

Befreiende Wahrheit

Licht und Schatten in der johanneischen Jesustradition

Thomas Söding

1. Freiheit im Feld Biblischer Theologie

Paulus ist der Theologe der Freiheit im Neuen Testament.¹ Er bringt auf den Begriff, dass Gott die Gläubigen rechtfertigt, indem er sie befreit: von der Herrschaft der Sünde und des Todes zur Herrschaft Jesu Christi. „In Christus“ finden sich die Gläubigen als geliebte Kinder Gottes und wissen sich zu einer Freiheit berufen, die sich in der Nächstenliebe erweist (Gal 5,1.13f.). Ohne den Austausch mit der griechischen Philosophie und ihrer reflektierten Sprache wäre Paulus – wie einige der jüdischen Theologen seiner Zeit – nicht auf den Begriff der Freiheit gekommen. Er füllt ihn aus der Geschichte Israels, besonders dem Exodus, die er sich im Lichte des Christusgeschehens vergegenwärtigt, und aus der Sendung Jesu, die er sich im Horizont der Heiligen Schriften verständlich macht.

Außerhalb des Corpus Paulinum ist der Begriff der Freiheit selten.² In der *Biblia Hebraica* fehlt er ganz. In den Evangelien ist die Situation ähnlich wie im Alten Testament. Zwar stellen zahlreiche Szenen vor Augen, dass und wie Jesus Menschen von der Knechtschaft der Krankheit und Besessenheit, der Sünde und des Todes befreit. Aber es ist nicht typisch, dass dann *expressis verbis* von Freiheit die Rede ist. Nach Lukas beginnt Jesus sein Wirken in der Synagoge von Nazareth mit der Verkündigung der jesajanischen Propheten-

¹ Vgl. Franz Mußner, *Theologie der Freiheit nach Paulus* (QD 75), Freiburg i. Br. 1976; Samuel Vollenweider, *Freiheit als Neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt* (FRLANT 147), Göttingen 1989; Petra von Gemünden, *Die paradoxe Freiheit der Christinnen und Christen nach Paulus. Eine evangelische Perspektive der Exegese*, in: Uwe Swarat – Thomas Söding (Hg.), *Heillos gespalten? Segensreich erneuert? 500 Jahre Reformation in der Vielfalt ökumenischer Perspektiven* (QD 277), Freiburg i. Br. 2016, 183–202.

² Vgl. Michael Welker (Hg.), *Quests for Freedom: Biblical – Historical – Contemporary*, Neukirchen-Vluyn 2015.

worte, dass derjenige, auf dem der Geist des Herrn liegt, gesandt ist, den Armen das Evangelium zu verkünden und den Gefangenen wie den Zerschlagenen die Erlösung (Lk 4,18 – Jes 61,1).³ Die meisten modernen Übersetzungen reden hier, durchaus sinngemäß, von Freiheit, aber der griechische Text hat – wie die Septuaginta – *aphesis*; die Vulgata schreibt *remissio*. Lukas, der Koine schreibt, lässt als Biograph und Historiker seiner Zeit immer den *genius loci* sprechen, so auch hier: In seiner Heimat drückt sich Jesus nicht griechisch-philosophisch, sondern jüdisch-theologisch aus. In einer biblischen Theologie der Freiheit ist alles relevant, was im Lukasevangelium unter diesem Vorzeichen von Jesus erzählt wird, bis hin zu der Versöhnung, die er, mit seinem Tod versöhnt, am Kreuz seinen Henkern und dem Schächer zu seiner Rechten gewährt (Lk 23,43). Aber in einer solchen Theologie lässt sich, wenn sie exegetisch valide sein soll, nicht übergehen, dass Freiheit in einen weiten Kontext von Verheißungen und Ereignissen gehört, die einen anderen sprachlichen Ausdruck suchen, weil sie nicht auf die Abstraktionsebene einer philosophisch-theologisch exakten Begrifflichkeit, sondern auf die Kommunikationsebene einer metaphorischen Anschaulichkeit verweisen, die das Evangelium braucht, um als Frohe Botschaft verständlich werden zu können.

Nur an zwei Stellen nimmt Jesus den Evangelien zufolge selbst das Wort „Freiheit“ in den Mund.

Nach dem Matthäusevangelium führt er mit Petrus ein Gespräch über die Tempelsteuer, die Jesus, wie Petrus weiß, entrichtet (Mt 17,24f.).⁴ Der kurze Dialog ist schnell überlesen; aber er berührt die zentrale Frage, wie sich die Christen, die Nazoräer, zum Judentum verhalten sollen; der Dialog wird auch schnell ins Reich der Legende verwiesen, weil er zum Schluss ein Märchenmotiv aufnimmt: dass der erste Fisch, den Petrus fangen wird, die nötige Münze in seinem Maul tragen wird (Mt 17,27). Aber darüber darf die dialektische Antwort nicht überlesen werden, die der matthäischen Gemeinde

³ Vgl. Roman Kühschelm, „Um zu verkünden ein willkommenes Jahr des Herrn“: Jesu Antrittsrede Lk 4,16–30, in: Ruth Scoralick (Hg.), *Damit sie das Leben haben* (Joh 10,10): Festschrift für Walter Kirchschräger, Zürich 2007, 147–186.

⁴ Zur Exegese vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus II* (EKK II/2), Neukirchen-Vluyn 1990, 527–537. Das Motiv der Freiheit findet wenig Aufmerksamkeit.

ihre Identität innerhalb Israels und mit den Heiden, die zu Jüngern geworden sind, ermöglicht. Einerseits: Petrus gehört zum Königreich Gottes – wie alle, die Jesus nachfolgen; er ist ein Prinz der himmlischen Basilea – wie alle Christusgläubigen Königskinder sind. Kein irdischer König würde von seinen Kindern Steuern verlangen, wie viel weniger der Himmelskönig, denn: „Die Söhne sind frei“ (Mt 17,26). Dieses Wort beschreibt im Bildfeld der Politik den Status der Jünger Jesu (unabhängig von ihrem Geschlecht): Sie sind „frei“, weil sie zur Familie Gottes gehören. Ihre Freiheit verschafft ihnen Unabhängigkeit. Als Gotteskinder sind sie auch von der Tempelsteuer frei – wie es alle Israeliten sein sollten. Andererseits aber gehört zu ihrer königlichen Freiheit, anderen keinen Anstoß zu geben. Gemeint sind hier die Juden, die Steuern zahlen. Die Jünger sollen sich die Freiheit nehmen, die Steuer zu entrichten – wie die Fragesteller es tun und wie Jesus selbst es tut. Gott wird den Fischer, der zum Menschenfischer wird, mit dem Geld ausstatten, das er für die Tempelsteuer braucht.

Weit stärker klingt das Motiv im Johannesevangelium an. Es gehört zur schärfsten Auseinandersetzung, die Jesus in Jerusalem führt. Der Kernsatz ist eine Verheißung; sie lautet: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien“ (Joh 8,32).⁵ So befreiend aber dieses Wort ist, so bedrückend ist der Kontext.⁶ Eine Verständigung stellt sich nicht ein, obgleich Jesus zu Juden spricht, die „an ihn glauben“ (Joh 8,31). Sie lehnen aber das Freiheitsangebot ab, weil sie glauben, es als Kinder Abrahams nicht nötig zu haben. Sie halten Jesus für einen Dämon (Joh 8,49), während der ihnen vorwirft, Kinder des Teufels zu sein, die den Tod heraufbeschwören, wo das ewige Leben beginnen kann, weil sie in seinen Worten nur eine Lüge sehen (Joh 8,44). Liest man Joh 8 auf der Folie der Synoptiker (wie es traditionsgeschichtlich naheliegt und kanonisch arrangiert ist), wird deutlich, dass hier auf zugespitzte Weise im Namen der Freiheit das diskutiert wird, was den grund-

⁵ Zur fundamentaltheologischen Perspektive vgl. *Christoph Böttigheimer*, Die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8,32). Sinnrechenschaft in Zeiten der Postmoderne, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 55 (2004) 234–248.

⁶ Vgl. *Sonya Shetty Cronin – Raymond Brown*, „The Jews“, and the Gospel of John: From Apologia to Apology (Library of new testament Studies 504), London 2015.

legenden Anstoß Jesu bietet: seine Geschichte als Gottesgeschichte zum Heil der Welt zu lesen. Es wird ebenso deutlich, dass diese Provokation in Jerusalem auf einem Niveau diskutiert wird, das Anschluss an die explizierte Freiheitstheologie der Bibel und deren Verbindungen mit der Philosophie findet.

Aus dem biblischen Textbefund lässt sich *prima facie* zweierlei ableiten. Zum einen: Freiheit gehört zur biblischen Reflexionssprache; sie braucht die Erinnerungen an Ereignisse, um zur Anschauung gebracht werden zu können; sie taucht aber – anders als z. B. Glaube und Barmherzigkeit, Segen und Heil – nur ausnahmsweise in den Erzählungen selbst auf, die vergegenwärtigen, was Gott für die Menschen tut und wie Menschen sich von ihm bewegen lassen. Zum anderen: Freiheit wird dort zum Thema, wo sich der Glaube seiner selbst bewusst wird – in einem Horizont, der durch Kontroversen und Alternativen geprägt ist, und in einem sprachlichen Feld, das nicht nur durch die biblischen Stammvokabeln, sondern auch durch die Adaption philosophischer, griechischer Termini markiert wird. Insofern ist „Freiheit“ ein Hauptwort biblischer Theologie, das – von Paulus akzentuiert – geeignet ist, sowohl die Kritik- als auch die Kommunikationsfähigkeit des Christentums zum Ausdruck zu bringen, aber, um Sinn zu machen, immer auf die Geschichten von Menschen verweisen können muss, denen Gott begegnet ist.

Joh 8,32 hat als überliefertes Jesuswort ein besonderes kanonisches Gewicht und als Auftakt eines Streitgespräches über die Gotteskindschaft eine hohe Brisanz im jüdisch-christlichen Gespräch, vor dem die Ökumene sich nicht abschotten darf. Es bindet – stärker noch als Paulus (Gal 2,4f.) – Freiheit an Wahrheit und ist deshalb geeignet, eine pointierte Diskussion anzustoßen, die aus dem kirchlichen Binnendiskurs aussteigt und interreligiöse wie interkulturelle Dimensionen gewinnt.

2. Freiheit in der Rezeption Biblischer Theologie

Aus der Sondierung des Begriffsfeldes erklärt sich, dass in der Rezeptionsgeschichte der Bibel die Freiheit dort zum Leitbegriff wird, wo einerseits harte Kontroversen auszutragen, andererseits enge Beziehungen zur Umwelt zu gestalten sind. Klassisch sind die Konstellationen des 16., innovativ die des 21. Jahrhunderts.

In der Reformationszeit ist Luthers Freiheitstheologie dazu ange-tan⁷, die innerkirchlichen Kontroversen über die Macht des Papstes und die Bindung des Gewissens anzustoßen, so dass eine Kirchenreform gefordert und gefördert wird, deren Kern die Umkehr der Gläubigen ist. Aus diesem Grund forciert Luther jene Ansätze paulinischer Soteriologie, die einerseits die Sündenverfallenheit auch derer „unter dem Gesetz“ aufdeckt, andererseits das neuschöpferische Gnadenhandeln Gottes an ihnen, der sie gerecht macht, indem er sie auf ihren Glauben hin freispricht. In der Auslegung von Joh 8,32 lässt er sich allerdings (1532) vom Kontext zu einer antijüdischen Exegese verleiten, die auch gleich die Papisten in einen Topf mit denen wirft, die in der Lüge ihr Heil suchten, ohne dass er das Freiheitspotential der Wahrheit eruierte.⁸

Erasmus hingegen redet von der Freiheit, um den Kontakt der Kirche mit dem Humanismus zu vertiefen und die philosophische Perspektive des Glaubens nicht zu verstellen.⁹ Aus diesem Grund betont er mit Jesus (Paradebeispiel ist das Gleichnis vom verlorenen Sohn) und mit Paulus – aber gegen den herrschenden Augustinismus – die Freiheit des Willens, die es erst erlaube, Gott aus ganzem Herzen zu lieben, so dass der Mensch ein echtes Gegenüber Gottes ist, von ihm erschaffen, getragen und erlöst, aber als ein Du, das von Gott so begnadet wird, dass es frei sein Ja zur Erlösung spricht. Erasmus ist kaum weniger Kirchenkritiker und Kirchenreformer als Luther; aber er ist überzeugt, dass die Einheit der Kirche ein solches Freiheitspotential hat, dass im Zweifel sozusagen die Tempelsteuer gezahlt werden muss, um einen Skandal zu vermeiden, der zur Spaltung der Kirche führt, weil er das Gewissen von Gläubigen, und seien es auch schwache, verletzt. In seinen „Paraphrasen“ zum Neuen Testament streift er, der im Judenhass Luther kaum nachsteht, Joh 8,32 nur kurz, legt den Vers aber im Sinne der klassischen Schrift-hermeneutik aus, dass dieselbe Wahrheit, die schattenhaft bereits

⁷ Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), Leipzig 2016; vgl. als Kommentar *Reinhold Rieger*. Von der Freiheit eines Christenmenschen, *De libertate christiana*, Tübingen 2007. Joh 8,32 wird nicht zitiert.

⁸ Reihenpredigten über Johannes Kap. 6–8, 1530, 1532: WA 33, 660–668 (12. Predigt am Sonntag nach Dorothea 1532).

⁹ Vgl. *Peter Walter*, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mainz 1991.

im Gesetz des Mose bezeugt sei, nun in vollem Glanz offenbart werde, so dass ihre Erkenntnis Freiheit begründen könne.¹⁰

In dieser Kontroverse zeigen sich zwei Brennpunkte der ökumenischen Freiheitsdiskussion. *Zum einen* fragt sich, wie sich die Befreiung durch Gott zur Freiheit des Menschen verhält. Dass Gott den Menschen Freiheit schenkt, wird weder auf katholischer noch auf evangelischer Seite bestritten, ist er doch ihr Schöpfer und Erlöser, ihr Herr und Hirte. Wie er die Freiheit schenkt, ist die Frage. Gibt es Freiheit nur nach dem Kairos der Umkehr und des Glaubens oder auch vor ihm? Bleibt die Gnade denen, die mit ihr beschenkt werden, immer fremd, oder geht sie ihnen in Fleisch und Blut, in Geist und Leben über? *Zum anderen* fragt sich, wie sich die Freiheit des Einzelnen in der Kirche zur Freiheit der Kirche verhält. Dass beides zusammengehört, ist wiederum keine ernsthafte Frage zwischen den Konfessionen, wie aber im Konfliktfall zu entscheiden ist, ein großes Problem. Verlangt es die Freiheit des Glaubens, zur Not die Einheit der Kirche zu sprengen? Oder erweist sie sich gerade im *sentire cum ecclesia*, wie es Ignatius von Loyola gelehrt hat?¹¹ Die Antijudaismen, von denen weite Teile der christlichen Theologie kontaminiert sind, warnen davor, die Freiheitsthematik nur innerchristlich und innerkirchlich zu thematisieren, so sehr die Probleme dort in aller Klarheit gestellt sind und gelöst werden müssen.

Beide Probleme werden in der Moderne durch die Emanzipationsgeschichte seit der Aufklärung überlagert. Die Kontroversen des 16. Jahrhunderts machen – wie die biblischen – nur im Horizont eines vitalen Gottesglaubens Sinn. Dieser Horizont wird aber von vielen Zeitgenossen als Illusion und deshalb als Mauer betrachtet, hinter der die Menschen, die nach Freiheit dürsten, eingesperrt sind. In der Moderne taucht der Gedanke auf, dass wahre Freiheit nur als Freiheit von Gott gedacht werden könne. Nach Hans Blumenberg hängt die Legitimität der Neuzeit an der Verabschiedung jenes Dogmas, dessen biblische Zuspitzung die johanneische Christologie mit

¹⁰ Annotationes in Novum Testamentum II, Opera Omnia VI 6, Amsterdam 2003, 112: *liberos reddet*.

¹¹ *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen, Nr. 352–370; vgl. Die Exerzitien, aus dem Spanischen übertragen von Hans Urs von Balthasar [CMe 45], Freiburg i. Br. ¹⁵2016.

ihrem absoluten Wahrheitsanspruch ist (Joh 14,6).¹² Die Freiheit von Gott führt konsequenterweise zur Freiheit von der Kirche, werde nun an die sichtbare oder die unsichtbare gedacht. Kirchenkritik ist dann obsolet, sofern sie auf eine Kirchenreform zielte, weil die Kirche selbst als das Problem erscheint, das gelöst werden muss.

Diese moderne Variante der Freiheitsidee kann nicht einfach mit Berufung auf die biblische Theologie als Verirrung abgewiesen werden. Denn der Kampf gegen die Verehrung falscher Götter steht an der Wiege prophetischer Theologie; die Kritik an einer Auslegung des Gesetzes, die nicht „Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Glauben“ (Mt 23,23), sondern Strenge in den Mittelpunkt stellt, gehört zur Lehre Jesu, die den Jüngern ins Stammbuch geschrieben wird. Aber im Kern fragt sich, ob eine moderne Apologie der von Gott geschenkten und von Menschen vor Gott gelebten Freiheit überzeugen kann. Entscheidend ist, ob es gelingt, in Gottes Namen die Kontroversen um die Freiheit zu führen, die der Ausgang des Menschen aus seiner selbst- und fremdverschuldeten Unmündigkeit fordert, und im Zuge dessen den genuin theologischen Freiheitsbegriff mit denjenigen Freiheitskonzepten der säkularen Gegenwart zu vermitteln, die individuell auf Selbstverwirklichung, politisch auf Partizipation, kulturell auf Kreativität und sozial auf Solidarität aus sind.¹³

Die Exegese des Neuen Testaments kann in den kontrovers-theologischen und religionskritischen Debatten nicht unmittelbar intervenieren, weil sich die Problemkonstellationen gegenüber den biblischen Zeiten deutlich verschoben haben. Aber sie kann durch die Vergegenwärtigung der Interpretationskonflikte an Problem-bewusstsein für die Auslegung der Schrifttexte gewinnen. Je besser das gelingt, desto besser rüstet sie die christliche Theologie mit dem Entscheidenden aus, was sie zu verteidigen und anzubieten hat, weil sie das Ursprungszeugnis des christlichen Glaubens – im engen Rahmen ihrer methodischen Möglichkeiten – so zu Gehör bringt, wie es nach heutigem Verständnis ursprünglich geklungen hat. Während Paulus intensiv rezipiert ist, gilt es Johannes neu zu entdecken, als theologisch ambitionierte Jesustradition mit Licht

¹² Die Legitimität der Neuzeit, 3 Bde., Frankfurt a. M. 1966, bes. Bd. 1: Säkularisierung und Selbstbehauptung; *ders.*, Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M. 1979, 239–290, bes. 241.

¹³ Vgl. *Lucian Hölscher*, Die Entdeckung der Zukunft, Göttingen 2016.

und Schatten. Das Wort über die befreiende Wahrheit ist geeignet, alle moderne Kritik gegen eine christliche Theologie der Freiheit auf sich zu ziehen, und deshalb ein Prüfstein, ob die Reduktion des Wahrheitsanspruchs, wie vielfach empfohlen, die Lösung der Kommunikationsprobleme sein kann, oder im Gegenteil das Wahrheitszeugnis selbst. Wenn gesehen wird, dass im Johannesevangelium das Verhältnis zwischen Jesus und den Juden im Horizont einer Theologie Israels geführt wird, das die Abrahamsverheißung nicht sistiert, sondern transzendiert, erlaubt Joh 8,32 auch eine ekklesiale Orientierung in der Relation zwischen der Glaubensfreiheit des einzelnen und der Glaubensfreiheit des ganzen Gottesvolkes. Weil Jesus nach Johannes das Wort der Befreiung an die Erkenntnis der Wahrheit bindet, ist auch das Verhältnis zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Verantwortung virulent.

3. Freiheit in der Konstellation johanneischer Theologie

Das Johannesevangelium ist von harten Kontroversen durchzogen, die durch den Anspruch Jesu ausgelöst werden, die Wahrheit Gottes zu verkünden und zu verkörpern (Joh 14,6). Die Kontroversen zeigen, wie wenig selbstverständlich, wie revolutionär neu vielmehr das ist, was Jesus lehrt – nicht obwohl, sondern weil er die Verheißungen der Prophetie Israels reklamiert. In der Geschichte der christlichen Exegese sind die Einwände, die gegen Jesus geltend gemacht werden, zwar meistens diskreditiert, zuweilen gar moralisiert worden; aber im Gefüge der johanneischen Erzählung sind sie essentiell. Während nach den Synoptikern Kontroversen schnell erledigt scheinen, weil Einwände durch Jesus direkt eine hieb- und stichfeste Antwort finden, ist für das Johannesevangelium ein dauerndes Hin und Her, ein zäher Kampf um die Wahrheit, eine harte Kritik und Gegenkritik, eine Fülle von Missverständnissen und Rätselworten kennzeichnend. Diese Streitkultur hat ihren eigenen Sinn: Je schärfer die Kritik ist, desto größer ist auch die Freiheit des Glaubens, der sich an das hält, was ihm als Wahrheit gesagt wird.

Es gibt einen johanneischen Dualismus, der Alternativen zuspitzt: zwischen Lüge und Wahrheit, Oben und Unten, Licht und Finsternis. Es gibt ebenso einen johanneischen Universalismus, der Gottes Liebe zur Welt im Sinn hat, die sich in der Gabe des Sohnes erweist

(Joh 3,16). Wie Dualismus und Universalismus zueinander im Verhältnis stehen, ist der hermeneutische Schlüssel für das gesamte Evangelium. Ständen die heilsuniversalistischen Aussagen unter dem Vorzeichen der dualistischen, hinge die Erfüllung der Verheißungen von der Bereitschaft der Menschen ab, sich in den Dienst Gottes zu stellen; das ist in einem Evangelium unsinnig, das mit der Inkarnation des Logos beginnt (Joh 1,14) und mit der Auferstehung des Gekreuzigten endet, der Thomas seine Wundmale zeigt, um ihn zum Glauben zu führen (Joh 20,24–29). Stehen aber die dualistischen Aussagen im Zeichen der heilsuniversalistischen¹⁴, machen sie die Dramatik kenntlich, ohne die Gottes Liebe in einer Welt voller Hass und Lüge nicht ankommen kann. Jesus beschwört nach Johannes eine tiefe Krise Israels und des gesamten Kosmos herauf, um durch das Gericht das Heil Gottes zu verwirklichen.

a) Der Disput über die Gotteskindschaft

In Joh 8 wird die johanneische Heilsdramatik verdichtet. Das besondere Moment, auf das die Befreiungstheologie zuläuft, ist die Abrahamskindschaft, in der sich die Gotteskindschaft der Juden manifestiert (Joh 8,39–58). Der Evangelist erzählt von wiederholten Auftritten Jesu (Joh 8,12.21) beim Laubhüttenfest (Joh 7,2). Sukkot¹⁵ ist zur Zeit Jesu Exodusgedächtnis und Vorverweis auf die Wallfahrt der Völker, die am Zion reiches Wasser finden werden, mit dem sie in einer globalen Dürrekatastrophe ihren Durst löschen können (nach Sach 14,16–19). Jesus spricht von seiner eigenen Pilgerreise, die ihn aber nicht – so das groteske Missverständnis der Pharisäer (Joh 8,13), die als „Juden“ figurieren, weil sie nach Johannes in bestimmter Pointierung jüdische Standpunkte vertreten – in den Suizid (Joh 8,22), sondern zum Vater führt (Joh 8,21), weil er allen den Weg zum ewigen Leben bahnt. Diejenigen, die das verstehen, kommen zum Glauben an Jesus (Joh 8,30). Ihnen wendet er sich im folgenden Redegang zu (Joh 8,31).

¹⁴ So *Enno E. Popkes*, *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Studien zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus* (WUNT II/197), Tübingen 2005.

¹⁵ Vgl. *Jeffrey L. Rubinstein*, *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods* (Brown Judaic Studies 302), Atlanta 1995.

Im Gespräch zeigt sich, dass der Glaube an Jesus bei Johannes nicht immer, wie bei Paulus reflektiert, die Einheit von Vertrauen und Bekenntnis, Erkenntnis und Praxis ist, sondern einen Weg darstellt, dessen Ziel zwar genau diese Integration ist (Joh 20,30f.), der das ewige Leben verheißt, dessen Verlauf aber überaus kritisch ist und zahlreiche Brüche aufweist. In einem Glauben, der seine Bewährung noch vor sich hat, wird Jesus durchaus mit Gott verbunden: als sein guter Lehrer, starker Helfer und großer Prophet (was er für den Evangelisten alles ist); aber gerade diese Theozentrik lässt davor zurückschrecken, Jesus als Sohn zu sehen, der „eins“ mit dem Vater ist (Joh 10,30). Eine solche Glaubenskrise hat Jesus mit seiner Brotrede im Jüngerkreis ausgelöst (Joh 6,60–71); jetzt spitzt er sie bei den jüdischen Sympathisanten zu, die guten Glaubens auf Jesus hören, aber noch nicht erkannt haben, was im johanneischen Sinn Glaube ist.

Weil sie das Beste noch vor sich haben, aber auf den Weg dahin erst finden müssen, verheißt Jesus ihnen die Freiheit der Nachfolge und bindet sie an das Bleiben in seinem Wort, das zur Erkenntnis der Wahrheit führt. Das Wort von der befreienden Wahrheit lautet vollständig: „Wenn ihr bleibt in meinem Wort, seid ihr wahrhaft meine Jünger, und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8,31f.). Jesus macht die Erfüllung der Verheißung also nicht zu einem Automatismus, sondern bezieht sie auf konsequente Jüngerschaft. Das „Bleiben“ ist kein starres Festhalten, sondern ein dynamisches Vertiefen, ein Leben in und mit dem Wort; denn das Wort ist kein Satz, sondern der Raum des Lebens Gottes selbst, den die Liebe Gottes aufschließt und einrichtet. Das Bleiben vollzieht sich deshalb in einem Erkennen – das in der Sprache der Bibel nicht weit von einem Lieben entfernt ist. Wer bei Jesus lernt, der seinerseits bei Gott lernt (Joh 8,28; vgl. 8,38.40)¹⁶, gelangt zur Erkenntnis der Wahrheit – und auf diesem Wege zur Freiheit. In den Abschiedsreden wird Jesus den Seinen – die wenig begreifen – mitteilen, dass der Heilige Geist sie in die ganze Wahrheit einführen wird, indem er sie an Jesu Wort erinnert und zum Zeugnis befähigt.

Der Disput beginnt mit einem Widerspruch, der auf die Abrahamskindschaft der Juden verweist. Die ist – auch nach dem

¹⁶ Zu diesem Zusammenhang vgl. *Philippe Van den Heede*, *Der Exeget Gottes. Eine Studie zur johanneischen Offenbarungstheologie* (HBS 86), Freiburg i. Br. 2017.

Johannesevangelium – unbestritten (Joh 8,37). Der Einspruch, nicht befreit werden zu müssen, da man als Abrahamskind bereits frei sei, nämlich ein Kind Gottes, begreift also durchaus das Unerhörte des Jesuswortes: dass alle, auch die Juden, selbst diejenigen, die an ihn glauben, der Befreiung bedürfen und sie nur durch die Wahrheit erlangen können, die sie in der Nachfolge Jesu erkennen. Aber es ist eine Erkenntnis im Modus des Widerspruchs.

Deshalb antwortet Jesus auf den Einwand mit dem Hinweis auf die Macht der Sünde, die auch die Abrahamskinder in ihrem Griff hält (Joh 8,35). Die nächste Sachparallele ist der paulinische Schriftbeweis in Röm 1,18 – 3,20, dass nicht nur die Heiden, sondern ebenso die Juden der Erlösung bedürfen, weil sie das Gesetz zwar haben, es aber brechen, so dass ihr „Ruhm“ eine Selbsttäuschung ist. Im Johannesevangelium kommt es zur direkten Ansprache (die in der kreativen Erinnerung des Evangelisten immer schon um die Passion Christi weiß): Die Berufung auf die Abrahamskindschaft kann nie und nimmer zur Lüge und zur Gewalt führen, sondern nur zur Liebe Gottes selbst, die sich in der Sendung Jesu konkretisiert. Die engste Sachparallele ist an dieser Stelle die Gerichtspredigt des Täufers, der nach Matthäus und Lukas erklärt, dass „Gott aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken“ kann (Mt 3,9 par. Lk 3,8), dass aber die gesamte Dynamik der Verheißung zu dem „Stärkeren“ führt (Mt 3,11 par. Lk 3,16; vgl. Mk 1,8), dem der Umkehrruf in der Wüste den Weg bereiten soll (Mt 3,3 par. Lk 3,4f.; vgl. Mk 1,2f.).

Der Diskurs über die Freiheit, den Johannes erzählt, ist also eine Kontroverse über die Konsequenzen der Mitgliedschaft im Gottesvolk. Er führt auf einen Weg des Glaubens, der die Widerstände aufdecken muss, um sie überwinden zu können; er gelangt nicht schon mitten in der Evangelienerzählung an ein gutes Ende. Aber er hält das „Wenn“ im Gedächtnis. Dieses „Wenn“ verhindert einen Heilsinklusionismus, der im Grunde nicht begreifen mag, dass es Gründe gegen den Glauben an Jesus als inkarnierten Sohn Gottes geben kann und ihn damit nicht als Freiheit versteht. Es begründet aber keinen Heilsexklusivismus (wie oft gedeutet wird), weil es so lange aktuell bleibt, wie das Evangelium aktuell ist, das geschrieben wurde, um den Glauben der Glaubenden zu entwickeln.¹⁷ Es eröffnet viel-

¹⁷ Jean Zumstein, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (ATHANT 84), Zürich ²2004.

mehr einen Heilsuniversalismus, der seine Zukunft immer noch vor sich hat, so wie er seine Vollendung immer schon dort antizipiert, wo Gottes Wort aus dem Munde Jesu gehört wird. Indem Johannes den Disput über die Notwendigkeit und Möglichkeit der Rettung als Gespräch über die Freiheit in Erinnerung ruft, unterläuft er jeden Heilsdeterminismus und öffnet die innerjüdischen Kontroversen über den Monotheismus für das Gespräch mit den Griechen, das erst nach Ostern ernsthaft geführt werden kann (Joh 12,20–36).

b) Die Erkenntnis der Wahrheit

Die Freiheit, von der Jesus auf dem Laubhüttenfest in Jerusalem, den Exodus vor Augen, redet, ist eine Befreiung. Diese Befreiung ist nötig, weil Sünde und Tod überwunden werden müssen, wenn die Verheißung des ewigen Lebens wahr werden soll. Die Befreiung ist nur durch Gott möglich, weil Sünde tötet (Joh 8,28) und allein Gott Tote auferwecken und lebendig machen kann (Joh 5,28). Die Auferstehungshoffnung hätten die Pharisäer nicht bestritten, wohl aber bezweifeln sie nach Johannes, dass die Juden unter dem todbringenden Regime der Sünde versklavt sind (Joh 8,34f.) und nur durch Jesus befreit werden können.

Dass Jesus nach Vers 32 von der Befreiung durch die „Wahrheit“ spricht, antizipiert beide Einwände – und löst sie dadurch aus, kann sie aber auch überwinden, indem er die Glaubensfrage aufwirft. Zwischen Jesus und seinen Sympathisanten, die zu seinen Kontrahenten gehören, kann nicht strittig sein, dass die Wahrheit nur bei Gott zu finden ist und dass sie gegen die Lüge, gegen das Unrecht, gegen den Hass und die Gewalt steht. Denn die Wahrheit ist, biblisch verstanden, nicht schon die Richtigkeit von Sätzen, sondern die Wirklichkeit des Lebens, wie Gott es schenkt.¹⁸ Die Wahrheit ist die Verlässlichkeit, die Treue, die Identität Gottes – und zwar im genauen griechischen Sinn des Wortes *aletheia* seine Unverborgenheit, seine Offenbarung, die sein Geheimnis wahr, indem sie es mitteilt. Sie ist deshalb auf Erden dort zu Hause, wo Menschen Gott ihr Ohr leihen, der es ihnen öffnet, und das befolgen, was sie hören, weil Gott ihnen die Wahrheit erschließt.

¹⁸ Den Hintergrund beleuchtet *Christof Landmesser*, Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft (WUNT 113), Tübingen 1999.

In diesem biblischen Sprachspiel bewegt sich Jesus nach dem Johannesevangelium. Gottes Wahrheit ist seine Gnade (Joh 1,14.17); sein Wort ist Wahrheit (Joh 17,17); es heiligt alle, die es gläubig hören (Joh 17,17.19). Die Verkündigung des Wortes Gottes als Wahrheit artikuliert den monotheistischen Anspruch eines Glaubens, der nicht nur Meinung ist, sondern Erkenntnis und Urteil – und zwar durch Offenbarung. Damit wird, wie Jan Assmann richtig gesehen hat, die Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch in der Religion etabliert¹⁹, aber zugleich die wechselseitige Korrelation von Glaube und Vernunft begründet, eines der großen Themen katholischer Theologie an der Wende zum dritten Jahrtausend, von Johannes Paul II. wie von Benedikt XVI. mit Berufung auf Paulus und Johannes protegiert.²⁰ In der Kritik des Glaubens durch die Vernunft und der Vernunft durch den Glauben wird Gewalt gerade nicht evoziert, sondern sublimiert. Wenn die Wirkung der Wahrheit Freiheit ist, wird dies klar.

Das johanneische Spezifikum der Wahrheitstheologie ist die christologische Konkretisierung. Der Evangelist nimmt die Spuren jüdischer Märtyrertheologie auf, dass die Wahrheit Gottes nie einfach gegeben ist, sondern im Munde – und im ganzen Leib – von Menschen offenbar wird, die sie als Zeugen Gottes bekunden. So ist Jesus Zeuge der Wahrheit, sowohl nach seinen Selbstbekundungen, zuletzt vor Pontius Pilatus (Joh 18,36f.), als auch im Bekenntnis der Gemeinde, die den Prolog als hermeneutisches Vorzeichen der Erzählung setzt (Joh 1,14–18). Da aber Jesus für Johannes nicht eine, sondern *die* Wahrheit bezeugt, nämlich die Liebe Gottes, die den Kosmos rettet (Joh 3,16), ist er als Zeuge der messianische König, der Leben rettet – was er auch vor Pilatus bekundet (Joh 18,36f.).²¹ Weil die Wahrheit, die Jesus bezeugt, um die Menschen zu retten, diese eschatologische Heilsbedeutung hat, ist der Bote selbst die Botschaft – und kann nur deshalb ein glaubwürdiger Zeu-

¹⁹ Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München – Wien 2003.

²⁰ Enzyklika *Fides et ratio* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der Katholischen Kirche 14. September 1998 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles), Bonn ⁷2014.

²¹ Vgl. Th. Söding, Die Macht der Wahrheit und das Reich der Freiheit. Zur johanneischen Deutung des Pilatus-Prozesses, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 93 (1996) 35–58.

ge sein, weil in ihm Gottes Wort Fleisch geworden ist. Indem Jesus nach Johannes aber das rettende Wort Gottes als Wahrheit vermittelt, klärt er, dass Gnade nicht Willkür, sondern Liebe ist.

In Joh 8 werden diese Linien miteinander verbunden. Jesus weist darauf, dass Gott allein „wahr“ ist – und verkündet, dass er genau deshalb ihn gesandt hat (Joh 8,26; vgl. 3,33). In seiner Verbindung mit Gott ist das Zeugnis Jesu „wahr“ (Joh 8,13f.). Nach eigenem Bekunden bezeugt er die Wahrheit und nichts als die Wahrheit, die er von Gott gehört hat (Joh 8,40). Er macht es als Mensch, dem man deshalb nach dem Leben trachtet, weil er die Sache Gottes vertritt – die bittere Erfahrung der Propheten, im eigenen Land nicht zu gelten (Joh 4,44). In dieser Perspektive arrangiert der Evangelist die Szene: Die Verfolger des Zeugen stellen sich außerhalb der Wahrheit und sind deshalb Agenten des Todes (Joh 8,44); sie verstehen Jesus nicht, weil er die Wahrheit sagt (Joh 8,45.46). Dass sie sich dadurch als Kinder des Teufels demaskieren, entlastet sie nicht von ihrer Verantwortung, offenbart aber nach dem Vierten Evangelium, dass auf den Wegen und in den Krisen des Glaubens noch andere Kräfte am Werk sind als der gute Wille und die religiöse Tradition; als verheerend wird vielmehr im Nein zu Jesus als Christus ein Nein zu Gott ausgemacht, das unerklärlich bleibt, zumal es ein Ja zu Gott sein soll. Der Liebe Gottes legt dieses Nein keine Schranken auf, auch wenn die Krise des Glaubens tödlich ist, wenn anders sie zum ewigen Leben führt.

Die Wahrheit Gottes wird im Glauben dadurch zur Wahrheit des eigenen Lebens, dass sie erkannt wird. Dieses Erkennen ist nach Johannes mehr als der *assensus ... cum certitudine*, als den Thomas von Aquin den Glauben charakterisiert hat²². Denn im biblischen Sprachraum, den Johannes ausgestaltet, ist das Erkennen eine Einsicht, die auf Offenbarung, und eine Einstimmung, die auf Überzeugung beruht. So ist eine Erkenntnis Gottes möglich, auch wenn die Vollendung noch aussteht (Joh 14,7). Die Abschiedsreden verheißen den Jüngern eine inspirierte Erkenntnis, die Verstehen zum Einverständnis werden lässt (Joh 14,17; 15,26; 16,13). Das Erkennen ist ganz und gar eine Gabe Gottes im Heiligen Geist; es ist gleichfalls

²² Super epistolam ad Romanos Lectura c. 1, lectio 7: S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici super epistolas S. Pauli lectura, cura P. Raphaelis Cai, O.P., editio VIII revisa, vol. 1, Turin – Rom 1953.

ganz und gar eine Antwort, die Menschen im Glauben geben. Gott offenbart sich, um erkannt zu werden, indem er das Erkennen selbst offenbart – durch Jesus, der zum Glauben ruft, indem er für die Wahrheit Zeugnis ablegt.

c) Die Verheißung der Freiheit

Augustinus hat in seinem Johanneskommentar bemerkt, dass von der Befreiung im Futur die Rede ist. So gilt es auch für die spätere Variante: „Wenn euch der Sohn befreien wird, werdet ihr wirklich frei sein“ (Joh 8,36). Das Futur übergeht nicht die Befreiung, die im Exodus bereits geschehen ist. Aber sie zeigt deren eschatologische Dimensionen an, die auch im zeitgenössischen Judentum bekannt waren. Deshalb hat Augustinus in der Auslegung²³ von Joh 8,32 einerseits den Glauben, der zur irdischen Existenz des Menschen gehört, auf das Erkennen hin angelegt gesehen, das im himmlischen Jenseits vollendet sein wird (tract. in Joh. 40,9.). Andererseits unterscheidet er – durchgängig mit Verweis auf die paulinische Rechtfertigungslehre – verschiedene Grade jener Freiheit zur Liebe, die sich ergeben, wenn die Wahrheit Gottes gehört wird: die Freiheit von Verbrechen (tract. in Joh 41,9–10), die Freude am Gesetz (tract. in Joh 41,10f.), die Eindämmung der Sünde durch den Geist (tract. in Joh 41,12), schließlich die endgültige Besiegung aller Widersacher in der Auferstehung von den Toten (tract. in Joh 41,13). Da Augustinus Röm 7, den entscheidenden Inspirationstext, (wie später Luther) auf den Gläubigen deutet, hat er – anders als Johannes – nicht das Drama eines jüdischen Glaubens erfasst, der zur Christuserkenntnis vorstoßen soll, sondern eines christlichen, der vielfach bedrängt wird und der Vollendung noch harrt.

Das Missverständnis (so es eines ist) wird produktiv. Denn indem die Wahrheit als eine Kraft der Befreiung verkündet wird, die sich als Erkenntnis vollzieht, wird klar, dass durch Gottes Wirken das menschliche Tun, das im Glauben kulminiert, nicht überspielt, sondern unterfangen wird. Die Verheißung der Freiheit zielt auf die Entdeckung der eigenen Identität als Kind Abrahams und Kind Gottes – und diese Erkenntnis zielt auf eine Verwirklichung im

²³ In Iohannis evangelium tractatus CXXIV, hg. v. R. Willems (CCSL 36), Turnhout ²1990. Aus dieser Ausgabe stammen die folgenden Nachweise im Text.

Leben aus dem Glauben, der von Gottes Liebe erfüllt ist. Vom johanneischen Text geleitet und an der paulinischen Rechtfertigungslehre orientiert, gelangt der Exeget Augustinus nicht zu den Spitzen seiner anti-pelagianischen Prädestinationslehre, sondern zu den Tiefen einer menschlichen Glaubensgeschichte, zu der es in den *Confessiones* die engsten Parallelen gibt.

Hilft Johannes mithin sogar Augustinus, die Diastase von Gnade und Freiheit zu überwindet, bleibt das ekklesiale Problem der Krise Israels, die Jesus nach Johannes inszeniert. Augustinus hat dieses Problem gesehen. Er greift das Jesuswort auf: „Der Knecht bleibt nicht ewig im Haus, der Sohn aber bleibt in Ewigkeit“ (Joh 8,36). Aber er bleibt in seiner Lösung weit hinter Johannes zurück. Erstens deutet er das „Haus“ umstandslos auf die Kirche; zweitens zielt er direkt auf die Exkommunikation, die eine erschreckende, aber heilsame Wahrheit sei (tract. in Joh 41,8). Beides wird dem Johannesevangelium nicht gerecht; denn erstens bezieht sich das Bild des Hauses vom Kontext her auf das Gottesvolk Israel; zweitens bleibt im Johanneskommentar Augustins unerörtert, dass Jesus als Lamm Gottes die Sünde der Welt trägt (Joh 1,29) und ihr dadurch je neu eine Zukunft schenkt, in der sie vergehen kann, weil sie vergeben wird. Jesus führt den Disput über Wahrheit und Freiheit nicht, um das Gottesvolk zu spalten, sondern um zu offenbaren, dass es der Sohn repräsentiert, um es zu einen und um es mit den Heiden zu verbinden; so wird es später die Rede vom Guten Hirten am selben Ort klarstellen (Joh 10). Die Kritik ist notwendig; zur Erkenntnis des Glaubens kann nur jeder Einzelne gelangen, indem er sich, so die johanneische Konstellation, gegen die Dominanz der Pharisäer wendet. Aber diese Erkenntnis, die zur Nachfolge Jesu führt, verbindet alle, die sich in die Nachfolge rufen lassen. Wer sich weigert, ist nicht definitiv draußen, sondern hat jenes Nein gesprochen, ohne das des Glaubens Ja kein Ja wäre und ohne das Gottes Liebe aber auch keine den Tod überwindende Macht zu sein brauchte. Nach Joh 8,28 hat Jesus vor aller Auseinandersetzung prophetisch: „Wenn ihr den Menschensohn erhöht habt, werdet ihr erkennen, dass ich bin“. Die Erhöhung ist die Kreuzigung als Vollendung der Sendung Jesu, verbunden mit der Auferweckung als Vergegenwärtigung des Gekreuzigten.²⁴ Das Erkennen kann im Kontext der gesam-

²⁴ Vgl. Wilhelm Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (NTA 21/1.2), Münster ³1979.

ten Rede nicht ein entsetzliches Wissen um die eigene Verdammnis sein, sondern nur eine bessere Einsicht, deren Stunde noch kommen muss. Augustinus deutet das Erkennen positiv, meint aber, dass nur einige wenige gemeint sein können (tract. in Joh. 40,2). Im Text steht es anders: Diejenigen, die aktiv an der Kreuzigung Jesu beteiligt sind (damals wie allezeit), werden zu dieser Erkenntnis erlangen, wenn ihnen die Realität der Erhöhung einleuchten wird – wann immer dies sein mag.

Der Disput, von dem Johannes erzählt, führt zu einer doppelten Schlusspointe. Erstens offenbart Jesus sich als der präexistente Sohn Gottes: „Bevor Abraham war, bin ich“ (Joh 8,58); zweitens soll Jesus daraufhin – als Gotteslästerer – gesteinigt werden, entzieht sich aber, weil seine Stunde noch nicht gekommen ist. Beides gehört zusammen. Abraham steht in der Bibel für den universalen Segen Gottes, der allen Völkern zuteil wird; die Auferstehung Jesu wird zur Motivation einer Jüngergemeinde, die bis zur Wiederkunft um Einheit beten wird (Joh 17). Die Kontroverse über die Wahrheit, die befreit, lebt im Gedächtnis und kann einerseits die Verkündigung Jesu der philosophischen Kultur öffnen, andererseits aber die Freiheitssehnsucht der Menschen theozentrisch pointieren.

4. Freiheit im Raum monotheistischer Theologie

Nach dem Johannesevangelium spricht Jesus sein Offenbarungswort: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6), in die namenlose Angst seiner Jünger hinein, dass nicht nur ihre messianischen Hoffnungen durch den Tod Jesu enttäuscht würden, sondern dass Jesus sie durch seine Auferstehung verraten könnte, indem er zurück zu seinem Vater geht, sie aber allein in der Welt zurücklässt. Dieser tödliche Verdacht kann nur durch die bedingungslose Zusage ausgeräumt werden, dass Gott mit Jesus nicht nur eine Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Rettung offenbart hat. Jesus steht, johanneisch betrachtet, nicht in Konkurrenz zu Mose, sondern in Übereinstimmung mit ihm, weil er außer Konkurrenz ist (Joh 1,17f.). Deshalb entlarvt Jesus nach dem Johannesevangelium die moderne Vorstellung, man könne durch die Wahl verschiedener Götter oder den Verzicht auf Gott die Frei-

heitsräume des Menschen erweitern²⁵, als Illusion, weil im Gegenteil mit der Multiplikation der Götter die religiösen Pflichten und Konflikte wachsen, die der Mythos in ihrer Tragik festhält, und weil nur durch den lebendigen Gott, der befreit, die Grenzen des Todes überschritten werden können, bereits mitten im Leben. Wenn die Wahrheit, von der Jesus spricht, instruktionstheoretisch verstanden wird, muss sie zu einer theologischen Disqualifizierung der Juden führen, die nicht an Jesus glauben; wird sie jedoch kommunikativ verstanden, also personal und soteriologisch, offenbart sie gerade jenes Heilsdrama, ohne das es kein ewiges Leben geben kann.

Erst wenn es, wie es der johanneischen Intention gemäß ist, vom traditionellen Antijudaismus befreit wird, kann das Wort von der befreienden Wahrheit auch seine ökumenische Bedeutung entfalten. Es verbindet alle, die den Namen Jesu tragen, als Menschen, die durch Jesus im Heiligen Geist zur Wahrheit Gottes gefunden haben – die sie nicht besitzen, sondern die im Gegenteil von ihnen Besitz ergreift: dadurch, dass die Wahrheit alle befreit, die auf dem Weg des Glaubens zu ihrer Erkenntnis voranschreiten. Auf diesem Weg wird zweierlei deutlich: dass die Übereinstimmung zwischen Offenbarung und Erkenntnis und dass die Verbindung zwischen dem einzelnen Jünger und dem Volk Gottes immer in der Zukunft liegt und immer so vergegenwärtigt wird, dass sie auf den Weg der Nachfolge führt. Deshalb ist die johanneische Befreiungstheologie ein Stachel, konfessionelle Einseitigkeit zu überwinden und die Einheit der Jünger, um die Jesus bittet, auf nichts als die Freiheit zu gründen, die aus der Wahrheit kommt.

²⁵ Das denkt sich *Odo Marquard*, *Lob des Polytheismus* (1979), in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen* (RUB 7724), Stuttgart 1981, 91–116.