

„Seht, euer König!“

Die Johannes-Passion als Sehschule des Glaubens*

Jörg Frey

„Seht, euer König!“ – mit diesen Worten präsentiert Pilatus in Joh 19,14 den geschundenen, mit einem roten Mantel behängten und mit einem Dornenkranz ‚gekröntem‘ Jesus seinen hochpriesterlichen Anklägern, worauf diese und der von ihnen angestachelte Mob erbotst rufen: „Weg mit dem, kreuzige ihn!“ (Joh 19,15). Diese Jammergestalt, wie in einem Possenspiel königlich eingekleidet, kann und soll nicht ihr König sein. Allenfalls ist er ein Narrenkönig, und wenn er königliche Ansprüche erhebt, ein offenkundiger Hochstapler. Jesu Präsentation als König ist wie die vorherige Präsentation als „Mensch“ mit dem berühmten „*ecce homo*“ (Joh 19,5: ἰδοὺ ὁ ἀνθρώπος; „Seht, der Mensch!“) auffällig deiktisch formuliert: „Seht!“ Doch wer soll hier „sehen“? Die in der Szene angesprochenen jüdischen Oberen sehen nicht bzw. weisen ihnen Anblick und die mit ihm verbundenen Aspekte von sich. Doch darüber hinaus weist das zweimalige „Seht!“ (ἰδοὺ) auf die Leserinnen und Leser. Sie sollen eben dies sehen und verstehen lernen, dass dieser Geschundene, Gefolterte, in sadistisch-verhöhndem Possenspiel als König eingekleidete und schließlich am Kreuz ‚Erhöhte‘ doch ein König ist, der „König der Juden“, Messias und Gottessohn: der wahre König – gegen allen Augenschein. Die johanneische Passionserzählung¹ ist so gestaltet, dass sie *sub contrario* eben dies vor Augen führt und so als ‚Sehschule des Glaubens‘ dient, durch die die Lesenden anders als die Zeitgenossen Jesu zum rechten Verstehen geführt werden sollen.

Kongenial hat der Textdichter der Johannespassion Johann Sebastian Bachs diesen Aspekt aufgenommen, wenn im Eingangschor in Aufnahme von Psalm 8,1 und 48,11 programmatisch als ‚Rezeptionsanweisung‘ für die ganze Passion formuliert wird:

* Vortrag beim Thementag des Projekts KunstKlangKirche zu Johann Sebastian Bachs Johannespassion in Zürich-Wollishofen am 18. März 2017 und im September 2017 im Theologischen Studienjahr an der Dormition Abbey in Jerusalem. Die Vortragsfassung wurde weithin beibehalten und durch wenige Anmerkungen ergänzt.

1 Zur Auslegung des Johannesevangeliums s. insgesamt meinen Aufsatzband: J. Frey, Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den johanneischen Schriften I, hg. J. Schlegel, WUNT 307, Tübingen 2013, dort zur Deutung des Todes Jesu S. 485–554: Die „theologia crucifixi“ des Johannesevangeliums, und S. 555–584: Edler Tod – wirksamer Tod – stellvertretender Tod – heilvoller Tod. Zur narrativen und theologischen Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium. Weiter zur Passionsgeschichte ders., Jesus und Pilatus. Der wahre König und der Repräsentant des Kaisers im Johannesevangelium, in: G. van Belle/J. Verheyden (Hg.), Christ and the Emperor, BTS 20, Leuven 2014, 337–393, und ders., Theology and History in the Fourth Gospel: Tradition and Narration, Waco, Tx. 2018, 186–196.

„Herr, unser Herrscher,
dessen Ruhm in allen Landen herrlich ist,
zeig uns durch deine Passion,
dass du, der wahre Gottessohn,
zu aller Zeit,
auch in der größten Niedrigkeit,
verherrlicht worden bist!“

Damit wird in der Gebetsanrede an Jesus als „unseren Herrn“ und „Herrscher“ nicht nur die spezifisch johanneische Deutekategorie der *δόξα* und die Deutung der Passion und des Kreuzes als „Verherrlichtwerden“ (*δοξάζεσθαι*) Jesu (vgl. Joh 12,28; 13,31f; 17,1) eingeführt, sondern gerade der Aspekt aufgenommen, dass das Hören und geistige Sehen der Passion Jesu (in Wort und Musik) eine ‚Sehschule‘ ist, in der Christus als Gekreuzigter und eben darin als Herr und König „vor Augen gemalt“ (vgl. Gal 3,1) werden soll. Gerade in seiner größten Niedrigkeit² soll seine Herrlichkeit erkannt werden, in dem vor Augen stehenden Bild des zum Spott Gekrönten und am Kreuz Erhöhten soll der wahre König der Welt, der Gottessohn, so wahrgenommen werden, dass es zur ‚Antwort‘ des Glaubens kommen kann – eine Antwort, die Bachs Passion ihren Hörern in den Texten der Arien und v. a. in den Choralstrophen ‚vorzeichnet‘.³

Ich möchte im Folgenden aufzeigen, wie das Johannesevangelium als didaktisch geschickte Sehhilfe fungiert, die dazu verhilft, das Passionsgeschehen gegen den Augenschein in der richtigen Optik, der tieferen Dimension des Glaubens wahrzunehmen: als Geschichte nicht des Scheiterns, sondern der Überwindung des Todes, nicht des Endes, sondern eines neuen Anfangs, als Urgeschichte des Heils und des Glauben an Jesus Christus als den erhöhten Herrn und König.

Literarisch wird dies durch eine Vielzahl von Mitteln erreicht, insbesondere durch Erklärungen im Munde Jesu und des Erzählers, der das Geschehen explizit oder implizit (z. B. durch die Charakterisierung und Interaktion von Figuren) erläutert. In eigenartiger

2 „Niedrigkeit“ ist freilich keine johanneische Kategorie. Hier verbindet sich in der Rezeption der bei Johannes gleichermaßen programmatisch gebrauchte, aber doppelsinnig mit auf die Kreuzigung bezogene Terminus der ‚Erhöhung‘ (Joh 3,14; 8,28; 12,32) mit dem christologischen Schema von Erniedrigung und Erhöhung aus dem Philipperhymnus Phil 2,6–11.

3 S. dazu E. Axmacher, „Aus Liebe will mein Heyland sterben“. Untersuchungen zum Wandel des Passionsverständnisses im frühen 18. Jahrhundert, Beiträge zur theologischen Bachforschung 2, Neuhausen-Stuttgart 1984, 163–165. Zur Einführung in die theologischen Aspekte der Bach’schen Johannespassion s. weiter M. Petzoldt, Theologische Überlegungen zum Passionsbericht des Johannes in Bachs Deutung, in U. Prinz (Hg.), Johann Sebastian Bach Johannespassion BWV 245, Schriftenreihe der Internationalen Bachakademie Stuttgart 5, Stuttgart 1993, 142–165; M. Walter, Johannespassion. Eine musikalisch-theologische Einführung, Stuttgart 2011; ders., Viele Dichter, ein Text. Zum Libretto der Johannes-Passion Bachs, in M. Gassmann (Hg.), Bachs Johannespassion. Poetische, musikalische, theologische Konzepte, Schriftenreihe der Internationalen Bachakademie Stuttgart 17, Stuttgart 2012, 111–127.

Darstellungsweise – die literaturwissenschaftlich „Ironie“ genannt wird⁴ – werden den Lesenden mehrere Sinnebenen präsentiert, so dass diese zu einer Entscheidung genötigt sind, auf welcher Ebene sie den Text lesen: auf der ‚flachen‘ Ebene dessen, was vor Augen steht oder auf einer tieferen Ebene, die, wenn sie einmal ‚entdeckt‘ ist, das Ganze im Kontext des nachösterlichen Glaubens erschließt. Das ganze Johannes-evangelium zielt darauf hin, den Blick der Lesenden auf diese tiefere Ebene zu lenken, auf die Wahrheit, dass der Gekreuzigte der Herr ist, der wahre König der Juden und der Welt, der am Kreuz seine Herrschaft antritt und dessen Stimme die hören, die der Wahrheit zugehören (Joh 18,36f). Die im Text auftretenden jüdischen Zeitgenossen Jesu verstehen dies nicht, auch nicht Pilatus, und selbst die Jünger des irdischen Jesus sind vor Ostern noch erstaunlich unverständlich (Joh 13,7.10.36–38), denn, wie der Evangelist weiß, wurde diese Wahrheit erst nach Ostern erschlossen (Joh 2,22; 12,16), durch die „erinnernde“ Wirksamkeit des Geistes (Joh 14,26). Deshalb erzählt das Johannesevangelium die Geschichte des irdischen Jesus programmatisch aus dieser nachösterlichen Perspektive. Aus ihr soll den Lesern das ‚richtige‘ Verständnis Jesu und v. a. seines Todes erschlossen werden⁵.

Um dies zu verdeutlichen, möchte ich zunächst kurz (I) die Eigenart der johanneischen Passionsdarstellung skizzieren und (II) vorführen, wie das Evangelium schon vor der Passion wesentliche Deutekategorien zu ihrem Verständnis vermittelt, dann (III) die Szenen der Passionserzählung daraufhin durchgehen, wie hier Jesu *sub contrario* verborgene Herrlichkeit und königliche Souveränität verdeutlicht wird, so dass sich schließlich (IV) die Hauptaspekte der johanneischen Deutung der Passion Jesu zusammenfassen lassen. Am Ende (V) schließt sich der Bogen noch einmal zur Deutung in der Bach'schen Johannespassion.

I. Eine Passion und vier Passionserzählungen

Im neutestamentlichen Kanon ist das eine Evangelium von Jesus Christus in vier unterschiedlichen Erzählungen überliefert,⁶ die alle mit dem gleichartigen Titel *εὐαγγέλιον κατὰ ...* überschrieben sind. Alle vier erzählen vom irdischen Wirken Jesu von der Begegnung mit dem Täufer bis zur Kreuzigung und Auferstehung. Die Berichte sind je unterschiedlich ausgestaltet, und eine Harmonisierung, wie sie seit dem 2. Jahrhun-

4 Zur Ironie als Stilmittel im Rahmen der ‚impliziten Kommentare‘ im Johannesevangelium s. R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1983, 165–180; P. D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel*, Atlanta 1985.

5 S. grundlegend Ch. Hoegen-Rohls, *Der nachösterliche Johannes*, WUNT II/84, Tübingen 1984; J. Frey, *The Gospel of John as Narrative Memory of Jesus*, in: S. Butticaz/E. Norelli (Hg.), *Memory and Memories in Early Christianity*, WUNT 398, Tübingen 2018, 261–284.

6 Dazu gründlich M. Hengel, *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus*, WUNT 224, Tübingen 2008.

dert (in Tatians *Diatessaron*) bis in die Neuzeit hinein versucht wurde,⁷ würde den je eigenen Charakter der Texte verwischen. Ihr gegenüber hat sich die Kirche schon im 2. Jh. für das vierfältige Zeugnis entschieden, und es ist historisch und theologisch sachgemäßer, die je eigene Perspektive der Evangelisten wahr- und erstzunehmen. Das gilt auch für die Passion, die im groben Erzählfaden zwar weithin parallel geht, aber in vielen Details differiert, so besonders auffällig in den ‚letzten Worten‘, die Jesus am Kreuz in den Mund gelegt werden: Im ältesten Evangelium, Markus, ist es der Schrei der Gottverlassenheit und die Gottklage aus Psalm 22,2 „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ mit der Jesus als leidender Gerechter in der Angst der Gottesferne stirbt (Mk 15,34).⁸ Matthäus übernimmt den markinischen Bericht fast komplett und damit auch dieses ‚letzte Wort‘ (Mt 27,46). Bei Lukas finden sich zusätzliche Elemente, so wird Jesus z. B. seinem Landesherrn Herodes Antipas zusätzlich vorgeführt (Lk 23,6–12), und am Kreuz wird die Interaktion mit den beiden Mitgekreuzigten erzählt (Lk 23,39–43). Schließlich stirbt Jesus als vorbildlicher Beter mit einem anderen Psalmwort (Ps 31,6) auf den Lippen, dem Sterbegebet „Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hände“ (Lk 23,46).⁹

Von diesen drei literarisch miteinander verbundenen synoptischen Evangelien hebt sich Johannes in Stoffauswahl, Erzählfolge, narrativer Gestaltung und Stil grundlegend ab. Lange hat man dieses Evangelium daher für einen von den anderen unabhängigen Bericht angesehen,¹⁰ die neuere Forschung rückt davon wieder ab und rechnet für den Evangelisten mit einer Kenntnis zumindest des Markusevangeliums,¹¹ dessen Bericht aber nicht einfach reproduziert, sondern eklektisch und z. T. auch kritisch aufgenom-

7 S. dazu D. Wunsch, *Evangelienharmonie*, TRE 10, 626–636; knapp J. Frey, *Evangelienharmonie*, in: *Calwer Bibellexikon* (Neubearbeitung), Stuttgart 2003, 333.

8 Die Annahme, dass dieses Zitat letztlich den Bezug auf den Schluss des Psalms und seinen positiven Ausgang impliziere (so insbesondere H. Gese, *Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Einsetzung des Herrenmahls*, in: ders., *Vom Sinai zum Zion*, BEvTh 64, München 3¹⁹⁸⁹, 180–201) ist exegetisch problematisch und entschärft letztlich das im Text Gesagte.

9 Zum je unterschiedlichen Gebrauch der Psalmzitate in den Passionserzählungen, s. J. Frey, *Vom Sinn-Raum der Schrift zur erfüllten Prophetie: Zur Psalmenrezeption in den Passionserzählungen der Evangelien*, in *Beten*, JBTh 32, Göttingen 2019 (im Druck).

10 So v. a. seit dem argumentativ eher dürftigen, aber einflussreichen Plädoyer von P. Gardner-Smith, *Saint John and the Synoptic Gospels*, Cambridge 1938. Die Unabhängigkeit des Evangelisten (aber nicht der Endredaktion) von den synoptischen Berichten und die Aufnahme eigener Quellen vertraten auch u. a. die Kommentare von R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, 21. Aufl. Göttingen 1984, und J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, ÖTBK 4/1–2, 3. Aufl., Gütersloh 1991. Anders z. B. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, ThHK 4, 4. Aufl., Leipzig 2009. Zur kritischen Evaluation der Unabhängigkeitsthese s. J. Frey, *Das vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition*, in: ders., *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten*, 239–294, ders., *Theology and History in the Fourth Gospel*, 64–78.

11 S. zur Passionserzählung programmatisch M. Lang, *Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18–20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund*, FRLANT 182, Göttingen 1999. Dass der Evangelist die Kenntnis des Markusevangeliums auch bei seinen intendierten Lesern voraussetzt, hat R. J. Bauckham, *John for Readers of Mark*, in: ders. (Hg.), *The Gospels for All Christians*, Grand Rapids 1998, 147–171, m. E. überzeugend gezeigt.

men und gemäß der christologischen Einsicht des Evangelisten ‚umgeschrieben‘ ist: Die Gethsemaneerzählung (Mk 14,32–42), in der Jesus bei Markus um Verschonung vor dem Todeskelch bittet, wird in zwei auffälligen Anspielungen aufgenommen und explizit ‚korrigiert‘, denn wenn Jesus in Wahrheit „eins“ mit dem Vater ist (Joh 10,30), kann er eine solche Bitte nicht mehr aussprechen: „Was soll ich sagen: ‚Vater, rette mich aus dieser Stunde!‘? Nein, deshalb bin ich in diese Stunde gekommen. ‚Vater, verherrliche deinen Namen!‘“ (Joh 12,27f) Und: „Soll ich den Becher nicht trinken, den mir mein Vater gegeben hat?“ (Joh 18,11).¹² Signifikant ist schließlich das ‚letzte Wort‘ Jesu: „Es ist vollendet!“ (Joh 19,30), das gerade keine Gottverlassenheit, sondern die Vollendung des ihm aufgetragenen Werkes, ja den Triumph zur Sprache bringt.

In gewisser Weise steht diese Deutung des Todes Jesu der des Markus diametral entgegen: Nicht Verunehrung, sondern Verherrlichung, nicht Erniedrigung, sondern Erhöhung, und zwar paradoxerweise am Kreuz, will Johannes vor Augen führen. Sind das „alternative Fakten“, eine Verfälschung der realen Geschichte, gegen die grausame historische Wirklichkeit der Kreuzigung? Für Johannes nicht: Die harte Wirklichkeit des Todes Jesu, der in äußerster Entehrung nackt erfolgt, wird keineswegs geleugnet, auch nicht ‚gemildert‘.¹³ Doch soll in dieser Darstellung jene ‚wahre‘ Wirklichkeit vermittelt werden, die – wie der Evangelist wohl weiß – den Jüngern erst nach Ostern erschlossen wurde (Joh 2,22; 12,16), weil sie nur von Ostern her, durch den Geist erkannt werden kann. Im Hintergrund steht die Erfahrung, dass die Jünger auch nach Ostern, in der Zeit der ‚Abwesenheit‘ Jesu, ja letztlich bis heute, durch die Frage bedrängt sind, ob Jesus am Kreuz nicht einfach gescheitert, sein Tod das Ende einer Hoffnung und der Glaube an ihn folglich eine Illusion sei – oder ob er in Wahrheit vom Tod erweckt, von Gott ins Recht gesetzt und zum „Herrn“ und König inthronisiert ist. Diese Fragen bedrängten wohl auch die Adressaten des Evangeliums, die sich, wie v. a. die Abschiedsreden zeigen, durch Jesu Weggang verwaist (Joh 14,18), durch seine Unsichtbarkeit verunsichert (Joh 16,10) und über den Sinn der Zusage seiner Wiederkunft im Unklaren (Joh 16,16–19) fühlten. Gegen diese Anfechtung der Glaubenden „in der Welt“ will Johannes seinen Lesern zur Wahrnehmung dessen verhelfen, was nicht vor Augen steht, zur Erkenntnis der Herrlichkeit des Auferstandenen, von der in diesem Evangelium schon sein irdischer Weg überglänzt ist. Das vierte Evangelium zeichnet daher sehr bewusst nicht ein Bild der ‚Historie‘, wie sie sich vor aller Augen sichtbar zugetragen hat.¹⁴ Es ist ein Bild des Glaubens, das, von Ostern her entworfen

12 Dazu Frey, Das vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition, 266–271.

13 Eine ‚euphemistische‘ Darstellung oder das Bild eines *noble death* sind nicht angestrebt, zumal für antike Kritiker wie Celsus Jesu Kreuzestod auch nach der johanneischen Fassung nicht als ein solcher ‚edler Tod‘ hätte gelten können. S. zur Diskussion Frey, Edler Tod, 561–566.

14 Dass die kühne Weise, in der Johannes Jesu Weg, seine Taten und auch seine Verkündigung ‚anders‘ erzählt als die ältere Evangelienüberlieferung, auch in den johanneischen Gemeinden Diskussionen ausgelöst hat und manchen unbotmäßig und ‚eigenmächtig‘ erscheinen konnte, lässt der letzte der johanneischen Parakletsprüche Joh 16,13–15 noch etwas erahnen: Gegenüber dem Gedanken, die johanneische Verkündigung (bzw. der Geist) agiere ‚eigenmächtig‘, verweist das Evangelium gerade

und durch den Geist ‚erinnert‘, auf die Wahrheit hinter dem Augenschein zielt, gleich einer Ikone, auf deren goldenen Hintergrund das Gesicht Christi in neuer Strahlkraft leuchtet und die Betrachter anspricht.

II. Die Voraus-Deutungen der Passion Jesu vor der Passionserzählung

Doch gerade angesichts der Osterbotschaft stellt Jesu Passion als die Darstellung des Ganges Jesu in die tiefste Tiefe alles Menschlichen, in den grausamen Foltertod, eine besondere Herausforderung dar. Wie kann der ewige Gottessohn sterben, ja sterben „müssen“ (Joh 3,14)? Deshalb bietet der Evangelist alles auf, dass genau dieser Teil der Vita Jesu von seinen Lesern ‚richtig‘ verstanden wird. Daher führt er (anders als Markus) von Beginn an, lange vor der eigentlichen Erzählung der Passion, zentrale Aspekte zu deren Verständnis ein.¹⁵

Dazu gehören die immer wieder eingestreuten Hinweise auf Jesu „Stunde“, die sukzessive immer deutlicher als Stunde seines Todes erkennbar wird (Joh 2,4; 7,30; 8,20; 12,23), die Rede von seiner notwendigen (Joh 3,14) „Erhöhung“, die doppelsinnig als Erhöhung am Kreuz und zum Vater verstanden werden kann (Joh 3,14; 8,28; 12,32–34) und am Ende in 12,33 klar auf die Todesart hin gedeutet wird, und die Rede von seiner in diesem Geschehen erfolgenden „Verherrlichung“ (Joh 7,39; 11,4; 12,16.23.28). Immer wieder wird von der Tötungsabsicht seiner Gegner gesprochen (Joh 5,18; 7,1.19f.25; 8,37.40; 11,53; 12,10), von ihren Versuchen, Jesus zu ergreifen (Joh 7,30.32.44; 8,20; 10,39; 11,57) oder zu steinigen (Joh 10,31–33; 11,8), und von Judas als dem, der ihn „ausliefern“ sollte (Joh 6,64.70f; 12,4; 13,2). Schon zu Beginn der Erzählung spricht der Täufer von Jesus als dem „Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegrägt“ (Joh 1,29.36), und in den charakteristischen ὑπερ-Aussagen ist von Jesu Lebenshingabe „für das Leben der Welt“ (Joh 6,51), „für die Schafe“ (Joh 10,11.15.17) oder „für die Freunde“ (Joh 15,13) und seinem Sterben „für das Volk“ (Joh 10,51f) die Rede, womit deutlich wird, dass Jesu noch bevorstehender Tod Unheil abwehrende und Heil eröffnende Bedeutung hat. So wird durch eine Vielzahl von Motiven vorab ein Verstehens-Rahmen vermittelt: Jesu bevorstehender Tod ist seiner Sendung und dem göttlichen Willen gemäß, er ist vorab gedeutet als Erhöhung und Verherrlichung,¹⁶ und er wird heilvolle Bedeutung für die Seinen und die Welt haben.

Am Eingang zum zweiten Teil des Evangeliums ist davon die Rede, dass Jesus „die Seinen bis zur Vollendung liebte“ (Joh 13,1), worauf dann die beim letzten Mahl

darauf, dass der Geist a) von dem nimmt, was zu Jesus gehört (d. h. die irdische Geschichte Jesu erzähle), b) Jesus verherrlicht, und c) darin die Gemeinde im Rahm der (christologischen) Wahrheit leitet.

15 Dazu s. Frey, Die „*theologia crucifixi*“ des Johannesevangeliums, 510–516, sowie ausführlich T. Knöppler, Die *theologia crucis* des Johannesevangeliums, WMANT 69, Neukirchen-Vluyn 1994.

16 Diese beiden Termini ihrerseits aus der Schrift geschöpft, konkret aus dem vierten Gottesknechtslied (Jes 52,13 LXX), das ein locus classicus der frühchristlichen Deutung des Todes Jesu ist und bei Johannes immerhin in dem Doppelpizit Joh 12,38–40 zitiert wird.

situierte Fußwaschung erzählt wird (Joh 13,4–15), ein Akt liebender Hingabe als symbolische Vorausdarstellung der Passion. Schließlich entfalten die Abschiedsreden im Mahlkontext breit die Fragen um den Sinn von Jesu ‚Weggehen‘ (Joh 13,33.36; 14,5) bzw. seiner Unsichtbarkeit und Entzogenheit in nachösterlicher Zeit (Joh 14,19; 16,10; 16,16–19). Jesu Weggang wird hier vorweg gedeutet als Hingang zum Vater (Joh 13,3; 14,2f; 14,28), Sieg über die Welt (Joh 16,33), Gericht über ihren ‚Herrscher‘ (Joh 16,11), Vollendung des ihm aufgetragenen Werkes (Joh 17,4) und Bedingung der Sendung des Geistes (Joh 16,7) und damit auch des nachösterlichen Glaubens der Gemeinde.

All diese Deutekategorien sind bei Johannes bereits ‚eingespeist‘, bevor die Passion tatsächlich erzählt wird. Weit mehr als bei den Synoptikern ist hier schon der Tod Jesu im Blick und seine Deutung vorbereitet. Johannes ist weit mehr als Markus eine „Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung“¹⁷

Hinzu kommt, dass wichtige Teile der traditionellen Passionserzählung im vierten Evangelium schon an früheren Stellen der Erzählung geboten werden.¹⁸ So wird die Tempelreinigung Jesu (Mk 11,15–19), historisch wohl der Anlass zu seiner Verhaftung, dramaturgisch geschickt schon zu Beginn des Wirkens Jesu, als programmatischer Auftakt zum Konflikt mit den Jerusalemer Autoritäten erzählt (Joh 2,13–22) und mit dem Tempelwort (Mk 14,57f parr.) verbunden. Der Beschluss des Hohen Rates zur Tötung Jesu erfolgt bereits aufgrund seines größten Wunders, der Erweckung des Lazarus (Joh 11,46–54), somit ist der Grund der Anklage nicht bloß seine Messianität (Mk 14,61f), sondern sein Anspruch, in göttlicher Vollmacht zu handeln. Auch die Salbung (Mk 14,3–9) wird vorgezogen (Joh 12,1–11) und als vorweggenommene Totensalbung auf seinen Tod hin gedeutet. Mit dieser Umgestaltung der Erzählfolge (plot) durch die Vorwegnahme einzelner Elemente der Passion verzahnt Johannes das Passionsgeschehen engstens mit dem vorherigen Wirken Jesu.

Vom Christusbild des Johannesevangeliums her¹⁹ ist vorausgesetzt, dass Jesus als der ewige Logos des Vaters (Joh 1,1) von diesem aus Liebe in die Welt gesandt ist, um Heil und Rettung zu erwirken (Joh 3,16). Er ist nicht ein bloßer Mensch, sondern mit dem Vater im Reden und Handeln eins (10,30), er hat Vollmacht über Leben und Tod – auch die Vollmacht, sein Leben hinzugeben und es wieder zu nehmen (Joh 10,17f). Daher kann seine Passion und sein Tod nicht bloß das Ergebnis menschlicher Ränke sein. Er ist nicht ein Opfer böser Menschen, weder des Judas noch der jüdischen Oberen

17 So die berühmte Charakterisierung der Evangelien, primär des Markusevangeliums, bei M. Kähler, *Der historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, hg. E. Wolf, TB 2, München ²1956, 59f, Anm. 1.

18 S. die Zusammenstellung bei J. Zumstein, *Das Evangelium nach Johannes*, KEK 2, Göttingen 2016, 661.

19 Dazu s. J. Frey, „Wer mich sieht, der sieht den Vater“: Jesus als Bild Gottes im Johannesevangelium, in: A. Taschl-Erber/I. Fischer (Hg.), *Vermittelte Gegenwart: Konzeptionen der Gottespräsenz von der Zeit des Zweiten Tempels bis Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr.*, WUNT 367; Tübingen 2016, 179–208.

noch der römischen Macht. Sein Tod ist nicht Resultat eines Justizskandals, sondern letztlich verankert im Willen Gottes, der seinen Sohn und damit sich selbst zum Heil der Menschen in die Tod gibt. Das alles ist schon *vor* der Erzählung seiner Passion gesagt, und nach Joh 13,1–3 weiß auch Jesus selbst darum und geht somit wissend und freiwillig, in königlicher Souveränität, seinem Tod entgegen.

Deshalb ist bei Johannes auch das Leiden Jesu weniger hervorgehoben als in den anderen Evangelien und die mitleidvolle Betrachtung der Passion wäre diesem Evangelium gegenüber theologisch unangemessen. Am Ende steht vielmehr der Triumph (Joh 19,30), und der heilvolle Ertrag des Sterbens Jesu für die Seinen.

Die Vorgaben der johanneischen Christologie und die in den Worten Jesu selbst oder in den auffälligen Erzählerkommentaren des Evangelisten (wie z. B. Joh 2,17.21; 7,38f; 12,33 u. ö.) vorweg eingeführten Deutekategorien sind Teil der ‚Didaktik‘ des vierten Evangeliums.²⁰ Diese zielt auf die Leserschaft, nicht auf die innertextlichen Figuren. Während diese Zeitgenossen Jesu wie Nikodemus (Joh 3,4.9), die Samaritanerin (Joh 4:11f), die jüdische Menge (Joh 6,14f.25.30f; 7,35; 8,21), Maria und Marta (Joh 11,21.32.39) oder auch Petrus (Joh 13,6.8f.36–38) als Erzählfiguren immer wieder Missverständnissen zum Opfer fallen, sollen die Leserinnen und Leser, denen diese Missverständnisse ja nicht entgehen können, zum besseren Verständnis geführt werden. Durch den Geist und die Erkenntnis der Schrift sind sie in der Lage, besser zu verstehen als alle Zeitgenossen, selbst die Jünger des irdischen Jesus. Diese Darstellungsweise bringt die Leser auf die Spur der Wahrheit, die das Evangelium vermitteln will.

III. Der Tiefensinn in der Passionserzählung und die ‚Schhilfen‘ im Text

Verfolgen wir von hier aus den Gang der eigentlichen Passionserzählung, um zu sehen, wie der Evangelist seinen Lesern die Augen öffnet, damit diese im Kreuz die Verherrlichung und Inthronisation des wahren Königs, und in Jesu Tod die Vollendung seines Werks und die Eröffnung des neuen Lebens ‚sehen‘ lernen.

1. Die Selbstausslieferung Jesu (Joh 18,1–11)²¹

Die johanneische Passionsgeschichte beginnt damit, dass Jesus nach dem letzten Mahl mit seinen Jüngern aus Jerusalem über den Kidronbach in einen Garten geht.²² Bei Markus (Mk 14,34–50) ist Jesus schon in „Gethsemane“, wo er dann verhaftet wird, während er nach Johannes erst dorthin geht, um sich dann selbst auszuliefern. Von

20 Dazu immer noch erhellend W. Rebell, *Gemeinde als Gegenwelt. Zur soziologischen und didaktischen Funktion des Johannesevangeliums*, BET 20, Frankfurt a.M. 1987.

21 Dazu s. Lang, *Johannes und die Synoptiker*, 61–86, und M. Sabbe, *The Arrest of Jesus in Jn 18,1–11 and its relation to the Synoptic Gospels*, in: M. de Jonge (Hg.), *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, BEThL 44, Gembloux – Leuven 1977.

22 Bei Markus (Mk 14,34–50) ist Jesus schon dort (in „Gethesemane“) zu seinem Gebet, das Johannes bekanntlich nicht erzählt und (in Joh 12,27f und 18,11) kritisch kommentiert.

Anfang an ist Jesus der Aktive, der das Geschehen bestimmt. Er weiß um sein Geschick (Joh 18,4) und gibt sich freiwillig in Gefangenschaft, allein mit der Bitte um freien Abzug für seine Jünger (Joh 18,8) – was vom Evangelisten eigens hervorgehoben wird als Erfüllung eines Wortes Jesu (!), das hier nahezu wie ein Schriftwort behandelt wird (vgl. analog Joh 18,32).

Beachtung erheischt die Truppe, die Jesus begegnet: Während nach Mk 14,43 Diener der Hohepriester und Schriftgelehrten²³ Jesus gefangen nehmen, kommt in Joh 18,3 eine römische Kohorte (σπειρα) hinzu, d. h. – wenn man die Angabe ernst nimmt²⁴ – um die 600 Mann. Eine solche war zwar in der Festung Antonia stationiert, aber dass diese ganze Truppe aufgeboten wird, um Jesus zu fangen, ist historisch unplausibel, ebenso, dass der Galiläer Judas diese Truppe „nimmt“ (Joh 18,3), als wäre er ihr Kommandant. Aber die Hyperbolik trägt einen Sinn und lässt die Lesenden gerade das Wesentliche erkennen: Dem einen Unbewaffneten tritt eine riesige Truppe aus Juden und Heiden, ja die „ganze Welt“ entgegen. Sie kommt in der Nacht „mit Laternen, Fackeln und Waffen“, um das Licht der Welt zu fangen. Der bei Markus zur Identifikation Jesu erfolgende Judaskuss ist unnötig, denn Jesus geht der Truppe selbst entgegen, fragt sie aktiv, wen sie suchen, und identifiziert sich dann mit dem hoheitsvollen ἐγώ εἰμι, der alttestamentlich bekannten Formel der Selbstoffenbarung Gottes. Dreimal wird das ἐγώ εἰμι hier erwähnt, und da Jesus es ausspricht, geschieht etwas besonders Groteskes: Die gigantische Truppe weicht zurück und stürzt zu Boden (Joh 18,6). D. h. auf das Wort des Unbewaffneten hin vollzieht die Heerschar von Heiden und Juden, ja die ‚ganze Welt‘ einen unfreiwilligen Kniefall vor dem, der sich als der ‚Ich bin‘ präsentiert.

Drastischer könnte Jesu göttliche Souveränität kaum zur Darstellung kommen. Die gegenüber Markus gigantisch gesteigerte Truppe von Juden und Heiden, das dreimalige ἐγώ εἰμι und die unfreiwillige Proskynese der Gegner zeigen, dass Johannes in Jesu ‚Verhaftung‘ (bzw. Selbstausslieferung) seine wahre göttliche Identität und Würde erkennbar machen will. Dazu wird die Tradition auffällig verändert, weit über das historisch Wahrscheinliche hinaus. Nicht Quellentreue und die Richtigkeit der vor aller Augen geschehenden Historie, sondern die Vermittlung der hintergründigen Wahrheit bestimmt die Erzählung.

Dies setzt sich in der folgenden Teilszene fort: Nach Mk 14,47 zückt einer der Dabeistehenden sein Schwert und schlägt einem hochpriesterlichen Diener ein Ohr ab; Lukas 22,50 weiß darüber hinaus, dass es das rechte Ohr ist. Johannes nimmt dies auf und gibt den Beteiligten Namen: Der Diener heißt Malchus, und der Schwertschläger ist ausgerechnet Petrus. Offenbar soll gerade er als der erscheinen, der sich – unverständlich und sinnlos – gegen Jesu Gefangennahme wehrt und dann auch von Jesus zurückgewiesen wird: Sein Schlusswort (Joh 18,11) macht die Freiwilligkeit und Souveränität

23 Diese sind auch in Joh 7,32 als Gegner Jesu erwähnt.

24 Ob man angesichts der Unwahrscheinlichkeit diese gleich *pars pro toto* (als auf einen Teil einer Kohorte bezogen) lesen soll (wie Zumstein, Evangelium, 668, vorschlägt) ist fraglich. Es ist doch anzunehmen, dass Johannes hier bewusst das Verhaftungskommando anders beschreibt als Markus.

seines Todesweges deutlich. Ein Ausweichen oder gar Abwehren der Todesgefahr wird dezidiert abgelehnt. Jesus will seine Sendung erfüllen. Er weist den übereifrigen Freund zurecht und gibt sich aktiv gefangen, während er sich für die Seinen freien Abzug ausbittet. Der Platzwechsel weist auf den theologischen Aspekt der Stellvertretung hin, und der Erzähler betont eigens die Erfüllung und so die heilvolle Wirksamkeit des Handelns Jesu. Die ganze Szene der ‚Gefangennehme‘ ist konsequent umgestaltet zur Vermittlung der Souveränität und heilvollen Wirksamkeit Jesu.

2. Das hoheitliche Bekenntnis Jesu zu seiner Lehre (Joh 18,12–27)

Es folgt das Verhör vor dem Alt-Hohepriester Hannas, dem Schwiegervater des amtierenden Kaiaphas. Diese Szene ist ein johanneisches Proprium. Während Mk 14,53–65 einen nächtlichen Prozess vor dem Synhedrium mit Kaiaphas erzählt, in dem Jesus die Messiasfrage bejaht und deshalb als Gotteslästerer schuldig gesprochen wird, hat Johannes die Synhedriums-Sitzung mit Kaiaphas und das Todesurteil über ihn schon vorweg erzählt. Also kann hier kein Prozess mehr berichtet werden,²⁵ nur ein Verhör vor der ‚grauen Eminenz‘ des Clans²⁶ (Joh 18,12–27), das – wie der markinische Prozessbericht – mit der Verleugnung Jesu durch Petrus verzahnt ist. Es ist nicht zu belegen, dass der Evangelist dafür eine spezifische Tradition gehabt hätte. Inhaltlich sagt Jesus in dieser Befragung auch nichts Neues: Er antwortet dem Alt-Hohepriester selbstbewusst und verweist auf seine bekannte Lehre (Joh 18,20). Dass dies als frech empfunden und mit einer Ohrfeige quittiert wird, ist begreiflich, doch auch dagegen setzt sich Jesus verbal zur Wehr: „Wenn ich etwas Falsches gesagt habe, so zeige auf, was daran falsch war; wenn es aber richtig war, was schlägst du mich?“ Er, nicht Hannas, ist der Souverän des Geschehens, der – als Gefangener – dem Würdenträger mit der Forderung nach Legitimation gegenübertritt. Er verweist auf seine Lehre in der Welt, in der Synagoge (z. B. Joh 6) und im Tempel (Joh 10), die öffentlich vorliegt, und das Perfekt *ελάληκα* weist die Lesenden auf das Evangelium, in dem eben diese Lehre niedergelegt ist.

Daneben fällt der Kontrast ins Auge: Während Jesus sich drinnen zu seiner Lehre bekennt, wird der erst übereifrige Petrus draußen schon auf das Geschwätz einer Magd hin schwach und leugnet seine Zugehörigkeit zu Jesus. So stehen sich der souveränhoheitliche Jesus und der nach den vorigen Missverständnissen (Joh 13,7ff; 36–38; 18,10f) nun völlig versagende Jünger gegenüber. Man wird nicht fehlgehen, darin eine implizite Aufforderung an die Leser zu sehen, hier nicht auf der Ebene des Petrus und der anderen vorösterlichen Jünger zu bleiben, sondern zum besseren Verständnis und mutigeren Bekenntnis (vgl. Joh 12,42f) durchzudringen.

25 Johannes kannte natürlich die Tradition einer Begegnung mit Kaiaphas in der Passion, doch da die Szene vorab verwendet wurde, ist in Joh 18,24 nur noch knapp eine Vorführung Jesu vor Kaiaphas erwähnt, ohne dass dazu inhaltlich noch etwas gesagt würde. Kaiaphas erscheint nur noch als ‚Durchgangsstation‘.

26 Hannas hatte fünf seiner Söhne und seinen Schwiegersohn in das Amt gebracht. Diese ‚mafiose‘ Struktur wird im Johannesevangelium ungeachtet der historischen Probleme der Einzeltraditionen recht zutreffend gespiegelt.

3. Die Offenbarung der Wahrheit des Königtums Jesu im Pilatusprozess (Joh 18,28–19,16a)

Die Mitte der johanneischen Passionserzählung bildet jedoch der Prozess vor dem römischen Präfekten Pontius Pilatus (Joh 18,28–19,16a).²⁷ Während die Begegnung Jesu mit Pilatus bei Markus denkbar kurz ist (Mk 15,1–5) und Jesus auf die Frage, ob er der Messias bzw. – in politisch relevanter Terminologie – „der König der Juden“ sei, nur lakonisch und dunkel mit $\sigma\upsilon\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\varsigma$ („du sagst es“ oder auch „das sagst *du*“) antwortet, aber dann nur noch schweigt, ist der Prozess bei Johannes dramaturgisch kunstvoll in sieben Szenen strukturiert und mit tiefen theologischen Zwiegesprächen zwischen Jesus und Pilatus aufgefüllt.²⁸ Hier geht es nicht nur um Jesu Schuld oder Unschuld im Sinne der Anklage, sondern viel tiefer um sein Königtum, seine Sendung und seine wahre Herkunft und Identität. In der Mitte steht die Szene der spöttisch-entehrenden Einkleidung, Krönung und Huldigung Jesu durch die römischen Soldaten.

Pilatus erscheint dabei als unstete, manipulierbare Figur: Während die Ankläger draußen vor dem Amtssitz auf Jesu Verurteilung drängen und der Angeklagte im Gebäude befragt wird, pendelt der Statthalter zwischen beiden Parteien hin und her, um letztlich gegen seine Rechtsüberzeugung dem Drängen und Drohen der Ankläger zu folgen und den Unschuldigen zur Hinrichtung zu überstellen. Von Anfang an entfaltet sich das Geschehen aber nicht nur in mehreren ‚Räumen‘, sondern auch auf mehreren sachlichen Ebenen bzw. einer Rollenverteilung, die im Verlauf des Prozesses eigentümlich ‚kippt‘.

Dabei lassen sich zwei Ebenen der Verhandlungen unterscheiden, die eine, auf der es um die Schuld im Sinne der Anklage und den geforderten Schuldspruch geht, und eine andere, auf der es um die Wahrheit der Identität Jesu und seines Königtums geht, die letztlich weder Pilatus noch andere Zeitgenossen Jesu, sondern nur die Lesenden erfassen können. Diese ‚ironische‘ Doppelbödigkeit der Darstellung ist es, die die Lesenden dazu führt, hinter dem vordergründigen Geschehen von Prozess und Kreuzigung die tiefere Wahrheit, die wahre Würde Jesu und den heilvollen Sinn seines Todes zu sehen.

a) Mit der Überstellung Jesu an Pilatus (Joh 18,28) kommt die juristisch entscheidende Instanz ins Spiel. Eigens erwähnt wird dabei, dass die jüdischen Ankläger das ‚heidnische‘ Prätorium nicht betreten wollten, um sich nicht vor dem noch bevorstehenden Passamahl zu verunreinigen (Joh 18,28). Damit wird en passant auf die chronologische Einordnung der Passion bei Johannes hingewiesen: Während Jesus nach den Synoptikern mit seinen Jüngern das Passamahl als letztes Mahl gefeiert hat, steht dieses nach Johannes noch bevor, und letztlich wird Jesus ungefähr zu der Zeit sterben, zu der im Tempel die Passalämmer geschlachtet werden – ein Hinweis

27 S. dazu die ausführlichere Diskussion in Frey, *Jesus und Pilatus*, 360–385. Weiterführende Literatur und exegetische Begründungen sind dort ausgeführt und können im Folgenden nicht geboten werden.

28 Da für diese Zwiegespräche keine Zeugen vorauszusetzen sind, ist der Schluss kaum zu vermeiden, dass der Evangelist diese theologischen Dialoge selbst geschaffen hat, dass sich darin also sein sachliches Interesse zeigt.

darauf, dass er in der Sicht des Evangelisten das ‚wahre Passalamm‘ (vgl. Joh 1,29) ist.

- b) In der ersten Szene (Joh 18,29–32) kommt Pilatus den Anklägern entgegen und verhandelt *draußen* mit ihnen. Auf die Frage nach dem Anklagegrund reden sie erst sibyllinisch von einem „Verbrecher“ (vgl. Mk 15,14), und erst nach der abweisenden Antwort, sie sollten die Sache regeln, ohne ihn zu behelligen, wird deutlich, dass eine Todesstrafe gefordert ist, für die Pilatus ‚gebraucht‘ wird, weil nur die römische Macht zu solchen Urteilen die rechtliche Befugnis hat. Der Erzählerkommentar: „So sollte das Wort Jesu erfüllt werden, das er gesagt hatte, um anzuzeigen, welchen Todes er sterben würde“ (Joh 18,32; vgl. 12,33), macht nicht nur deutlich, dass sich mit der Überstellung an die römische Gerichtsbarkeit auch die Art des Todes Jesu, durch Kreuzigung (und nicht etwa Steinigung), entschied, sondern dass Jesus selbst dieses Geschehen ‚geweisagt‘ hat, so dass erneut seine Souveränität und (wie in 18,9) der göttliche Charakter seiner Worte ins Bewusstsein der Lesenden gerufen wird.

- c) Die zweite Szene (Joh 18,33–38a) bietet nun die Befragung des Angeklagten *drinnen*, ein Zwiegespräch ohne Zeugen, das der erste theologische Höhepunkt der johanneischen Passion ist. Auf die Frage, ob er – gemäß der Anklage – der „König der Juden“ sei, antwortet Jesus wieder in hoheitlicher Manier mit der Gegenfrage, ob Pilatus dies von sich aus sage.²⁹ Damit wird schon deutlich, dass der eigentliche Herr des Verfahrens nicht Pilatus, sondern Jesus ist. Pilatus weist das Ansinnen weit von sich: Er hat mit den religiösen Fragen der Juden nichts zu tun und muss der Anklage nur nachgehen, weil sie politisch brisant ist. Ein Königsprätendent wäre ein Sicherheitsrisiko, und die Anklage ist so gewählt, um den Vertreter des Kaisers zu dem erhofften Todesurteil zu nötigen.

Pilatus tritt Jesus hier keineswegs negativ entgegen, fast scheint er interessiert an dieser merkwürdigen Gestalt, auch wenn sich schon abzeichnet, dass er später dem Druck der Ankläger nachgeben wird. Hingegen wird Jesus zum Lehrer, der gegenüber Pilatus (und den Lesern) die Wahrheit bezeugt und am Ende sogar über seinen Richter das Urteil spricht, während Pilatus immer unverständiger erscheint.³⁰ Anders als bei Markus bejaht Jesus die Königs-Frage nun eindeutig (Joh 18,37). Dreimal spricht er von „seiner“ Königsherrschaft, damit ist gegenüber der synoptischen Rede von der „Königsherrschaft Gottes“, die Joh 3,3,5 noch aufgenommen ist, eine Verschiebung markiert. Jesus ist „ein König“, auch wenn seine Herrschaft auf einer anderen Ebene angesiedelt ist als der politischen: sie ist „nicht aus dieser Welt“ (Joh 18,36). Im Sinne der Anklage ist er damit unschuldig, und gegenüber

29 Hier spiegelt sich das markinische $\sigma\upsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\eta\iota\varsigma$ (Mk 15,2), nun als Teil einer Rückfrage an Pilatus.

30 Hier zeigen sich Entsprechungen zum Nikodemusgespräch Joh 3,1–21, in dem Jesus einem jüdischen Oberen ebenfalls in einem Zwiegespräch gegenübertritt. Beide sind auch im Thema der Königsherrschaft verbunden.

dem ‚weltfremden‘ Reich Jesu reibt sich der römische *homo politicus* unverständlich die Augen: „So bist du doch ein König?“ (18,37). Ein König ohne reale Macht ist für ihn politisch irrelevant, ungefährlich und somit ‚unschuldig‘. Für den Glauben zeigt sich hier aber eine andere Ebene: Jesus ist der, in dem sich Gottes Königsherrschaft realisiert, der wahre König. Nachdem sich Jesus zudem als Zeuge der Wahrheit präsentiert, reagiert Pilatus skeptisch. Er gehört nicht zu denen, die die Stimme des guten Hirten „hören“ können (vgl. Joh 10,16.27) und wehrt ab: „Was ist (schon) Wahrheit?!“ Für den Realpolitiker zählen Macht und Geld, aber kein philosophisches Gerede – für die Glaubenden hingegen ist hier die Wahrheit über Jesu Königtum ausgesagt.

- d) Die dritte Szene (Joh 18,38b–40) spielt wieder *draußen* bei den Anklägern: Pilatus hält Jesus für unschuldig und versucht ihn loszuwerden, indem er den Anklägern anbietet, den „König der Juden“ im Rahmen einer Festamnestie freizulassen. Juristisch ist das unkorrekt. Ein Unschuldiger wäre nicht zu amnestieren, sondern freizulassen. Doch ist Pilatus schon im Netz der Ankläger gefangen, die sich den Freischärler (in römischer Terminologie: „Räuber“) Barrabas ausbitten. Nach Joh 18,8f begegnet hier in 18,39f erneut ein ‚narrativer Platzwechsel‘: Der als unschuldig Erkannte bleibt gefangen, während der Schuldige freigelassen wird. In diesen wiederholten Handlungsstrukturen wird Jesu Tod narrativ als Platzwechsel mit Sündern bzw. den von ihm Geliebten und somit theologisch als Stellvertretung interpretiert.³¹ Sachlich muss der dichte weitere Gebrauch der Königsterminologie auffallen: Indem Pilatus beharrlich von Jesus als dem „König der Juden“ spricht, ist das einerseits eine zynische Provokation der Ankläger, die am Ende von sich weisen, dass sie überhaupt einen König außer dem Kaiser hätten. Doch indem der Evangelist Pilatus diesen Titel immer wieder in den Mund legt, zeigt er zugleich, dass es ihm gerade auf die Königs-Titulatur ankommt.
- e) In der Mitte des Prozesses steht eine wortlose Aktion *drinnen* im Gebäude: die Geißelung und Verspottung Jesu durch die Soldaten (Joh 19,1–3). Pilatus befiehlt die Auspeitschung – rechtlich ein reiner Willkürakt –, und die Soldaten treiben mit dem Gefangenen ihr Spiel. Jesus bleibt passiv und stumm. Bei Markus erfolgt die Auspeitschung wie üblich erst nach der Aburteilung zur Kreuzigung (Mk 15,15b–19), als Misshandlung des Verurteilten. Johannes stellt die Szene um, strafft sie und gestaltet aus ihr die Mitte des Prozesses. Literarisch rückt damit das *Königsmotiv* endgültig ins Zentrum der Passion. An Jesus wird hier eine Königsparodie durchgeführt, die „optische Umsetzung“ eines Königszeremoniells mit Krönung, Einkleidung

31 Vgl. noch Joh 11,1–45 und 19,25–27. S. dazu J. Frey, Die Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung. Neutestamentliche Perspektiven, in ders., Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie, hg. B. Schließer, WUNT 368, Tübingen 2016, 225–261 (258f), weiter K. Scholtissek, Ironie und Rollenwechsel im Johannesevangelium, ZNW 89 (1998) 235–255.

und Huldigung.³² Jesus empfängt die Insignien eines Königs, das Purpurgewand als Königsornat und den Dornenkranz als Königskrone, um in dieser Gewandung die Huldigung der Soldaten entgegenzunehmen: „Sei begrüßt, Judenkönig!“ Die Ohrfeigen zeigen, dass die Huldigung spöttisch gemeint ist. In dem Schauspiel eines parodierten Königsrituals kommen die beiden Möglichkeiten der Wahrnehmung des Passionsgeschehens simultan zur Darstellung: In der Perspektive der Welt (hier der Soldaten) erscheinen Jesu Königtum und Königsanspruch „nichtig und lächerlich.“³³ In den Augen des Glaubens hingegen, zu dem das Evangelium anleiten will, erscheint im Bild des Verspotteten und Gekreuzigten der wahre König, der unsichtbar über die regiert, die seine Stimme hören. So führt die Szene in ironischer Verkehrung vor Augen, dass Jesus – gerade als Gekreuzigter – in Wahrheit der König Israels und Gottessohn (Joh 1,49) ist.

- f) In der fünften Szene (Joh 19,4–7) wird Jesus in dieser Aufmachung *draußen* den Anklägern präsentiert, mit dem berühmten *Ecce homo!*, im Griechischen aber mit Artikel: „Siehe, der Mensch!“ Nun sind erstmals alle drei Parteien vereint, die Ankläger, Jesus und Pilatus: der Höhepunkt wird vorbereitet. Soll die Szene das Mitleid der Ankläger erwecken? Eher geht es wohl um einen erneuten Versuch zu zeigen, dass dieser „Mensch“ ungefährlich ist, unschuldig im Sinne der Anklage. Daher insistieren die Ankläger desto heftiger auf seiner Verurteilung und fordern die Kreuzigung.

Die Spannung steigert sich noch weiter, wenn Pilatus nun zum dritten Mal Jesu Unschuld feststellt und den Anklägern noch einmal vorschlägt, mit Jesus nach ihrem Gutdünken zu verfahren, ja ihn selbst zu „kreuzigen“.³⁴ Erst jetzt benennen sie den für sie entscheidenden religiösen Grund ihrer Forderung: Es geht um das „Gesetz“ und um den Tatbestand der Usurpation göttlicher Würde (Joh 19,7). Was für das Evangelium die Wahrheit ist – dass Jesus Gottes Sohn *ist* – bleibt für den Unglauben pure Anmaßung und ein todeswürdiges Sakrileg.

Pilatus müsste darauf nicht weiter eingehen und könnte Jesus freilassen. Aber er ist nicht mehr frei zu handeln. Er befragt Jesus daher noch einmal *drinnen*, so dass es zu einem zweiten theologischen Zwiegespräch ohne Zeugen kommt (Joh 19,8–11). Die Rede von einem „Gottessohn“ versetzt den Römer in Furcht vor der ,numi-

32 So zutreffend H.-U. Weidemann, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht*, BZNW 122, Berlin – New York, 2004, 338. Dass ein solches ironisches ‚Theater‘ durchaus verständlich war, zeigt die bei Philo, Flacc. 36–39, berichtete, auf Agrippa I. gemünzte Verspottung des Karabas, dazu s. B. Mutschler, *Die Verspottung des Königs der Juden: Jesu Verspottung in Jerusalem unter dem Blickwinkel einer parodierten Königsaudienz*, BThS 101, Neukirchen-Vluyn 2008, 23–49.

33 K. Wengst, *Das Johannesevangelium*, 2. Teil, ThKNT 4/2, Stuttgart 2001, 250.

34 Formal rechtlich wäre das unmöglich. Die Aussage ist – auf der Ebene der erzählten Interaktion zwischen Pilatus und den Anklägern – ein provozierender Hinweis, dass diese ohne Pilatus ihr Ziel nicht erreichen können.

nosen‘ Macht: Mit Göttern in Konflikt zu geraten, ist gefährlich. Darum fragt er nach Jesu Herkunft und Identität – und erhält keine Antwort. Das Schweigen will er nicht dulden und weist Jesus auf seine *potestas gladii* hin: Er hätte ‚Macht‘, Jesus freizulassen oder zu kreuzigen.³⁵ Jesus antwortet darauf erneut hoheitsvoll, als hätte er über die Macht des Pilatus zu befinden: Seine Macht über Jesus sei Pilatus „von oben“ gegeben – wobei in der Schwebelage bleibt, ob damit der Kaiser oder vielmehr Gott gemeint ist. Wenn letzteres zutrifft (was auf der Ebene des Glaubens erkannt wird), dann liegt darin auch ein Hinweis auf Jesu Woher. Schließlich führt Jesus selbst das Thema der „Sünde“ ein: „Der mich dir übergeben hat, hat größere Sünde.“ Jesus urteilt mithin über die Sünde des Pilatus und die seiner Ankläger. Er ist in Wahrheit der Richter, der über seinen irdischen Richter das Urteil spricht.

- g) Damit kommt es zur letzten Szene (Joh 19,12–16a), zu der noch einmal alle Parteien *draußen* versammelt werden. Pilatus will Jesus loswerden, doch die Ankläger üben Druck aus. Ihre Drohung, durch eine Denunziation auch seine Loyalität gegenüber dem Kaiser in Zweifel zu ziehen, wenn er gegen den ‚Judenkönig‘ nicht durchgreifen würde, musste ihn zum Handeln zwingen. Pilatus ist hier „der Gefangene seiner Macht.“³⁶ Er muss Jesus aburteilen.

Doch was nun erzählt wird, ist besonders merkwürdig – und die Zweideutigkeit kommt in den meisten Übersetzungen nicht zur Geltung: Die Worte *ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος*, können intransitiv gelesen werden („Er setzte sich auf den Richtstuhl.“), also in dem handlungslogisch plausiblen Sinn, dass Pilatus nun den Platz des Richters einnimmt und ein Urteil spricht – was in dieser Szene aber nicht geschieht. Möglich ist aber auch ein transitives Verständnis: „Er setzte *ihn* auf das Podium“ – und in dieser Doppelsinnigkeit mag ein Fingerzeig für die johanneischen Leser liegen: Jesus wird symbolisch inthronisiert auf einem Podium und proklamiert als „König der Juden“, und während dies die Ankläger zu einem letzten erbosten „Kreuzige, kreuzige!“ provoziert, spricht sich gerade darin für den Glauben die tiefe Wahrheit über seine Herkunft und Würde aus.

Die letzte Rückfrage des Pilatus: „Soll ich euren König kreuzigen?“ führt schließlich die Hohepriester zu einer Loyalitätserklärung gegenüber dem Kaiser, mit der sie implizit dem Königtum Gottes und jeder jüdischen Messias Hoffnung abschwören. Literarisch werden sie damit auch religiös als falsche Führer ihres Volkes und schlechte Hirten disqualifiziert. Politisch ist nun klar: Nachdem das Verfahren zu einem Streit um die Loyalität zum Kaiser wurde, bleibt Pilatus nichts mehr übrig, als dem Drängen zu folgen und Jesus – ohne Urteilsspruch – den Soldaten zur Kreuzigung zu überlassen.

35 Freilich ist längst fraglich, ob Pilatus noch diese ‚Macht‘ hat.

36 J. Blank, Das Evangelium nach Johannes Bd. 3, Geistliche Schriftauslegung 4/3, Düsseldorf 1977, 100.

4. Die Vollendung am Kreuz (Joh 19,16b–42)

War schon im Pilatusprozess das Thema des Königtums Jesu ins Zentrum gerückt, wird dies in der folgenden Kreuzigungsszene bestätigt: Jesus trägt (aktiv, ohne die Hilfe des bei Markus noch bemühten Simon von Cyrene), sein Kreuz zur Kreuzigungsstelle und wird dort, wie man voraussetzen muss, nackt, d. h. in äußerster Entehrung gekreuzigt. Das wird hier nur knapp in einem Halbsatz erwähnt.³⁷ Viel mehr Raum erhält die Auseinandersetzung um den *titulus crucis*, mit dem Pilatus Jesus in drei Sprachen, d. h. weltweit, als „König der Juden“ proklamiert. Den Einwand, dies sei nur die Behauptung des Delinquenten gewesen, ignoriert er und bekräftigt quasi offiziell Jesu Königtum. Dass der ‚historische Pilatus‘ solches nie getan haben könnte, ist klar, doch lässt der Evangelist die Erzählfigur Pilatus ‚offiziell‘ aussprechen, was auf der Ebene des Glaubens die Wahrheit ist, Jesu Unschuld und seine Königswürde. Ebenso musste Kaiaphas in Joh 11,51f als Hoherpriester quasi „offiziell“ die Gültigkeit des ‚Opfers‘ Jesu „für das Volk“ und die „zerstreuten Gotteskinder“ bestätigen.

Die weiteren Szenen unter dem Kreuz können hier nur kurz gestreift werden. In der Szene der Kleiderverteilung Joh 19,23f nimmt der Evangelist das schon bei Markus (Mk 15,24f) verwendete Schriftwort aus Ps 22,19 auf und deutet dessen zwei Zeilen auf zwei unterschiedliche Akte (Aufteilung der Kleider und Verlosung eines Gewandes), die er erzählt, um dann die wortwörtliche Erfüllung der Schrift festzustellen. Gerade die Vorgänge um Jesu Sterben werden bei Johannes in dichter Form als Erfüllung der Schrift charakterisiert.³⁸ Die für die christliche Kunst besonders wichtige Szene mit der Mutter Jesu und dem „Jünger, den Jesus liebte“ (Joh 19,25–27), die beide nur bei Johannes unter dem Kreuz stehen, ist besonders rätselhaft. Vermutlich muss man in ihr noch einmal einen narrativen Platzwechsel sehen: Jesus weist diesem Jünger die Rolle des Sohnes der Mutter zu, und umgekehrt – so kann man folgern – nimmt er den Platz dessen ein, den er liebt: Er stirbt in Stellvertretung für die Seinen.

Dies zeigt sich dann auch in der Sterbeszene (Joh 19,28–30), in der Jesus noch einmal aufgrund eines Psalmwortes getränkt wird, um dann mit dem letzten Wort *τετέλεσται* („Es ist vollendet!“) zu sterben. Erfüllt oder vollendet ist hier jedoch nicht nur die Schrift (Joh 19,28f) oder Jesu Werk (Joh 4,34; 17,4). Das Wort klingt zugleich an die Schöpfungsgeschichte an, in der es am Ende heißt: „So waren vollendet alle seine Werke“ (Gen 2,2). So erscheint Jesu ganzes Wirken vom Beginn des Evangeliums (Joh 1,1; vgl. Gen 1,1) bis zu seiner Sterbestunde als typologische Entsprechung zur

37 Kreuzigungen waren schändlich und unappetitlich, und Menschen im römischen Imperium wussten wohl, was sich dort in der Regel zutrug. S. die Beispiele bei M. Hengel, *Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die „Torheit“ des „Wortes vom Kreuz“*, in: ders., *Studien zum Urchristentum*, WUNT 234, Tübingen 2008, 594–652 (606–617).

38 Die Form der „Erfüllungszitate“ begegnet bei Johannes (anders als bei Matthäus) nur im Rahmen der Passion, zwischen 12,38 und 19,37, womit diese in besonderer Weise als Erfüllung charakterisiert wird.

Schöpfungsgeschichte,³⁹ als Neuschöpfung, Inauguration von neuem Leben aus dem Tod. Ostern ist hier immer mitgedacht.

Bis zum Ende bleibt Jesus in seiner Passion der Aktive. Selbst der Sterbeakt wird so formuliert: Er neigt das Haupt – und man geht vielleicht nicht fehl, auch darin ein bejahendes Nicken zu sehen, wie es von Königen und Gottheiten gegenüber Bittstellern begegnet⁴⁰ – und dann heißt es wörtlich, „und übergab (παρέδωκεν) den Geist“. Was viele Übersetzungen bloss mit „und verschied“ wiedergeben, ist hier noch einmal ein aktives Geschehen, eine Aussage darüber, dass der Geist (nicht nur der Atem Jesu, sondern – auf der Ebene des Glaubens – der österliche Geist) von Jesus ausgeht und gerade im Geschehen seines Todes bzw. seiner Verherrlichung seinen Ausgang nimmt (vgl. Joh 7,39 und 20,22). Wenn dann schließlich aus der Seitenwunde Jesu „Blut und Wasser“ fließen (Joh 19,34), was der Zeuge unter dem Kreuz eigens bekräftigt (Joh 19,35), ist das ein Hinweis darauf, dass aus dem Leib des Gekreuzigten der Lebensstrom hervorgeht (vgl. Joh 7,37–39), wie aus dem Tempel nach Ez 47, und dass letztlich sein Leib – der Gekreuzigte – „Tempel“ (Joh 2,21),⁴¹ d. h. der Ort der heilvollen Gegenwart Gottes ist. Das abschließende Doppelzitat bekräftigt noch einmal die bereits zuvor angelegte Passahlamm-Typologie (Joh 19,36, vgl. Ex 12,46) und bietet einen letzten Hinweis auf die Bedeutung des (geistigen) ‚Sehens‘ des Gekreuzigten, wenn abschließend Sach 12,10 zitiert wird: ὄψονται εἰς ὃν ἐξέκέντησαν („Sie werden den schauen, in den sie gestochen haben.“), womit letztlich die optische Wahrnehmung des am Kreuz Erhöhten als eines heilvollen Zeichens (vgl. Joh 3,14f) thematisiert ist, mit dem Implikat, dass, wer auf ihn glaubend schaut, ewiges Leben haben soll.⁴²

Die Grablegungsgeschichte, die die johanneische Passionserzählung abschließt (Joh 19,38–42), führt wieder in einen Garten zurück. Zwei Sympathisanten Jesu bescheren ihm in einem neuen Grab ein königliches Begräbnis: Die erwähnte Menge von 33 Kilogramm Duftöl erscheint atemberaubend. Auch diese letzte hyperbolische Übersteigerung macht deutlich, dass es hier um einen König geht, den Herrn der neuen Schöpfung, die mit seinem Tod begründet ist.

39 Hinzu kommt noch der wörtliche Anklang von Joh 20,22 an Gen 2,7: Auch die österliche Vermittlung des Geistes durch „Anblasen“ der Jünger steht in typologischer Entsprechung zur göttlichen Ausstattung des Erdenkloßes mit „Atem“.

40 So die interessante Deutung von B. Lemitz, Der Tod Jesu und das Nicken des Zeus: Zur Wendung κλίνας τὴν κεφαλὴν (Joh 19,30), in U. Poplutz/J. Frey (Hg.), Erzählung und Briefe im johanneischen Kreis, WUNT II/420, Tübingen 2016, 241–256.

41 Zur Tempelmetaphorik im Johannesevangelium s. J. Frey, Temple and Identity in Early Christianity and in the Johannine Community: Reflections on the ‚Parting of the Ways‘, in: Daniel R. Schwartz/Zeev Weiss, Was 70 CE a Watershed in Jewish History?, AJEC 78, Leiden – Boston 2012, 447–507 (477–488).

42 Zu Joh 3,14f, seiner Rezeption von Num 21,4–9 und dem Zusammenhang mit Joh 12,32–34 und 19,37 s. J. Frey, „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat ...“ Zur frühjüdischen Deutung der ‚ehernen Schlange‘ und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f, in: ders., Die Herrlichkeit des Gekreuzigten, 89–145.

IV. Zusammenfassung: Die johanneische Sicht des Todes Jesu

Es wurde in dieser knappen Auslegung deutlich, wie stark der johanneische Bericht der Passion von deutenden Aspekten durchzogen ist. Die schon vorab eingeführten Deutungskategorien werden aufgenommen und in der eigenständigen Erzählung der Passion als Seh- und Verstehenshilfen wirksam:

- a) Jesu Tod erfolgt in der von Gott bestimmten „Stunde“ – als Vollendung des göttlichen Willens, der in der Schrift vorgegeben ist, ja als Akt der liebenden Hingabe und letztlich als Erweis der Liebe Gottes zur Welt (Joh 3,16).
- b) Jesu Tod ist als Kreuzigung schon physisch ein Akt der „Erhöhung“ (von der Erde), aber darin zeigt sich zugleich – für den Glauben – die Erhöhung zum Vater bzw. Einsetzung in seine Herrschaft. Damit eng verbunden ist die Deutung als „Verherrlichung“ – wobei diese noch stärker aus der österlichen Perspektive gedacht ist. Dass Jesu Tod Erhöhung und Verherrlichung sind, entnimmt der Evangelist der Schrift, wo in Jes 52,13 über den ‚Gottesknecht‘ gesagt wird: „Mein Knecht wird erhöht und sehr verherrlicht sein“ – und der Evangelist, wo er dies zitiert, erläutert, Jesaja habe „seine Herrlichkeit“ gesehen (Joh 12,41).
- c) Jesu Tod erfolgt in Stellvertretung „für das Volk“, „für seine Freunde“ oder „für die Schafe“. Im Passionsbericht wird daran erinnert, dass der Hohepriester Kaiaphas (in prophetischer Rede) eben diesen Rat gegeben habe (Joh 18,14; vgl. 11,50–52), und zugleich werden wiederholt narrative ‚Platzwechsel‘ vorgeführt: Jesus wird gefangen, während seine Jünger freien Abzug erhalten. Der Unschuldige bleibt gefangen, während der Schuldige freigelassen wird. Jesus stirbt am Kreuz, während der, den er liebt, nun seinen Platz einnimmt. Wie die Unschuld Jesu dreimal von dem römischen Richter bekräftigt wird, so ist die Wirksamkeit seiner Lebenshingabe ebenso ‚amtlich‘ vom Hohepriester bestätigt. Beiden Figuren wird damit etwas in den Mund gelegt, was sie auf der Ebene des historischen Geschehens nie hätten sagen können und wollen – doch zeigt dies nur, wie das Evangelium seine Leser auf ein tieferes Verständnis hinführen will.
- d) Am auffälligsten ist der Aspekt, dass Jesus nach Johannes – anders als in den anderen Evangelien – nicht als der Leidende, unter Gottesferne Klagende in seine Passion geht, sondern gerade als der, der um sein Geschick weiß, bis zum letzten Atemzug aktiv bleibt und das Geschehen souverän in der Hand hat. So ‚beauftragt‘ er Judas zu seinem Werk (Joh 13,27), liefert sich selbst Juden und Heiden aus, antwortet dem Hohepriester und dem Statthalter hoheitlich, trägt sein Kreuz selbst, ordnet noch vom Kreuz aus seine Verhältnisse und haucht am Ende – immer noch aktiv – den Geist aus.
- e) Besonders zentral ist der Aspekt des Königtums: In Prozess und Kreuzigung zeigt sich literarisch eine Art Königsritual, teils in ironischer Verkehrung, teils in einer historisch kaum wahrscheinlichen erzählerischen Ausgestaltung. Doch sollen die

Leserinnen und Leser des Evangeliums eben darin die tiefe Wahrheit des Königtums Jesu erkennen: Während der Unglaube ihm vorwirft, er habe sich selbst unberechtigt zum König gemacht, ist Jesus für Johannes der wahre König, dessen Reich ganz anders ist, der vom Kreuz aus durch sein Wort über die regiert, die seine Stimme hören.

Erzählerisch ist dies durch zahlreiche Elemente markiert: Jesus proklamiert sich selbst: „Ich bin ein König“ (Joh 18,37), er wird (in spöttischer Verkehrung) gekrönt und bekleidet (Joh 19,2), empfängt (ebenfalls in spöttischer Verkehrung) die Huldigung (Joh 19,3). Er wird vor dem Volk als König präsentiert (Joh 19,14), das mit einer (negativen) Akklamation („Kreuzige!“) antwortet (Joh 19,15). Gleichwohl proklamiert Pilatus ihn schließlich universal in drei Sprachen und bekräftigt so am Kreuz die Wahrheit des Königtums Jesu.

V. Ausblick: Bachs Johannespassion als kongeniale Interpretation

So ist Jesus in der größten Niedrigkeit „verherrlicht“, wie das der Text der Johannespassion kongenial zur Sprache bringt, und der johanneische Bericht bietet dafür reichlichen Stoff. Es darf bei Johannes gerade nicht darum gehen, die Klage anzustimmen oder in Mitleid zu zerfließen: „Kommt, ihr Töchter, helft mir klagen ...“ – so die Eröffnung der synoptischen Passion (nach Matthäus), die auf das Mitgehen des Leidenweges Jesu und das Erwecken von Mitleid und Reue angelegt ist. Frömmigkeitsgeschichtlich entspricht das der Kreuzwegsmeditation, die von Station zu Station Jesu Leiden bedenkt. Die johanneische Darstellung zielt auf etwas anders. Dabei geht es nicht nur um den Aspekt des Hoheitlichen, der Herrlichkeit, sondern vor allem auch um die soteriologische Aneignung des Passionsgeschehens im Glauben, der sich auf Jesu Tod „für uns“, d. h. „an unserer Stelle“ und „uns zugut“ bezieht. Auch darin hat Bachs Meisterwerk – in der Linie einer lutherisch-spätorthodoxen Theologie und in der Sprache ihrer Zeit – den Kern des johanneischen Textes m. E. kongenial interpretiert.

In der Verbindung des biblischen Textes mit Aussagen von damals bekannten Liedstrophen wird die Rezeption der biblischen Darstellung durch die glaubende Gemeinde gleichsam vorstrukturiert: So kommt der johanneische Leitgedanke der Liebe Gottes, der seit Joh 3,16 über dem Weg Jesu in die Passion steht, schon im ersten Choral zum Ausdruck, wenn Jesu Selbst-Auslieferung an das Verhaftungskommando und seine Fürsorge für seine Jünger kommentiert wird mit dem staunenden Ausruf: „O große Lieb, o Lieb ohn alle Maßen, die dich gebracht auf diese Marterstraßen.“ Eine beeindruckende soteriologische Konzentration erreicht Bach selbst bei kleineren erzählerischen Details. Als Jesus die Züchtigung durch den Knecht des Hohepriesters zurückweist und seine Unschuld beteuert: „Habe ich aber recht geredt, was schlägest du mich“, nimmt die Choralstrophe die Formulierung auf: „Wer hat dich so geschlagen?“, um soteriologisch zu verdeutlichen, dass das Leiden Jesu nicht auf seiner eigenen Schuld beruht, sondern mit „unserer“ – der Lesenden und Hörenden – Schuld zu tun hat: „Ich,

ich, und meine Sünden, die sich wie Körnlein finden des Sandes an dem Meer“, die sind die Letztursache des vorgeführten Leidens Jesu.⁴³ Dieser Akt der Stellvertretung, den die johanneische Erzählung immer wieder zu erkennen gibt, bringt Bach im Zentrum seiner Passion am eindrucklichsten zur Sprache: „Durch dein Gefängnis, Gottes Sohn, muss uns die Freiheit kommen. Dein Kerker ist der Gnadenthron, die Freistatt aller Frommen. Denn gingst du nicht die Knechtschaft ein, müsst unsere Knechtschaft ewig sein.“ Freiheit wird geschenkt, weil der Gottessohn sich freiwillig in die Knechtschaft begeben hat – das ist der Zuspruch des Evangeliums nach evangelischem Verständnis. Bachs Johannespassion appliziert dieses Evangelium auf seine Hörschaft, wenn aus der Bekräftigung des Pilatus („Was ich geschrieben habe ...“) der Gedanke entwickelt wird, dass Jesu Name und das Bild des Gekreuzigten im Herzen der Betrachtenden festgeschrieben sein und als Bild vor Augen stehen sollen, um in der je eigenen Todesstunde trostreich wirken zu können.

So endet die Johannespassion nun auch nicht – wie das parallele Werk der Matthäuspassion – mit der Beweinung der Gebeine Jesu („Wir setzen uns mit Tränen nieder ...“), sondern mit dem Gedanken, dass aufgrund des Todes Jesu der eigene Tod den Himmel eröffnet, Leben und Seligkeit eröffnet. Vermittlung von Glaubensgewissheit angesichts des Kreuzes Jesu – das ist die Botschaft der Johannespassion, die Bach kongenial erfasst und sinnfällig vermittelt hat.

Summary

Starting with some observations on the text of Johann Sebastian Bach's St. John's Passion, the article provides an interpretation of the Johannine passion narrative as a deliberately crafted instruction for readers to "behold" Jesus, the Crucified One, as the true king. The whole gospel, and in particular the presentation of Jesus's trial and passion, are designed to bring readers to an appropriate perception of and, thus, to faith in Jesus as the glorified Crucified One. Readers are called to perceive his passion not as a story of failure, but of vindication, not as the end, but as the foundation of faith and new life, and the appropriate response is not compassion but trust in the 'fruits' of his vicarious death. The article first sketches the differences between the four canonical passion accounts and the unique character of the Johannine account. Then, it presents the various interpretive categories introduced in John long before the actual beginning of the passion. In its main part, the scenes from John 18 – 19 are briefly interpreted with special focus on the literary devices presenting Jesus's royal sovereignty, the motif of his kingship or even judicial authority over his judge Pilate, and the completion of his ministry and the Scriptures in

43 Wo dies wahrgenommen wird, lässt sich m. E. auch der Gefahr entgegentreten, dass die erregte Darstellung der Bach'schen Chöre antijüdische Affekte stimulieren könne. Der Blick wird von den ‚anderen‘ immer wieder auf das ‚ich‘ gelenkt. S. zum Problem auch M. Walter, Antijudaismus in der Geistlichen Musik? Am Beispiel der Passionskompositionen von Johann Sebastian Bach, in: H. Frankemölle (Hg.), *Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend*, Paderborn 2001, 131–150.

his death. In conclusion, the Johannine view of the death of Jesus is briefly summarized, before some final remarks again point to the ingenious reception of John's theology and in particular the aspect of mutual representation or 'placetaking' in the textual web of Bach's masterpiece.

Jörg Frey

Jg. 1962, Dr. theol. habil., ist Professor für Neutestamentliche Wissenschaft mit Schwerpunkten Antikes Judentum und Hermeneutik an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich. Seine Forschungsschwerpunkte sind das Johannesevangelium (Vorbereitung eines Kommentars im EKK), die Schriftrollen vom Toten Meer und die neutestamentliche Theologie.
joerg.frey@uzh.ch – GND 120542757

theologische beiträge

<i>Biblische Besinnung</i>	2–6	Reiner Braun	Jesus und seine Engel im Leiden. Predigt über Matthäus 26+27 mit einem Bild von Günther W. Hartig
<i>Aufsätze</i>	7–27	Jörg Frey	„Seht, euer König!“ Die Johannes-Passion als Seherschule des Glaubens.
	28–42	Rainer Riesner	Golgatha und das Grab Jesu – stumme Zeugen für Passion und Auferstehung.
	43–53	Rouven Genz	Die Dornenkrone Jesu. Erwägungen zu ihrer soteriologischen Bedeutung.
	54–59	Michael Herbst	Das Gotteslob. 20 angriffslustige und angreifbare Thesen zu einer umstrittenen Frage – aus praktisch-theologischer Sicht.
<i>Bücher</i>	60–64		

19-1

50. Jahrgang · Februar 2019

SCM