, 5; Philastrius haer. 60.

¹⁵⁴) S. nur R. Schnackenburg I, a.a.O., 63–76.

¹⁵⁵) S. o. Der Apostel Johannes und »Johannes der Jünger des Herrn«, wie er ihn meist nennt, sind für ihn ohne Frage ein- und dieselbe Person. S. nur I, 8, 5 (Hv 75) und I, 9, 3 (Hv 84).

¹⁵⁶) Adv. haer. V, 33, 4 (SC 416). Eusebius h. e. 3, 39, 1–6.

¹⁵⁷) Brief an Florinus; Eusebius h. e. 5, 20, 4–8.

¹⁵⁸) S. nur IV, 20, 11 (SC 662); V, 26, 1 (SC 324).

Freilich ist mit keinem dieser Einwände ein positiver Beweis für die Unrichtigkeit seiner Auskunft über die Abfassung des Evangeliums gegeben. Für den Lyoner Bischof spricht auf jeden Fall seine Bekanntschaft mit Polykarp, an der zu zweifeln kein Grund besteht¹⁵⁹). Und es ist kaum einsichtig, daß Irenäus einem Irrtum über einen anderen Presbyter Johannes aufgesessen sein sollte, der auch von Eusebius aus keineswegs sicher zu greifen ist. Das Problem läßt sich kaum lösen. Von der neueren Johannesforschung her kann es auf die Frage reduziert werden, ob der Evangelist als der vor einer abschließenden Redaktion im wesentlichen für den Text Verantwortliche ein unmittelbarer Augenzeuge ist, der als der Apostel und Herrenjünger Johannes namhaft gemacht werden kann¹⁶⁰); ob der Evangelist ein anonymes Herrenjünger (= Lieblingsjünger) ist¹⁶¹); oder ob er nicht als unmittelbarer Ursprungszeuge gelten kann, sondern sich (neben anderem) auf die Tradition eines unbekanntes Herrenjüngers (Lieblingsjüngers) stützt¹⁶²). Mit anderen Worten: Ist der Name Johannes nur eine Chiffre für die Rückbindung des Evangeliums an die Augenzugehörigkeit der Ursprungszeit und die apostolische Tradition, oder kommt ihm ein echter Informationswert zu? Daß die Mitteilungen des Irenäus nach Ort, Zeit und Personen in den Ursprungskreis des vierten Evangeliums hineinführen, bleibt als eine bedenkenswerte Möglichkeit bestehen.

Das Ergebnis ist für die Frage nach der Gnosis noch mager, da zu vieles unentschieden bleiben muß. Immerhin kann doch bezweifelt werden, ob gerade angesichts der Offenheit des Befundes die Behauptung gerechtfertigt ist, die Kirche habe erst in einem gewissen Prozeß ein in seiner Grundkonzeption gnostisierendes Evangelium der Gnosis aus den Händen gewunden¹⁶³). Die von Irenäus her begründ-

¹⁵⁹) III, 3, 4 (SC 38); Eusebius h. e. 5, 20.

¹⁶⁰) So Irenäus mit der Tradition. Daß Johannes auch andere Überlieferungen aufgenommen haben kann, braucht damit nicht ausgeschlossen zu sein.

¹⁶¹) So O. Cullmann, *Der johanneische Kreis*, Tübingen 1975, S. 71–88.

¹⁶²) Das ist R. Schnackenburgs letztes Wort. *Das Johannesevangelium* III, 1975, 456–463.

¹⁶³) So im Anschluß an E. Käsemann M. Lattke, *Sammlung durch das Wort, Bibel und Kirche* 1975, 118–122; 118. Lattke gibt Grundthesen seiner Dissertation, *Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von agape, agapan und filein im Johannesevangelium* (STANT 41), München 1975, wieder.

bare Auffassung, daß das Evangelium auf kirchlichem Boden steht und von da aus in die Auseinandersetzung mit der Häresis tritt, nimmt der These ihre vermeintliche Sicherheit. Irenäus weist wohl Besitzansprüche der Gnosis auf den Inhalt des Evangeliums zurück – das diese zusammen mit den anderen neutestamentlichen Schriften für ihre Auffassungen ausnützt –, aber es ist doch auffällig, daß für ihn die kirchliche, apostolische Abfassung in keiner Weise zur Debatte steht. Sie wird aufgrund lebendiger Überlieferung als selbstverständlich vorausgesetzt, wie auch bei den Gnostikern weder ein Interesse an einer johanneischen Verfasserschaft noch an deren Bestreitung zu erkennen ist. Will man den Auskünften des Lyoner Bischofs nicht jeglichen Wert absprechen, so ist doch ernsthaft damit zu rechnen, daß das Evangelium von vornherein im Raum der Kirche gestanden hat und erst sekundär von gnostischen Sondermeinungen in Anspruch genommen worden ist.

Auf sicheren Boden führen die Informationen über die gnostische Exegese. Sie sind von hohem Wert, da sie zeigen, wie eine bedeutende Richtung der Gnosis das Johannesevangelium tatsächlich verstanden hat. Was hier zutage tritt, weckt kein großes Vertrauen hinsichtlich der Sachgemäßheit und Ursprünglichkeit dieser Deutung. Der Prolog liefert das Material für den Mythos. Er erscheint nachträglich an ein bereits bestehendes System adaptiert. Um auf die geforderten Syzygienpaare zu kommen, bedarf es einer aufwendigen Interpretationskunst. Es spricht alles dafür, daß es sich bei der ptolemäischen Auslegung um eine rationalisierende Spätform handelt, die sich aus anderen Quellen speist.

Sieht man von der Künstlichkeit des ptolemäischen Systems ab und geht auf die in ihm ausgedrückte Grundaussage zurück, dann bleibt der strenge Dualismus, bei dem der Bereich der *sarx* völlig ausfällt und unüberwindlich vom Göttlichen geschieden ist, das Psychische nicht zur Vollendung im Pleroma gelangt und auch das Pneumatische vom letzten Urgrund geschieden bleibt. Die Sätze des Prologs, daß alles durch den Logos geschaffen ist, daß er in sein Eigentum kam, daß er Fleisch geworden ist, stehen dem hart entgegen. Die Gnosis hat sie in ihrem Sinne gedeutet. Aber es ist kaum einsichtig zu machen, wie ein Gnostiker – bestimmt von der Erfahrung des radikalen

Dualismus – zu solchen Wendungen gelangen sollte, die seinen klar geäußerten Anschauungen widersprechen.

Aber wie steht es um die Versicherungen, das Johannesevangelium sei vom dualistischen Heilsgedanken des gnostischen Mythos geprägt? Ist im Evangelium mit der vom Erlöser gebrachten Scheidung des Heilsbereichs von dem Unheilsbereich der Welt, aus dessen Verderbtheit er die Seinen befreien will, die Welt als Schöpfung Gottes preisgegeben¹⁶⁴)? Bedeutet die johanneische Bruderliebe eine weltlose Konventikelliebe, bestimmt von einem prädestinarianischen Dualismus, der die »eherne Kälte des angeblichen Apostels der Liebe« zeigt¹⁶⁵)? Von Irenäus aus muß gefragt werden, ob mit dem von ihm gezeichneten Bild der Gnosis eine derartige »johanneische Gnosis« zu vereinbaren ist. Die von ihm angehobenen Aussagen des Evangeliums sprechen dagegen. Es ist nicht mehr möglich, von einem gnostischen Dualismus zu sprechen, wenn Kosmos und sarx mit Gott selber positiv in Verbindung gebracht werden. Der gnostische Ansatz ist damit prinzipiell überwunden. Ähnliches gilt für die johanneische Liebesforderung. Sie fügt sich nicht in die bekannten gnostischen Anschauungen, die ihr Ziel in der Gnosis des unbekanntes Gottes finden. Daß Gott selber sich dem Menschen eröffnet, um ihn an seiner Liebe teilnehmen zu lassen, ist hier schlechterdings undenkbar. Wie soll schließlich die von Irenäus herausgestellte Lehre des Evangeliums, daß der Sohn realen Zugang zum Vater schenkt, mit einer Gnosis zu vereinbaren sein, für die das Göttliche den schweigenden, unerreichbaren Abgrund bildet, der gerade als solcher anerkannt werden will?

Auch für die Bewertung der johanneischen Christologie ist die tatsächliche gnostische Auffassung aufschlußreich. Der »naive Dokerismus« des Evangeliums, das den Gottessohn über die Erde schreiten lasse, um seine himmlische Doxa zu offenbaren¹⁶⁶), schwindet nicht nur vor dem sarx egeneto¹⁶⁷), sondern auch angesichts des krassen Gegen-

¹⁶⁴) So E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Joh 17*, Tübingen 31971, 124f. Vgl. Rudolph, a.a.O., 324.

¹⁶⁵) Käsemann, a.a.O., 131. Ähnlich M. Lattke, a.a.O., der in allen wichtigen Punkten von Käsemann abhängig ist.

¹⁶⁶) Käsemann, a.a.O., 16–64 und ähnlich auch Lattke.

¹⁶⁷) Auch hier sei auf die exegetische Diskussion verwiesen. Vgl. H. Thyen, *Denn wir lieben die Brüder*, in: *Rechtfertigung* (FS Käsemann), Tübingen 1976, 527–542; 532.

satzes dieser Aussage zur gnostischen Christologie. Nach der Auskunft des Irenäus kann für sie nichts weniger nahe liegen als die Behauptung der Fleischwerdung des Logos, soll dieser doch nur einen »psychischen Leib« haben, und kommt alles auf die Ausscheidung des Materiellen an. Liegt an diesem entscheidenden Punkt ein scharfer Gegensatz vor¹⁶⁸⁾, dann sind auch die Passion und das Kreuz des Erlösers bei Johannes anders zu bewerten, als eine das Gnostische favorisierende Auslegung es tun möchte. Sie können nicht als Traditionselemente betrachtet werden, die dem eigentlichen Duktus des Evangeliums fremd sind; vielmehr stehen das wirkliche Leiden und der Kreuzestod mit der Fleischwerdung in einer streng von der Gnosis geschiedenen Grundlinie.

Mit all dem soll die besondere Eigenart des Johannesevangeliums, auf die die angedeuteten Meinungen aufmerksam machen können, ebensowenig geleugnet werden, wie behauptet werden soll, daß das irenäische Verständnis verbindlich oder in allen Punkten angemessen wäre. Aber es ist etwas völlig anderes, ob man das Evangelium zugunsten einer »Gnosis« interpretiert und von da aus die entsprechenden Konsequenzen zieht, oder ob man den grundlegenden Unterschied beachtet, der in die kirchliche Sicht hineinführt.

Die Frage nach der Gnosis im vierten Evangelium ist mehr als ein Etikettenstreit. Ihre Beantwortung entscheidet über die prinzipielle Interpretationsrichtung. Die tatsächliche, von Irenäus bezeugte Gnosis kann hierfür das Auge schärfen. Läßt man sich vom Autor der Bücher *adversus haereses* belehren, dann steht das Johannesevangelium der gnostischen Grundauffassung so hart entgegen, daß die von ihm unternommene Auslegung in die richtige Richtung führt¹⁶⁹⁾. Der andere Weg besteht darin, im Evangelium gnostische Elemente aufzuspüren und sie von einem Gesamtbild der Gnosis aus anzuwenden, in welches dann Johannes hineingestellt wird. Ob man damit dem Evangelium gerecht wird, muß bezweifelt werden.

¹⁶⁸⁾ Rudolph, a.a.O., 173d, möchte den Gegensatz freilich entschärfen, was ihm aber nur mit der abschwächenden Paraphrasierung von Joh 1, 14 gelingt, der Logos sei »ins Fleisch« gekommen«.

¹⁶⁹⁾ So urteilen auch Loewenich, a.a.O., 140f., und Quispel, a.a.O., 198.