

Die Macht der Wahrheit und das Reich der Freiheit

Zur johanneischen Deutung des Pilatus-Prozesses (Joh 18,28 – 19,16)¹

von

Thomas Söding

Ferdinand Staudinger zugeeignet

1. Der Streit um die Wahrheit

Die »Umwertung aller Werte«, die *Friedrich Nietzsche* in seiner Philosophie des Nihilismus vorzunehmen versucht, macht auch vor der johanneischen Darstellung des Pilatus-Prozesses nicht halt. Sie kann vor ihr nicht haltmachen, weil in der ersten Verhörszene der christliche Wahrheitsanspruch seinen emphatischen Ausdruck im Munde Jesu und seine distanzierte Kritik im Munde des Pilatus findet. Nietzsche kommentiert diese Szene in seinem »Antichrist«² – mit Worten, deren antisemitische Affekte schwer erträglich sind, deren militanter Skeptizismus aber das entscheidende Problem der neutestamentlichen Theologie scharf herausarbeitet:

Habe ich noch zu sagen, dass im ganzen neuen Testament bloss eine *einzig*e Figur vorkommt, die man ehren muss? Pilatus, der römische Statthalter. Einen Judenhandel *ernst* zu nehmen – dazu überredet er sich nicht. Ein Jude mehr oder weniger – was liegt daran? ... Der vornehme Hohn eines Römers, vor dem ein unverschämter Missbrauch mit dem Wort »Wahrheit« getrieben wird, hat das neue Testament mit einem einzigen Wort bereichert, das Werth hat – das seine Kritik, seine *Vernichtung* selbst ist: »was ist Wahrheit!« ...

So abwegig Nietzsches Gedanke scheint – er ist mehr als der ohnmächtige Ausdruck eines namenlosen Zorns auf das Leben und mehr als eine verzweifelte Empörung über das bürgerliche Christentum, die sich allein durch die Verhöhnung seiner heiligsten Werte zu helfen weiß. Nietzsches Provokation muß ernst genommen werden. Vielleicht nicht schon deshalb, weil sie in der Geschichte des

¹ Ausgearbeiteter Text einer Gastvorlesung an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese St. Pölten vom 3. 11. 1993. (Eine erste Skizze findet sich in F. SCHUMACHER – TH. SÖDING, *Leben gegen den Tod. Das Ostergeheimnis im Johannes-evangelium*, 1994, 62–73.)

² Antichrist. Fluch auf das Christentum: Nietzsche Werke (Kritische Gesamtausgabe) VI/3, hg. v. G. COLLI u. M. MONTINARI, 1969, Nr. 46.

Christentums durch das fatal gute Gewissen der Rechtgläubigen, durch Glaubenshärte und Fundamentalismus noch und noch verifiziert scheint. Wohl aber deshalb, weil sie den Wahrheits- und Absolutheitsanspruch erkennt, den der johanneische Jesus erhebt – und gerade darin eine maßlose Selbstüberhebung sieht, die man nur mit Verachtung strafen könne. Mit dieser Kritik ist Nietzsche der Vor-Denker einer geistigen Strömung, die sich auf die Aufklärung beruft und im Zeichen pluralistischer Wahrheitstheorien und philosophischer Mythenfreundlichkeit bis in die Gegenwart Konjunktur hat³.

Die Auseinandersetzung mit Nietzsches Verdacht ist notwendig, weil er den Nerv des christlichen Glaubens trifft. Sie ist aber auch deshalb unverzichtbar, weil Nietzsches Position Gegenfragen auslöst: Welchen Preis fordert es, die Wahrheitsfrage offenzulassen? Was kostet den vornehmen Römer seine Verachtung? Und was kostet sie seine Opfer? Wer den pathetischen Streit um die Wahrheit nur mit Verachtung strafen kann, nur der kann auch sagen: »Ein Jude mehr oder weniger – was liegt daran?« Läßt man sich auf Nietzsches Aphorismus ein, ist also nicht nur zu fragen, welche Gefahren, sondern auch, welches humane Potential der exklusive Wahrheitsanspruch enthält, den der Evangelist in der Person Jesu Christi verkörpert sieht – und den er Pilatus verächtlich machen läßt.

Das Johannesevangelium provoziert diese Fragen. Es will nicht nur diesem Juden aus Nazaret (1,46; 18,35) in seinem ureigenen Wollen und Wirken gerecht werden; es ist zugleich bemüht, den eschatologischen Anspruch, den Jesus personifiziert, in seinen wahren Dimensionen zur Geltung zu bringen und gegenüber konkurrierenden religiösen wie philosophischen Anschauungen zu bewähren. Dies geschieht, wie Nietzsche richtig gespürt hat, mit besonderem Nachdruck in der johanneischen Darstellung des Pilatus-Prozesses.

2. Der Prozeß

Der Prozeß vor Pilatus nimmt den größten Teil der johanneischen Passionsgeschichte ein. Er hat auch das größte Gewicht. Noch im Vergleich mit den Synoptikern zeigt sich das deutlich (unabhängig davon, ob Johannes sie gekannt hat oder nicht). Bei Markus und Matthäus, auch bei Lukas werden die entscheidenden

³ Symptomatisch sind die beiden im einzelnen recht unterschiedlichen Konzepte von O. MARQUARD, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien (RUB 7724), 1981; DERS., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien (RUB 8351), 1986; und H. BLUMENBERG, Arbeit am Mythos, 1979; DERS., Die Lesbarkeit der Welt, 1981. Direkt zur Auseinandersetzung Nietzsches mit Johannes vgl. H. BLUMENBERG, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos (in: M. FUHRMANN [Hg.], Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption [Poetik und Hermeneutik 4], 1971, 11–66), 31f.42.

den theologischen Fragen vor dem Hohen Rat angesprochen, während der Pilatus-Prozeß inhaltlich wenig Neues bringt und lediglich durch die eingeschaltete Barabbas-Szene kräftigere Farben bekommt. Dagegen weiß Johannes nur von einem kurzen Verhör durch den vormaligen Hohenpriester Hannas zu berichten, das in dessen Haus stattfindet, während die entscheidenden theologischen Auseinandersetzungen dem Pilatus-Prozeß vorbehalten bleiben.

Diese Gewichtung geschieht mit Bedacht. Sie entspricht einem theologischen Grundgedanken des Evangelisten. *Auf der einen Seite* ist ihm das Motiv des Prozesses besonders wichtig. Für Johannes steht Jesus von Beginn seines Wirkens an inmitten harter Auseinandersetzungen über die Legitimität seines Anspruchs, der eschatologische Offenbarer Gottes und damit der absolute Heilsbringer zu sein. Der Evangelist erzählt die gesamte Geschichte des irdischen Jesus als eine Geschichte immer neuer Infragestellungen des Anspruchs Jesu und immer neuer Nötigungen Jesu, sich zu erklären und zu rechtfertigen. Je klarer Jesus dies aber tut, desto schärfer die Kontroversen und desto massiver der Widerspruch. Der Prozeß gegen Jesus ist die logische Konsequenz. Von Anfang an steht Jesu Wirken im Zeichen der Krisis⁴, weil es von Anfang an im Zeichen der Offenbarung Gottes inmitten des Kosmos steht, der die Finsternis mehr liebt als das Licht (3,19; vgl. 1,5,9f). Das kommt endgültig im Prozeß Jesu zum Vorschein.

Auf der anderen Seite ist signifikant, daß der eigentliche Prozeß gegen Jesus nicht vor dem Hohen Rat, sondern vor Pilatus geführt wird. Nicht nur, daß diese Darstellung historisch plausibler als die markinische und matthäische ist⁵. Auch theologische Gründe spielen eine Rolle. Daß es kein Jude (18,35), sondern ein Römer ist, der über Jesus zu Gericht sitzt, entspricht der Universalität der Verkündigung Jesu, die in ihrem Wahrheitsanspruch begründet ist. So sehr die Sendung Jesu – auch in johanneischer Perspektive – geschichtlich auf Israel begrenzt gewesen ist, so sehr gilt ihr Anspruch allen Menschen. Um der Offenbarung des Vaters willen muß Jesus für seine Verkündigung in Israel volle Öffentlichkeit (10,24ff) vor aller Welt herstellen. Genau dies hat er nach Joh 18,20 im Hause des Hannas auf die Frage des Hohenpriesters nach seinen Jüngern und seiner Lehre geantwortet, in der einzigen Stellungnahme, zu der er sich dort bewegen läßt. Gewiß ist dieser Vers zuerst Rückblick auf die nun abgeschlossene (12,36b) Zeit der öffentlichen Verkündigung Jesu vor den Juden⁶. Doch zieht der Vers dabei zugleich den »kosmischen« Umkreis des Wirkens Jesu nach, der gleichfalls von Anfang an (1,1–18) die johanneische Darstellung der Sendung Jesu prägt (3,14–

⁴ Vgl. J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, 1964.

⁵ Vgl. J. GNILKA, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* (HThK.S 3), 1990, 291–318.

⁶ Vgl. F. HAHN, *Der Prozeß Jesu nach dem Johannesevangelium* (in: EKK.V 2, 1970, 23–90), 54.

21). Daß aber die Lehre Jesu im Tempel und in der Synagoge alle Welt angeht, also nicht nur die Juden, sondern auch die Heiden (vgl. 12,20ff) zur Stellungnahme herausfordert: das kommt schließlich im Pilatus-Prozeß zum Ausdruck, im römischen Prozeß vor dem römischen Richter. *Rudolf Bultmann* hat richtig gesehen: »Jetzt also gewinnt der Prozeß der Welt gegen Jesus seine Öffentlichkeit; er wird vor das Forum des Staates gebracht.«⁷

3. Das Szenario

Der Pilatusprozeß des Johannesevangeliums ist eine grandiose theologische Inszenierung auf höchstem literarischen Niveau. Voller historisch wertvoller Details, ist der Text doch nicht geschrieben, um korrekt wiederzugeben, was ein neutraler Beobachter damals im Prätorium hätte protokollieren können. Nach dem Willen des Evangelisten soll er vielmehr erst die historische Wahrheit des Prozesses Jesu ans Licht bringen: Er soll sichtbar machen, weshalb Jesus in Wahrheit verurteilt worden ist und das ungerechte Urteil hingenommen hat. Nicht akribische Detailgenauigkeit, wie sie einem neuzeitlichen Historiker angemessen wäre, zeichnet die Johannespassion aus, sondern theologische Wirklichkeitsnähe, wie sie einem Evangelisten gemäß ist.

a) Die Schauplätze

Der Weg, die johanneische Wahrheit des Prozesses Jesu zu entdecken, führt über die Untersuchung der literarischen Gestalt, die der Evangelist seinem Prozeßbericht gegeben hat⁸. Johannes inszeniert den Prozeß Jesu in sieben Szenen. Eben-

⁷ Das Evangelium des Johannes (KEK 4), (1941) 1964, 504.

⁸ Eine genaue literarkritische Untersuchung des Textes ergibt, daß der Evangelist zwar einen traditionellen Prozeßtext voraussetzt, ihn aber sehr stark umgestaltet und im ganzen neu schreibt; vgl. A. DAUER, Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditions- und theologische Untersuchung zu Joh 18,1–19,30 (StANT 30), 1972, 100–146; auch W. REINBOLD, Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien (BZNW 69), 1994, 156–164. Eine genaue Abhebung verschiedener Wachstumsschichten erscheint deshalb kaum möglich; anders (mit recht unterschiedlichen Ergebnissen) R. BAUM-BODENBENDER, Hoheit in Niedrigkeit. Johanneische Christologie im Prozeß Jesu vor Pilatus (FzB 49), 1984, 125–175; T. A. MOHR, Markus- und Johannespassion. Redaktions- und traditions- und theologische Untersuchung der Markinischen und Johanneischen Passions-tradition (ATHANT 70), 1982, 285–308.406–409. Fraglich ist auch der Vorschlag, Joh 18f als freie Umgestaltung der synoptischen Texte ohne die Annahme einer eigenen vorjohanneischen Passionstradition zu lesen; anders M. SABBE, The Trial of Jesus before Pilate

so wird er später von der Kreuzigung Jesu in sieben Szenen erzählen. Die Szenenfolge des Prozesses ist durch den ständigen Wechsel zweier Schauplätze gekennzeichnet: des Platzes vor dem Prätorium und der Räumlichkeiten im Inneren des Gebäudes. Die beiden verschiedenen Schauplätze kennzeichnen präzise die Standpunkte der beteiligten Personen.

Drinne, im Prätorium, ist Jesus; zweimal wird er als Gefesselter (vgl. 19,4.13) draußen vor »die Juden« hingestellt. An beiden Orten ist Jesus als der Gefangene, der Gefolterte und Verspottete (19,1–3a): angeklagt, sich zum Sohn Gottes gemacht zu haben (19,7), bloßgestellt als erbärmlicher Messiasprätendent (19,5), schließlich verurteilt zur Kreuzesstrafe (19,16). Beide Schauplätze verweisen auf die Ohnmacht des leidenden Jesus. Johannes zufolge resultiert sie einzig daraus, daß der Gottessohn sich freiwillig der physischen und juristischen Gewalt unterwirft, die nach dem Willen Gottes im Augenblick Pilatus über ihn hat (19,10f). Beide Orte sind aber reale Symbole nicht nur der Ohnmacht, sondern auch des Anspruchs Jesu: Zwar richtet er kein Wort mehr an die Juden. Aber er hält auch im Angesicht der Ankläger an seiner Sendung fest, der ganzen Welt das Heil zu bringen (3,16; vgl. 18,37); vor allem jedoch verwickelt er durch sein Reden wie durch sein Schweigen (19,8f) Pilatus in ein Gespräch, das diesen, seinen Richter, nicht nur von der Unschuld Jesu überzeugt (18,38b; 19,6.12), sondern ihn auch vor die alles entscheidende Glaubens-Frage stellt (18,33–38a; 19,8–11).

Draußen vor dem Prätorium sind und bleiben »die Hohenpriester und ihre Diener« (19,6; vgl. 18,28f; 19,15) resp. »die Juden« (18,31.38b; 19,7.12.14). Den Grund für ihren Standort nennt Joh 18,28. Die kleine Notiz, so historisch plausibel sie klingen mag, hat im Sinne des Evangelisten eine tiefe theologische Bedeutung: Es sind die Reinheitsgebote, es ist speziell die *jüdische* Paschatradition, die verhindern, daß die Juden dorthin kommen, wo Jesus ist, das wahre Paschalamm (vgl. 1,29.36; 19,14)⁹. Allgemeiner und grundsätzlicher gesagt: Es ist das Gesetz, das im Prozeß Jesu den Standort der Juden definiert und das sie Jesus anklagen läßt, um seinen Tod herbeizuführen (Joh 19,7). Daß die geschichtlichen Verhältnisse wesentlich differenzierter liegen, darf nicht übersehen werden. Eine historisierende Lektüre der Johannespassion führt allemal auf einen Holzweg. Anders eine theologische: Der Evangelist will mit seiner kleinen Notiz daran erinnern, was nach seinem Urteil den meisten Juden *letztlich* den Zugang zu Jesus versperrt: ihre Treue zum Gesetz, wie sie es verstanden haben. Ob diese Einschätzung ganz falsch gewesen ist, wird man wenigstens diskutieren können. Es ist jedenfalls die Erfahrung vieler Christen in neutestamentlicher Zeit.

in John and its Relation to the Synoptic Gospels (in: A. DENAUX [Hg.], John and the Synoptics [BETHL 101], 1992, 341–385), 383ff.

⁹ Vgl. R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium III (HTThK 4/3), (1975¹) 1982⁴, 278.

Jesus ist *im* Prätorium, weil er sich hat gefangennehmen lassen; die Juden sind *draußen* vor dem Amtssitz des Statthalters, weil sie in ihrem Gesetzesverständnis befangen sind. Pilatus ist derjenige, der während des gesamten Prozesses zwischen den beiden Schauplätzen hin und her pendelt. Der ständige Ortswechsel, den er vornimmt, symbolisiert die Rolle, die er im Prozeß gegen Jesus spielt. Eigentlich müßte er als römischer Präfekt und als Richter, der seines Amtes waltet, Herr des Verfahrens sein. Tatsächlich schwankt er hin und her. Pilatus bewegt sich immer vom Standort der Juden zum Standort Jesu und wieder zum Standort der Juden. Er wird bis zum Schluß nie seinen eigenen Standpunkt finden. Über die Frage: »Was ist Wahrheit?« gelangt er nicht hinaus. Dem Anspruch Jesu sucht er sich zu entziehen. Von der Unschuld Jesu überzeugt, wird er ihn doch zum Kreuzestod verurteilen.

b) Die Rollen

Die Rollenverteilung im Pilatus-Prozeß scheint klar: Die »Juden«, speziell die Hohenpriester und deren Diener, sind die Ankläger; sie wollen, daß Jesus zum Tode verurteilt wird¹⁰. Pilatus ist der Richter; er stellt die Fragen; er fällt das Urteil und läßt es vollstrecken. Johannes zeigt sich über die rechtlichen Verhältnisse gut informiert, wenn er »die Juden« sagen läßt (18,31): »Uns ist es nicht gestattet, jemanden hinzurichten.« Pilatus, als römischer Präfekt und Stellvertreter des Kaisers, ist der alleinige Inhaber der Kapitalgerichtsbarkeit in Judäa; er ist Herr über Leben und Tod. Jesus schließlich ist der Angeklagte; er wird beschuldigt; er muß auf die Fragen antworten und sich rechtfertigen; er wird am Ende verurteilt und hingerichtet.

Doch ist dies nur die halbe Wahrheit. In Wirklichkeit spielt sich ein ganz anderer Prozeß ab. Zwar scheint es so, als stände Jesus vor seinem Richter. Tatsächlich zeigt sich aber, daß Pilatus vor seinem Richter steht: Jesus. *Josef Blank* hat vom »Stilmittel der vertauschten Rollen« gesprochen¹¹. Gewiß stellt Pilatus dem Angeklagten Fragen, so wie der Richter Fragen stellen muß; und Jesus antwortet, so wie ein Angeklagter vor Gericht über das Rechenschaft ablegen muß, was er getan hat. Doch durch die Art und Weise, *wie* Jesus antwortet, wird vom ersten Moment an deutlich, daß nicht eigentlich Pilatus Herr des Verfahrens ist, sondern Jesus.

¹⁰ Zur Problematik der johanneischen Redeweise vgl. F. MUSSNER, Traktat über die Juden, (1977¹) 1988², 281–293. Der kritische Punkt ist die Typisierung der Juden als der Repräsentanten des ungläubigen Kosmos – auch wenn aus dem Kontext deutlich genug hervorgeht, daß Johannes faktisch an die sadduzäischen Synhedristen denkt (die wahrscheinlich tatsächlich eine treibende Kraft bei der Hinrichtung Jesu gewesen sind).

¹¹ Das Evangelium nach Johannes III (GSL 4/3), 1977, 11f.

Pilatus beginnt sein Verhör mit der Frage (18,33): »Bist du der König der Juden?« Jesus antwortet auf die Frage nicht direkt. Er wechselt die Gesprächsebene. Er, der Angeklagte, fragt Pilatus, den Richter, nach dem Grund und Motiv seiner Frage: »Hast du dies von dir aus gesagt, oder haben es dir andere über mich gesagt?« Im Sinne des Johannes deckt Jesus mit dieser Gegenfrage nicht nur auf, wie fadenscheinig die Anklage ist. Er behaftet auch Pilatus bei seiner Verantwortung als Richter. Dadurch hat sich die Gesprächssituation grundlegend verändert. Schon mit der ersten Einlassung Jesu ist der Rollentausch vollzogen, der den gesamten weiteren Prozeß prägt. Nicht der Richter, der Römer Pilatus, bestimmt den Verlauf und das Thema der Verhandlung, sondern der Angeklagte, der Jude (18,35) Jesus, der Sohn Gottes (19,7). So sehr auch Pilatus weiter Jesus seine Fragen stellen mag (18,35.38a; 19,9.10) – im Grunde ist es Jesus, der durch sein gesamtes Verhalten im Prozeß, durch sein Reden genauso wie durch sein Schweigen, durch sein Handeln ebenso wie durch sein Dulden, diesen Pontius Pilatus vor die entscheidende Frage seines Lebens stellt: die Frage nach Wahrheit und Lüge (18,37), nach Recht und Unrecht (19,11), nach Schuld und Sühne (19,11): die Frage also des Glaubens (vgl. 18,37), der über Heil und Unheil entscheidet. Jesus, obwohl er bis zum bitteren Ende die Rolle des Angeklagten spielt, stellt gleich zu Beginn die Rolle des Pilatus als Richter in Frage. Pilatus muß darüber Rechenschaft ablegen, was ihn berechtigt und wer ihn antreibt, Jesus die Frage nach seiner Königswürde zu stellen. Er kann sich aus der Sache nicht heraushalten. Er *darf* sich nicht auf die Rolle des neutralen Beobachters zurückziehen. Als Richter ist er selbst gefragt. Daran, daß er sich der Frage Jesu zu entziehen trachtet, wird er scheitern.

Wie steht es mit »den Juden«? Die johanneische Darstellung ist nicht frei von polemischer Schematisierung und bitterer Ironisierung. Mit ihrer Anklage haben »die Juden« schließlich Erfolg. Doch um welchen Preis? Nicht nur, daß sie im Zuge der traditionellen Pascha-Amnestie dem Straßenräuber Barabbas die Freiheit gewähren, um den unschuldigen Jesus kreuzigen lassen zu können. Viel stärker fällt ins Gewicht, daß Johannes die Hohenpriester, weil sie unbedingt Jesus am Kreuz sehen wollen, zum Schluß sagen läßt (19,15): »Wir haben keinen König als den Kaiser.« Im Sinne des Evangelisten ist dies kaum weniger als ihre Absage an die messianischen Hoffnungen Israels auf einen eschatologischen König aus Davids Geschlecht – und eine Abwendung von Gott, der doch der wahre und einzige König Israels ist. Dieses johanneische Verdikt ist zutiefst problematisch, nicht nur in historischer, sondern auch in theologischer Hinsicht: Das Wort ist kaum so gefallen; die verantwortlichen Sadduzäer haben die Auslieferung Jesu an Pilatus schwerlich als Absage an Gott, sondern als Dienst an Gott verstanden (vgl. Joh 16,2); und Jesus selbst steht (auch) nach Johannes dafür ein, daß die messianischen Hoffnungen der Juden, die an dieser Stelle allesamt auf die Rolle der Sadduzäer festgelegt werden, nicht abgetan, sondern erfüllt

werden. Doch darf der Vers nicht aus seinem Zusammenhang gerissen werden. Er folgt konsequent der johanneischen Inszenierung des Pilatus-Prozesses: Indem »die Juden« Jesus ablehnen, verwerfen sie den, der ihnen als ihr König die Wahrheit bringt (18,37), und lehnen sie Gott ab, so wie er sich durch Jesus selbst mitteilt. Auch »die Juden« sind in den heimlichen Rollentausch einbezogen. Sie sind Ankläger, die sich dadurch, daß sie Jesus anklagen, ihr eigenes Urteil sprechen¹².

Schließlich die Zeugen: Ein fairer Prozeß setzt Belastungs- und Entlastungszeugen voraus. Zeugen der Anklage fehlen aber im Prozeß vor Pilatus: weil »die Juden« sich weigern und im Grunde ja auch nicht in der Lage sind, detaillierte, justitiable Anschuldigungen vorzutragen. Doch auch Entlastungszeugen fehlen: Petrus, *der* Jünger, hat sich ja gerade dreimal von Jesus losgesagt (18,15–18.25ff). Der einzige Zeuge, der sich zu Wort meldet, ist der Angeklagte: Jesus. Er nutzt den Prozeß, um sich ein letztes Mal als Zeuge der Wahrheit (18,37) ins Spiel zu bringen. Auch das gehört zum Rollentausch, den der Evangelist literarisch in Szene setzt.

4. Die Prozeß-Materie

Worum sich der Prozeß gegen Jesus dreht, arbeitet Johannes durch die Fragen heraus, die er Pilatus in den Mund legt, um sie dann durch Jesus reflektieren und beantworten zu lassen. Die Fragen, die Pilatus stellt, reagieren auf die zunächst unausgesprochene und später ausgesprochene Anklage der Juden, aber mehr noch reagieren sie auf die Worte Jesu. Schon in der ersten Verhör-Szene läßt sich an den Fragen des Pilatus das Thema ablesen, das aus der Sicht des Vierten Evangelisten im Prozeß zur Sprache kommt. Gleichzeitig wird in diesen Fragen die ganze Hintergründigkeit des Prozesses sichtbar, die sich im Stilmittel der vertauschten Rollen angedeutet hat.

Pilatus stellt im ersten Verhör drei Fragen. Alle drei stellt er als Richter. Als Richter muß er nach römischem Recht den Anklagepunkt aufnehmen: »Bist du der König der Juden?« (18,33; vgl. 18,37). Als Richter muß er nach römischem Recht (auch in einer *cognitio extra ordinem*) die Untersuchung führen und den Angeklagten nach seiner Person wie seinen Taten befragen: »Was hast du getan?« (18,35). Und als Richter muß Pilatus die Wahrheit ans Licht bringen: »Was ist Wahrheit?« (18,38a).

¹² Ob Johannes freilich mit einer definitiven Verdammung der »ungläubigen« Juden gerechnet hat, ist angesichts soteriologischer Kernsätze wie 10,16 und 11,50ff keineswegs sicher: Gottes Liebe hat in der Lebenshingabe Jesu die Macht, selbst noch einmal die Verwerfung des Gottessohnes zu verwenden.

Diese drei Fragen sind aber nicht nur durch die juristische Logik des Prozeßgeschehens miteinander verbunden. Sie führen zugleich in die christologische und soteriologische Thematik des Prozesses ein. Mit seiner *ersten* Frage stellt Pilatus nicht nur die Schuldfrage, sondern zugleich die Machtfrage. Indem er die Anklage der Juden aufnimmt und dem Prozeß eine politische Note gibt, fragt er aber nicht nur nach einem Verurteilungsgrund und damit nach einem möglichen Macht-Rivalen, sondern letztlich nach der Vollmacht und dem Anspruch Jesu. Mit seiner *letzten* Frage stellt der römische Richter die Wahrheitsfrage – gerade dadurch, daß er sich ihr zu entziehen trachtet. Indem Pilatus mit spöttisch-distanzierter Ironie das emphatische Selbstzeugnis Jesu 18,37 zu konterkarieren versucht, fragt er aber nicht nur nach seiner eigenen Rolle als Richter und nach der Gerechtigkeit des Prozesses gegen Jesus, sondern letztlich nach Jesus selbst, der doch »Weg und Wahrheit und Leben« (14,6) *ist*.

Beide Fragen, die Machtfrage und die Wahrheitsfrage, gehören von innen heraus zusammen. Sie sind genau auf das Prozeß-Motiv abgestimmt. Daß ein Prozeß der Wahrheitsfindung dient, ist evident: *Welche* Wahrheit er aber ans Licht bringen wird und *wie* er sie ans Licht bringen wird – daran haftet das Interesse des Johannes. Daß ein Prozeß (zupal im Judäa der Zeit Jesu) ein Herrschaftsinstrument ist, liegt gleichfalls auf der Hand: *Welche* Macht aber durch die Prozeßführung offenbart wird und *wie* sie offenbart wird – das wiederum interessiert den Evangelisten.

Durch die Situation des Prozesses werden die Wahrheits- und die Machtfrage aber auch wechselseitig *miteinander* verbunden. Die Wahrheitsfrage hat zwei Aspekte: Sie stellt nicht nur vor das Problem, *was* Wahrheit ist (und was Lüge); sie problematisiert auch, *wer* die Wahrheit ans Licht bringt (und wer sie unterdrückt). Ebenso hat die Machtfrage zwei Aspekte. Zum einen: *Was* ist wirkliche Macht (und was scheinbare)? Zum anderen: *Wer* hat wirklich Macht (und wer usurpiert sie)? Die Wahrheitsfrage verweist auf die Machtfrage, indem sie das Problem der Autorität aufwirft; die Machtfrage verweist auf die Wahrheitsfrage, indem sie das Problem der Legitimität aufwirft.

Beide Probleme sind so gelagert, daß sie sich nicht abstrakt lösen lassen, sondern nur personal, genauer: christologisch. Das folgt aus dem johanneischen Verständnis von ἀλήθεια und βασιλεία: von geoffenbarter Wahrheit und messianischer Königsmacht. Folgerichtig muß Pilatus, wie es die Logik des Prozesses verlangt, die Person Jesu ins Spiel bringen. Seine Frage in 18,35: »Was hast du getan?« ist vordergründig die Frage des Richters an den Angeklagten nach seinem Verhalten, das zur Anklage geführt hat. Hintergründig aber ist sie die Frage nach dem Wohin und Woher, nach der Intention, nach den Einzelheiten und dem Gesamt des Wirkens Jesu (so wie es im Evangelium erzählt worden ist). Es geht um die Frage danach, was Jesus in seinem Tun auszeichnet; zur Debatte steht mithin, wie insbesondere die Variante 19,9

zeigt¹³, die Frage nach der Identität Jesu. Diese Frage indes weist wiederum auf die Praxis Jesu (einschließlich seines Leidens und Sterbens) zurück – wie Jesus nach Johannes ja selbst immer wieder festgestellt hat, daß im Grunde nur seine Person und seine Werke seinen Glaubens-Anspruch bewähren können (5,31–37; 10,25.38; vgl. 14,10f). An der Antwort auf die Fragen: »Was hast du getan?« und: »Woher bist du?« entscheidet sich die Antwort auf die Fragen: »Bist du der König der Juden?« und: »Was ist Wahrheit?«

5. Die Macht des Königs Jesus

Worin besteht die Königs-Macht Jesu? Wie groß ist sie? Von welcher Art ist sie? Wie begründet sie sich? Wie wirkt sie sich aus? Auf all diese Fragen wird der Pilatus-Prozeß antworten – doch ganz anders, als Pilatus es erwartet und wahrhaben will. Die Ausgangs-Frage des Pilatus, ob Jesus der König der Juden sei, ist dem Evangelisten offenbar durch älteste Passionstradition vorgegeben (vgl. Mk 15,2 parr). Sie hat ihren historischen Haftpunkt im Kreuzestitel (Mk 15,26 parr; Joh 19,19): Jesus von Nazaret ist als König der Juden hingerichtet worden. Im Horizont römischen Rechts kann das nichts anderes bedeuten, als daß Jesus zum potentiellen oder faktischen Aufrührer gegen die römische Herrschaft erklärt und deshalb gekreuzigt worden ist. Daß diesem Urteil eine groteske Verkennung der wahren Intention Jesu zugrunde liegt, auch wenn seine Sendung alles andere als unpolitisch gewesen ist, duldet keinen Zweifel, zeigt aber die ganze Abgründigkeit der Passion Jesu.

Auf der Ebene, auf der Pilatus die Frage stellt, ob Jesus der König der Juden sei, ist sie die Frage nach dem politischen Herrschaftsanspruch eines Messiaspräsidenten im Gegenüber zur Macht des *Imperium Romanum*, die Pilatus repräsentiert. Es ist eine Frage, die im Rückblick auf den Jüdischen Krieg von großer Brisanz ist. Es ist aber nach Johannes vor allem eine Frage, aus der die Angst (19,8) und die Brutalität (19,1), die Unsicherheit und der Machterhaltungstrieb (19,12.13), der politische Instinkt (19,15f) und die moralische Skrupellosigkeit (18,38) des römischen Richters sprechen. Wie wichtig für Pilatus die Machtfrage ist, zeigt sich spätestens am Schluß des Prozeßberichtes. Ob seines Schweigens tadelt er Jesus (19,10): »Weißt du nicht, daß ich Macht habe, dich freizulassen, und Macht habe, dich zu kreuzigen?« Von Jesu Unschuld überzeugt, verurteilt er ihn dennoch, weil er Angst hat, nicht mehr als Freund des Kaisers zu gelten (19,12).

¹³ Vgl. J. BECKER, Das Evangelium nach Johannes II (ÖTK 4/2), (1981¹) 1991³, 575f.

a) »*Mein Reich ist nicht von dieser Welt!*«

Auf der Ebene, auf der Pilatus sich bewegt, ist jedoch überhaupt nicht zu diskutieren, wer Jesus ist, was er getan hat und worin seine Macht besteht – was also Macht in Wirklichkeit ist und wem sie rechtens zukommt. Wer sich nur im Koordinatensystem politischer Herrschaftsräume, strategischer Bündnisse und staatlicher Hoheitsrechte bewegt, kommt an den Kern der Machtfrage nicht heran. Deshalb muß Jesus die Gesprächsebene wechseln. Erst nachdem er Pilatus durch seine Gegenfrage zu verstehen gegeben hat, daß er sich nicht auf den Standpunkt einer scheinbar überlegenen Neutralität zurückziehen kann, vermag Jesus über seine Sendung Auskunft zu geben.

Jesu erste Antwort auf die Frage des Pilatus nach seiner Schuld und seiner Person ist negativ (18,36). Jesu Wort, seine Herrschaft sei nicht von dieser Welt, scheint der *rocher de bronze* all derjenigen zu sein, die, ob sie es gutheißen oder kritisieren, dem Evangelisten Johannes eine spiritualisierte Christologie zuschreiben, die mit der garstigen politischen Welt rein gar nichts zu tun haben will¹⁴. Tatsächlich weist Jesus das unausgesprochene Vorurteil des Pilatus, er könne ein politischer Aufrührer sein, entschieden zurück. Doch ist die Zurückweisung, die Jesus gibt, viel radikaler, als die Verfechter einer spiritualisierenden Johannes-Deutung meinen; deshalb ist sie auch viel kritischer gegenüber jeglicher politischen Vereinnahmung Jesu, als es die reine Negation eines innergeschichtlichen Machtanspruchs je sein könnte. Wenn Jesus im Prozeß sagt: »Mein Königreich ist nicht von hier«, es ist »nicht von dieser Welt«, spricht er nicht von dem Raum, in dem sich seine Herrschaft ausbreitet, sondern vom Ursprung, aus dem sie sich herleitet und durch den sie bleibend bestimmt ist. So hat es schon *Augustinus* in seinem Johannes-Kommentar (CXV, 2) klargestellt: »Non ait: Nunc autem regnum meum non est hic, sed: non est hinc. Hic est enim regnum eius usque in finem saeculi... Sed tamen non est hinc, quia peregrinatur in mundo« (CChr. SL 36, 644).

Die Königsherrschaft, die Jesus im Namen Gottes beansprucht, ist nicht »von hier«: Sie wächst nicht aus der Wurzel, aus der die Herrschaft des Pilatus stammt, die er im Prozeß als Richter gegenüber Jesus zur Geltung bringen will. Sie ist von qualitativ anderer Art¹⁵. Die Herrschaft, die Jesus mit seiner Person für Gott

¹⁴ Anders hingegen mit Recht M. HENGEL, Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich im Johannevangelium (in: A. M. SCHWEMER [Hg.], Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt [WUNT 55], 1991, 163–184).

¹⁵ 19,11 ist kein Widerspruch; vgl. H. v. CAMPENHAUSEN, Zum Verständnis von Joh 19,11 (ThLZ 73, 1948, 387–392). Das Wort formuliert keine theologische Staatslehre, sondern beschreibt die gegenwärtige Situation der Auslieferung Jesu an das Urteil des Pilatus, die Gottes geheimnisvollem Heilswillen entspricht.

beansprucht, ist »von oben«, nicht »von unten« (8,23), nicht »von der Erde«, sondern »vom Himmel« (3,31). Sie kann weder an den Maßstäben dieser Welt gemessen werden: nicht an ökonomischer und nicht an militärischer Potenz; noch verdankt sie sich den Motiven weltlicher Macht: nicht dem Streben nach Herrschaft über andere Menschen oder dem Drang, die eigenen Interessen gegen die Ansprüche anderer zu behaupten; noch wird sie so ins Werk gesetzt, wie dies allzu häufig im politischen Raum geschieht, gerade in der Antike und unmittelbar anschaulich beim römischen Imperium: nicht durch Gewalt und Unterdrückung, nicht durch die Zurücksetzung anderer Menschen und nicht durch die Verletzung ihrer legitimen Rechte (vgl. Mk 10,42f). Daß Johannes diese Differenz durchaus vor Augen steht, zeigt der Fortgang des Verses 36: »Wäre es anders, hätten meine Diener gekämpft, daß ich den Juden nicht ausgeliefert worden wäre.« Im Griechischen steht dasselbe Wort (ὑπηρέτοι), das Johannes für die Waffenknechte verwendet, die Jesus verhaftet haben (18,3.12). Die Aussage ist deutlich: Jesu Herrschaft ist nicht von der Art, daß sie auf gewaltsamem Kampf gründete – noch nicht einmal auf jener Gegenwehr, die sich gegen erlittenes Unrecht wendet. Wenn Petrus in Getsemani das Schwert zieht und Malchus, einem Diener des Hohenpriesters, das rechte Ohr abhaut (18,10), verteidigt er nicht Jesus, der vielmehr um die Notwendigkeit seines Leidens weiß (18,11), sondern das Phantombild seiner eigenen Christusidee, die ihn sogleich in die dreimalige Verleugnung Jesu hineintreiben wird (18,15–18.25ff).

b) Der Ursprung der Herrschaft Jesu in Gott

Die positive Aussage, die hinter der negativen von Vers 36 verborgen liegt, ist im Kontext des Johannesevangeliums eindeutig: Der Ursprung der Herrschaft, die Jesus vertritt und in seiner Person zur Geltung bringt, liegt allein in Gott. Joh 18,36 erweist sich insofern noch einmal als Variation jenes Leitmotivs, das sich durch das gesamte Evangelium hindurchzieht: Jesus ist derjenige, der ganz von Gott her und auf Gott hin lebt. Gerade deswegen und nur deswegen kann er mit Recht auch für seine Person Vollmacht und Autorität beanspruchen. Daß die Herrschaft, die Jesus zur Geltung bringt, in Gott gründet und auf Gott ausgerichtet ist, ergibt sich nicht nur daraus, daß Jesus der präexistente Logos ist, der schon vor aller Zeit bei Gott war und von daher am Wesen Gottes partizipiert (1,1–18). Die Theozentrik Jesu prägt vielmehr auch das gesamte Werk des irdischen Jesus: die Zeichen, die Jesus mit seinen Wundern setzt, nicht weniger als die Offenbarungsreden, das souveräne Wirken nicht weniger als das Leiden. Alles, was Jesus sagt und tut und leidet, alles, was er zu sein beansprucht, gründet in seiner Gottes-Verwurzelung (1,18; 3,11.32; 4,34; 5,19f.30; 6,38; 7,16; 8,28f; 14,11). Weil für Jesus, wie Johannes ihn (zu Recht) sieht, wirklich gilt, daß er

ganz und gar, in allem, was er tut, von Gott her und auf Gott hin lebt, deshalb darf und muß er sagen, seine Basileia sei nicht von dieser Welt.

Diese Theozentrik begründet die Autorität Jesu. Diese Autorität ist die einzig wahre Macht. Die Machtfrage, die durch den Pilatus-Prozeß gestellt und beantwortet wird, ist nicht durch Konflikte staatlicher Organe, ist auch nicht durch einen Aufstand gegen die römische Besatzungsmacht zu entscheiden. Die Machtfrage entscheidet sich allein dort, wo Gottes Wille getan wird. Dies freilich geschieht keineswegs in der je privaten Gottinnerlichkeit. Gerade der Pilatus-prozeß zeigt, welche außerordentlich politische Kraft die Offenbarung des Vaters hat: Dadurch, daß Jesus ganz und gar, mit seinem Leben und seinem Sterben, für jene Herrschaft eintritt, die nicht von dieser Welt ist, stellt er die real existierenden Machtverhältnisse und Herrschaftsstrukturen der Welt radikal in Frage. Wenn es irgendwo in den Evangelien eine Sensibilität für diese kosmo-politische Dimension des christlichen Glaubens gibt, dann vor allem bei jenem Evangelisten, der am stärksten im Verdacht steht, nur eine private Christusfrömmigkeit zu bezeugen: bei Johannes¹⁶. Eben dadurch, daß die Entwicklung des ganzen Evangeliums auf den Prozeß zuläuft, den der Vertreter des römischen Imperiums Jesus macht und den Jesus in Wahrheit dem Vertreter des römischen Imperiums und damit dem gesamten Kosmos macht – gerade durch diese Konfiguration zeigt Johannes die politische Dimension der Wirksamkeit Jesu auf: weil er den Anspruch aufdeckt, den Gott durch die Sendung Jesu mitten in der Welt erhebt. Die Herrschaft, die Jesus im Namen Gottes beansprucht, ist nicht von dieser Welt, weil sie nicht dem Gesetz der Konkurrenz und der Unterdrückung folgt; sie ist in Gott selbst begründet, weil sie keinem anderen Gesetz folgt als dem der Liebe, in der Gott der Welt seinen Sohn gibt, um sie zu retten (3,16).

6. Das Zeugnis Jesu für die Wahrheit

Die Autorität, die Jesus in Anspruch nimmt, folgt aus seinem Zeugnis für die Wahrheit. Die Macht, die Jesus zukommt, ist die Macht der Wahrheit. Die Machtfrage ist auf die Wahrheitsfrage zurückgeführt. Denn nur was wahr ist, kann verbindlich sein. Was aber ist Wahrheit?

¹⁶ H. SCHLIER hat dies – 1941! – klar erkannt und ausgesprochen: Aus dem Pilatus-Prozeß »geht einmal hervor, daß die von der Welt getroffene religiöse Entscheidung zur Realisierung im Politischen drängt, und zweitens, daß die politische Entscheidung den Abschluß der religiösen voraussetzt« (Jesus und Pilatus nach dem Johannesevangelium [in: DERS., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, 1956, 56–74], 56f).

a) *Wahrheit*

Die Wahrheit Jesu ist nicht nur seine persönliche Aufrichtigkeit, nicht nur seine Integrität, seine absolute Wahrhaftigkeit. Selbstverständlich ist sie dies auch: Zur Wahrheit gehören die unbedingte Verlässlichkeit, die Treue, das Meiden der Lüge, der Täuschung und des Betrugs. Aber der johanneische Begriff der Wahrheit ist nicht nur und nicht eigentlich eine Tugend. Wahrheit ist im Wortfeld des Johannesevangeliums¹⁷ auch kein informationstheoretischer oder noetischer, sondern ein relationaler, kommunikativer, zutiefst aber ein theologischer und soteriologischer Begriff. Wahr sind nach Joh 8,44 die »Worte Gottes« (8,47) – insofern sich in ihnen Gott selbst zur Sprache bringt. Wahr ist deshalb vor allem Gott selbst: als derjenige, der Jesus sendet (3,33; 8,26). Wahr ist nach 7,18 auch Jesus: als der, der die δόξα dessen sucht, der ihn sendet. Jesus, das fleischgewordene Wort Gottes, ist die Wahrheit in Person. Das Ich-bin-Wort aus der Abschiedsrede (14,6) markiert das christologische Zentrum des gesamten johanneischen Wahrheitsbegriffs. Jesus ist Wahrheit und Leben, weil er *der* Weg zu Gott ist.

Das aber heißt: Gott selbst ist für Johannes die letzte und die einzige Wahrheit, und zwar nicht nur insofern er über alles Wissen verfügt, sondern insofern er in seinem Gott-Sein identisch ist und dadurch die Wirklichkeit konstituiert. *Rudolf Bultmann* hat in seinem einschlägigen Artikel für das Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament die johanneische ἀλήθεια als »Gottes Wirklichkeit« bestimmt, die jeden Schein zerstört, indem sie sich den Glaubenden im gegebenen Kairos als ihre existentielle Identität erschließt¹⁸. Tatsächlich gehört die soteriologische Vermittlung von Theologie und Anthropologie zum Zentrum des johanneischen Wahrheitsbegriffs. Dennoch scheint ein streng theozentrischer und christozentrischer Ansatz angemessener. Die Wahrheit ist Gottes ureigene Identität, wie er sich von allem Weltlichen wesentlich unterscheidet, gleichzeitig aber der Welt im Modus der Selbst-Offenbarung und der Lebensspendung zeigt¹⁹; Wahrheit also ist die »Un-verschlossenheit« des heiligen und

¹⁷ Vgl. H. HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I: Prolegomena*, 1990, 194–197.

¹⁸ Art. ἀλήθεια, *ThWNT I*, 1933, (237–251) 245f; vgl. *Theologische Enzyklopädie* (zuerst 1926), hg. v. E. JÜNGEL – K.W. MÜLLER, 1984, 35–65; *Das Evangelium des Johannes* (s. Anm. 7), 332f; *Die Theologie des Neuen Testaments*, hg. v. O. MERK (UTB 630), 1984⁹, 378f. Vgl. aber auch H. SCHLIER, *Meditationen über den johanneischen Begriff der Wahrheit* (1959; in: DERS., *Besinnung auf das Neue Testament*, 1964, 272–278).

¹⁹ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (s. Anm. 7), 333: »Gottes ἀλήθεια ist also Gottes Wirklichkeit, die allein Wirklichkeit ist, weil sie Leben ist und Leben gibt ...« – das ist wahr, aber ebenso wahr ist, daß sie Leben nur ist, weil sie *Gottes Wirklichkeit* ist; und wahr ist auch, daß Gottes Doxa mehr ist als seine Lebensspendung (und nur deshalb Leben spenden kann) – wenn anders Gott der *Deus semper maior* ist.

insofern »ganz anderen«, aber sich selbst offenbarenden Gottes; Wahrheit ist, was Gott in seiner rettenden Selbst-Mitteilung von sich selbst zum Vorschein kommen und dadurch schöpferisch Wirklichkeit werden läßt (1,17). Als »Gnade und Wahrheit« offenbart Gott seine absolute Treue zu sich selbst, die in seiner Liebe besteht (3,16; vgl. 1Joh 4,8,16) und deshalb Leben schafft. Dies geschieht *durch* Jesus Christus, den Sohn Gottes, der aus seiner Einheit mit dem Vater heraus in die Welt gesendet wird und dadurch nur immer tiefer in diese Einheit hineingelangt. Vielleicht sollte man deshalb noch genauer sagen: Wahrheit ist jene Realität, die in der Beziehung zwischen Gott und Jesus Christus entsteht: durch die schlechthin rückhaltlose Zuwendung des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater – durch jene Liebe also, die eine elementare Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn begründet (3,35; 10,17; 14,31), eine Einheit, die doch die Unterschiedenheit zwischen beiden nicht aufhebt und gerade dadurch die (glaubenden) Menschen zu retten vermag, daß sich die jene Einheit stiftende Liebe in den ungläubigen Kosmos hinein verströmt (3,16) und die Jünger an ihr partizipieren läßt (14,20f.23), »damit sie das Leben haben und es in Fülle haben« (10,10).

Wahrheit ist also bei Johannes ein eminent theologischer und christologischer, insofern aber ein soteriologischer Begriff. Die Wahrheit, die in der schöpferischen Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn besteht, ist das, was allein das Leben der Menschen, ihre Identität und Freiheit ausmacht. Die Wahrheit ist das Leben, weil sie Anteil an der Liebe Gottes selbst verleiht.

Diese Wahrheit hat Autorität. Nur sie hat Autorität. In der Wahrheit Gottes hat die Königsherrschaft Jesu ihre eigentliche und einzige Begründung. Worin aber liegt die Autorität der Wahrheit? Nach Johannes nicht schon in der zwingenden Logik eines Beweises, auch nicht in der schieren Evidenz eines ethischen oder noetischen Prinzips, schon gar nicht in der gebieterischen Forderung eines (göttlichen) Gesetzgebers, der die auf ihn Angewiesenen in die Pflicht nimmt. Die Autorität der Wahrheit liegt in der Faszination, die vom Glanz dieser Wahrheit ausgeht. Dieser Glanz besteht in der Herrlichkeit Gottes selbst, die sich als Liebe offenbart. Die Macht der Wahrheit ist keine andere als die Macht der Liebe Gottes. Diese Macht scheint ohnmächtig, weil sie auf alle weltlichen Machtmittel verzichtet. Gerade in dieser Ohnmacht aber liegt die Macht der Liebe Gottes, weil sie als Liebe selbst noch einmal den Haß der Welt unterfängt. Beides zeigt die Passion Jesu. Gottes Liebe hat Macht, weil sich die Menschen in dieser Liebe erkannt und bejaht wissen, so daß sie (durch Gott) zu Jesus hingezogen (6,44) – und von Jesus an sich gezogen werden (12,32): ans Kreuz, da sich dort seine Liebe vollendet (13,1f), die alle Glaubenden auf den Weg zum Vater führt, um sie an der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn partizipieren zu lassen.

b) Jesus als Zeuge der Wahrheit

Wie kann Gottes Wahrheit ihre ureigene Autorität entwickeln? Wie kann die ἀλήθεια ihre Unverschlossenheit zeigen? Nach Johannes nur durch Jesus und nur dadurch, daß Jesus für sie Zeugnis ablegt.

(1) Die Exklusivität des jesuanischen Wahrheitszeugnisses

Der einzige, der nach Johannes Gottes Wahrheit mitteilen kann, ist Jesus. Schon im Prolog, in 1,17, weist der Evangelist den Gedanken ab, das durch Mose gegebene Gesetz (vgl. 1,45; 7,19) könne die Wahrheit der Gnade vermitteln (vgl. 6,32). Mose²⁰ wird vielmehr mitsamt den Heiligen Schriften²¹ als Zeuge für Jesus in Anspruch genommen (vgl. 5,39–45); nur insoweit sie auf Jesus hinweisen, kommt ihnen Bedeutung zu. Ähnlich beim Täufer Johannes (5,31–36)²². Zwar ist auch er – wie Jesus – Zeuge für die Wahrheit (5,33; vgl. 1,7f.20.26.29.34.36; 3,28f). Aber er ist es doch nur im abgeleiteten und eingeschränkten Sinn – im abgeleiteten Sinn, weil er seinerseits auf Jesus Christus angewiesen ist und sein Zeugnis nur insofern Bestand hat, als er Jesus Christus bezeugt (5,32); im eingeschränkten Sinn, weil Jesus erklärt, für sich selbst kein menschliches Zeugnis gelten und die Martyria des Johannes nur als Glaubens-Hilfe für die anderen Menschen hingehen zu lassen (5,34f). Eigentlich hat Jesus nur den Vater selbst und seine Werke als Zeugen für die Wahrheit (5,36f).

Den Grund für die beanspruchte Exklusivität der Wahrheits-Vermittlung durch Jesus nennt der Schlußsatz des Prologs, der zugleich die Überschrift des Evangeliums bildet (1,18). Weil niemand Gott gesehen hat, kann niemand mit dem Anspruch auftreten, Wahres und Verbindliches über Gott zu sagen. Weil Jesus aber Gott gesehen hat, kann und muß er von ihm Kunde bringen. Jesus ist freilich nicht nur derjenige, der als präexistenter Gottessohn den Vater gesehen hat (Perfekt); er ist auch derjenige, der als Irdischer – und als Auferwecker – den Vater fortwährend sieht (Präsens) und im ganzen überhaupt nichts anderes tut, als was er »den Vater tun sieht« (5,19) und was der Vater ihm »zeigt« (5,20). Das qualifiziert sein (gesamtes) Wirken zum Zeugnis für die Wahrheit.

²⁰ Vgl. D. SÄNGER, »Von mir hat er geschrieben« (Joh 5,46). Zur Funktion und Bedeutung Mose im Neuen Testament (KerDog 41, 1995, 112–134), 123–127.

²¹ Vgl. M. HENGEL, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese (JBTh 4, 1989, 249–288).

²² Vgl. J. ERNST, Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte (BZNW 53), 1989, 186–216.

Der eigentliche Grund dafür, daß nur *Jesus* die Wahrheit Gottes offenbaren kann, liegt also darin, daß es im strengen Sinn die Wahrheit *Gottes* ist: nicht irgendein »Bild« Gottes, nicht eine menschliche Projektion Gottes, nicht eine religiöse Ahnung, noch nicht einmal eine geheiligte Tradition, sondern authentische Offenbarung²³. Diese Offenbarung setzt aber die unmittelbare Anschauung Gottes und die Sendung durch Gott²⁴ voraus. Deshalb kann nur Jesus authentisch von Gott reden – als der präexistente Logos, der sein Zelt unter den Menschen aufgeschlagen hat, indem er Fleisch geworden ist (1,14), und der als Irdischer wie als Erhöhter weiter auf den Vater schaut, um zu tun, was er tut (5,19)²⁵.

Wie aber läßt Jesus die Wahrheit Gottes zur Sprache kommen?

(2) Zeugnis für die Wahrheit

Jesus vermittelt Gottes Gnade und Wahrheit *nur* dadurch, daß er für sie Zeugnis ablegt. Weil der Inbegriff der Wahrheit Liebe ist und allein die wahre Liebe Macht hat, gibt es nur die Möglichkeit, daß Jesus mit seiner ganzen Person und letztlich mit seinem Sterben für die Wahrheit Zeugnis ablegt und daß dieses Zeugnis dann weiter bezeugt wird.

Was *Martyria* heißt und wo sie nötig wird²⁶, reflektiert Joh 5,31–47. Zeuge, zumal in einem Gerichtsverfahren, kann nur sein, wer gesehen hat, was sich abgespielt hat, und wer allein das sagt, was er gesehen hat: die Wahrheit und nichts als die Wahrheit. Umgekehrt ist ein Gerichtsverfahren um der Wahrheit willen auf glaubwürdige Zeugen angewiesen – dann nämlich, wenn die verhandelte Sache nicht einfach evident oder hieb- und stichfest bewiesen ist, sondern allein durch die Angaben von Augenzeugen geklärt werden kann.

²³ Dieses Thema läßt Johannes im Gespräch Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen anklingen (4,22f). Zwar besteht ein uneinholbarer Vorsprung des jüdischen Glaubenswissens vor der samaritanischen Tradition; doch werden beide Religionen eschatologisch überholt werden durch die geistgewirkte Offenbarung der Wahrheit, die ein qualitativ neues Gottesverhältnis begründet: die Anbetung »in Geist und Wahrheit«. Vgl. F. HAHN, »Weder auf diesem Berg noch in Jerusalem«. Zur Unverfügbarkeit Gottes (ZNW 57, 1986, 65–78).

²⁴ Vgl. R. SCHNACKENBURG, »Der Vater, der mich gesandt hat«. Zur johanneischen Christologie (in: C. BREYTENBACH – H. PAULSEN [Hg.], Anfänge der Christologie. FS F. Hahn, 1991, 275–291).

²⁵ Wenn nachösterlich die Jünger Jesu ihrerseits das Evangelium verkünden und damit die Wahrheit Gottes bezeugen können, dann nur deshalb, weil ihnen, wie Jesus in der Abschiedsrede verheißt, nach seinem Tode der Geist Gottes geschenkt werden wird, der sie »alles lehren .. und an alles erinnern wird«, was Jesus ihnen gesagt hat (14,26).

²⁶ Vgl. J. BEUTLER, *Martyria*. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes (FThS 10), 1972.

Das ist aber in der Sache Jesu gerade der Fall. Daß Gottes Wahrheit nur durch das Zeugnis Jesu zur Sprache kommen kann, liegt in der Wahrheit Gottes und der Person Jesu Christi selbst begründet.

Denn *erstens* ist ἀλήθεια die Wahrheit Gottes und nicht das, was die Welt als Wahrheit erachtet, in Wahrheit aber Lüge ist (8,44). Deshalb kann die ἀλήθεια nicht erkannt und bejaht werden, wenn Menschen sich ihrer zu bemächtigen beginnen, sondern nur dann, wenn Gott die Menschen in seinen Machtbereich hineinzieht. Die Wahrheit Gottes ist allen noch so gut gemeinten Hilfskonstruktionen, Unterstützungsmaßnahmen und Steigerungsversuchen unzugänglich. Sie läßt sich nicht beweisen: weil es keinen Standpunkt außerhalb ihrer gibt, von dem aus sie begründet werden könnte. Vielmehr ist sie ja die in Gott gegründete Wirklichkeit selbst. Deshalb muß die Wahrheit aus sich selbst heraus überzeugen; sie muß für sich selbst sprechen. Das geschieht gerade durch Jesus, Gottes Wahrheit in Person (14,6).

Zweitens ist diese Wahrheit *eschatologische* Wahrheit – unvordenklich und unüberholbar. Deshalb gibt es nichts, woraus sie abgeleitet werden könnte; vielmehr muß alles aus ihr abgeleitet werden. Zwar hat sie eine Geschichte: Sie wird durch Mose und durch die Propheten verheißen (1,45; 5,39.46); schon vor der Inkarnation des Logos leuchtet das Licht Gottes in die Welt (1,5). Aber die Wahrheit Gottes in der Person Jesu Christi (14,6) ist nicht auszurechnen, noch nicht einmal aus der (von der »Schrift« dokumentierten) Geschichte der Offenbarung in Israel. Es gibt wohl Zeichen, Hinweise, Ahnungen, Vorankündigungen. Doch mehr nicht! Denn die gnadenbringende Wahrheit übertrifft in unendlicher Weise alle Vorstellungen, die man sich von ihr gemacht hat. Sie »wird« erst durch das fleischgewordene Wort Gottes (1,17). Also kann sie nur aus den Voraussetzungen heraus verstanden werden, die immer schon durch den Logos geschaffen sind.

Drittens ist diese Wahrheit *Heilswahrheit*. Sie ist deshalb nichts weniger als bloße Forderung, bloßer Anspruch, bloßes Prinzip. Sie ist Inbegriff der Gnade (1,14.17), Ausweis der Doxa (1,14), Aufschein des Lichtes (3,21), Ausdruck des Geistes (4,23f; 14,17), Urgrund des Lebens (14,6). Sie kann deshalb nicht bloß eingeklagt und behauptet, sie will erschlossen werden. Sie kann den Menschen aber nur dann erschlossen werden, wenn sie selbst es ist, die diese Menschen erschließt; sie kann von ihnen nur wahrgenommen werden, wenn sie selbst es ist, die sie wahrnimmt; sie kann ihnen nur zuteil werden, wenn sie selbst es ist, die an ihnen teilnimmt. Das gerade ist die Logik der Inkarnation des Logos, der Passion des Gesandten und der Erhöhung des Gekreuzigten.

Der Zeuge Jesus ist dadurch qualifiziert, daß er in absoluter Glaubwürdigkeit nichts anderes als jene Wahrheit Gottes bezeugt, die er gesehen hat und sieht. Die Wahrheit Gottes ist dadurch qualifiziert, daß sie sich durch Jesus, das inkarnierte Wort Gottes, selbst mitteilt.

Wie aber geschieht dies? Wie legt Jesus für die Wahrheit Zeugnis ab?

(3) Jesu Zeugnis für die Wahrheit

Das Zeugnis, das Jesus für die Wahrheit Gottes ablegt, bestimmt sein gesamtes Leben, es bestimmt auch sein Sterben. Alles, was im Evangelium von Jesus erzählt wird, ist Zeugnis für Gott und somit Zeugnis für die Wahrheit. Das nimmt Jesus ja gegenüber Pilatus in Anspruch; 18,37 denkt nicht nur an einzelne Episoden aus dem Wirken Jesu, sondern an die Geschichte Jesu insgesamt: Jesus erhebt seine Stimme – nicht nur in seinen Reden und Gesprächen, sondern in seiner ganzen Praxis und schließlich auch in seinem Leiden; wer sich von Gottes Wahrheit bestimmen läßt, wird diese Stimme hören; und wer zum Hörer des Wortes wird, lebt in der Wahrheit, die Jesus bezeugt.

Zeugnis für Gott sind nach Johannes die *Zeichen*, die Jesus wirkt. Eben deshalb nennt der Evangelist die Wunder σημεῖα: Wenn Jesus Wasser in Wein verwandelt, Krankheit in Gesundheit und Tod in Leben, dann offenbart sich schon mitten in der Welt, wer Gott ist und was er mit der Welt im Sinn hat²⁷. Zwar weiß der johanneische Jesus um die Fragilität eines Wunder-Glaubens, der bei der wunderbaren Befriedigung elementarer Lebensbedürfnisse stehenbleibt (2,23ff; 6,14f.26). Er weiß auch, daß selig sind, »die nicht sehen und doch glauben« (20,29), weil sie von der Erwartung wunderbarer Demonstrationen der Schöpferkraft Jesu befreit worden sind. Gleichwohl manifestieren die Zeichen die Herrlichkeit Gottes und seines Sohnes Jesus Christus (2,11; 11,4). Im Vorgriff auf die eschatologische Vollendung lassen sie den »Glanz der Liebesgemeinschaft« zwischen dem Vater und dem Sohn aufleuchten und bezeugen so die Wahrheit, die zum Glauben führt (vgl. 2,11)²⁸.

Direkter noch als die Zeichen sind die *Offenbarungsreden* Jesu, die häufig die Gestalt von Glaubensgesprächen annehmen, Zeugnis für Gottes Wahrheit – nicht nur dort, wo die ἀλήθεια ausdrücklich zum Thema wird (3,21; 4,23f; 5,33; 8,32–46; 14,6.17), sondern durchweg und in jeder Hinsicht. Sie sind es vor allem deshalb, weil sie nicht von diesem und jenem reden, nicht von allem und jedem, sondern immer wieder von dem Einen und Einzigen. Das Zeugnis für Gott, das Jesus ablegt, besteht darin, daß er in jeder sich bietenden (erzählten) Situation, in immer neuen Anläufen, Variationen und Wendungen tatsächlich nichts anderes tut, als schlicht und ergreifend von Gott zu reden, immer genau abgestimmt auf den Erfahrungshorizont, die Sehnsucht, die Erwartungen, das Vorwissen, die Lebensprobleme seiner Hörerinnen und Hörer, aber immer zugleich auf das

²⁷ Zur Koinzidenz zwischen der »Materie« und der theologischen Signifikanz der Zeichen vgl. die erhellenden Ausführungen von H. WEDER, Von der Wende der Welt zum Semeion des Sohnes (in: A. DENAUX [Hg.], John and the Synoptics [s. Anm. 8], 128–145).

²⁸ Vgl. W. THÜSING, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (NTA XXI 1/2), (1959¹) 1979³, 226–233.321–327. (Das Zitat steht auf S. 227.)

Zentrum der Theologie zielend: die Offenbarung der Liebe Gottes zum ungläubigen Kosmos (3,16). Ihre Zeugnis-Kraft können die Reden Jesu nicht durch rhetorische Kniffe, schon gar nicht durch Überredungskünste, sondern allein durch ihren Inhalt gewinnen – durch das, was sie be-sagen und mit-teilen.

Schließlich ist aber auch – und in letztgültiger Weise – das *Sterben* Jesu Zeugnis für die Wahrheit. Der Schlüsselsatz Joh 18,37 fällt nicht von ungefähr in der Passionsgeschichte. Jesu Selbst-Zeugnis über sein Zeugnis für die Wahrheit steht an der entscheidenden Stelle des Pilatus-Prozesses – im ersten Verhör, also dort, wo sich endgültig herausstellt, daß Jesus seine Sache nicht verleugnet, sondern in der Konsequenz seiner Sendung und um der Authentizität dieser Sendung willen den Tod zu erleiden bereit ist. Doch ist der Tod Jesu nicht nur insofern Zeugnis für die Wahrheit, als er die Integrität Jesu zeigt, seine Bereitschaft zum Martyrium um seiner Sendung willen. Vielmehr ist der Tod Jesu vor allem insofern authentisches Zeugnis für die Wahrheit, als er in nicht mehr zu steigernder Intensität die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn sichtbar macht: die Größe der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, damit aber auch die Größe der Liebe, die Gott dem ungläubigen Kosmos schenkt, indem er seinen Sohn gibt (3,16). Das war das Thema der Abschiedsrede in Kapitel 14.

Zusammengefaßt: Durch das vollmächtige Wirken Jesu, seine Wunderzeichen und seine Reden, aber auch durch sein Leiden geschieht sein Zeugnis für die Wahrheit. In diesem Lebens-Zeugnis wird die Wahrheit Gottes geschichtliches Ereignis. In der Person Jesu gewinnt sie ihre vollendete Gestalt (14,6). Nur dem, der auf die Stimme Jesu hört (18,37), ist sie zugänglich. Umgekehrt ist Jesu Zeugnis für die Wahrheit der Grund seiner Autorität, die Mitte seines Anspruchs, der Sinn seiner Königsherrschaft. Die Vollmacht Jesu ist die Macht der Wahrheit Gottes, die zu bezeugen er in die Welt gekommen ist. Im Zeugnis Jesu für die Wahrheit meldet Gott selbst seinen Anspruch auf die Menschen-Welt an. Dieser Anspruch ist verbindlich, weil er von Gott stammt. Er ist legitim, weil er den Menschen das Leben schenkt. Er ist überzeugend, weil er der Anspruch der Liebe ist.

7. Die Wahrheit Jesu und die Freiheit der Menschen

Wenn Jesus in seinem Anspruch, Zeuge der Wahrheit zu sein, anerkannt wird, ist das Ergebnis nicht eine subtile Form von Sklaverei, sondern Freiheit. Das bringt Joh 8,31f zum Ausdruck. Jesus spricht das Wort zu Juden, die an ihn glauben. Nach diesem Jesus-Wort hat die Wahrheit ein inneres Verhältnis zur Freiheit²⁹.

²⁹ Zur johanneischen Theologie der Freiheit vgl. K. NIEDERWIMMER, Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament (TBT 11), 1966, 220–228.

Das gilt nicht nur deshalb, weil die Wahrheit das Gespinnst von Lüge, Verstellung und Selbstbetrug zerreißt, das jedes menschliche Leben beengt, alle Energie verschwendet und am Ende den Lebensatem abschnürt. Der Kontext, in dem Jesu Wort steht, reißt weitere Bedeutungshorizonte auf. Die Freiheit, von der Jesus in Joh 8,32 spricht, ist die Freiheit von falschen Selbstverständlichkeiten und Heilserwartungen, die Freiheit von der Angst und von der Sorge, die Freiheit von der Fixierung der Menschen auf sich selbst, vor allem aber ist sie die Freiheit von der Finsternis, von der Sünde und vom Tod.

Jesu Wort von der frei machenden Wahrheit, die nur in seiner Jüngerschaft erfahren werden kann, löst den Widerspruch selbst jener Juden aus, die aufgrund seiner bisherigen Rede zum Glauben an ihn bereit gewesen sind (8,30.31a). Dieser Widerspruch, wie Johannes ihn inszeniert, beruht auf einem problematischen Heilstrauen. Die falsche Selbstverständlichkeit, die der johanneische Jesus in bemerkenswerter Parallele zur Tuferpredigt in der Redenquelle (Lk 3,8 par Mt 3,9) kritisiert, ist die jener Juden, die glauben, schon als Shne Abrahams aus der Knechtschaft erlöst und in die Freiheit geführt worden zu sein (8,33). Zwar bestätigt Jesus ihre Erwählung (8,37). Aber er deckt auf, daß sie aus ihrer Erwählung ein Selbstbewußtsein ableiten, das eine Selbstuschung über ihren wirklichen Zustand und ihre wahre Stellung vor Gott begründet: Es wird zur Barriere, den zu sehen und anzunehmen, der das wahre Wort Gottes ist (8,38b); es wird zur Versuchung, die eigene Verstrickung in die Welt des Unheils und des Todes nicht ernst zu nehmen (8,40.44); es wird zum Anlaß, die Macht der Sünde zu unterschätzen (8,35); es verfhrt zu der Illusion, auf einen Retter nicht angewiesen zu sein (8,35f).

Entscheidend ist also die Befreiung von der Macht der Sünde, selbstverständlich nicht nur bei »den Juden«, sondern bei allen Menschen, auch bei den Jüngern (13,10; vgl. 15,13; 17,19). Was aber ist Sünde? Johannes denkt nur selten (20,23) an einzelne Gebots-Übertretungen. Immer wieder aber denkt er an einen prinzipiellen Widerspruch gegen Gott und seine Selbst-Offenbarung durch Jesus Christus (19,11)³⁰ – eine Verschlossenheit gegen Gott mit Berufung auf Gott (9,41). Die Sünde zeigt sich darin, die Finsternis mehr zu lieben als das Licht (3,19f), die Illusion mehr als die Realität (9,41), die Lüge mehr als die Wahrheit (8,44), den Tod mehr als das Leben (8,44), das Gesetz mehr als die Gnade (vgl. 1,17), die Welt mehr als Gott (vgl. 8,23). Diese Optionen trifft die Sünde, damit die Menschen nicht ihrer schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott gewahr werden (3,21), sondern dem Wahn verfallen bleiben, sich aus sich selbst heraus begründen zu knnen³¹. Gerade deshalb führt die Sünde zur Sklaverei und zur

³⁰ Deshalb werden die – redaktionell ausgestalteten – Abschiedsreden die Sünde mit dem Unglauben identifizieren: 16,9; auch 15,22.24.

³¹ Vgl. H. WEDER, Die Asymmetrie des Rettenden. Überlegungen zu Joh 3,14–21 im

Unmündigkeit, zum Widerspruch gegen Gott und die Menschen, schließlich zum Tod (8,24). Es ist der Tod der Selbstgerechtigkeit und der Selbsterlösung, der Selbstsucht und der Selbstzufriedenheit, der Tod der Selbstentfremdung und der Selbsttäuschung.

Von dieser Sünde kann nur die Wahrheit erlösen. Davon spricht 8,32 (vgl. 8,24ff). Auch in diesem Vers denkt Johannes die Wahrheit nicht abstrakt, sondern konkret, nicht spekulativ, sondern christologisch. In der genau parallelen Wendung heißt es, allein Jesus, »der Sohn«, sei der Befreier (8,36). Warum? Weil Gott in der Person und im Werk Jesu aufdeckt, wie es um die Welt und die Menschen in Wahrheit bestellt ist – um ihre Liebe zur Finsternis und um Gottes viel größere Liebe zu ihnen. Jesus führt den Kosmos durch den Tod zum Leben (3,1–9)³², durch die Finsternis zum Licht, durch die Krisis zum Heil. Die Offenbarung der Wahrheit Gottes durch Jesus Christus schafft die Voraussetzung dafür, daß die Menschen sich erkennen als diejenigen, die sie in Wahrheit sind: sündige Geschöpfe, die in allem auf Gott angewiesen sind; und die Offenbarung der Wahrheit Gottes durch Jesus Christus schafft die Voraussetzung dafür, daß die Menschen Gott erkennen als denjenigen, der er in Wahrheit ist: der Vater, der sich ihnen gnädig zuwendet. Ohne diese Selbsterkenntnis und diese Gotteserkenntnis bliebe Freiheit eine bloße Illusion. Wo aber Jesus Christus in seiner Person die Wahrheit Gottes den Menschen zueignet, vermögen sie die Wirklichkeit ihres Lebens zu sehen – und damit das eschatologische Heil, das in Jesus begründet ist. Sie werden frei, weil ihnen das Leben Gottes zuteil wird.

8. Wahrheit und Freiheit – Lüge und Unterdrückung

Das Reich der Freiheit ist die große Sehnsucht der Menschen: die Hoffnung, sie selbst sein zu können – nicht als einzelne, sondern als Gemeinschaft, in der keiner den anderen einschränkt, sondern alle füreinander da sind. Dieses Reich der Freiheit, so sagt Johannes, ist nur im Jenseits dieser Geschichte zu finden: nur dort, wo der Vater und der Sohn eins sind und alle Glaubenden an dieser Einheit teilhaben können. Aber überall dort, wo die Wahrheit Gottes, die Identität seiner Liebe, bereits hier und jetzt angenommen wird, zeigt sich ein Vorschein jenes Königreichs, für das Jesus mit seinem Leben eingetreten ist und als Auferstande-

Rahmen johanneischer Theologie (frz. 1990; in: DERS., Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980–1991, 1992, 435–465), 463.

³² Vgl. TH. SÖDING, Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Anmerkungen zur johanneischen Symbolsprache am Beispiel des Nikodemus-Gesprächs (Joh 3,1–21) (in: K. KERTELGE [Hg.], Metaphorik und Mythos im Neuen Testament [QD 126], 1990, 168–219).

ner fortwährend eintritt. Freiheit gibt es nur dort, wo die Wahrheit Gottes bezeugt wird; und wo Gottes Wahrheit Macht gewinnt, da entsteht Freiheit.

Der innere Zusammenhang zwischen Wahrheit und Freiheit, den Johannes aufweist, ist nicht nur von eminenter theologischer Bedeutung, er ist von größter politischer Aktualität. Die weltgeschichtlichen Entwicklungen der letzten Jahre, insbesondere das Zusammenbrechen des kommunistischen Herrschaftssystems in Mittel- und Osteuropa, haben die Relevanz des johanneischen Gedankens in aller Klarheit gezeigt – auf eine ganz andere Weise als jene, die *Nietzsche* im Sinn gehabt hat. Die eindrucksvollsten Zeugnisse stammen von den Opfern der staatlich sanktionierten Gewalt. Nur ein Beispiel: *Václav Havel*, Schriftsteller, Dramatiker, heute Staatspräsident der Tschechischen Republik, hat Ende der 70er Jahre als sogenannter Dissident einen Essay mit dem Titel geschrieben: »Versuch, in der Wahrheit zu leben«³³. Der Titel klingt johanneisch, kaum von ungefähr³⁴. Der Essay, der Havel eine längere Gefängnisstrafe eingetragen hat, ist eine radikale Analyse jenes Totalitarismus, der mit der blutigen Niederschlagung des Prager Frühlings sein wahres Antlitz gezeigt hat.

Havel erzählt in seinem Essay die Geschichte eines Gemüsehändlers, der in seinem Schaufenster, neben Tomaten, Gurken, Zwiebeln und Bohnen, ein Spruchband ausgestellt hat. Dieses Spruchband ist ihm von der Handelsgesellschaft, der sein Laden gehört, mitgeliefert worden. Auf diesem Spruchband steht: »Proletarier aller Länder vereinigt euch!« Weshalb, so beginnt Havel seine Überlegungen, hängt dieses Spruchband in diesem Schaufenster? Wie kommt ein Gemüsehändler dazu, sein Schaufenster mit einer solchen Losung zu schmücken? Was treibt ihn, so zu handeln? Wie lebt er, wenn er sich so treiben läßt?

Havels Urteil: Das System, das zu einer solchen Praxis führt, ist die Herrschaft der Lüge. Was das Regime des Leninismus und Stalinismus aufrechterhalten hat, ist nichts weiter als die Herrschaft der Lüge. Sie macht das ganze Leben zu einem einzigen Täuschungsmanöver: Man geht zu Wahlen, die nichts bewirken; man besucht Veranstaltungen, die nichts bedeuten; man hört Reden, die nichts besagen; man redet anders, als man denkt; man hängt ein ideologisches Spruchband auf, weil man den Druck spürt, es aufzuhängen, und weil man sich keine Unannehmlichkeiten bereiten will. Das heißt, in der Lüge zu leben.

Was aber, so fragt Havel sich weiter, würde passieren, wenn dieser Gemüsehändler anzufangen versuchte, in der Wahrheit zu leben? Wenn er also nicht mehr zu Wahlen ginge, deren Ergebnis ohnehin feststeht? Wenn er nicht mehr

³³ Versuch, in der Wahrheit zu leben, 1989.

³⁴ Vgl. V. HAVEL, Ein Wort über das Wort. Rede aus Anlaß der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels am 15. 10. 1989 (in: DERS., Am Anfang war das Wort, 1990, 207–224).

Veranstaltungen besuchte, in denen doch nur krause Ideologien verbreitet werden? Wenn er in öffentlichen Diskussionen nicht mehr mit seiner Meinung hinter dem Berge hielte? Wenn er nicht mehr dem Anpassungs-Druck nachgeben würde, der auf ihm lastet? Was würde passieren, wenn er das Spruchband aus dem Schaufenster seines Ladens entfernte?

Die schweren Konflikte, in die er geraten würde, sind vorprogrammiert. Es sind die Konflikte, die Havel am eigenen Leibe erfahren hat. Es sind die Konflikte, die jedem aufgezwungen werden, der inmitten eines Systems der Lüge für die Wahrheit eintritt. Doch die Prognose, die Havel damals gestellt hat, lautet: Kaum etwas hätte eine größere politische Kraft als das Eintreten für die Wahrheit – als schlicht das zu sagen, was stimmt; als einfach das zu beschreiben, was zu sehen ist; als nur das zu tun, was man denkt; als zu seinem Glauben, seiner Hoffnung, seiner Liebe zu stehen. Das Leben in der Wahrheit ist eine politische Kraft, die, beginnt sie nur einmal wirksam zu werden, das Herrschaftssystem der Lüge zusammenbrechen läßt.

Tatsächlich scheint es, daß diese Prognose bestätigt worden ist. Die Herrschaft der Lüge ist in der Tschechoslowakei, in Polen und Ungarn, dann in der DDR, in Ansätzen sogar in der Sowjetunion zusammengebrochen – dadurch, daß einige wenige den Mut gefunden haben, in der Wahrheit zu leben. Daß sich nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Herrschaftssystems ganz neue, schwere Probleme stellen, von sozialer Verelendung bis zum Chauvinismus, ist nicht von der Hand zu weisen. Es bleibt aber dabei: Es ist die Wahrheit und nichts als die Wahrheit, die Freiheit heraufführen wird.

Johannes hat diesen Gedanken in seltener Klarheit gesehen. Nur in der Macht der Wahrheit gründet das Reich der Freiheit. Der Text des Evangelisten über den Pilatus-Prozeß ist eine konzentrierte Reflexion der Identität Jesu. Er ist ein Text, der seinen Lesern die Augen für die Wirklichkeit öffnet: für die Macht der Lüge ebenso wie für die größere Macht der Wahrheit und der Freiheit Gottes. Er ist zugleich ein Text, der die Jünger Jesu – zumal heute – zur kritischen Gewissensforschung anleitet, wo sie den jesuanischen Zusammenhang von Wahrheit, Vollmacht und Freiheit nicht mehr zu wahren willens oder imstande sind und wie sie ihm – mit ihren schwachen Mitteln – in der Welt von heute Geltung verschaffen können.

Nach Johannes gibt es ein klares Kriterium: Nur der kann Macht beanspruchen, der in der Wahrheit lebt; und wer in der Wahrheit lebt, ist für die Freiheit.