

Christkönigs Sonntag (B): Joh 18,33-37(38a)

Das Christkönigsfest wurde im Jahr 1925 von Papst Pius XI. eingeführt, seine Wurzeln reichen aber tief ins 19. Jahrhundert hinab, in eine Zeit also, in der sich die katholische Kirche von säkularen, liberalen und sozialistischen Ideologien herausgefordert sah. Diese Frontstellungen prägten die Texte des Christkönigsfestes, das seinen Ausgangspunkt in Ländern nahm, in denen der Einfluß der Kirche auf die Gesellschaft gefährdet war. Dennoch entwickelte es bald eine starke Dynamik, so daß in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts die Einführung des neuen Festes zu einem weltweiten Anliegen geworden war. Vereinzelter Widerstand kam vor allem aus den Reihen des Benediktinerordens, konnte aber die Einführung des Festes nicht mehr verhindern, das zwar von den Vorgängerpäpsten abgelehnt, zugleich aber v.a. von Leo XIII. (durch die Enzyklika *Annum sacrum* und die Weihe des Menschengeschlechts an des Hl. Herz Jesu) theologisch vorbereitet worden war. Ein Haupteinwand gegen das Fest lautete, daß das universale Königtum Jesu bereits im Epiphanie- bzw. Theophaniefest seit der Alten Kirche in West und Ost am 6. Januar gefeiert wurde, doch sollte das Christkönigsfest – nicht zuletzt durch das der Passions- und nicht der Kindheitsgeschichte entstammende Evangelium Joh 18,33-37 – nochmals einen anderen Akzent setzen.

Ein zentrales Anliegen Pius XI. war die Anerkennung der universalen Königsherrschaft Christi durch den Einzelnen und die Familie, aber auch die Gesellschaft, die Staaten und Nationen. In der Enzyklika „*Quas primas*“ schreibt er, daß das Königreich Christi zwar nicht „von dieser Welt“ sei (vgl. Joh 18,36), der Mensch aber (nur) durch Glaube und Taufe in es eintreten könne (DH 3678). Das Reich Christi ist also in der Optik des Papstes in der katholischen Kirche verwirklicht, dies zeigt auch die für diesen Tag vorgesehene Weihe an das heiligste Herz Jesu. Zugleich wird aber betont, daß „das gesamte Menschengeschlecht unter der Macht Jesu Christi (in potestate Iesu Christi) steht“, was sich auch auf die häuslichen und bürgerlichen Gemeinschaften, sowie „alle bürgerlichen Angelegenheiten“ erstreckt (DH 3679).

Der hier formulierte universale Anspruch ist bemerkenswert und verursacht heute durch die massive Frontstellung gegen den Laizismus und die ungenügende Absicherung gegen theokratische und totalitäre Interpretationen ein gewisses Unbehagen. Damit geht einher, daß in den Texten stark die Gegenwärtigkeit und Diesseitigkeit des Reiches Christi betont wurde. An dieser Stelle ist es aber wichtig zu sehen, daß die Sozialenzykliken v.a. Leos XIII. (*Rerum novarum*) und Pius XI. (*Quadragesimo anno*) mit der Christkönigsenzyklika von 1925 und ihren Vorgängerinnen komplementär zusammengehören, ebenso wie die Christkönigsfrömmigkeit nicht von der katholischen Soziallehre und der Katholischen Aktion getrennt werden darf. Daher schrieb Leo XIII. bereits 1899, daß „diese Macht und Herrschaft Christi unter den Menschen durch Wahrheit, Gerechtigkeit, am meisten aber durch Liebe ausgeübt wird.“ (Enzykl. *Annum sacrum*, DH 3352).

Neben der den damaligen Nerv der Zeit treffenden heldnischen Sieger- und Herrscherchristologie erklärt gerade diese Verbindung des Christkönigsgedankens mit der sozialen Frage, warum das Fest samt den dazugehörigen Andachts- und Frömmigkeitsformen nach 1925 nicht zuletzt in Deutschland in kürzester Zeit zu einem der populärsten Feste des Kirchenjahres wurde und dann in der Zeit des Nationalsozialismus eine gewisse politische Bedeutung erlangte.

Im Zuge der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde das Fest vom letzten Sonntag im Oktober auf den letzten Sonntag des Kirchenjahres verschoben (und damit gleichzeitig an die Schwelle zum Advent), wodurch der eschatologische Aspekt der Herrschaft Christi, die erst bei der Wiederkunft des Herrn vollendet wird, stärker gewichtet wurde. Seither sind je nach Lesejahr am Christkönigssonntag drei verschiedene Evangelientexte vorgesehen (A: Mt 25,31-46 / B: Joh 18,33-37 / C: Lk 23,35-43). Der für das Lesejahr B vorgesehene Auszug aus der johanneischen Fassung des Prozesses Jesu vor Pilatus ist noch jener Text, der bei der Einsetzung des Festes im hl. Jahr 1925 ursprünglich allein vorgesehen war. Im Unterschied zu den anderen beiden Texten fehlt hier jeder Bezug auf die Wiederkunft Christi (Mt 25), aber auch ein direkter Hinweis auf das Kreuz als den paradoxen „Thron“ des Christkönigs (Lk 23). Der Bezug zur Parusie wird allerdings durch Offb 1,5-8 hergestellt, den Lesungstext, der seit der Reform mit Joh 18,33-37 verbunden ist. Ursprünglich war hier Kol 1,12-20 vorgesehen, der jetzt im Lesejahr C mit dem Evangelium Lk 23,35-43 kombiniert ist. Diese Textauswahl dokumentiert das Bemühen, den „diesseitigen“ Aspekt der Königtums Christi (mit seinen möglichen sozialen und politischen Implikationen) mit dem eschatologischen und dem kreuzestheologischen Aspekt in Balance zu halten.

Das Königtum Jesu im NT

Die Proklamation der nahe herangekommenen bzw. bereits angebrochenen „Herrschaft Gottes“ (βασιλεία τοῦ θεοῦ) gehört ins Zentrum der Verkündigung Jesu, mit ihr beginnt sein öffentliches Auftreten (Mk 1,14f. par). Indem Jesus mit Gottes Finger die Dämonen austreibt (Lk 11,20), Kranke heilt, Sünden in eigener Vollmacht vergibt und Sünder an seinen Tisch lädt, richtet er die Herrschaft Gottes inmitten einer bedrohlichen und bedrohten Welt auf. Die Königsherrschaft Gottes ist somit unlösbar an seine Person gebunden.

In den synoptischen Kindheitsgeschichten erscheint das Königtum Jesu als Erfüllung der alttestamentlich-jüdischen messianischen Hoffungen und Verheißungen (Lk 1,32f.; Mt 2,2 u.ö.). Doch bereits die Verkündigung des Königswürde des Neugeborenen hat eine politische Dimension, da durch sie der weltliche König (konkret: König Herodes) „aufgeschreckt“ wird (Mt 2,3), seine Herrschaft bedroht fühlt und zu List und Gewalt greift (Mt 2,16-18). Analoges ereignet sich beim Pilatusprozeß. Doch erst am Kreuz, das er „für“ die Seinen auf sich nimmt, realisiert sich Jesu Königtum, daher bittet ihn der „gute Schächer“ am Kreuz: „Herr gedenke meiner, wenn du in dein Reich (!) kommst“ (Lk 23,42f.). Seit seiner Auferstehung und Himmelfahrt empfängt Jesus Christus die kosmische Anbetung „derer im Himmel, auf Erden und unter der Erde“ (Phil 2,10), in die die Getauften in der Liturgie der Kirche einstimmen.

Nicht zuletzt die Passionsberichte zeigen, inwieweit der Königstitel, indem er auf den Gekreuzigten und Auferstandenen übertragen wird, seinen Sinn verändert.

Der Pilatusprozeß im Kontext der Johannespassion

Der Bericht von der Verhandlung vor Pilatus ist formal und inhaltlich ein zentrales – wenn nicht das zentrale – Element des johanneischen Passionsberichtes. R. Schnackenburg bezeichnet ihn zurecht als

„Herzstück der ganzen Darstellung“ (Joh III 274). Der Vergleich mit den Synoptikern zeigt, daß der vierte Evangelist hier zwar auf älteste Passionsüberlieferung zurückgreift (vgl. dazu die viel kürzere Version Mk 15,1-15), diese aber stark ausbaut und seinen christologischen Anliegen dienbar macht. Warum ist ihm dabei die Gestalt des Pilatus so wichtig? R. Bultmann formulierte: „Jetzt also gewinnt der Prozeß der Welt gegen Jesus seine Öffentlichkeit; er wird vor das Forum des Staates gebracht“, Pilatus trete Jesus also als „Vertreter des Staates“ gegenüber (Bultmann, Joh 5043. 509 u.ö.). Doch geht es dem Johannesevangelium keineswegs um eine abstrakte Größe „Staat“ als vielmehr um das konkrete heidnische Imperium Romanum, dessen offizieller Vertreter Jesus nun gegenübersteht.

Der Text des johanneischen Pilatusprozesses ist strukturiert durch den Wechsel zwischen den beiden Schauplätzen „im Prätorium“ und „außen“. Dadurch ergeben sich die folgenden neun „Szenen“: 18,28 [Szenenangabe] / 18,29-32 / 18,33-38ab / 18,38c-40 / 19,1-3 / 19,4-7 / 19,8,9-11.12 / 19,13-15 / 19,16ab [Epilog]. In 18,28 wird durch die Bemerkung, daß die „Juden“ das Prätorium nicht betreten, Jesus aber „in das Prätorium hinein“ gebracht wird, die Trennung der beiden Schauplätze grundgelegt. Ausgangspunkt des Pilatusprozesses ist also das Gegenüber von Juden und Heiden (18,28.31.35 u.ö., vgl. aber schon 18,3). Dieser für den Evangelisten rein innerweltliche Unterschied wird Zug um Zug in den dualistischen Gegensatz zwischen Jesus und dem unter dem römischen Kaiser geeinten Kosmos aus Juden und Heiden umgeformt (vgl. 19,15). Das zentrale Stichwort bei diesem Vorgang ist „Wahrheit“ (ἀλήθεια).

Exposition und erste Szene (VV 28-32)

Um den Evangelientext zum Christkönigsfest richtig einordnen zu können, ist es nötig, seine „Vorgeschichte“ zu kennen. Zunächst berichtet der Evangelist, daß Jesus am frühen Morgen des Passa-Rüsttages – kurz nach dem Hahnenschrei (18,27) – vom jüdischen Hohenpriester Kaiaphas zum Prätorium, dem Sitz des römischen Statthalters Jerusalems geführt wird. Die „Juden“ betreten das Prätorium nicht. Begründet wird dies mit der Gefahr einer Verunreinigung vor dem Essen des Passa(lammes) am Abend des eben angebrochenen Rüsttages. Da die Schlachtung der Passa-Lämmer am Nachmittag im Tempel noch bevorsteht, ist diese Bemerkung ein erster Hinweis auf Jesus das wahre Passa-Lamm, das zeitgleich mit den Lämmern sterben wird (vgl. 1Kor 5,7).

Da die „Juden“ das heidnische Gebäude nicht betreten, muß Pilatus zu ihnen herauskommen, um die Anklage gegen Jesus zu erfahren (18,29). Die „Juden“ halten sich noch bedeckt (anders 19,7) und bezeichnen Jesus eher allgemein als „Übeltäter“. Noch fehlt jeder direkte Hinweis auf ein religiös motiviertes Handeln der „Juden“ bzw. auf eine religiös motivierte Anklage gegen Jesus. Der Terminus „Übeltäter“ ist allerdings nicht als „ausweichende“ Antwort aufzufassen, sondern als Versuch, Pilatus dadurch „ins Boot zu holen“.

Als Pilatus den Juden den Ball zurückspielen will und sie auffordert, Jesus nach ihrem Gesetz abzuurteilen, antworten sie: „Uns ist es nicht erlaubt, jemanden zu töten.“ (18,31). Diese Aussage ist nicht nur ein Hinweis auf das den Juden von der römischen Besatzungsmacht vorenthaltene *ius gladii*. Vielmehr impliziert die Antwort, daß die „Juden“ der Aufforderung des Römers, Jesus „nach ihrem Gesetz zu richten“, bereits nachgekommen sind und daß auch das *Urteil* (nämlich die Todesstrafe) schon gefallen ist (vgl. 19,7).

Dies wird durch 18,32 bestätigt: „Damit das Wort Jesu erfüllt würde, das er gesprochen hatte um anzuzeigen, auf welche Todesart er sterben wollte.“ Hier verbindet der Evangelist seinen Passionsbericht mit den drei Erhöhungsaussagen (3,14f.; 8,28; 12,32-34) und formuliert so das *Programm für seine Darstellung des Pilatusprozesses*: Sein Verständnis des Todes Jesu als „Erhöhung“ (am Kreuz) erfordert die Beteiligung der Römer am Tod Jesu, zumindest als ausführende Organe.

- 3,14: „Und wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muss der Menschensohn erhöht werden...“
- 8,28: „Wenn ihr (= die „Juden“) den Menschensohn erhöht habt...“
- 12,32f.: „Und ich, wenn ich erhöht bin von der Erde, werde ich alle zu mir ziehen. Dies sagte er aber um anzuzeigen, welchen Tod er sterben sollte.“

Von einer „Erhöhung Jesu“ reden auch andere neutestamentliche Zeugen, doch beziehen sie dies ausnahmslos auf seine Einsetzung in Macht und Herrlichkeit nach der Auferstehung (Apg 2,33; 5,31; Phil 2,9; vgl. Jes 52,12). Der Vierte Evangelist bezieht dies auf das Kreuz Jesu, das er damit zugleich als Ort der Macht und Herrlichkeit kennzeichnet (v.a. Joh 12,32).

Durch diesen kommentierenden Brückenschlag mit den Erhöhungsaussagen verleiht der Evangelist der Konfrontation Jesu mit dem römischen Statthalter eine ganz eigene Qualität. Nicht die „Juden“, die Jesus „nach ihrem Gesetz“ töten wollen, begründen die Hinzuziehung des Pilatus (quasi als Notlösung). In der (Meta-)Perspektive des Evangelisten wird der Römer deswegen involviert, weil der Kreuzestod als „Erhöhung des Menschensohnes von der Erde“ das Hoffnungszeichen für die Menschen, sein Tod ihr Leben ist (3,15). Indem der Evangelist den Hinweis auf die Erhöhung Jesu ans Kreuz direkt vor das Gespräch Jesu mit Pilatus plaziert, zeigt er, wie er das Königtum Jesu, um das es im folgenden geht, verstanden wissen wollte.

Einzelkommentierung VV 33-38

Das Tagesevangelium, das erste Gespräch des Pilatus mit Jesus im Innern des Prätoriaums bietet dem Evangelisten die Möglichkeit, einen subtilen Rollentausch zwischen Richter und Angeklagtem zu vollziehen, zugleich den überraschend auftretenden Königstitel in seinem Sinne zu interpretieren und so die folgenden Königsproklamationen (19,1-3; 19,5; 19,14; 19,19) vorzubereiten. Mit seiner Reaktion auf Jesu Offenbarungsrede (18,38b) zeigt Pilatus zugleich, daß er *nicht* „aus der Wahrheit“ ist.

³³ Εἰσῆλθεν οὖν πάλιν εἰς τὸ πραιτώριον ὁ Pilatus ging wieder in das Prätorium hinein, ließ Πιλάτος καὶ ἐφώνησεν τὸν Ἰησοῦν καὶ εἶπεν Jesus rufen und fragte ihn: Bist du der König der αὐτῶ, Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; Juden?

Pilatus' Frage nach Jesu Königtum schließt nicht zufällig direkt an die Zwischenbemerkung des Evangelisten in 18,32 an. Nach dem ersten Dialog mit den Juden vor dem Prätorium geht Pilatus hinein, läßt Jesus rufen und spricht ihn an. Schon mit seinen ersten Worten: „Du bist der König der Juden?“, zeigt sich Pilatus als Heide, denn er formuliert die Frage „aus dem Aspekt der Römer; aus jüdischem Munde wäre vom Messias als dem ‚König Israels‘ zu sprechen“ (WILCKENS, Joh 280).

Der Titel „Der König der Juden“ kommt an dieser Stelle unvorbereitet, denn in der Anklage der „Juden“ (18,30f.) war davon nicht die Rede. Pilatus formuliert auch nicht so, als ob es um einen Anklagepunkt ginge, sondern spricht Jesus gleich als „König der Juden“ an. Der Titel ist zwar durch die Passionsüberlieferung vorgegeben, doch wird innerjohanneisch damit ein Bezug zum *Einzug Jesu in Jerusalem* (12,12-15) hergestellt: Wenige Tage zuvor war Jesus vom (jüdischen) Volk bereits als ihr „König“, genauer als „König Israels“ begrüßt worden (Joh 12,13). Der johanneische Sprachgebrauch unterscheidet eine jüdische Innenperspektive („König Israels“, vgl. Joh 1,49; 6,15, 12,12-15) von einer heidnisch-römischen Außenperspektive („König der Juden“). Die eigentliche Pointe liegt also darin, ob jemand mit der Königstitulatur einen Anspruch Jesu über sich selbst bekennt, oder sich – wie Pilatus – auf die Feststellung der Legitimität eines *partikularen* Anspruchs, der ihn selbst *nicht* einschließt, zurückzieht.

³⁴ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Ἀπὸ σεαυτοῦ σὺ τοῦτο λέγεις ἢ ἄλλοι εἶπόν σοι περὶ ἐμοῦ; Jesus antwortete: Sagst du das von dir aus, oder haben es dir andere über mich gesagt?

Jesus fragt zurück, ob der Römer aufgrund eigenen Urteils zu dieser Anrede kommt oder ob er den wenige Tage zuvor öffentlich ergangenen Ruf des Volkes aufgreift (und von seiner heidnischen Perspektive her umformuliert). Zugleich vollzieht der Evangelist damit aber einen subtilen Rollentausch. Der befragte Jesus stellt selbst die Frage und kehrt damit das Rollenverhältnis von Richter und Angeklagtem um: „Pilatus muß eingestehen, daß er die Anklage lediglich von anderen übernommen und noch kein eigenes Bild von Jesus hat. Fast schon erscheint der Richter als Angeklagter, der sich für sein Tun rechtfertigen muß! Und der Angeklagte übernimmt hier dieselbe Funktion im Hinblick auf die Erzählung, wie sonst der Richter Pilatus.“ (GNIESMER, Prozeß 233).

³⁵ ἀπεκρίθη ὁ Πιλάτος, Μῆτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι; τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί: τί ἐποίησας; Pilatus entgegnete: Bin ich denn ein Jude? Dein eigenes Volk und die Hohenpriester haben dich an mich ausgeliefert. Was hast du getan?

Pilatus reagiert mit einer brüsken Distanzierung: „Bin ich etwa ein Jude?“ Mit seinem Verweis auf „dein Volk“ macht er deutlich, daß er der vor ihm stehende Jesus Jude und Teil des Volkes Israel ist. Doch der Akzent liegt nicht primär auf der jüdischen Identität Jesu (die fraglos vorausgesetzt ist), sondern darauf, daß der Heide Pilatus durch diese betonte „Rückbindung“ Jesu an sein Volk seine Zuständigkeit wie seine Involviertheit zurückweist.

Anders als andere Stellen der Johannespassion ist der Hinweis auf die „Hohenpriester“, die Jesus dem Pilatus ausgeliefert haben, ein Splitter der Erinnerung an die eigentlichen Gegner und Todfeinde Jesu (so auch 19,6.15). Historisch gesehen betrieben – seit dem Zwischenfall im Tempel (Mk 11,15-18 par) – wohl Mitglieder der Jerusalemer Priesteraristokratie („Hohepriester“, meist Sadduzäer) seinen Tod, diese waren es wohl auch, die mit den Römern kollaborierten, um Jesus zu beseitigen (und keineswegs das ganze Volk). Doch der vierte Evangelist verwischt bewußt die Grenzen zwischen

diesen Einzelnen und „dem Volk“ bzw. „den Juden“ (so z.B. in 19,7.12.14 u.ö.), eine Polemik, die wir nicht mehr einfach nachsprechen können.

³⁶ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου: εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο [ἄν], ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις: νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν. Jesus antwortete: Mein Königtum ist nicht von dieser Welt. Wenn es von dieser Welt wäre, würden meine Leute kämpfen, damit ich den Juden nicht ausgeliefert würde. Aber mein Königtum ist nicht von hier.

Nachdem Pilatus deutlich gemacht hat, daß er die ganze Angelegenheit als innerjüdische ansieht, antwortet Jesus mit einer „Definition“ seines Königtums. Der „Definitionssatz“ 36b wird dabei durch den irrealen Bedingungssatz 36cde weiter expliziert. Ein zweiter Definitionssatz 36f über Jesu βασιλεία bildet mit dem ersten eine Inclusio und schließt die Sequenz ab.

- 36 a Jesus antwortet:
- b „Mein Königtum/Königreich ist nicht von dieser Welt
- c Wenn von dieser Welt mein Königreich wäre
- d würden meine Knechte kämpfen
- e damit ich nicht den Juden ausgeliefert werde
- f Nun ist aber mein Königreich nicht von hier

In den beiden rahmenden Definitionssätzen 36b/f wird die jenseitige *Herkunft* der Königswürde bzw. des Königreiches Jesu betont. Dabei sind die Ausdrücke „nicht aus (ek) dieser Welt“ und „nicht von hier“ synonym, wie der ganz parallele Aufbau der Sätze zeigt. Eine negative Aussage über den *Machtbereich* des Reiches ist damit nicht gemacht. Darauf wies bereits *Augustinus* hin: „Non ait: nunc autem regnum meum non est hic, sed: non est hinc...“ (InJoh tract. CXV,2). Ähnlich auch Heinrich Schlier: „Das Zeugnis, das Jesus in seinem Prozeß gegenüber der von Pilatus aufgenommenen Anklage der Juden, ein politischer Usurpator zu sein, ablegt, leugnet also nicht, daß er, Jesus, in dieser Welt einen Herrschaftsbereich habe. Es sagt freilich auch, daß dieses Reich seine Wurzeln nicht in dieser Welt habe“ (Schlier, Jesus 62).

Die Herköünftigkeit des Reiches „nicht aus dieser Welt“ impliziert, daß es *göttlichen* Ursprungs und damit Wesens ist. Das Reich und die Königswürde Jesu stehen damit dem Kosmos insgesamt – und damit auch dem Pilatus – gegenüber. Aus der Angelegenheit zwischen „Juden“ und Römer um die Ausführung der Todesstrafe wird eine Frage von „hier“ und „dort“.

In diesem Zusammenhang spricht der johanneische Jesus davon, daß er „den Juden“ ausgeliefert wurde. Wichtig ist dabei, daß sich der Satz *nicht* zurück auf 18,1-11.12 bezieht, da Jesus weder allein „den Juden“ ausgeliefert wurde (bei der Verhaftung Jesu sind nach 18,12 Römer beteiligt!), noch von einer „Auslieferung“ Jesu gesprochen werden kann. Dies ist außerdem durch die Tempuswahl ausgeschlossen („Irrealis der Gegenwart“! Würde sich der Vers auf die Verhaftung Jesu zurückbeziehen, müßte der Indikativ Aorist stehen, „Irrealis der Vergangenheit“). Vielmehr bezieht sich der Satz *nach vorne* auf 19,16ab, die Übergabe Jesu zur Kreuzigung. Der vierte Evangelist sieht

damit – wie andere frühchristliche Autoren auch (vgl. 1Thess 2,14f.; Apg 2,23) – die „Juden“ als die eigentliche treibende Kraft hinter der Tötung Jesu (wie auch in 8,28!) und Pilatus „nur“ als ausführendes Organ, ein unter historischen wie theologischen Gesichtspunkten hochproblematischer Zug der Johannespassion.

³⁷ εἶπεν οὖν αὐτῷ ὁ Πιλάτος, Οὐκοῦν βασιλεὺς Pilatus sagte zu ihm: Also bist du doch ein εἶ σύ; ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς, Σὺ λέγεις ὅτι König? Jesus antwortete: Du sagst es, ich bin ein βασιλεὺς εἰμι. ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς König. Ich bin dazu geboren und dazu in die τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit τῇ ἀληθείᾳ: πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει Zeugnis ablege. Jeder, der aus der Wahrheit ist, μου τῆς φωνῆς. hört auf meine Stimme.

Erst jetzt stellt Pilatus die Frage nach dem König-Sein Jesu so, daß dieser eine Antwort darauf gibt, denn in 18,37 ist der Titel „König“ nicht länger durch ein Genitivattribut eingegrenzt. Beim ersten Teil der Antwort Jesu – „Du sagst (es), daß ich ein König bin“ – bleibt wieder eine gewisse Zweideutigkeit, ob das „Du“ betont ist („Du sagst – nicht ich –, daß ich ein König sei“) oder ob Jesus der Anrede als König zustimmt („Du sagst es – es stimmt! –, daß ich ein König bin“). In jedem Fall liegt der Schwerpunkt auf den betont mit ICH eingeleiteten folgenden Ausführungen.

Daß Jesu Königreich bzw. Königtum nicht aus dieser Welt ist (18,35), wird nun christologisch entfaltet durch den Verweis auf Jesu Geburt und durch sein Kommen in die Welt. Jesu Geburt *ist* sein Kommen „vom Himmel“ (3,13), „von oben“ (8,23), „von Gott“ (8,47) in die Welt. Genauso wie das Königreich ist der König nicht „von hier“, nicht aus dieser Welt, sondern von außerhalb in diese Welt gekommen. So tritt das ICH Jesu dieser Welt insgesamt gegenüber. Pilatus hat also *recht*, wenn er Jesus als König bezeichnet, aber er *irrt*, wenn er Jesus als „König der Juden“ anspricht, und dies so meint, daß er als Heide mit diesem „Judenkönig“ nichts zu tun hat.

Der Zweck des Kommens Jesu in die Welt wird hier mit dem „Zeugnisgeben für die Wahrheit“ beschrieben. Laut 8,40 hat Jesus die „Wahrheit“, die er redet, von *Gott* gehört. Derjenige, der „nicht von hier“ kommt, gibt von „dort“ Zeugnis: „Der einzige Zeuge, der sich zu Wort meldet, ist der Angeklagte: Jesus.“ (Söding, Macht 42). Kurz darauf wird Jesus auch die Rolle des Richters für sich beanspruchen und über den, der ihn an Pilatus ausgeliefert hat sowie über Pilatus selbst das Urteil sprechen (19,9!). Daß der Angeklagte subtil zuerst die Rolle des Zeugen und dann die des Richters übernimmt, ist die dramaturgische Pointe des johanneischen Pilatusprozesses.

Joh 18,37 kann als eine Art Kurz-Katechismus johanneischer Christologie und Offenbarungstheologie aufgefaßt werden. In extrem verdichteter Weise wird hier Jesu Herkunft von Gott, sein Kommen in die Welt, seine „Inkarnation“ und der Zweck dieses Kommens, nämlich sein Zeugnis der „Wahrheit“, ausgesagt. Der eigentliche Fluchtpunkt der kurzen Jesusrede 18,36-37 liegt in dem Schlußsatz V. 37h: „Jeder, der aus (ek) der Wahrheit ist, hört meine Stimme.“ Hier wird das Verhältnis des *Menschen* zur soeben skizzierten Offenbarung angesprochen. (Nur) ein Mensch, dessen Ursprung (ἐκ) in der Wahrheit liegt, „hört Jesu Stimme“, d.h. kann sein Zeugnis von eben dieser Wahrheit verstehen und annehmen. Der johanneische Dualismus impliziert ja, daß nur derjenige „himmlische Dinge“ erfahren

kann, der bereits „von oben“ geboren ist (vgl. dazu grundlegend Joh 3,1-21). Jesu Zeugnis der Wahrheit wird (nur) von denen gehört, die der Wahrheit angehören, die in der „Sphäre“ der Wahrheit sind. Diese Aussage kann im johanneischen Sinne nur von denen gemacht werden, die an Jesus Christus glauben und in der Taufe „von oben geboren“ sind.

Das Zentrum bildet also die Sendung Jesu zu den „Gotteskindern“ (vgl. 1,12f.; 11,52) – zu denen die Leser des Evangeliums gehören, zu denen aber Pilatus *nicht* gehört.

^{38a} λέγει αὐτῷ ὁ Πιλάτος, Τί ἐστὶν ἀλήθεια; Pilatus sagte zu ihm: Was ist Wahrheit?

Mit seiner das Gespräch beendenden, nur rhetorisch gemeinten Frage „Was ist Wahrheit?“ demonstriert Pilatus, daß er *nicht* zu jenen gehört, die aus der Wahrheit sind. Da der Evangelist an anderer Stelle betont, daß der *Teufel*, der Menschenmörder von Anfang an, weder in der Wahrheit steht, noch Wahrheit in ihm ist (8,44), ist die Frage des Pilatus keineswegs Ausdruck skeptischer Distanz oder politischen Kalküls, sondern ein indirekter Hinweis darauf, daß hinter dem Repräsentanten römischer Macht letztlich der „Herrscher der Welt“ sichtbar wird, der an der Wahrheit, von der Jesus Zeugnis gibt, keinen Anteil hat (vgl. auch 14,30f.).

Die Frage des Pilatus findet im Text selbst keine Antwort, sie wird an die Leserinnen und Leser des Evangeliums weitergegeben, an jene also „die aus der Wahrheit sind“. Im Unterschied zum römischen Statthalter kennen diese die Antwort: „Was ist Wahrheit?“ – „ICH bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“, so sprach Jesus kurz vor seiner Verhaftung zu den Jüngern (14,6).

Abschließend kann man mit Erik Peterson sagen, daß der Name des Pontius Pilatus deswegen in das Credo der Kirche gekommen ist, weil er als politischer Machthaber es war, der das Zeugnis vom Königtum, das nicht von dieser Welt ist, verwarf. Durch diese Verwerfung des Zeugnisses Jesu und durch die Verwerfung des Zeugen mittels seiner Kreuzigung, wurde das Zeugnis von der Königsherrschaft Jesu „zu einem Zeugnis gegen alle ‚Herrschaften und Gewalten‘ dieser Welt“ (Peterson, Zeuge der Wahrheit 121). Indem in der Liturgie der Kirche die Herrschaft Christi proklamiert wird, wird dieser kritische Impuls gegen die „Mächte und Gewalten“ dieser Welt (1Kor 2,15), zugleich aber der universale Anspruch Christi weitergeführt. Die Herrschaft Christi unterscheidet sich aber nur dann deutlich von den „Mächten und Gewalten“, wenn sie auch (!) gesellschaftlich und politisch als Herrschaft von Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe sichtbar wird.

Hans-Ulrich Weidemann

📖 Zum Christkönigsfest vgl. die umfangreiche kompetente Darstellung bei Chr. Joosten: Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik (Pietas Liturgica Studia 12), Tübingen und Basel 2002.

Exegetische Literatur: Bultmann, R.: Das Evangelium des Johannes (KEK II), Göttingen 211986. – Dietzfelbinger, Chr.: Pilatus im Johannesevangelium, in: „Was ihr auf dem Weg verhandelt habt“. Beiträge zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments (FS F. Hahn), Neukirchen-Vluyn 2001, 101-116. – Gniesmer, D.F.: In den Prozeß verwickelt. Erzähltextanalytische und textpragmatische Erwägungen zur Erzählung vom Prozeß Jesu vor Pilatus (Joh 18,28-19,16a.b) (EHS 23/688), Frankfurt etc. 2000.

– Peterson, E.: Zeuge der Wahrheit (1937), in: Ders., Theologische Traktate. Mit einer Einleitung von B. Nichtweiß (Ausgewählte Schriften 1), Würzburg etc. 1994 [11951], 93-129. – Schlier, H.: Jesus und Pilatus nach dem Johannesevangelium, in: Ders., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg etc. 31962, 56-74. – Schnackenburg, R.: Das Johannesevangelium III (HThK 4/3), Freiburg etc. 41985. – Söding, Th.: Die Macht der Wahrheit und das Reich der Freiheit. Zur johanneischen Deutung des Pilatus-Prozesses (Joh 18,28 - 19,16), in: ZThK 93 (1996) 36-58. – Wilckens, U.: Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1998.