



»Was ist Wahrheit?« (Joh 18,38)

Die Pilatus-Frage und das Problem alternativer
Wirklichkeitsdeutungen durch religiöse Minderheiten

Joachim Kügler

1. Einleitung

Die These, dass es »die Wirklichkeit an und für sich« gar nicht gibt, ist im Kontext der Geistes- und Kulturwissenschaften inzwischen ein alter Hut. Spätestens seit dem Klassiker von Berger und Luckmann¹ ist das Konzept von »Wirklichkeit als gesellschaftliche Konstruktion« ein fester Bestandteil des akademischen Diskurses – entsprechend adaptiert ist es in der Geschichtswissenschaft² genauso präsent wie in der Psychologie³ oder der Ägyptologie⁴. Deshalb ist es durchaus nicht böswillig, in der Auseinandersetzung mit Donald Trump als präsidialem Fake-News-Produzenten ein Indiz dafür zu sehen, dass auch in diesem Punkt eine Kommunikation der Wissenschaft mit dem großen Rest der Gesellschaft nicht – vielleicht auch nur *noch* nicht – gelungen ist. Und trotzdem wäre dieses Urteil viel zu kurz gegriffen, denn das Verständnis von Wirklichkeit als gesellschaftlicher Konstruktion bedeutet ja nicht, dass es überhaupt keine Wirklichkeit mehr gibt und nun jedes Individuum sich in völliger Freiheit seine eigene Wirklichkeit basteln könnte. Wirklichkeit als *gesellschaftliches* Konstrukt setzt eben überindividuelle, kollektive Prozesse voraus, die von Einzelpersonen zwar internalisierend modifiziert und auch aktiv mitgestaltet werden, aber eben auch in der Regel nicht einfach nach eigenem Belieben gesetzt werden können. Zudem schaffen kollektive Realitätskonstrukte, auch wenn sie nur in spezifischen gesellschaftlichen Subregionen gelten,

¹ Vgl. Berger/Luckmann 1967.

² Vgl. z.B. White 1978.

³ Vgl. z.B. Watzlawick 1976.

⁴ Vgl. z.B. Assmann 1990.

einen Wahrheitsbereich, in dem bestimmte Regeln dafür gelten, was als wirklich und wahr zu gelten hat und was als unwirklich/unwahr beurteilt wird.

Was bei Trump und anderen zeitgenössischen Demagogen – seien es Einzelgruppen oder Bewegungen – neuartig ist, ist nicht die Lüge, die als »alternative facts« verkauft werden. Schließlich haben Machthaber und Mächtigen-Machthaber immer gelogen, weil die geeignete Formatierung der Wirklichkeit, so dass sie den eigenen Interessen entspricht, ja immer schon ein wichtiges Instrument der Machtgewinnung und der Herrschaftsausübung war. Schließlich sprechen auch königliche Texte im alten Ägypten nicht von Überschwemmungskatastrophen, Hungersnöten oder verlorenen Kriegen, sondern von einem immer siegreichen König, dem es stets gelingt, seinem Volk Sicherheit, Versorgung und Wohlstand zu gewährleisten. Neu ist allenfalls die dreiste Präpotenz mit der gelogen wird, aber auch das ist nicht wirklich sicher. Was Trumpsche Lügen zum Teil lächerlich macht, ist die Tatsache, dass sich seine Aussagen in gesellschaftlichen Wirklichkeitsbereichen bewegen, in denen bestimmte Regeln für die Feststellung des Wirklichen/Wahren gelten, die er aber missachtet. Wenn es etwa darum geht, wie viele Menschen zu einer Amtseinführung gekommen sind, dann sind Pressefotos in der Regel als recht zuverlässige Quellen im öffentlichen Diskurs anerkannt, vor allem wenn sie von unterschiedlichen Autoren stammen. Erst wenn konkurrierende Aufnahmen auftauchen, die unterschiedliche Zahlen suggerieren, wird in der Regel darüber diskutiert, welches Foto näher an der Wirklichkeit ist, ob Fälschungen kursieren usw. In einem solchen Areal der Wirklichkeitskonstruktion einfach die bestbesuchte Amtseinführung aller Zeiten zu behaupten, ohne wenigstens manipulierte Bilder zur Bestätigung vorzulegen oder die existierenden Bilder als Fälschungen diskreditieren zu können, wirkt dann eher als kindische Trotzreaktion denn als alternatives *Faktum*. Wer entsprechende Peinlichkeiten vermeiden will, muss ein solches Areal der gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktion entweder meiden oder seine Regeln außer Kraft setzen bzw. umformatieren. Eine solche Umformatierung könnte – wenn wir beim Beispiel der bestbesuchten Amtseinführung bleiben wollen – etwa darin bestehen, dass man das Kriterium der Sichtbarkeit aufhebt. Wenn auch unsichtbare Besucher (Engel, Geister, Verstorbene, Heroen, Ahnen etc.) eingeführt werden, ist die Fotografie, die nur das Sichtbare erfasst, kein Beweismittel mehr, weil die

Behauptungen über die Besucher auf eine andere Ebene der Wirklichkeit verlagert werden – in quasi religiöse Sphären, wo ein Foto keine Aussagekraft mehr hat. Glücklicherweise geht die Fähigkeit zu religiöser Mythenbildung und Sprache dem amerikanischen Präsidenten weitestgehend ab. Sonst wäre er eventuell weniger lächerlich, aber sicher noch gefährlicher. Aber wir wollen ihn auch nicht zu sehr kritisieren, denn immerhin hat er uns einen guten Dienst geleistet, indem er uns über die – auch von ihm nicht erkannten – unsichtbaren Besucher seiner Amtseinführung hingeführt hat zur Erkenntnis der entscheidenden Qualität des religiösen Sprechens. Dieses beschreibt nämlich Wirklichkeit nicht, sondern benennt sie und kann sie sogar erschaffen. Religiöses Sprechen handelt ja von Dingen, Personen und Sachverhalten, die dem bloßen Auge entzogen sind und die doch als Mächte in das sichtbare Leben der Menschen eingreifen können und also in ihren Wirkungen sichtbar werden.

2. Das Johannesevangelium und seine »alternative facts«

Christlich sozialisierte Menschen bemerken es zwar kaum noch, aber das Johannesevangelium ist ein Text, der eine Wahrheit konstruiert, die man sehr gut als alternativ bezeichnen kann. In der Regel führt eine christliche Sozialisation dazu, dass wir den Sinn für das Skandalöse seiner Botschaft weitestgehend verlieren. Als Priester habe ich es jedenfalls noch nie erlebt, dass beim Verlesen der johanneischen Leidensgeschichte am Karfreitag irgendjemand gelacht oder auch nur den Kopf geschüttelt hätte. Das kann natürlich damit zu tun haben, dass Christenmenschen ohnehin nicht damit rechnen, dass es in der Kirche etwas zu lachen gibt, aber auch abgesehen davon, ist es doch schon so, dass wir Benennungen Jesu als Gott, als Sohn Gottes oder als König nicht mehr komisch finden. Sie lassen uns vielleicht kalt, berühren uns nicht, aber sie erheitern uns auch nicht. Das wäre in der Entstehungswelt des Evangeliums vermutlich noch anders gewesen. Wer nicht oder noch nicht mit der Sinnkonstruktion der christlichen Botschaft vertraut war, hätte die Schilderung des Wirkens, Leidens und Sterbens, die das vierte Evangelium vorlegt, vermutlich ziemlich skurril und lächerlich gefunden. Das entspricht auch der Einschätzung des Paulus, der erwähnt, wie die Botschaft von einem gekreuzigten Messias auf die Mehrheit seiner Zeitgenossen wirkt: Den Juden ist

sie ein Skandal, den Heiden eine Narretei (1 Kor 1,23). Dass wir das heute nicht mehr so empfinden, liegt natürlich auch daran, dass uns eine wesentliche Hintergrunderfahrung fehlt. Anders als die Menschen im 1. Jahrhundert können wir nämlich keinen direkten Eindruck von öffentlichen Hinrichtungen mehr gewinnen. Selbst in Rom kamen Kreuzigungen vor, wenn auch nur außerhalb der Stadt und nur für Rechtlose wie Fremde und Versklavte.⁵ Die kulturelle Bewertung der Kreuzigung ist völlig klar und extrem negativ. Als typische Strafe für Menschen ohne Rechtsstatus wurde sie auch als besonders »sklavisch«, d.h. erniedrigend und entwürdigend, angesehen und kam für einen freien Bürger nicht in Frage. So heißt es in einer Rede Ciceros:

»Schon das bloße Wort Kreuz sei ferne nicht nur von Leib (und Leben) der römischen Bürger, sondern auch von (ihren) Gedanken, Augen und Ohren. Denn von all diesen Dingen ist nicht nur der Vollzug und das Erleiden, sondern schon die Möglichkeit, die Erwartung, ja selbst die Erwähnung eines römischen Bürgers und freien Mannes unwürdig.«⁶

Die Bemerkung Ciceros, schon die Erwähnung der Kreuzigung sei eines freien Römers unwürdig, erklärt übrigens auch, warum römische Autoren die Hinrichtung am Kreuz vergleichsweise selten und zurückhaltend thematisieren, obwohl diese Strafe vom römischen Imperium geradezu massenhaft⁷ praktiziert wurde. Der Tod am Kreuz wird kaum thematisiert, denn er steht quasi außerhalb der römischen Weltordnung und betrifft nur jene, deren Existenz am Rande des Menschseins angesiedelt ist: Sklaven und Bewohner der unterworfenen Provinzen. Die Kreuzigung ist der römischen Kultur ein Außerhalb, ein Instrument jenseits der eigenen zivilisierten Welt, das aber gleichzeitig notwendig ist, um diese eigene Welt gegen die Gefahren eines chaotischen Außerhalb zu sichern. Wenn man aktualisieren will: Das Kreuz ist das »Guantánamo« Roms. Der Schutz der eigenen Ordnung muss mittels eines Instruments gesichert

⁵ Vgl. die Erzählung des Historikers Flavius Josephus (1. Jh. n. Chr.) über eine Ehebruch-Affäre in Rom zur Zeit des Kaisers Tiberius, die mit der Kreuzigung fremdländischer Priester und einer Sklavin namens Ide endet. Der noble Römer, der den eigentlichen Ehebruch begeht, wird dagegen vom Kaiser begnadigt (Josephus, Jüdische Altertümer 18,3,4). Weiteres zu dieser Geschichte bei Kügler 1997, 244–247.

⁶ Cicero, pro Rabirio 5,16.

⁷ Allein der jüdische Historiker Flavius Josephus weiß von mehreren Tausend Kreuzigungen (vgl. Schreiber 2010, 93, Anm. 8).

werden, für das die Regeln der eigenen Ordnung nicht gelten können, weil es sonst seine Aufgabe nicht erfüllen kann. So markiert die Kreuzigung den entscheidenden Unterschied zwischen dem Rechtsstatus eines römischen Bürgers und der rechtlichen Nichtexistenz von Versklavten oder Unterworfenen. Aber selbst für diejenigen, die die römische Bewertung der Kreuzigung nicht kannten oder nicht teilten, konnte vom Kreuz kaum eine göttliche oder königliche Botschaft ausgehen. Wer sieht, wie ein Mensch, den man vorher brutal misshandelt hat, seiner Kleidung beraubt und an ein Stück Holz gehängt wird, an dem er dann stunden- oder tagelang qualvoll verendet, der wird in der Regel darin nichts Hoheitliches entdecken können. Wer so stirbt, ist hilfloses Opfer, nicht Herr seiner selbst und schon gar nicht Herrscher über andere. Das Kreuz zerschlägt die Männlichkeit Jesu, wie Silvia Schroer treffend formuliert: »Erbärmlicher könnte ein Männertod ja kaum aussehen.«⁸ Wer so unmännlich, machtlos und hässlich stirbt, kann auch mit Gott bzw. den Göttern nichts zu tun haben, wenn doch das Göttliche sich in männlicher Kraft, Macht und Schönheit verwirklicht.⁹

Die johanneische Erzählung von der Hinrichtung Jesu steht dazu in größtmöglichem Kontrast. Die Erwähnung der mit der Kreuzigung verbundenen Demütigungen wird auf ein Minimum reduziert. Schmerzen werden gar nicht erwähnt, Nacktheit ist aus dem Wegnehmen des Gewandes nur erschließbar, Geißelhiebe und Schläge werden erwähnt, aber von Jesus mit hoheitlicher Haltung hingenommen bzw. als unangemessen gerügt. Wer hier der eigentliche Herr ist, wird ja von der Erzählung schon bei der Verhaftung geklärt: Das Niederwerfen der Feinde durch das Machtwort schreibt ein Motiv aus der Tradition des Gottkönigtums fort und wird hier benutzt, um klar zu machen, dass Jesus der eigentliche Herr des Geschehens ist, der niemals hätte verhaftet werden können, wenn er es nicht selbst gestattet hätte.¹⁰ Selbstverständlich bittet dieser Jesus auch nicht um die Verschonung vor Leid und Tod wie bei den Synoptikern. Und dass ein solcher Herr im Angesicht des Todes nicht verzweifelt schreit, sondern vom Kreuz herab die Betreuung seiner Mutter regelt, dürfte nicht überraschen. Nimmt man unser historisches Wissen über Kreuzigungen und die synoptische Tradition als Maßstab, dann kann

⁸ Schroer 2014, 129.

⁹ Vgl. Kügler 2017, 7–11.

¹⁰ Vgl. Kügler 1999, 128–145.

man die johanneische Fassung der Passionstradition eigentlich nicht einmal mehr als Retusche bezeichnen, das grenzt schon eher an »fake news«. Und man kann ziemlich sicher sein, dass unchristliche Zeitgenossen des Evangeliums das auch genau so empfunden hätten, wenn sie denn davon erfahren hätten. Letzteres war freilich sehr unwahrscheinlich, denn literatursoziologisch muss man das Johannesevangelium ja als Untergrund- bzw. Milieuliteratur einstufen, die gerade nicht für die allgemeine Öffentlichkeit gedacht war. Das gilt für einen Großteil des neutestamentlichen Schrifttums, aber vielleicht ganz besonders für das Johannes-evangelium, bei dem Wayne A. Meeks ja schon vor Jahrzehnten einen ausgesprochenen »sectarianism« diagnostiziert hat.¹¹ Dieses Urteil hat trotz mancher Veränderung in der Rekonstruktion der Beziehung zwischen der johanneischen Gruppe und den anderen Zweigen der christlichen Bewegung insofern Bestand als es sich bei der Johannes-Gruppe um eine handelt, die sich nicht nur notgedrungen in einer Minderheitensituation befindet, sondern sich darüber hinaus in einer extremen Weise sprachlich und denkerisch von der Umwelt abgrenzt. Das ist nicht nur ein Nebenaspekt der johanneischen Botschaft, sondern – wenn ein wenig Ratzinger erlaubt ist – recht eigentlich ihr innerstes Wesen.

3. Glauben als Erkennen einer alternativen Wirklichkeit als Wahrheit

Das johanneische Erlösungskonzept ist ja fast noch radikaler als das des Paulus auf den Glauben als Heilsweg fokussiert. Der Glaube ist das einzige »Werk Gottes« (Joh 6,29), das die Menschen tun müssen, und es ist im Grunde nicht einmal ihr Werk, sondern eines, das Gott selbst wirkt. Erlösung ist im strengen Sinne unverdientes Geschenk Gottes, das der Mensch selbst nicht bewerkstelligen kann. Inhaltlich ist nun dieser rettende Glaube nichts anderes als das Erkennen und Anerkennen einer alternativen Wirklichkeit als Wahrheit. Da letztlich Gott selbst die Wahrheit ist, ist das Erkennen der Wahrheit die Erkenntnis Gottes. Der glaubend Erkennende steht in Einheit mit Gott und diese Einheit wird wiederholt mit genealogischen Metaphern umschrieben. Die Glaubenden sind Kinder Gottes und teilen das göttliche Wesen ihres Vaters. So wie der Sohn

¹¹ Vgl. Meeks 1972.

an der Göttlichkeit des Vaters partizipiert, so teilen die Glaubenden mit ihm diese Göttlichkeit.

Damit ist zwischen den Glaubenden und den Ungläubigen eine messerscharfe Grenze gezogen. Die einen stehen in erkennender Einheit mit Gott, die anderen haben keinen Zugang zur Wahrheit. Wenn also Pilatus fragt, was denn Wahrheit sei, dann geht es nicht darum, ihn als Skeptiker oder zynischen Machtmenschen zu kennzeichnen, so sehr er das auch sein mag. Primär charakterisiert ihn seine Frage als einen, der nicht zu Gott und Jesus gehört. Wer fragt, was Wahrheit ist, legt offen, dass er sie nicht kennt. Pilatus gehört zu denen, die nicht glauben, nicht erkennen, keinen Anteil am göttlichen Wesen haben. So wie Pilatus geht es allen, denen der Glaube fehlt. Ihnen geht auch das Verstehen ab, denn ohne Christus-Glaube gibt es keine Erkenntnis der Wahrheit, weil Gott die Wahrheit ist und ohne Christus nicht erkannt werden kann.

Dieses Prinzip wird auf der literarischen Ebene durch die typisch johanneischen Missverständnisse umgesetzt. Wenn der johanneische Jesus mit Menschen spricht, dann stößt er immer wieder auf Unverständnis, wird missverstanden. Zum Beispiel spricht er über sich selbst als Brot des Lebens, und die Angesprochenen denken nur an leibliche Nahrung. In Joh 4 bietet er sich der Frau als lebendiges Wasser an, aber sie denkt zunächst nur an das Wasser, das sie täglich schleppen muss. Solche Missverständnisse sind das Ergebnis eines Risses, der durch die Welt geht und den das Evangelium aufdecken will. Der Mensch muss sich entscheiden, welcher Wirklichkeit er trauen will. Ist Jesus einfach der Sohn von Maria und Josef oder der Sohn Gottes? Ist Jesus der machtlose Häftling des Pilatus oder der wahre König mit göttlicher Macht? Ist der Tod am Kreuz die äußerste Erniedrigung und Widerlegung Jesu oder seine königliche Erhöhung und Verherrlichung?

Das Johannesevangelium leugnet die äußere Wirklichkeit in der Regel nicht, dafür ist sie zu belanglos. Das lässt sich sehr schön daran zeigen, wie mit dem Ursprung Jesu umgegangen wird. Während Matthäus und Lukas dem Menschen Jesus eine besondere Genese zuschreiben und ihn nicht als Zeugung Josefs, sondern als Erzeugung göttlicher Kraft, als Schöpfung¹² des Heiligen Geistes darstellen, sieht das Johannesevangeli-

¹² Das »gezeugt nicht geschaffen« im Glaubensbekenntnis bezieht sich nicht auf den Menschen Jesus, sondern auf den innergöttlichen Ursprung des Sohnes. Dieser wäre als Geschöpf vom Schöpfer wesensmäßig verschieden. Nur als gezeugter

um für eine solche Konstruktion, die zwischen irdischer und himmlischer Vaterbeziehung vermitteln könnte, keinen Anlass. Als »die Juden« (als Repräsentanten der Todeswelt ohne Glauben und ohne Erkenntnis) die irdischen Eltern Jesu als Argument gegen seine himmlische Abkunft ins Felde führen, versucht der johanneische Christus keineswegs, dieses Argument zu entkräften, indem er darauf hinweist, dass Josef ja gar nicht sein Erzeuger ist. Bei Matthäus und Lukas müsste er dies. Im Johannes-evangelium dagegen lässt sich Jesus auf solche Detailfragen nicht ein. Vielmehr wird die kritische Infragestellung als solche als Zeichen des Unglaubens gedeutet. Wer überhaupt einen Konflikt zwischen irdischer Entstehung aus einer menschlichen Mutter und einem menschlichen Vater und dem himmlischen Ursprung aus dem Vater-Gott sieht, ist ein Ungläubiger. Die Glaubenden würden, so ist zu schließen, im Sohn Josefs den herabgekommenen Sohn, den eingefleischten Logos Gottes erkennen. Das Alternativdenken, das bis heute die offizielle Christologie der Kirche bestimmt, wäre also aus der Perspektive des Johannesevangeliums als solches ein Indiz des Unglaubens und der Gottlosigkeit, weil es ein Problem löst, das nur für den Unglauben besteht. Für den johanneisch verstandenen Glauben kann Jesus problemlos das Kind irdischer Eltern sein, weil das völlig unwichtig ist. Relevant ist einzig und allein, dass in diesem irdischen Leib die Anwesenheit Gottes wie in einem Tempel wohnt, dass also Jesus der eingefleischte Logos ist. Diese Lösung des Johannesevangeliums mag recht modern anmuten, sie wird allerdings erkaufte durch die radikale Abwertung irdischer Wirklichkeit, die im Falle der Christologie kaum mehr ist als der Flughafenbeton, auf dem der göttliche Hubschrauber landet.

Ähnliche Denkmuster lassen sich auch im Umgang mit dem leiblichen Tod erkennen. Wenn der johanneische Christus behauptet, »der an mich Glaubende wird – auch wenn er stirbt – leben, und jeder Lebende und an mich Glaubende stirbt gewiss nicht in Ewigkeit« (Joh 11,25–26), dann wird in den einen Begriff »sterben« die Unterscheidung zweier

Sohn ist er »eines Wesens mit dem Vater«, wie das Credo an der betreffenden Stelle weiter sagt. Der Mensch Jesus kann dagegen bei Matthäus und Lukas gerade nicht gezeugt sein, denn sonst würde Gott bzw. die göttliche Geistkraft mit dem notorischen Ehebrecher Zeus auf eine Stufe gestellt. Das wäre für die Evangelisten aber wohl eine geradezu blasphemische Aussage, denn der heilige Geist ist kein »vögelnder« Schwan, Maria ist nicht Leda und Jesus kein Halb-gott.

Wirklichkeiten gelegt. Es gibt den einen Tod, der auch die Glaubenden trifft, aber er ist so unerheblich, dass man ihn ignorieren und sagen kann, sie sterben nicht. Es gibt nämlich noch den anderen Tod, der die Glaubenden nicht trifft. Dieser ist das Entscheidende und weil er eben nur die Ungläubigen trifft, ist es wahr, zu sagen, dass die Glaubenden nicht sterben. Hier ist zunächst nicht an die von der Endredaktion¹³ wieder eingeführte Konzeption der endzeitlichen Auferstehung gedacht, sondern an das »ewige Leben« hier und jetzt. Dieses eine wahre Leben ist göttliches Leben, Anteil am Wesen des lebendigen Gottes, und so wenig Gott sterben kann, können es die Glaubenden.

Mit dieser, in vielen thematischen Feldern anzutreffenden Unterscheidung zwischen dem Himmlisch-Wahren und dem Weltlich-Bedeutungslosen präsentiert das Johannesevangelium einen alternativen Entwurf der Wirklichkeit. Es propagiert eine Wahrheit, die hinter den Dingen steht und die wirklicher ist als die äußere Scheinwirklichkeit. Dabei entwickelt die johanneische Theologie ein Zwei-Ebenen-Denken, das seine Großartigkeit durch die radikale Abwertung der physischen Wirklichkeit erkaufte. Diese Abwertung der Welt-Wirklichkeit geht zum Teil bis hin zur Leugnung: Die Glaubenden haben weder Vater noch Mutter, sondern kommen ganz aus Gott (Joh 1,12f.), und der johanneische Christus lehnt irdische Nahrung ab, weil sein Lebensmittel die Beziehung zum Vater ist (4,31–34). Trotzdem ist die irdische Wirklichkeit nicht ganz unbedeutend, denn immerhin ist sie mit der Gotteserkenntnis dadurch verbunden, dass sie das Material für die Alternativdeutung des Glaubens darstellt. So taugt sie zumindest noch als Zeichenkörper, der auf etwas ganz Anderes hinweist.

4. Zeichen sehen

Mit der Konzeption einer alternativen Wirklichkeit, die durch den Glauben zugänglich wird, hängt das typisch johanneische Wunderverständnis zusammen. Es unterscheidet sich deutlich von der Auffassung des historischen Jesus und auch von jener der synoptischen Evangelien. Im Wirken des historischen Jesus sind die prophetischen Zeichenhandlungen so et-

¹³ Zum hier vorausgesetzten Modell der Entstehung des Johannesevangeliums in seiner überlieferten Gestalt vgl. Schreiber/Ebner 2013, 214–217.

was wie »Sakramente« der Gottesherrschaft. Als performative Zeichen sind sie quasi Basileia-Happenings. Sie deuten nicht nur auf die Königsherrschaft Gottes hin, sondern vollziehen sie auch. Dieses Programm Jesu ist am deutlichsten ausformuliert in Lk 11,20: »Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Königsherrschaft Gottes bei euch angekommen«. Es gilt nicht nur für die Exorzismen, sondern legt auch die Bedeutung seiner anderen Zeichenhandlungen im Rahmen der Basileia-Botschaft offen. Auch »Sündermähler« und Heilungen sind performative Zeichen, in denen Reich Gottes geschieht. Wenn Jesus sich von Schuldbeladenen einladen lässt und mit ihnen isst und trinkt, dann ist das nicht nur ein Hinweis auf die endzeitliche Mahlgemeinschaft, zu der Gott am Ende der Zeiten (vgl. Jes 25) einlädt, sondern es ist die Realpräsenz der versöhnenden und heilenden Liebe Gottes. Und wenn kranke Menschen geheilt werden, dann deutet das nicht nur auf ein neues Leben hin, sondern das Heil realisiert sich im Gesundwerden. Dort, wo Menschen von Jesus aus der Macht des Bösen, der Isolation der Schuld und der Qual von Krankheit befreit werden, ereignet sich Königsherrschaft Gottes. Da setzt sich Gottes königliche Macht real durch, wenn auch vorerst nur im Senfkorn-Modus, also punktuell und situativ. Im Fragment singulärer Erfahrung ist die Fülle der Endzeit gegenwärtig. Zwar steht die endgültige Machtdurchsetzung des Königs noch aus und die Basileia ist deshalb *noch* keine universale Größe, aber die Heilserfahrung in Heilung, Exorzismus und Festmahl ist doch reale Gegenwart der Königsherrschaft, ist endgültiges Heil in vorläufiger Partikularität.

Die Zeichen (griechisch: *semeia*) des johanneischen Christus sind, so lässt sich ohne Übertreibung sagen, geradewegs das Gegenteil der Basileia-Happenings des historischen Jesus. Das liegt auch daran, dass die Basileia-Botschaft Jesu mit ihrer einzigartigen Spannung von Gegenwartserfahrung (Heilsfülle im Fragment) und Zukunftshoffnung (universale Vollendung) keine große Rolle spielt. Die johanneischen Semeia sind gerade keine Vollzugszeichen, sondern – um eine geniale Formulierung von Ernst Haenchen aufzugreifen – eher so etwas wie der Blinker am Auto: Die Lichtzeichen des Blinkers deuten eine Richtungsänderung an, vollziehen diese aber nicht. D.h. sie weisen auf etwas hin, das sich aber in ihnen *nicht* realisiert. So verhält es sich auch mit den johanneischen Zeichen. Sie sind ganz und gar »selbstlose« Zeichen, denn sie weisen auf etwas hin, das sich, weil es etwas grundsätzlich Anderes ist, in ihnen nicht

vollzieht und auch nicht vollziehen kann. Das, worauf die Zeichen hinweisen, liegt nämlich auf einer grundsätzlich anderen Wirklichkeitsebene. Wenn z.B. die stinkende Leiche des Lazarus wieder zum Leben erweckt wird, dann ist das zwar das denkbar spektakulärste Wunder, aber es ist eben doch nur das Zeichen für etwas anderes. Für Lazarus ist die Auferweckung eben nicht die Erhöhung zur Einheit mit Gott, sondern nur die Rückkehr in das alte, irdische Leben, das endlich ist und also dem Tod geweiht. Genau dieses Leben, das unaufhaltsam auf den Tod zuläuft, ist aber im Johannesevangelium eigentlich unwichtig, ebenso vernachlässigbar wie der leibliche Tod, den auch der auferweckte Lazarus wieder sterben muss (vgl. Joh 12,10). Wer nur diese irdische Wirklichkeit von leiblichem Tod und Leben sieht, sieht das eigentliche Zeichen überhaupt nicht. Das Zeichen sehen nur jene, die im irdischen Vorgang den Hinweis auf eine ganz andere, göttliche Wirklichkeit erkennen. Bei der Erweckung des Lazarus geht es darum, zu erkennen, dass Jesus die Auferstehung und das Leben in Person ist, weil in ihm der Logos Gottes, der Quelle allen Lebens, gegenwärtig ist. Wer sich Jesus als Vergegenwärtiger des lebendigen Gottes glaubend-erkennend öffnet, stößt aus dem Todesdunkel des Unglaubens heraus in eine neue geistige Wirklichkeit vor und findet dort ein ewiges göttliches Leben, das kein irdischer Tod mehr bedrohen kann. So kann für Lazarus die eigene Auferweckung keine Erfahrung des Heils sein, sondern nur ein Weckruf, der ihm klarmacht, wer Jesus wirklich ist. Nimmt er diese Botschaft an, dann erst wird ihm das Heil zuteil, weil sich ihm dann im Glauben an Jesus als Auferstehung und Leben genau dieses göttlich-überirdische Leben mitteilt. Wer dagegen dem Irdischen verhaftet bleibt, sieht nur das äußere Spektakel, aber gerade kein Zeichen. Dafür stehen im Text die Ungläubigen, die Jesus nachlaufen, weil sie fasziniert und beeindruckt sind, die aber nicht zum Glauben kommen, und also das Zeichen nicht verstanden haben. Um in Haenchens Bild zu bleiben: Sie freuen sich am bunten Licht des Blinkers, erkennen aber nicht, dass es eine Botschaft aussendet, die es zu verstehen gilt. Im Unterschied zum Blinker liegt die Aussage des johanneischen Zeichens aber auf einer ganz anderen Ebene als das sichtbare Zeichen selbst. Wer im Straßenverkehr das Signal des Blinkers nicht versteht, kann schnell unter die Räder kommen und zum Opfer eines Unfalls werden. Dagegen hat das Nichtverstehen eines johanneischen Zeichens keine sichtbaren Folgen. Glaubend-Verstehende leben und sterben – äußerlich gesehen – genauso wie Un-

glaubend-Nichtverstehende. Der Unterschied zwischen den beiden Gruppen muss behauptet und geglaubt werden. Nur für die Augen des Glaubens ist sichtbar, dass die einen tot sind und tot bleiben, während die anderen im Glauben von Tod zum Leben hinübergewandert sind. Wer wirklich sieht, erkennt eine neue, ganz andere Wirklichkeit, eine Wahrheit über den Dingen der Welt. Dieser Erkenntnis-Glaube gewährt Anteil an der göttlichen Wirklichkeit, und zwar schon hier und jetzt. Aber wer dies nicht glaubt, wird den Lebensvorteil der Glaubenden nicht sehen.

5. Ein platonisierender Christusglaube als Rakete ins Gottes-All

Die Heilskonzeption des Johannesevangeliums ist keine denkerische Spielerei, sondern im Grunde eine notwendige Folge aus der Behauptung vollkommener Erlösung in der Gegenwart. Die Glaubenden, die hier und jetzt »alles« haben, das göttliche Leben in seiner ganzen Fülle, unterscheiden sich leider irdisch gesehen nicht von so sehr von den Unerlöst-Un-glaubenden. Die vollkommene Erlösung, die nicht darauf hoffen will, dass am Ende noch viel mehr kommt, sondern behauptet, »die Stunde ist schon da« (Joh 5,25) muss das Heil kontrafaktisch behaupten. Wer sagt: »der zu mir Kommende wird gewiss nicht hungern, und der an mich Glaubende wird gewiss nicht wieder dürsten« (6,35), wird durch das menschliche Leben sofort Lügen gestraft: Auch Glaubende müssen essen und trinken, sie können krank werden und sie müssen sterben. Die kontrafaktische Behauptung endgültiger Erlösung kann nur bestehen, wenn sie die Heilsgüter radikal entleibt und damit dem Zugriff irdischer Wirklichkeit und sinnlicher Wahrnehmung entzieht. Die vollkommene Vergeistigung ist die Voraussetzung für die Zusage vollkommener Erlösung. Das Heil (»ewiges Leben«, »nicht sterben«, »nicht hungern«, »nicht dürsten«) muss auf einer ganz anderen Ebene liegen als das irdische Leben des Menschen mit seinen Notwendigkeiten wie Hunger und Durst und seiner unaufhebbaren Endlichkeit, die sich manifestiert im unterschiedslosen Sterben aller Menschen, glaubender wie ungläubender.

Geistesgeschichtlich hängt dieses Verständnis von Wahrheit als alternative Sichtweise zur sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit vielleicht nicht so sehr mit Platon selbst zusammen, aber gewiss mit den platonistischen Denkformen, deren Rezeption in hellenistisch-jüdischen Kreisen

sich für das erste Jahrhundert n. Chr. recht gut belegen lässt, vor allem durch die Schriften Philons von Alexandrien.

Zwar ist das Johannesevangelium kein philosophisches Werk und die Vermutung, es würde die Kenntnis der Werke Philons voraussetzen, ist unhaltbar. Und trotzdem teilt die johanneische Theologie mit Philon und den vielen, die so dachten wie er, die radikale Abwertung des Leiblichen, des sinnlich Wahrnehmbaren. So kann der jüdische Philosoph, dem eine positive Wahrnehmung von Frauen extrem schwerfiel, weil »das Weib in bildlichem Sinne die Sinnlichkeit bedeutet, die Erkenntnis aber in der Abwendung von der Sinnlichkeit und dem Körper besteht« (De Cherubim 41), doch zumindest an Livia, der First Lady des römischen Kaiserreiches, loben, dass sie denken konnte wie ein echter Mann: »So glich sie eher einem Mann in vernunftgemäßem Denken, das so scharfsichtig war, dass sie Begriffe des Denkens besser erfasste als Gegenstände der Wahrnehmung und diese für Schatten von jenen hielt« (Legatio ad Gaium 320). Ganz deutlich legt Philon hier eine Spur zu Platon, den er – mit welchem Recht auch immer – als Autorität für seine Abwertung der sinnlich erfassbaren Welt in Anspruch nimmt. Selbstverständlich ist das Johannesevangelium weder von Platon noch von Philon direkt abhängig, aber es folgt dem hellenistisch-jüdischen Trend der Abwertung des Leiblich-Sinnlichen, der seinerseits unter dem Einfluss des populären Platonismus steht. Dieser Trend wird freilich nicht philosophisch, sondern religiös zur Sprache gebracht. Die heilsame Erkenntnis Gottes erfolgt im Johannesevangelium durch den religiösen Akt des Glaubens und nicht über einen Akt intellektueller Einsicht. Deshalb findet sich auch im vierten Evangelium nur eine rudimentäre Argumentation für die Wahrheit, die es zu erkennen gilt, und es fehlt auch die philosophische Anthropologie mit ihrer Unterscheidung von Nous, Psyche, Leidenschaften usw., die bei Philon erklärt, wie es zum entscheidenden Erkenntnisakt kommen kann. Glücklicherweise fehlt damit im Evangelium zugleich die Abwertung von Frauen und von Weiblichkeit generell, welche die philonische Anthropologie bestimmt.

In einem platonistisch bestimmten Groß-Milieu des hellenistischen Judentums will die johanneische Glaubentheologie ganz offensichtlich nicht darauf setzen, dass sich Gott der Welt zuwendet und diese transformiert, sondern sie bastelt ein Fahrzeug zu Gott, das den einzelnen Gläubigen als geistliche Rakete für die Himmelsreise dienen kann. Zum ra-

dikal transzendenten Gott kommt man nicht durch praktische Umkehr und Neugestaltung der Welt, durch Gerechtigkeit und Frieden, durch Zuwendung zu den Armen, sondern durch die radikale Verneinung aller leiblich-weltlichen Dinge: »Der Geist ist der Lebendigmachende, das Fleisch nützt gar nichts« (Joh 6,63).

6. Dualismus – Schwarz-Weiß-Denken – Judenfeindlichkeit

Das johanneische Konzept einer alternativen Wirklichkeit im erlösenden Glauben ist alles andere als harmlos. Zunächst ist es für eine so kleine und machtlose Minderheit im Römischen Reich natürlich nicht ungefährlich von der Wirklichkeitskonstruktion der Mehrheitsgesellschaft in ganz fundamentaler Weise abzuweichen. Das gilt umso mehr als die christlichen Gruppen, die hinter dem Johannesevangelium stehen, sich auch aus dem Schutzmantel des Judentums entfernt haben bzw. entfernen mussten. Jüdische Gemeinden gehörten ja in der römischen Welt auch zu einer Minderheit, aber diese genoss – bei allen Gefährdungen und Benachteiligungen – eine gewisse Rechtssicherheit als *religio licita*, was viele Zeitgenossen wohl als »tolerierten Aberglauben« einstufen. Außerhalb dieses Rechtsrahmens wurde die Luft politischer Toleranz schnell dünn. Zwar spricht das vierte Evangelium noch nicht von staatlicher Verfolgung, aber es spricht Verfolgungserfahrungen unterhalb der staatlichen Ebene doch recht deutlich an (vgl. 16,2 u.ö.).

Zum anderen ist die johanneische Alternativkonzeption auch keineswegs harmlos für die Außenstehenden, auch wenn sich dies erst dann in entsprechender Brutalität zeigt, als das Christentum über entsprechende Repressionsmacht verfügte. Die spätere Gewalt gegen Andersgläubige hat das Evangelium zwar nicht zu verantworten, aber es macht sie durch die sprachliche Gewalt im Text selbst zumindest möglich. Im Bemühen, hinter der äußeren Wirklichkeit eine göttliche Wahrheit als »alternative fact« kenntlich zu machen, benutzt das Johannesevangelium nämlich immer wieder ein Schwarz-Weiß-Denken, das in seiner Radikalität heute eher befremdlich wirkt. Vor allem die brutale Judenfeindlichkeit schockiert und stößt so sehr ab, dass deutsche Leser erleichtert sein müssen, dass der johanneische Christus *nicht* der historische Jesus ist. »Die Juden« werden als Teufelskinder abqualifiziert (8,44) und den Christus-Gläubigen als

Gotteskindern gegenübergestellt. Letztere stehen auf der Seite Gottes, haben Licht, Leben, Wahrheit und Liebe, während alle anderen auf der Seite des Teufels stehen und Finsternis, Tod, Lüge und Hass haben. Diese negative Sicht der Welt lässt sich religionssoziologisch erklären aus der Selbstbehauptung einer verschwindend kleinen christlichen Minderheit, die ihre Sicht der Dinge gegen die imperiale Macht der Mehrheitskultur verteidigen muss. Vermutlich war die Mehrheit, von der sich die johanneische Gemeinde bedrängt fühlte, jüdisch dominiert, so dass »die Juden« zum Inbegriff der feindlichen Welt wurden. Die historische Erklärung löst freilich das theologische Problem der Judenfeindlichkeit nicht. Vermutlich muss die theologische Kritik viel tiefer gehen und den zugrunde liegenden Dualismus in Frage stellen. Ist es für das Begreifen der Wirklichkeit ausreichend, immer nur mit Gegensatzpaaren zu arbeiten und einfach Gott und Welt, Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge gegenüberzustellen? Zwingt nicht gerade die biblische Tradition der Schöpfungstheologie dazu, die Welt differenzierter zu sehen – auch jenen Teil, der vom Licht christlicher Wahrheit nicht erleuchtet ist? Solche Fragen sind (nicht erst heute) mehr als berechtigt, aber der Text stellt sie sich nicht. Nicht einmal die Endredaktion, die in bestimmten Punkten die Schwächen der johanneischen Glaubenstheologie auszugleichen versucht, korrigiert die Gemeindefradition in diesem Punkt. Ganz im Gegenteil werden auf der letzten Ebene der Textentstehung auch noch die abweichend Glaubenden in das dualistische Konzept integriert, womit der Dualismus in einer ungeheuren Zuspitzung auch noch innerchristlich angewandt wird. Wer die Gemeinde verlässt, so die Botschaft der Redaktion, fällt nicht vom Glauben ab, sondern hat überhaupt nie zu den Glaubenden gehört. Wer anders an Christus glauben will als die Lehrautoritäten, welche die Endredaktion verantworten, glaubt überhaupt nicht, ist unerlöst-tot wie »die Juden« als Kinder des Teufels. Wer »weggeht«, ist ein ungläubiger Verräter wie der Teufel Judas (vgl. Joh 6,60–71). Es gibt kein Verlassen oder Verdunsten des Glaubens, keinen Zweifel, keine Veränderung oder Neuorientierung, sondern nur die Alternative Gott – Leben – Glauben oder Teufel – Tod – Unglauben.

7. Unterscheidet sich Glaube von reiner Ideologie?

Zugegeben – die bisherige Darstellung der johanneischen Wirklichkeitskonstruktion war ein bisschen einseitig. Obwohl sie sich auf eindeutige Textdaten stützen kann, ist sie nicht ganz zutreffend, weil sie eine bestimmte Gruppe von Aussagen ignoriert. Bis jetzt habe ich nämlich ganz bewusst die Arbeit der Endredaktion weitgehend ausgeblendet, um den ideologischen Unterstrom der johanneischen Theologie griffig darstellen zu können. Zudem ist genau dieser ideologische Trend besonders aussagekräftig im Hinblick auf die Rahmenfrage des Theologischen Forums: Was ist Wahrheit im Zeitalter von *alternative facts*, hemmungsloser Lüge als Machtinstrument von Manipulatoren und Demagogen, bei gleichzeitiger Denunziation redlicher Berichterstattung als *fake news*? Mein Ziel war es, deutlich zu machen, dass die johanneische Theologie als Helferin im Kampf um die Wahrheit der Fakten nicht viel taugt, weil sie ja die Wahrheit, um die es in der politischen Diskussion gewöhnlich geht, ohnehin diskreditiert. Und diese Schwäche gilt in gewisser Weise für religiöse Sinnsysteme generell. In der johanneischen Verzauberung der Welt¹⁴ wird ja nur etwas deutlich, was Religion ganz allgemein leisten muss, nämlich der Welt einen Sinn zu geben, der nicht einfach auf der Hand liegt. Insofern kann es nicht überraschend sein, wenn Religionen zwar unter Umständen sehr kritisch mit den konkurrierenden Wahrheiten anderer Sinnsysteme umgehen, aber kaum als Kampfgenossinnen im Streit um die *bruta facta* taugen. Wer behauptet, Brot sei unter bestimmten Umständen »Leib Christi« ist zumindest nicht von vorneherein dazu prädestiniert, die Relevanz des Faktischen zu retten. Und die christliche Theologie, insofern sie sich als religionskritische Wissenschaft im Dienst des Glaubens versteht, ist religionsgeschichtlich gewiss ein Sonderfall. Aber dieser Sonderfall hat ein Fundament in den biblischen Texten selbst, die immer wieder auch ideologiekritische Elemente in ihre Wirklichkeitskonstruktion integrieren. Das gilt sogar für das Johannesevangelium.

Ein solches ideologiekritisches Unterfangen wird man in der Arbeit der Endredaktion entdecken können. Zwar teilt die Redaktionsgruppe, wie oben gesagt, prinzipiell die dualistische Sichtweise der johanneischen

¹⁴ Vgl. Cefalu 2017, der in seinem Nachwort (313–323) im Hinblick auf die Johannesrezeption der englischen Renaissance vom »Johannine Enchantment of the World« spricht.

Tradition, aber ein großer Teil ihrer literarischen Arbeit muss doch als eine Art Ideologiebremse eingestuft werden. Bearbeitet werden vor allem folgende theologische Orte, die strukturell eng miteinander verbunden sind.

- Die Realität der Menschwerdung, des heilbringenden Leidens Jesu und sein Vorbildcharakter für die Jünger, sowie die Leiblichkeit der Auferstehung werden unterstrichen. Diese christologischen Akzente sind Teil einer groß angelegten Verleiblichungsstrategie, die vor allem mit soteriologischer Intention vollzogen wird. Zwar bleibt von der johanneischen Tradition her »Fleisch« als Negativbegriff stehen, aber daneben tritt ganz deutlich ein positiver Aspekt: Der Logos wohnt nicht nur im Leib des Menschen Jesus wie die Schekinah Gottes im Tempel (Joh 2,19–21), vielmehr wurde in Jesus der göttliche Logos dezidiert »Fleisch« (1,14), und nur deshalb kann auch das Fleisch des Menschensohnes ewiges Leben schenken (6,51–56). Dieses Fleisch der Erlösung wird nicht einfach nur im Glauben spirituell aufgenommen, sondern im eucharistischen Mahl¹⁵ real gegessen. Wie dialektisch die

¹⁵ Durch die neuere Ritualforschung wird die übliche, von der späteren Sakramententheologie geprägte Begrifflichkeit im Hinblick auf das Gemeinschaftsmahl der frühchristlichen Gemeinden radikal in Frage gestellt und energisch betont, wie wenig wir eigentlich über Gestalt, Funktion und Deutung dieser Mahlzeiten in den unterschiedlichen Gemeinden wissen. Das neue Paradigma, das sich seit Mitte der 1990er Jahren entwickelt hat, sagt: »throughout the Mediterranean world, a coherent meal culture can be found, with meals that were structured in a similar way to a large extent and, even more importantly, that were discussed and evaluated according to a common frame of reference« (Al-Suadi/Smit 2019, 2). In diesem Kontext wurde dann auch in der Johannesforschung die alte, auf die Kirchenväterzeit zurückgehende und von konservativen Protestanten (v.a. im angelsächsischen Raum) stets hochgehaltene These wiederbelebt, hinter Joh 6,51–58 stehe kein Gemeindegemeinschaftsmahl (vgl. Heilmann 2014). Diese These ist insofern wenig überzeugend als sie nicht erklären kann, wie der Wein ins metaphorische Spiel des Textes kommt. Dieser ist nämlich keinesfalls aus der Grundmetapher »Jesus ist als Logos Gottes das Brot vom Himmel« ableitbar, sondern kommt eben nur ins Spiel, wenn man als Hintergrund des redaktionellen Textes eine gemeindliche Mahlpraxis annimmt. Diese »kultisch« oder »sakramental« zu nennen, geht vermutlich zu weit, aber der Begriff »eucharistisch« bezieht sich nur auf das Tischgebet, welches das Mahl mit der Gottheit der jeweiligen Gemeinschaft in Beziehung setzt, und ist deshalb so allgemein, dass er gerade im Rahmen der Ritualforschung neue Berechtigung erhält. Er verbindet die christlichen Gemeinschaftsmähler einerseits mit der hellenistisch-römischen Mahlkultur und andererseits mit der Erzähltradition der Jesus-Mähler

johanneische Redaktion mit dem traditionellen Fleisch-Begriff arbeitet, lässt sich gut in 6,63 beobachten: Der oben schon zitierte Gemeindeglossar »Das Fleisch nützt nichts!« wird zwar zustimmend zitiert, aber so, dass gerade jene Worte Jesu, die von der Heilsbedeutung seines Fleisches und Blutes sprechen, jetzt »Geist und Leben« sind. Die traditionelle Abwertung des Fleisches wird benutzt, um der Wiederbetonung des Fleisches geistliche Autorität zu verleihen!

- Die neue Heilsbedeutung des Fleisches Christi geht einher mit einer Korrektur der Zeitstruktur der Soteriologie. Die gegenwärtige Heilszusage an die Glaubenden (»...hat das ewige Leben«) bleibt bestehen, wird aber nun wieder durch den Zukunftsaspekt (»... werde ihn auferwecken«) ergänzt (Joh 6,39.40.44.54), was eine Wiederannäherung an jüdische Tradition, wie sie sich bei Jesus und Paulus findet, bedeutet. Die eschatologische Synthese, die im Endtext des Johannesevangeliums dadurch erreicht wird, drückt der Erste Johannesbrief, der der Endredaktion zeitlich und inhaltlich überaus nahesteht,¹⁶ kurz und prägnant zusammen: »Geliebte, jetzt sind wir Kinder Gottes, und noch wurde nicht offenbart, was wir sein werden« (1 Joh 3,2). Dieser eschatologischen Restauration entsprechend wird auch der Gedanke an das Letzte Gericht wiederbelebt. Hatte die johanneische Tradition betont, dass es außer dem Glauben kein Gericht gibt, so wird die Hoffnung auf die endzeitliche Auferstehung redaktionell mit der Erwartung eines Endgerichts verknüpft. In Kap 5 lässt sich die Spannung zwischen traditioneller *realized eschatology* und redaktioneller Zukunftserwartung sehr schön beobachten. Zunächst wird betont, dass es kein Gericht gibt (5,24–26). Das ist im Rahmen der johanneischen Glaubens-theologie nur allzu logisch: Wer glaubt, hat das ewige Leben und ist vom Tod zum Leben hinüber gegangen. Da hat ein Gericht keinen Sinn. Umgekehrt bleiben die Ungläubigen das, was sie sind: Tote. Für Leichen hat aber das Gericht keinerlei Sinn. Sie haben ihre Strafe ja schon. Wer gar nicht lebt, kann auch nicht zur Strafe hingerichtet werden. Deswegen ist die Stunde des Endgerichts »jetzt schon da« (vgl. 5,25).¹⁷ In dem Moment wo ein Mensch die Stimme hört, die ihn/sie zum Glauben ruft, findet das Gericht als Entscheidung über Leben

wie sie in Brotwundererzählungen ebenso präsent ist wie in der Überlieferung vom Letzten Abendmahl.

¹⁶ Vgl. Schreiber/Ebner 2013, 536–548.

und Tod statt. Die einen nehmen die Botschaft an und erstehen zum ewigen Leben, die anderen hören nicht und bleiben im Tod. Dagegen führt die Redaktion in 5,27–30 die ältere Konzeption des Endgerichts wieder ein. »Alle in den Gräbern« (5,28)¹⁸ hören den Gerichtsruf des Menschensohns und erfahren das gerechte Urteil: Wer Gutes getan hat, wird mit dem Leben belohnt, die Übeltäter dagegen stehen auf, damit das Vernichtungsgericht an ihnen vollzogen werden kann. Die Konzeption des Endgerichts nach den Werken verbindet Soteriologie, Eschatologie und Ethik miteinander.

- Die Lebenspraxis als ethische Dimension des Glaubens ist auf Seiten der Glaubenden der entscheidende Ort, an dem das redaktionelle Verleiblichungsprogramm greift. Es finden sich nämlich keine leibbezogenen Heilszusagen, welche die radikale Spiritualisierung der johanneischen Soteriologie rückgängig machen oder auch nur abschwächen würden.¹⁹ Die entscheidende redaktionelle Veränderung findet im Bereich des Ethos statt, das zum Indikator der Erlösung gemacht wird. Gott wird wesensmäßig als Liebe bestimmt (1 Joh 4,8.16) und deshalb kann die Liebe zum Leitmotiv der Sendung Jesu erklärt werden. Aus Liebe zur Welt sendet der Vater den Sohn als Retter (Joh 3,16). Und Liebe motiviert auch die Lebenshingabe des Sohnes (15,13). Der Tod

¹⁷ An dieser Stelle ist sehr schön zu sehen, dass der Begriff *realized eschatology* die Sache genau trifft. Es geht nämlich nicht einfach um die Möglichkeit gegenwärtigen Heils wie dies in Soteriologien der Fall ist, die vom apokalyptischen Denken unberührt sind, sondern dezidiert um die Wendung jüdischer/judenchristlicher Eschatologie in die Gegenwart.

¹⁸ Die Formulierung in 5,28 macht klar, dass es sich nicht um eine Metaphernvariation zum vorher Gesagten handelt. Es geht um »alle« Verstorbenen, glaubend-gute und nichtglaubend-böse. Und der Plural »Gräber« stellt sicher, dass es nicht um das metaphorische »Grab des Todes« geht, in dem die Unglaubenden sind, bevor sie die Botschaft hören.

¹⁹ Das zeigt sich vor allem daran, dass die Endredaktion in der Semeia-Konzeption keine Änderungen vornimmt. Das Weinwunder (Joh 2) und das Brotwunder (Joh 6), die Heilung des Sohnes eines kaiserlichen Beamten (Joh 4), eines Gelähmten (Joh 5) und eines Blinden (Joh 9), und auch die spektakuläre Auferweckung des Lazarus werden keinesfalls der performativen Konzeption Jesu angenähert. Die Zeichen bleiben »körperlos«, weisen von sich weg auf das »ganz Andere«, das sich weder in körperlicher Sättigung, noch in der Freude des Trinkgelages, noch in leiblicher Gesundheit oder in der (temporären) Überwindung des leiblichen Todes vollzieht.

am Kreuz ist die Vollendung der Liebe Jesu zu den Seinen (Joh 13,1–3). Dieser Liebestod hat paradigmatischen Charakter, wie die redaktionelle Deutung der Fußwaschung (13,12–17) ganz klar macht. Auch der Gehorsam des Sohnes gegenüber dem Vater ist Vorbild für die Schüler. Auch sie sollen gehorchen, nämlich dem neuen/alten Gebot der praktischen Liebe (13,34; 15,9–13,17). An der gegenseitigen Liebe der Glaubenden kann erkannt werden, dass sie zu Jesus gehören (13,35).

8. Fazit: Was ist Wahrheit?

Durch die diagnostische Qualität der Liebe ist eine entscheidende Ideologiekritik in die johanneische Glaubenstheologie eingebaut. Diese funktioniert aber nur, weil der Liebesbegriff nicht leer bleibt, sondern mit der Selbsthingabe des Herrn, wie sie sich in Fußwaschung und Kreuzestod realisiert, inhaltlich gefüllt wird. Deshalb kann Liebe in der Definition johanneischer Theologie nicht einfach nur behauptet werden und lässt sich auch nicht als legitimierendes Etikett für Herrschaft und Unterdrückung benutzen,²⁰ sondern muss sich in realer Unterstützungsleistung realisieren: Wer begütert ist und sich der Not der Bedürftigen verschließt, hat mit dem Liebe-Gott und dessen Wahrheit nichts gemein (vgl. 1 Joh 3,17).

Wer also aus aktuellem Anlass mit Pilatus die durchaus berechtigte Frage stellt, was denn Wahrheit eigentlich sei, dem gibt das johanneische Schrifttum den Hinweis, nicht auf »Wort und Zunge« (1 Joh 3,18) zu achten, sondern auf das Tun. Wahrheit ist etwas Praktisches und wird dort »getan« (1 Joh 1,6), wo diejenigen, die es können, mit denen teilen, die es brauchen. Mit solcher Wahrheit freilich, dürfte nicht nur Donald Trump seine Probleme haben.

²⁰ Erich Mielke, als Chef der DDR-Staatssicherheit Inbegriff jahrzehntelanger Unterdrückung und Bespitzelung des Volkes, sah sich selbst als Humanisten und nahm eine universale Menschenliebe für sich in Anspruch. »Ich liebe doch alle – alle Menschen!«, behauptete er am 1989 in der Volkskammer. Wenn sogar Stasi-Terror »Liebe« genannt werden kann, ist klar, dass der Liebesbegriff eine inhaltliche Füllung braucht, um vor Missbrauch geschützt zu sein.

Literatur

Al-Suadi, Soham / Smit, Peter-Ben

- 2019 (Hg.) T&T Clark Handbook to Early Christian Meals in the Greco-Roman World, London u.a.

Assmann, Jan

- 1990 Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München.

Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas

- 1967 The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge, London.

Cefalu, Paul

- 2017 The Johannine Renaissance in Early Modern English Literature and Theology, Oxford.

Ebner, Martin / Schreiber, Stefan

- 2013 (Hg.) Einleitung in das Neue Testament, 2. Auflage, Stuttgart.

Haenchen, Ernst

- 1980 Johannesevangelium. Ein Kommentar, hg. von Ulrich Busse, Tübingen.

Heilmann, Jan

- 2014 Wein und Blut. Das Ende der Eucharistie im Johannesevangelium und dessen Konsequenzen (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 204), Stuttgart.

Kügler, Joachim

- 1997 Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium (Bonner Biblische Beiträge 113), Bodenheim.

- 1999 Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums (Stuttgarter Bibelstudien 178), Stuttgart.

- 2017 Josef, David und andere schöne Männer in der Bibel. Männliche Schönheit als Gottesmacht, online:
<https://www.academia.edu/35471659> [10.12.2018].

- 2018 Eine wortgewaltige Jesus-Darstellung. Das Johannesevangelium aus dem Urtext übersetzt und kommentiert, 2. Auflage, Stuttgart.

- 2019 Männliche Schönheit als Gottesmacht. Josef, David und andere schöne Männer in der Bibel (mit Bibelarbeit), in: Thöne, Yvonne S. (Hg.): Schön! Biblische Aspekte von Schönheit (FrauenBibelArbeit 40), Stuttgart, 42–51.101–103.

Meeks, Wayne A.

- 1972 The Man from Heaven in Johannine Sectarianism, in: *Journal of Biblical Literature* 91/1, 44–72.

Schreiber, Stefan

- 2010 Am Rande des Krieges. Gewalt und Gewaltverzicht bei Jesus von Nazaret, in: *Biblische Notizen Neue Folge* 145, 91–112.

Schroer, Silvia

- 2014 Schuf Gott den Mann nach seinem Bild? Biblische Männerbilder und Gottesbilder im Fokus der theologischen Genderforschung, in: Jakoby, Nina / Liebig, Brigitte / Peitz, Martina / Schmid, Tina / Zinn, Isabelle (Hg.): Männer und Männlichkeiten. Disziplinäre Perspektiven (*Zürcher Hochschulforum* 53), Zürich, 117–134, online: <https://www.academia.edu/30353879> [10.12.2018].

Watzlawick, Paul

- 1976 *Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn, Täuschung, Verstehen, München u.a.*

White, Hayden

- 1978 *Tropics of discourse. Essays in cultural criticism*, Baltimore (MD).