



## Leben für den Kosmos statt Sterben für Israel: Überlegungen zur Überlieferungsgeschichte des sog. ‚Einsetzungsberichts‘ im Johannesevangelium

### 1. Das Problem

#### 1.1. *Einsetzungsbericht und Passionserzählung*

Wie fest ist eigentlich die Verbindung von „Einsetzungsbericht“<sup>1</sup> und Passionserzählung? Wie hängen „Einsetzungsbericht“ und Passionserzählung historisch und literarisch miteinander zusammen? Vor allem aber: Besteht diese Verbindung von Anfang an oder ist sie erst nachträglich erfolgt?

Diese Fragen erhalten nach dem aktuellen Konsens eine eindeutige Antwort: „Einsetzungsbericht“ und Passionserzählung wurden erst sekundär miteinander verbunden, davor führten sie jeweils ein Eigenleben, das sich zumal in unterschiedlichen Kontexten der frühen Kirche abspielte. Wie aber wird diese Annahme im Einzelnen begründet?

Laut dem z.B. von Michael Theobald vertretenen Dreistadienmodell hat erst Markus den „Einsetzungsbericht“, der bis dahin als Kultätologie selbständig überliefert wurde (erstes Stadium), in die ihm vorgegebene vormarkinische Passionsüberlieferung „implantiert“ (zweites Stadium).<sup>2</sup> Das dritte Stadium bildete dann die Aufnahme des „Einsetzungsberichts“ in das eucharistische Hochgebet (*Anaphora*). Ursprünglich habe die Kultätologie ihren „Sitz im Leben“ in der Katechese gehabt und dort eine

<sup>1</sup> Ich gebrauche diese Sammelbezeichnung für 1 Kor 11,23-25; Mk 14,22-25; Mt 26,26-29 und Lk 22,19-20 aus Gründen der Praktikabilität, obwohl sie problematisch ist, da sie insinuiert, Jesus habe bei seinem letzten Mahl einen zu wiederholenden Ritus „eingesetzt“. Daran heften sich berechtigte literarische und historische Anfragen. Ob aber Jesus selbst nur eine einmalige prophetische Symbolhandlung intendierte oder nicht, in jedem Fall setzen alle neutestamentlichen „Einsetzungsberichte“ eucharistische Gemeindepraxis voraus und rekurrieren auf diese. Problematisch daher Berger, *Formen*, 388, der nur 1 Kor 11,23-25 und Lk 22,15-20 aufgrund des „Wiederholungsbefehls“ als *Kultätologien* charakterisiert und diese Gattungsbezeichnung Mk 14,22-25 und Mt 26,26-29 vorenthält, da sich nicht nachweisen ließe, dass das Abendmahl in diesen Gemeinden schon regelmäßig gefeiert wurde. Doch kann dies nicht überzeugen. Plausibler daher die Sprachregelung von Theobald, „Leib und Blut“, 123: Wo der sog. Wiederholungsbefehl fehlt, solle man nicht von „Kultätologie“, sondern schlicht von „Abendmahlsbericht“ sprechen.

<sup>2</sup> So Theobald, „Eucharistie“, 247-248.

legitimatorische Funktion erfüllt: Die bei den urchristlichen Gemeindeversammlungen vollzogenen Gebete und rituellen Handlungen mit Brot und Wein sollten auf Jesus zurückgeführt und mit einer Deutung versehen werden. Als Beleg für dieses erste Stadium wird in der Regel 1 Kor 11,23-25 herangezogen, ein Text, der zweifellos dokumentiert, dass die sog. Kultätologie *auch* als eigenständige, in sich stehende Einheit und also losgelöst aus dem Zusammenhang einer Passionserzählung weitergegeben wurde. Ob dieser Text allerdings auch das *älteste* Stadium der Entwicklung repräsentiert und ob aus ihm eine *ursprüngliche Selbständigkeit* der Kultätologie zu erschließen ist, darf bezweifelt werden.

Denn die paulinische Form ist offensichtlich von einer ursprünglichen narrativen Einbindung nachträglich wieder abgelöst: Das zeigt sich insbesondere daran, dass die *Teilnehmer* an dem Mahl in jener „Nacht, da der Kyrios Jesus ausgeliefert wurde“ gar nicht (mehr) erwähnt werden. Entsprechend fehlen Verbalhandlungen, die ein *Geben* (διδόναι) von Brot und Becher an eben diese Teilnehmer aussagen. Dieser Ausfall der Mahlteilnehmer führt dazu, dass sich das Brotwort („Dies ist mein Leib für euch“) direkt an die zum „Herrenmahl“ versammelte Ekklesia richtet (vgl. 1 Kor 11,20), dasselbe gilt für den sog. „Wiederholungsbefehl“. Dass Jesus in Abweichung von jüdischer Gepflogenheit seinen *eigenen* Becher in der Runde kreisen ließ, wissen wir nur durch Mk 14,24 (par Mt 26,27 vgl. Lk 22,17).<sup>3</sup> In dieser „entkernten“ bzw. direkt auf die Ekklesia applizierten Fassung ist die paulinische Kultätologie gegenüber den synoptischen Versionen der Mahlerzählung klar *sekundär*, womit über das traditionsgeschichtliche Alter der Gabeworte noch nicht entschieden ist. Das gilt zweifellos auch für die im lukanischen Becherwort fehlende Kopula ἔστιν sowie für die Stellung der Possessivpronomina in den Gabeworten. Außerdem gehört der eschatologische Ausblick Mk 14,25 par Lk 22,18 doch wohl zur ältesten Substanz der Mahlerzählung, vielleicht ist 1 Kor 11,26 ja ein (fernes) Echo darauf. Ob Paulus selbst wiederum diese „Kultätologie“ im Kontext einer Passionserzählung kennengelernt hat oder als selbständige Überlieferung, ist unentscheidbar.

Theobald begründet seine These einer „ursprünglichen [!] Selbständigkeit“ der Kultätologie nun damit, dass sie „in der alten Passionsgeschichte, deren Gestalt uns das Johannesevangelium bewahrt hat, fehlt“.<sup>4</sup> Flankiert wird dies mit einer zweiten Annahme: Auch Markus (oder eventuell schon der Autor der vormarkinischen Passionserzählung) habe die Kultätologie in *seiner* Passionserzählung erst „nachträglich eingebaut“. Passionsüberlieferung und Kultätologie seien im markinischen Zweig

<sup>3</sup> Vgl. aber 1 Kor 10,16 und 10,21 sowie 11,26-28, wo Paulus vom ποτήριον der Gemeinde in der Einzahl spricht. Offenbar setzt diese Gemeindepraxis in Anlehnung an Jesu Handeln beim letzten Abendmahl den Gebrauch eines einzigen Bechers voraus, auch wenn davon in der „Kultätologie“ gar nicht die Rede ist – was deren sekundären Charakter erneut belegt.

<sup>4</sup> Zum Folgenden Theobald, „Leib und Blut“, 130-131, sowie Id., „Eucharistie“, 247-248.



deswegen literarisch zusammengetroffen, weil beide am selben Ort beheimatet waren, in einer christlichen Paschanacht.

Theobalds Modell, das exemplarisch für einen breiteren Konsens steht, impliziert also, dass der „Einsetzungsbericht“ als Kultätiologie auch (!) selbständig (und unabhängig von einer Passionserzählung) überliefert wurde – dies ist aufgrund des paulinischen Befundes unanfechtbar. Ob man allerdings aus 1 Kor 11,23-25 eine *ursprüngliche* Selbständigkeit der Kultätiologie folgern darf, ist m.E. weit weniger zwingend. Noch folgenreicher ist aber die Hypothese, dass die alte vormarkinische Passionsüberlieferung zwar von einem letzten Mahl erzählte, nicht aber eine dem „Einsetzungsbericht“ entsprechende Szene enthielt, sondern statt dessen nur die beiden Ankündigungen von Auslieferung und Verleugnung sowie eventuell den in Mk 14,25 par Lk 22,18 enthaltenen eschatologischen Ausblick. Hauptargument für die Annahme einer solchen Mahlerzählung ist (neben literarkritischen Hypothesen) die *johanneische* Passionserzählung, natürlich unter Voraussetzung der literarischen Unabhängigkeit des vierten Evangeliums von den Synoptikern.

An die Annahme einer solcherart rekonstruierten alten Mahlerzählung richten sich aber nun gewisse Anfragen und zwar nicht zuletzt dann, wenn man annimmt, dass der „Einsetzungsbericht“ im Kernbestand auf Worte und Gesten Jesu selbst zurückgeht.<sup>5</sup> Ist es vorstellbar, dass es in der frühen Kirche jahrzehntelang zwei gattungsmäßig wie inhaltlich vollständig verschiedene Überlieferungen eines letzten Mahles Jesu gegeben hat, die beide auf verschiedene Worte und Gesten Jesu zurückgingen, die aber keine Spuren im jeweils anderen Zweig hinterlassen hätten, bevor sie dann sekundär und auch nur vom ältesten Evangelisten miteinander fusioniert worden wären? Plausibel wäre eine solche Rekonstruktion der Entstehung unserer neutestamentlichen Passionserzählungen m.E. erst unter Voraussetzung einer *nachösterlichen* Entstehung der in der „Kultätiologie“ erzählten Worte und Gesten Jesu.<sup>6</sup> Hinzu kommen der klar sekundäre Charakter von 1 Kor 11,23-25 (s.o.) und außerdem der Umstand, dass die Rekonstruktionen der um den „Einsetzungsbericht“ reduzierten Mahlerzählungen m.E. durchweg unbefriedigend und gekünstelt sind, wie die folgenden Schlaglichter aus der aktuellen Diskussion zeigen.

### **1.2. Drei Schlaglichter aus der Forschung**

In seiner 1994 erschienenen Untersuchung „Der älteste Bericht über den Tod Jesu“ formuliert *Wolfgang Reinbold* apodiktisch: „Der Einsetzungsbericht wird im Jo-

<sup>5</sup> So Theobald, „Eucharistie“, 246, mit vielen anderen.

<sup>6</sup> Dies weist Theobald, „Leib und Blut“, 124-125, zurück.

hannesevangelium nicht überliefert“. Mehr noch, Reinbold betont, „dass es keine Anzeichen dafür gibt, dass Johannes einen Mk 14,22-25 vergleichbaren Text in seiner Passionsquelle gelesen hat“. Dass sich „nirgendwo in Joh 13“ eine Anspielung auf den Einsetzungsbericht finde, ist zweifellos richtig. Laut Reinbold müsste er „zwischen V. 21 und 36“ gestanden haben, also nach der Ankündigung der Verleugnung (vgl. Mk 14,18-25). Die These einer Streichung des Einsetzungsberichts durch den vierten Evangelisten lehnt Reinbold ab.<sup>7</sup> Auch im Markusevangelium sei der Einsetzungsbericht sekundär, das Motiv seiner Einfügung sei „die Verankerung des liturgischen Textes im Leben Jesu“.<sup>8</sup> Die von Reinbold rekonstruierte Mahlerzählung des „ältesten Passionsberichts“ umfasst demnach nur die Ankündigung der Auslieferung sowie die Ankündigung der Verleugnung durch Petrus, also der beiden „internen Skandala“ der Passionsgeschichte. Von der Mahlzeit selbst werde „nur das ‚Dass‘“ erwähnt. Diese hypothetische Erzählung wurde dann laut Reinbold in den beiden Zweigen der Passionsüberlieferung je unterschiedlich ausgestaltet: Im *vorjohanneischen* Zweig wurde die Ankündigung der Auslieferung ausgebaut und außerdem die Fußwaschungserzählung integriert, im *vormarkinischen* Zweig kommen dagegen die Zurüstung zum Paschamahl sowie der Einsetzungsbericht hinzu.<sup>9</sup> Die Probleme von Reinbolds Versuch seien kurz benannt: Entgegen seiner Annahme sind weder Mk 14,22-25 noch die „Kultätiologie“ 1 Kor 11,23-25 als „liturgische Texte“ zu werten, außerdem ist die Rekonstruktion einer (inhaltlich noch dazu extrem mageren) Mahlerzählung gerade anhand der markinischen Fassung doch eigens begründungsbedürftig.

Hans Klein wiederum setzt bei seiner Analyse des Passionsstoffes bei den überraschenden Ähnlichkeiten zwischen Johannes- und Lukaspassion an. Diese betreffen *nicht* die redaktionellen Einfügungen des Lukas in den Markusstoff, was ausschliesse, dass der vierte Evangelist das Lukasevangelium gekannt habe. Der dritte und der vierte Evangelist fanden also eine gemeinsame, vermutlich schriftliche Überlieferung vor, die Klein allerdings als eine Weiterentwicklung der vormarkinischen Passionsüberlieferung charakterisiert. Diese habe Lukas mit seiner Markusvorlage kombiniert, während sie der vierte Evangelist zur alleinigen Grundlage seiner Passionsdarstellung machte. Diese den beiden Evangelisten gemeinsame Überlieferung kannte nun laut Klein keinen Bericht über die Auffindung des Abendmahlssaales (Mk 14,12-17 par Lk 22,7-13), vor allem aber „fehlt in der 1k-joh Passions- und Ostertradi-

<sup>7</sup> Reinbold, *Bericht*, 84. Die Annahme einer Streichung durch den Evangelisten mache eine *petitio principii*, sie müsse voraussetzen, was zu beweisen wäre.

<sup>8</sup> Reinbold, *Bericht*, 85.

<sup>9</sup> Reinbold, *Bericht*, 232-234, außerdem 133-138.

tion weiterhin die Einsetzung des Abendmahles“.<sup>10</sup> Wie kam es dann aber zu der *lukanischen* Abendmahlserzählung mit ihren Differenzen gegenüber der markinischen Fassung und ihrer Nähe zu 1 Kor 11,23-25, wenn diese nicht aus dem vorlukanisch-vorjohanneischen Passionsbericht stammen soll? Zur Beantwortung dieser Frage muss Klein die paulinische Kultätologie selbst bemühen und erklärt Lk 22,15-20 zum Ergebnis einer Art Montage: Lukas habe die V. 15-18, eine „gegenüber Markus andere Tradition des letzten Mahles (...) mit einer katechetischen Tradition aus dem Bereich der paulinischen Gemeinden (vgl. 1 Kor 11,23-25) zusammengebaut“.<sup>11</sup> Damit nehmen Klein und andere faktisch drei Quellen für die lukanische Abendmahlserzählung an: Mk 14,18-25 als Basistext, die ohne einen „Einsetzungsbericht“ rekonstruierte Mahlerzählung der lukanisch-johanneischen Passionsüberlieferung, die aber Elemente aus Lk 22,15-18 enthalten habe, sowie eine Form der auch in 1 Kor 11,23-25 belegten Kultätologie.<sup>12</sup>

Im Unterschied zu W. Reinbold bezieht auch *Frank Schleritt* die vielen bemerkenswerten Übereinstimmungen, die zwischen der lukanischen und der johanneischen Passionserzählung bestehen und die keine Entsprechungen bei Markus haben, konstitutiv in seine Untersuchung ein.<sup>13</sup> Unter Voraussetzung der literarischen Unabhängigkeit des Johannesevangeliums von den Synoptikern<sup>14</sup> geht Schleritt von einem ältesten, vermutlich mündlichen „Grundbericht“ aus, der (so im Unterschied zum Modell von Klein) *zweimal* unabhängig voneinander verschriftlicht wurde, nämlich einmal in der vormarkinischen Passionserzählung (PE<sup>Mk</sup>) sowie in einer zweiten Passionserzählung. Letztere wiederum bildete die gemeinsame Grundlage sowohl der vorjohanneischen Passionserzählung (PE<sup>Joh</sup>) als auch einer zweiten, die dem Evangelisten Lukas zusätzlich zum Markusevangelium vorlag (PE<sup>Lk</sup>).<sup>15</sup> Lukas hatte demnach für seine Passionsdarstellung zusätzlich zum Markusevangelium einen weiteren durchlaufenden Bericht zur Verfügung, der eng mit PE<sup>Joh</sup> verwandt war.<sup>16</sup>

<sup>10</sup> Klein, *Lukasstudien*, 80-81.

<sup>11</sup> Klein, *Lukasstudien*, 60. Bei Lk 22,15-18 handele es sich „um eine Neufassung der Berichte über Jesu Passamahl“, eine Neufassung, die möglicherweise auf eine andere Passionsgeschichte zurückgehe.

<sup>12</sup> Außerdem ist laut Klein und anderen Forschern in Lk 22,28-30 das Ende der Logienquelle Q verarbeitet.

<sup>13</sup> Schleritt, *Passionsbericht*. Die Liste findet sich auf S. 110-111.

<sup>14</sup> Dazu Schleritt, *Passionsbericht*, 93-106, sowie Theobald, *Johannes*, I, 76-81.

<sup>15</sup> Ausführlich Schleritt, *Passionsbericht*, 107-114, im Anschluss daran Theobald, *Johannes*, I, 42-44: Lukas fuße literarisch auf Markus, kenne aber aus dem Gottesdienst seiner Gemeinde eine weitere Passions- und Ostererzählung, die als gemeinsamer Ahn für ihn und PE<sup>Joh</sup> zu postulieren sei. Schleritt, *Passionsbericht*, 112, vermutet, dass Lukas diese nicht-markinische Passionserzählung in *mündlicher* Form kennenlernte.

<sup>16</sup> Schleritt, *Passionsbericht*, 111.

Dieses überzeugende Modell kann eine Vielzahl von Textphänomenen plausibel erklären. Weniger überzeugend ist im Falle der Mahlerzählung Schleritts „Rückfall“ auf den Stand Reinbolds: Wie in dessen Modell umfasste die vorjohanneische Mahlerzählung laut Schleritt im Wesentlichen nur die Ankündigungen der Auslieferung und der Verleugnung. Die einleitende Situationsangabe καὶ δείπνου γινομένου (Joh 13,2) gehörte laut Schleritt zum vorjohanneischen Passionsbericht und ist gegenüber Mk 14,18 sogar ursprünglich.<sup>17</sup> Vor die Auslieferungsankündigung sei vermutlich schon auf der Ebene der vorjohanneischen Passionserzählung, vielleicht auch erst durch den vierten Evangelisten selbst, die ältere Fußwaschungserzählung samt ihrer „zweiten“ Deutung (13,4-5.12-15) eingebaut worden.<sup>18</sup> Der vierte Evangelist ergänzte diese ursprünglich selbständige Überlieferung um die Verse 6-10c. Ursprünglich, also auf Ebene der PE<sup>c</sup>, sei die Mahlerzählung mit der Ankündigung der Auslieferung *eröffnet* worden; wie bei Reinbold wird damit die doch klar sekundäre markinische Struktur unvermittelt zum Kriterium erhoben. Im Anschluss daran erfolgte in der alten Überlieferung die Ankündigung der Verleugnung des Petrus. Wie Reinbold beurteilt auch Schleritt im Falle des markinischen Berichts Mk 14,21 sowie V. 22-25 als sekundär.<sup>19</sup> Wie auch das Register seiner Arbeit dokumentiert, spielt entgegen seiner sonstigen methodischen Einsichten die lukianische Mahlerzählung bei diesen Diskussionen keine Rolle.

Wir brechen hier ab. Der kurze Überblick hat aber bereits den möglichen Weg gezeigt, die eingangs gestellte Frage zu bearbeiten. Auszugehen ist mit Klein und Schleritt von einer dem Johannes- und dem Lukasevangelium gemeinsamen Passionserzählung unter Voraussetzung der literarischen Unabhängigkeit des vierten Evangeliums von den Synoptikern. Nachdem zunächst den offensichtlichen Spuren des „Einsetzungsberichts“ in Joh 6 nachzugehen ist (2.1), ist dann im Hinblick auf die Frage nach einer vorjohanneischen Passionsüberlieferung konsequenter als bisher die *lukanische* Mahlerzählung (2.2) und außerdem der auch an anderen Stellen dokumentierbare Umgang des vierten Evangelisten mit seiner Passionsüberlieferung in die Analyse miteinzubeziehen (2.3).

Leitend ist dabei die folgende Arbeitshypothese: Bereits die vorlukianisch-vorjohanneische Mahlerzählung enthielt einen „Einsetzungsbericht“ und zwar an ihrem *Beginn*, also vor Jesu Ankündigung seiner Auslieferung. Dieser „Einsetzungsbericht“ entsprach ungefähr 1 Kor 11,23-25 par Lk 22,19-20, natürlich abzüglich der lukianischen Ergänzungen aus Mk 14,22-25 (s.u.). Der vierte Evangelist *streicht* die das Mahl einleitende Brot- und die das

<sup>17</sup> Schleritt, *Passionsbericht*, 256 und 267, außerdem 513 und 556.

<sup>18</sup> Rekonstruktion bei Schleritt, *Passionsbericht*, 519, die Kommentierung ebd. 555-561.

<sup>19</sup> So Schleritt, *Passionsbericht*, 279, im Anschluss an Reinbold.



Mahl abschließende Becherhandlung samt den Gabeworten Jesu und platziert statt ihrer die Fußwaschung während des Mahles. Das Brotwort Jesu hat der Evangelist aber nicht ganz gestrichen, sondern aus seinem ursprünglichen Kontext gelöst, reformuliert, nach vorne gezogen und in Joh 6,51efg als ein „Kernwort“ der sog. Lebensbrotrede verarbeitet (siehe unter 3.). Über seine Gründe ist abschließend zu reflektieren (4.).

## 2. Der „Einsetzungsbericht“ im Johannesevangelium

### 2.1. Das Brotwort in Joh 6,51efg<sup>20</sup>

Unser erster Schritt kann kurz ausfallen: Dass auch im johanneischen Überlieferungszweig ein „Brotwort“ bekannt ist und dass dieses in Joh 6,51efg verarbeitet wurde, kann inzwischen als *opinio communis* gelten.<sup>21</sup> Da die Annahme einer Kenntnis des Brotwortes ohne die Einbettung zumindest in einen „Einsetzungsbericht“ wenig Sinn macht, kann als erwiesen gelten, dass ein solcher auch im johanneischen Überlieferungszweig bekannt ist, unabhängig von der Frage, ob dieser bereits Teil einer Passionserzählung war oder welcher literarischen Schicht man die Passage zuweist.

Die Synopse zeigt außerdem, dass die johanneische Fassung des „Brotwortes“ trotz der spezifischen Terminologie (σάρξ, κόσμος, ζωή) strukturell dem *paulinisch-lukanischen* Brotwort nähersteht als dem markinischen, da es um eine ὑπέρ-Wendung erweitert ist. Dies ist ein weiterer Fingerzeig in Richtung der Lukas und Johannes gemeinsamen Passionsüberlieferung.

Joh 6,51efg	1 Kor 11,24	Lk 22,19
καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δῶσω	τοῦτό	τοῦτό
ἡ σὰρξ μου ἐστίν	μου ἐστίν τὸ σῶμα	ἐστίν τὸ σῶμά μου
ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς	τὸ ὑπὲρ ὑμῶν	τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον

Diese Nähe wird durch die Gebetsterminologie bestätigt, denn wie Lukas und Paulus ist auch im Johannesevangelium nur von einem εὐχαριστεῖν Jesu die Rede, nie von einem εὐλογεῖν.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Vgl. dazu auch den hochinteressanten Exkurs bei Manns, *Sagesse*, 175-180. Manns ordnet das joh Brotwort hier in den biblischen Diskurs über Gewalt sowie das Essen von Fleisch ein.

<sup>21</sup> Dazu schon Jeremias, *Abendmahls Worte*, 101-102 und 192, ausführlich Theobald, „Eucharistie“, 238-240 sowie 251.

<sup>22</sup> So in Joh 6,11 und 6,23; dazu vgl. Theobald, *Johannes*, I, 476, und außerdem Joh 11,41-42: Jesu εὐχαριστεῖν impliziert, dass er immer schon vom Vater erhört wurde.

Zwar fehlt uns ein johanneisches „Becherwort“, doch wird man ein solches hinter 6,53-56 vermuten dürfen, wo vom Trinken des Blutes Jesu die Rede ist und wo außerdem Jesu Blut als „wahrer Trank“ bezeichnet wird – Letzteres ist offenbar eine Parallelbildung zur Rede von der „Speise“, die der Menschensohn geben wird (6,27) und die in 6,55 als sein „Fleisch“ identifiziert wird. Von einer ὑπέρ-Wendung in einem so anzunehmenden „Becherwort“ fehlt jede Spur, was erneut die Nähe zum paulinischen Zweig zeigt.<sup>23</sup>

Die johanneische Version des (lukanisch-paulinischen) Brotwortes steht im Kontext der Speisung der 5000 und *nicht* im Kontext des letzten Mahles Jesu. Andererseits findet sich in eben diesem 6. Kapitel eine Reihe von Hinweisen, die zur Vermutung Anlass geben, dass dem Verfasser (bzw. den Verfassern) dieses Textes die ursprüngliche Verortung des „Brotwortes“ im Kontext der Passion noch bekannt war.<sup>24</sup>

Stellt man die verzweigte Diskussion um die literarische Zuweisung der einzelnen Stellen zu den verschiedenen Schichten des Evangeliums zunächst zurück, so ergeben sich die folgenden Fingerzeige: (1.) Die Zeitangabe „Nahe war das Pascha, das Fest der Juden“ (6,4) verbindet Joh 6 mit 2,13 sowie 11,55 und 13,1. Anders als in 2,13 wird allerdings nicht erzählt, dass Jesus zum Fest nach Jerusalem hinaufsteigt.<sup>25</sup> (2.) Hinzu kommt, dass „die Zwölf“ – eine Größe, die bei Joh sonst kaum erwähnt wird, dafür aber für die synoptischen Abendmahlserzählungen konstitutiv ist (s.u.) – in 6,67-71 eine prominente Rolle spielt. Auffällig ist vor allem die (nur) hier belegte Bezeichnung des Judas als „einer der Zwölf“ im Zusammenhang einer expliziten Thematisierung des Judasverrats (6,70-71). Auch die Kennzeichnung des Judas als διάβολος stellt einen Bezug zur Abendmahlsszene her (vgl. 13,2.27; 14,31 mit Lk 22,3<sup>26</sup>). (3.) Im Thema des „Weggehens“ von Jüngern (6,66-68) dürfte die Jüngerflucht im Kontext der Passion verarbeitet sein (vgl. 18,8). (4.) Hinzuzufügen ist aber die christologisch gebrauchte Propheten- wie auch die Königsthematik. Auf beides wird in 6,14-15 angespielt,<sup>27</sup> beides spielt in der synoptischen Passionsüberliefe-

<sup>23</sup> Und damit auch zum lukanischen, da sich die ὑπέρ-Wendung im Becherwort Lk 22,20 offensichtlich der Fusionierung der vorlukanischen mit der markinischen Fassung verdankt. Dies zeigt auch die grammatische Inkongruenz von τῷ αἵματι μου (Dativ) und τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον (Nominativ, wie in Mk 14,24). Allerdings steht die direkte Identifikation des Blutes als „Trank“ in Joh 6,53-56 wiederum der markinischen Fassung näher („Dies ist mein Bundesblut“), doch ist dieser Zug in beiden Fällen sekundär und das Ergebnis unterschiedlicher Entwicklungen.

<sup>24</sup> Der Vergleich mit Mk 6-8 zeigt zudem, dass der vierte Evangelist in Joh 6 auf einen wohl traditionellen Zusammenhang zurückgreift und diesen auch intakt lässt: Speisung der 5000 – Seewandel – Zeichenforderung – Petrusbekenntnis. Dazu Theobald, *Johannes*, I, 426-427. Umso auffälliger sind die hier platzierten Passionsanspielungen.

<sup>25</sup> Auch in 11,55 motiviert die Zeitangabe keine Wallfahrt von Galiläa nach Jerusalem, denn Jesus ist bereits in Bethanien.

<sup>26</sup> Von Schleritt, *Passionsbericht*, 110, als lukanisch-johanneische Übereinstimmung markiert.

<sup>27</sup> Laut Joh 6,14 weist die Brotvermehrung Jesus in den Augen der Menge als „den Propheten, der in die Welt kommen soll“ aus (vgl. 1,21.25; 7,40.52, im Hintergrund steht Dtn 18,15.18), laut 6,15 erkennt Jesus, dass





rung eine wichtige Rolle.<sup>28</sup> (5.) Ein weiterer Bezug ergibt sich durch das in 6,54.56.57 sowie in 13,18 (diff. Ps 40,10 Lxx) benutzte Verb τρώγειν.

Der Überblick zeigt, dass 6,51efg nicht der einzige Splitter in diesem komplexen Text ist, der bei den Synoptikern im engeren Kontext der Passion steht. Die entscheidende Frage ist nun aber: Woher stammt dieses „Brotwort“ ursprünglich?

## 2.2. Das letzte Symposion Jesu im Johannes- und im Lukasevangelium

Frank Schleritt hat, wie oben bereits dargelegt, den umfangreichen Nachweis geführt, dass der vierte Evangelist für seine Darstellung der Passions- und Osterereignisse eine vorjohanneische Passionserzählung verwendet hat, die mit einer weiteren eng verwandt war, die Lukas zusätzlich zum Markusevangelium benutzt hat. Lukas hat also laut Schleritt für seine Passionsdarstellung zusätzlich zum Markusevangelium eine durchlaufende Erzählung verarbeitet, die mit der vorjohanneischen Passionserzählung eng verwandt war.<sup>29</sup>

Das bedeutet aber im Umkehrschluss, dass – gegen Schleritt – die *lukanische* Fassung der Mahlerzählung eine tragende Rolle bei der Rekonstruktion der vorjohanneischen Mahlszene erhalten muss, zumal ja auch das joh „Brotwort“ in 6,51efg seiner paulinisch-lukanischen Parallele deutlich nähersteht als der markinischen (s.o.). Die entscheidende Frage ist also, ob die vorjoh/vorlk Passionserzählung an der entsprechenden Stelle eine Mahlerzählung mit Brot- und Becherriten samt Gabeworten Jesu enthielt. Denn es wurde bislang zu wenig bedacht, was diese neben Markus zweite Passionsquelle des Lukas an entsprechender Stelle enthalten haben könnte. Denn dass es eine von der markinischen Fassung abweichende Mahlerzählung gab, zeigen die Lukas und Johannes gemeinsamen Abweichungen zur Genüge.<sup>30</sup>

sie ihn mit Gewalt zum *König* machen wollen (ἀρπάξειν αὐτὸν ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα), und zieht sich allein auf den Berg zurück. Die Anspielung auf das Königsmotiv in der Passionserzählung ist offensichtlich (vgl. v.a. 19,12: πᾶς ὁ βασιλέα ἑαυτὸν [!] ποιῶν ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι, aber auch aus der Einzugs Geschichte 12,13, ferner 18,33-37; 19,1-3; 19,13-15; 19,19-22).

<sup>28</sup> Vgl. dazu die Verspottung Jesu als *Falschprophet* im Kontext des hohepriesterlichen Verhörs (Mk 14,65 par Lk 22,63-64, im Joh getilgt). Das *Königsmotiv* wiederum ist prominent in allen neutestamentlichen Versionen des Pilatusprozesses (v.a. bei der Pilatusfrage und der Verspottung durch die römischen Soldaten) sowie des *titulus crucis*. Bei Mk 15,32 par dann auch bei der Verspottung Jesu am Kreuz durch Juden, laut Lk 23,36-37 durch die Soldaten bei der Essigtränkung.

<sup>29</sup> Umfassend Schleritt, *Passionsbericht*. Seine Rekonstruktion der vorjohanneischen Mahlerzählung ebd. 555-561.

<sup>30</sup> Schleritt, *Passionsbericht*, 110, nennt: das Einfahren des Satans in Judas (Joh 13,27/Lk 22,3, allerdings in verschiedenen Zusammenhängen) sowie die Ankündigung der Petrusverleugnung während des Mahles (was genau genommen für Lk nicht zutrifft, da das Mahl mit der Becherhandlung beendet ist, die Ankündigung erfolgt aber – anders als bei Mk – noch vor dem Aufbruch. Außerdem steht der Wortlaut von Joh 13,37-38 der lukanischen Parallele Lk 22,33-34 näher als der markinischen (Mk 14,30-31). Analog Wolter, *Lukasevangelium*, 690.

Woher aber stammt der *lukanische* „Einsetzungsbericht“, wenn nicht aus der vorlukanischen Passionsüberlieferung? In der Regel geht die Forschung von einem wie auch immer gearteten Einfluss einer Form der auch in 1 Kor 11,23-25 belegten Kultätiologie auf Lk 22,19-20 aus, sei es direkt oder indirekt, z.B. über den Umweg einer „antiochenischen Tradition“. M. Wolter, der die Annahme einer lukanischen Sonderquelle neben der Markuspassion generell ablehnt, erwägt konsequenterweise anlässlich der Auslegung von Lk 22,19-20 die überlieferungsgeschichtliche These, „dass Lukas Mk 14,22-24 mit einer vorliterarischen Version des in 1 Kor 11,23-25 überlieferten Textes kombiniert hat“.<sup>31</sup> Demgegenüber ist die Position H. Kleins inkonsequent: Obwohl er ja von einer vorlukanisch-vorjohanneischen Passionsüberlieferung ausgeht (s.o.), interpretiert er Lk 22,19-20 als „eine Zusammenlegung von Mk mit einer der paulinischen nahestehenden Abendmahlsformel“, wobei offen bleibt, wo diese „Abendmahlsformel“ herkommt und was das überhaupt ist.<sup>32</sup>

Demgegenüber ist es naheliegender, davon auszugehen, dass die zweite von Lukas verwendete Passionsüberlieferung an entsprechender Stelle eine mit 1 Kor 11,23-25 eng verwandte Fassung des „Einsetzungsberichts“ enthielt – die dann auch der vierte Evangelist an dieser Stelle seiner Überlieferung vorfand!

Für diese These spricht schon, dass Lukas bei der Gestaltung seiner Mahlerzählung gerade *nicht* seiner Markusvorlage, sondern seiner anderen Überlieferung folgt, die er allerdings an mehreren Stellen mit der markinischen ausgleicht.<sup>33</sup> Dies bezieht nicht nur auf den *Wortlaut* der Gabeworte (insbesondere beim Becherwort); Lukas übernimmt ja nicht einmal die markinische *Reihenfolge* der Ereignisse bei der Mahlzeit: Denn während bei Markus Brot- und Becherhandlung zu einer einzigen Handlung zusammengezogen sind und diese Doppelhandlung das Mahl abschließt,<sup>34</sup> bilden nach Lukas der erste Becherritus sowie das Brotbrechen samt Brotwort und

<sup>31</sup> Wolter, *Lukasevangelium*, 702. Zur Ablehnung einer weiteren lukanischen Passionsquelle ebd. 691-692; ebenfalls konsequenterweise muss Wolter dann aber eine Kenntnis des Lukasevangeliums durch den vierten Evangelisten annehmen, die beiden Hypothesen tragen sich gegenseitig.

<sup>32</sup> Klein, *Lukasevangelium*, 663. Analog formuliert er ebd. 665, dass Lk in 22,20 „den Paulustext mit dem des Mk kombiniert“.

<sup>33</sup> Im Einzelnen: Lukas zieht das Amen-Wort Mk 14,25 (samt dem Kreisen des Bechers) nach vorne und baut es zu einer Verzichtserklärung vor dem Mahl (Lk 22,17-18) aus. Durch diese Umorganisation wird die Auslieferungsankündigung faktisch Teil des Becherwortes, denn der Einschnitt erfolgt erst mit V. 23. Klein, *Lukasevangelium*, 663 mit Anm. 3, weist im Anschluss an Jeremias auf die Lukanismen in 22,15-18 hin. Das (nun zweite) Becherwort „nach dem Mahl“ ergänzt Lukas mit dem (grammatisch inkongruenten) τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον, wobei er das mk πολλῶν durch das aus dem Brotwort stammende, dort auch bei Paulus belegte „für euch“ ersetzt. Außerdem ergänzt er das Brotwort durch διδόμενον (parallel zu ἐκχυνόμενον). Den Gedächtnisbefehl beim Becherwort streicht er aus asketischem Interesse, ausführlich dazu Weidemann, „Engelsgleiche“, 43-47. Im Falle der Mahlerzählung hat Lukas also durchaus seiner zweiten Passionsüberlieferung den *Vorzug gegenüber Markus* gegeben (gegen Klein, *Lukasstudien*, 82).

<sup>34</sup> Direkt nach dem Becherwort erwähnt Markus den Hymnengesang und dann unmittelbar den Weggang zum Ölberg (14,26: Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν).



Erinnerungsbefehl (Lk 22,17-19) – gut jüdisch! – die *Eröffnung* der Mahlzeit, das zweite Becherwort dagegen den Mahlabschluss (22,20), an den sich die lukanische „Abschiedsrede“ anschließt.<sup>35</sup> Lukas- und Johannesevangelium stimmen strukturell also darin überein, dass das letzte Mahl Jesu einem hellenistischen Symposion entsprach, bei dem sich an die eigentliche Mahlzeit (*deipnon*, *syssition*) ein zweiter Teil anschloss (*symposion*, „Trinkgelage“), der von Jesusrede bzw. Gesprächen geprägt ist.<sup>36</sup> Die Ankündigungen der Auslieferung und der Verleugnung ergehen während eben dieses Symposions.

Der Blick auf die Struktur der Mahlerzählungen kann das weiter vertiefen:

	<i>Mk 14,18-25</i>	<i>Lk 22,14-38</i>	<i>Joh 13</i>
<b>1. Deipnon</b>		Paschawort (22,15-16)	
<i>Mahleröffnung</i>	---	Erster Becherritus und erstes Becherwort (22,17-18)  Brotritus und Brotwort mit Gedächtnisbefehl (22,19)	---
<i>Mahl</i>	„Und als sie zu Tische lagen und aßen“ (14,18)  Verratsankündigung (14,18-21)	(Das Mahl)	„Als ein Mahl stattfand“ (13,2)  „Er stand vom Mahl auf“ (13,4)  Fußwaschung mit Dialog (13,4-11)  „er legte sich wieder nieder“ (13,12)

<sup>35</sup> Dazu auch Wolter, *Lukasevangelium*, 700, der mit Recht darauf hinweist, dass das Brotwort von V. 19 eng mit den voranstehenden V. 15-18 verbunden ist.

<sup>36</sup> Dazu den instruktiven Überblick von Leonhard, „Mahl“, 1018-1019. Damit entspricht der „nach dem Mahl“ herungereichte Becher „den zwischen M[ahl] und Trinkgelage üblichen Bräuchen“ (ebd. 1072), die Becherhandlung ist hier ein Übergangsritual zwischen Deipnon und Trinkgelage (vgl. auch 1094-1095). Leonhard wertet gerade die lukanische und die johanneische Struktur des letzten Mahles Jesu im Hinblick auf eine Gemeindepraxis aus, die den griechisch-römischen Brauch des Trinkgelages fortsetzte. Dies ist im Falle der johanneischen Gemeinde aber ganz unwahrscheinlich (s.u. 4.3), da in der Erzählung von Jesu letztem Symposion gerade alle Verweise auf die gemeindliche Eucharistie getilgt sind.

Mahlabschluss	„Und als sie aßen“ (14,22)  Brot- und Becherhandlungsamt Gabeworten (14,22-25)	Zweiter Becherritus „ebenso, nach dem Mahl“ und zweites Becherwort (22.20)	---
2. „Symposion“	---	Verratsankündigung (22,21-23)  Der Größte unter den Aposteln (22,24-30)  Verleugnungsankündigung (22,31-34)  Missionsinstruktion (22,35-38)	Verratsankündigung (13,21-29) Judas verlässt den Saal (13,30)  Eröffnung der Abschiedsreden (13,31-32)  Verleugnungsankündigung (13,36-38)  Abschiedsreden (Joh 14 [+ 15-17])
3. Auf dem Weg zum Ölberg	Wort vom geschlagenen Hirten (14,26-28)  Verleugnungsankün- digung (14,30-31)	(Lk 22,39ff.)	(Joh 18,1ff.)

Der Überblick über die Struktur zeigt, dass F. Schleritt mit seiner Hypothese einer Lk und Joh gemeinsamen Passionsüberlieferung richtig liegt, auch wenn diese im Falle der Mahlerzählung m.E. noch konsequenter anzuwenden ist. Der „Einsetzungsbericht“ bildet bei Lukas den *Anfang* der Mahlerzählung, genauer: Der erste Becherritus und der Brotritus samt dem Brotwort (22,15-19) *eröffnen* das Mahl, das das zweite Becherwort (22,20) *abschließt*. „Nach dem Mahl“ – aber noch vor dem Aufbruch zum Ölberg – erfolgen dann die ebenfalls zur alten Passionsüberlieferung gehörigen Ankündigungen von Auslieferung und Verleugnung, eingebunden in weitere Wortüberlieferung.

Das letzte Mahl Jesu ist im Lukas- wie im Johannesevangelium zwar als zweiteiliges Symposion geschildert, allerdings ist dessen erster Teil, das Deipnon, bei Lukas ein dezidiert *jüdisches* Mahl, für das schon in der Zeit vor der Tempelzerstörung Mahleingangsrituale charakteristisch wa-



ren.<sup>37</sup> Anders das letzte Mahl Jesu nach Markus: jüdische Mahleingangsrituale fehlen, statt dessen schließt der kombinierte Brot- und Becherritus die Mahlzeit ab. Lukas hat seine Markusvorlage also anhand seiner zweiten Passionsquelle in ein hellenistisch-jüdisches Symposion umgeformt.

Die johanneische Fußwaschungserzählung steht also an eben der Stelle, an der in der lukanischen Mahlerzählung der „Einsetzungsbericht“ steht, nämlich direkt vor der Verratsankündigung, die laut Lukas schon „nach dem Mahl“ stattfindet und die den auf die Becherhandlung folgenden „symptotischen Teil“ des Paschamahles eröffnet. Genauer: Wenn der vierte Evangelist in Joh 13,4 formuliert, dass Jesus „vom Mahl aufstand“ (ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου), dann platziert er die folgende Fußwaschungserzählung samt den anschließenden beiden Dialogen im Verlauf (oder gegen Ende) des δείπνον – das laut Lukas von der Brot- und der Becherhandlung samt den Gabeworten Jesu *gerahmt* ist (vgl. Lk 22,20: μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι).

Der vierte Evangelist wiederum spart einen jüdischen Mahleröffnungsritus Jesu ebenso aus wie einen Mahlabschlussritus! Mit dem Wegfall des „Einsetzungsberichts“ ist das Mahl gar nicht mehr als typisch jüdisches Mahl erkennbar (s.u. 4.4).

Dabei zeigt Joh 6,11 (vgl. 6,23), dass auch die johanneische Tradition selbstverständlich wusste, dass ein Mahl mit dem Eucharistiegebet über dem Brot begann! Bemerkenswert ist hier allerdings (auch im Vergleich mit den synoptischen Parallelen), dass das *Brotbrechen* entfallen ist. Der Schwerpunkt liegt ganz auf dem Eucharistiegebet Jesu, das zudem auf die Brote konzentriert ist (s.u.).<sup>38</sup>

Anstatt also eine ursprünglich (!) selbständige Kultätiologie zu postulieren, die (wie auch immer) sowohl auf die lukanische Mahlerzählung als auch auf die johanneische Überlieferung und auch auf den 1. Korintherbrief einwirkte (bei gleichzeitiger Annahme, der vorlukanisch/vorjohanneische Passionsbericht habe nur „das Dass“ eines Mahles erzählt), ist also davon auszugehen, dass auch die vorjohanneische Passionserzählung an der von Lukas angezeigten Stelle eine Mahlerzählung mit Brot- und Bechergesten Jesu samt Gabeworten enthalten hat. Vom lukanischen Befund her spricht nichts dagegen, dass eine ältere Form von Lk 22,17-20 bereits vorlukanisch in der entsprechenden Passionsüberlieferung verankert war. Diese ist überlieferungsgeschichtlich älter als Mk 14,22-25, aber auch als 1 Kor 11,23-25.

Lukas folgt aber Markus darin, dass Jesu letztes Mahl ein *Paschamahl* war, und er verstärkt diesen Aspekt noch.<sup>39</sup> Das zeigt sich auch daran, dass Lukas den markinischen Text der Auffin-

<sup>37</sup> Dazu Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl*, 178, 286-287, 364, 443-444 u.ö., Leonhard, „Mahl“, 1066, außerdem Weidemann, „Bundesblut“, 82-83.

<sup>38</sup> Dazu Theobald, *Johannes*, I, 434, sowie Kollmann, *Ursprung*, 105-106.

<sup>39</sup> Ausführlich Theobald, „Paschamahl“.

derung des Abendmahlssaales (Mk 14,12-17) in enger Anlehnung übernimmt (Lk 22,7-14).<sup>40</sup> Daher dürfte auch das einleitende Logion Lk 22,15-16 aus seiner Feder stammen (unter Aufnahme von Mk 14,25).<sup>41</sup> Umso auffälliger ist dann, dass er bei der Mahlerzählung selbst von seiner Markusvorlage vollständig abweicht und diese nur an wenigen Stellen mit der markinischen ausgleicht.

Dass auch der älteste Evangelist eine Mahlerzählung in seiner vormarkinischen Passionserzählung vorgefunden hatte, die ungefähr der alten, vorlukanischen entsprach, wurde in jüngerer Zeit öfter erwogen.<sup>42</sup>

### **2.3. Die Technik des Evangelisten beim Umgang mit Passionsüberlieferung**

Es lassen sich also genügend Hinweise finden, dass in Joh 6,51efg nicht nur einfach ein versprengtes Brotwort verarbeitet wurde, sondern dass der vierte Evangelist hier bewusst eine Art Transplantation von Passionsstoff in die Zeit von Jesu öffentlichem Wirken vorgenommen hat.

Diese These einer Transplantation von Passionsstoff lässt sich weiter erhärten, wenn man analoge Beispiele für den Umgang des vierten Evangelisten mit seiner alten („vorjohanneischen“) Passionsüberlieferung beibringt. Denn es finden sich im vierten Evangelium gleich *mehrere* Beispiele für seine Technik, Teile von Passionsüberlieferung „nach vorne“ zu ziehen, d.h. aus dem unmittelbaren Kontext der Passion zu lösen und *in die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu* zu versetzen.

Diese Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu ist im vierten Evangelium programmatisch ausgestaltet. Ihr Anfang und ihr Ende sind klar markiert: In Joh 1,29-34 wird der bereits „inmitten von euch“ stehende (1,26: μέσος ὑμῖν ἔστηκεν), aber unbekannt bleibende Jesus von Johannes zunächst für die Leser, dann für zwei seiner Jünger als Gotteslamm (1,29.36) identifiziert und damit zugleich als jener, der *nach* ihm kommt, aber *vor* ihm war (1,30). Überhaupt besteht die eigentliche Aufgabe des Johannes gerade darin, ihn „für Israel sichtbar zu machen“ (1,31), was sich in 1,36ff. konkret vollzieht.<sup>43</sup> Befähigt für diese Aufgabe wird der Täufer durch das visionäre Erlebnis der Herabkunft des Hl. Geistes auf Jesus (1,32). Da er von Gott mittels einer ihm bei seiner Sendung gewährten Audition darauf vorbereitet wurde, konnte er Jesus als

<sup>40</sup> Details bei Klein, *Lukasstudien*, 80-81 mit Anm. 152.

<sup>41</sup> Man könnte erwägen, ob der Satz in der vorlukanischen Passionsüberlieferung ursprünglich dazu diene, Jesu unerfülltes Verlangen nach dem Paschamahl auszudrücken, das er dann nicht mehr erleben dürfte. Denn das letzte Mahl Jesu war nach der vorlukanisch/vorjohanneischen Passionsüberlieferung kein Paschamahl, sondern findet am Abend vorher statt. Bemerkenswert ist ja die Einzahl οὐ μὴ φάγω (beobachtet von Bovon, *Lukas*, IV, 237).

<sup>42</sup> So auch Gundry, *Mark*, 829. Eine direkte Abhängigkeit des Markus von der in 1 Kor 11,23-25 belegten Kultätologie vertritt mit beachtlichen Argumenten Schenk, „Rezeption“.

<sup>43</sup> Deswegen wird Nathanael von Jesus in 1,47 als „Israelit, in dem kein Fehler ist“ angesprochen und dieser titulierte ihn im Gegenzug als „König Israels“ (1,49).



Geisttäufer und Gottessohn identifizieren (1,33-34). Die Kana-Geschichte erzählt dann den „Anfang der Semeia“, hier macht Jesus seine göttliche Herrlichkeit sichtbar (2,11). Diese Zeit der öffentlichen Wahrnehmbarkeit Jesu endet in 12,36, wo Jesus nach einem letzten Aufruf, an das Licht zu glauben, weggeht und sich verbirgt (καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ’ αὐτῶν). Ihr waren schon zwei „Teiltrückzüge“ in die Verborgenheit vorangegangen.<sup>44</sup>

Programmatisch formuliert der johanneische Jesus dann gegenüber dem Hohenpriester Hannas in 18,20: „Ich habe öffentlich (παρρησίᾳ) geredet zum Kosmos. Ich habe allezeit gelehrt in der Synagoge und im Tempel, wo alle Juden zusammenkommen, und im Verborgenen (ἐν κρυπτῷ) habe ich nichts gelehrt“. Die Zeit der „Offenbarung seiner Herrlichkeit“ vor „allen Juden“ ist demnach endgültig vorbei, nun kann er nur noch auf die Zeugen seines Auftretens verweisen (18,21). Die Synagoge im galiläischen Kapharnaum, der einzige Ort, wo im JohEv von einem „Lehren Jesu in der Synagoge“ erzählt wird (6,59: ἐν συναγωγῇ διδάσκων), ist demnach einer der Orte der öffentlichen Verkündigung Jesu dort, „wo alle Juden zusammenkommen“.

Es ist nun bemerkenswert, dass der vierte Evangelist zumindest in drei weiteren Fällen Stoff, der bei den Synoptikern im Kontext der Passion überliefert ist, aus dem Zusammenhang der letzten Tage Jesu gelöst und „nach vorne“, also in die Zeit der in 18,20 genannten *öffentlichen Lehre* Jesu in Synagoge und Tempel vorgezogen hat.

(1.) Das erste Beispiel ist die Transferierung der ursprünglichen *Eröffnungsszene der Passionsüberlieferung*, die aus der Aufstiegsnotiz, der Tempelaktion samt anschließender Zeichenforderung und dem Tempelwort besteht, an den Anfang des Buches, direkt hinter die Kana-Geschichte, den „Anfang der Zeichen“ (Joh 2,13-22).<sup>45</sup> Dadurch wird die Tempelaktion auch vom Todesbeschluss (11,47-53) getrennt, mit dem sie ursprünglich wohl verbunden war.<sup>46</sup> In der jetzigen Fassung des Buches ist der Todesbeschluss die Folge der Erweckung des Lazarus (11,1-44) und steht vor der Salbung Jesu in Bethanien (12,1-8), die wiederum Ziel- und Abschluss der Lazarusgeschichte bildet. Die an den Anfang des Wirkens Jesu in Jerusalem vorgezogene Tempelaktion dient dagegen der Vorbereitung des Tempel(areal)s für die Wirksamkeit Jesu. Mit den Worten M. Theobalds wird damit die „Bühne“ erstellt für seine öffentlichen Auftritte.<sup>47</sup> Mit dieser Technik erzielt der vierte Evangelist aber auch den Effekt, dass der Todesbeschluss nun weder mit dem Auftritt Jesu im Tempel noch mit einem (Droh?)Wort ge-

<sup>44</sup> Vgl. 8,59 („Jesus aber verbarg sich [ἐκρύβη] und ging aus dem Tempel hinaus“), sowie 11,54 (nach der Lazarusgeschichte und dem Todesbeschluss: „Jesus nun ging nicht mehr öffentlich [παρρησίᾳ] unter den Juden umher“).

<sup>45</sup> Dazu grundlegend Schleritt, *Passionsbericht*, 142-150, ebenso Theobald, *Johannes*, I, 226-227 sowie 42-44.

<sup>46</sup> Immerhin wird der Tempel (ὁ τόπος) in Joh 11,48 noch genannt.

<sup>47</sup> Theobald, „Heilige Orte“, 394-395. Damit werde der Tempel seiner eigentlichen Funktion, nämlich im Opfer- und Sühnekult der heilsamen Begegnung mit Gott zu dienen, „regelrecht entkernt“ (ebd. 399).

gen diesen etwas zu tun hat (anders Mk 11,18 und 14,57-58), sondern die Konsequenz seines Wirkens als Lebensspender ist (vgl. Joh 12,9-11).

Noch auffälliger sind aber zwei weitere Operationen des Evangelisten, nämlich die Transferierung sowohl der Gethsemani-Szene als auch des Kaiaphas-Verhørs nach vorne.

(2.) Ganz wie im Falle des „Einsetzungsberichts“ behauptet W. Reinbold auch für die sog. Gethsemani-Überlieferung apodiktisch, „dass es nicht zu erweisen ist, dass Johannes eine Szene wie Mk 14,32-42 in seiner Passionsquelle gelesen hat“.<sup>48</sup> Reinbold irrt in beiden Fällen: Für die sog. Gethsemani-Überlieferung zeigen die lexikalischen Bezüge in Joh 12,23.27-28; 14,30-31 und 18,11 eindeutig, dass der vierte Evangelist diese Szene sehr wohl in seiner Passionsquelle gelesen hat, aber sie an der entsprechenden Stelle (18,1-4) verschweigt.<sup>49</sup> Statt dessen hat er (nur) die zentralen *Worte Jesu* aus ihrer ursprünglichen Szenerie *gelöst*, sie stark *umformuliert* und in drei neue Kontexte eingepasst. Die massive Umformung ist insbesondere in 12,23.27-28 erkennbar, Worte, die der johanneische Jesus kurz vor seinem Rückzug aus der Öffentlichkeit (12,36) spricht. Er proklamiert hier den Anbruch der Stunde der Verherrlichung des Menschensohnes (12,36) und betont, trotz der Erschütterung seiner Seele den Vater gerade *nicht* um Errettung aus dieser Stunde zu bitten (12,27, anders aber Mk 14,36) – denn schließlich sei er doch gerade *dazu* in diese Stunde gekommen. Statt dessen bittet er den Vater um Verherrlichung seines Namens und anders als bei Mk erfolgt auf dieses Gebet hin tatsächlich eine „himmlische Reaktion“ (12,28), die für die anwesende Volksmenge auch wahrnehmbar (wenn auch unverständlich) ist (12,29). Der vierte Evangelist hat also die zentrale Sequenz der Gethsemani-Überlieferung in die Öffentlichkeit vor das Forum des zum Wallfahrtsfest versammelten Volkes (vgl. 12,12) verlagert und inhaltlich in ihr Gegenteil verkehrt.<sup>50</sup>

(3.) Dasselbe gilt *mutatis mutandis* für die Kaiaphas-Überlieferung. Diese bereits ursprünglich zweiteilige Szene (vgl. Lk 22,66-69/70-71) verarbeitet der Evangelist in einer neugeschaffenen Doppelszene, die er auf das winterliche Chanukka-Fest datiert und in die Säulenhalle Salomons im Tempel verlegt (Joh 10,22-31/32-39). Jesus wird „von den Juden umringt“, die ihm die aus der Passionsüberlieferung stammende Messiasfrage stellen. Auch hier zeigt sich der vierte Evangelist primär *an den Worten Jesu interessiert*, die er ganz aus ihrem ursprünglichen Kontext gelöst hat, auch wenn er in diesem Fall den Grundbestand – das zeigt der Vergleich mit Lukas – relativ unan-

<sup>48</sup> Reinbold, *Bericht*, 87-88.

<sup>49</sup> Im Einzelnen Weidemann, *Der Tod Jesu*, 231-237.

<sup>50</sup> Weitere Splitter verarbeitet er allerdings in 14,30-31 sowie in 18,11.





getastet lässt.<sup>51</sup> Allerdings verstärkt er durch die Einfügung von *παρησίᾳ* den Bezug zu 18,20: „Wenn du der Messias bist, sage es uns *offen!*“ (Joh 10,24). Der eng an der Überlieferung formulierten Antwort Jesu: „Ich habe es euch gesagt, und ihr glaubt nicht!“,<sup>52</sup> fügt der Evangelist den Hinweis auf die Werke Jesu hinzu (10,25) und lässt den ersten Gesprächsgang in der Proklamation seiner Einheit mit dem Vater gipfeln (10,30). Im zweiten Teil verarbeitet er die Gottessohnfrage und den Blasphemievorwurf (Joh 10,33.36, vgl. Lk 22,70<sup>53</sup>), die Klimax bildet hier die Aussage seiner wechselseitigen Immanenz mit dem Vater.

Blickt man von diesen beiden Texten zurück auf die Passion, dann ist wiederum festzustellen, dass der Evangelist dort nicht alle Spuren der „verschobenen“ Überlieferung getilgt, sondern an entsprechender Stelle sozusagen „Leerstellen“ hinterlassen hat: Im Falle der „Gethsemani“-Überlieferung erfahren die Leser, dass Jesus in Begleitung seiner Jünger in einen jenseits des Winterbaches Kidron gelegenen „Garten“ „hineinging“ und dass er aus diesem Garten wieder „herauskommt“, als Judas die Szene betritt (18,1-4). Was sich aber in der Zwischenzeit „im Garten“ abgespielt hat, erfährt der Leser nicht. Jene Adressaten, die die alte Passionserzählung kannten und also wussten, was sich auf dem Ölberg abgespielt hat, konnten an dieser Stelle ihr Wissen unterbringen, ohne dass die Darstellung des Evangelisten dadurch unglaublich wurde.

Dieselbe Strategie ist im Falle der Messiasfrage an Jesus durch den amtierenden Hohepriester zu beobachten. Der Evangelist erzählt zunächst, dass Jesus von Hannas zu Kaiaphas gebracht wurde (Joh 18,24). Nach der Erzählung der an diese Stelle eingeschobenen letzten beiden Verleugnungen Jesu durch Petrus (18,25-27) heißt es dann, dass man Jesus von Kaiaphas ins Prätorium führte (18,28). Erneut verschweigt der Evangelist einen Teil der Geschichte, nämlich das, was vor Kaiaphas geschah! Die Tatsache, dass er die Notiz nicht ganz gestrichen hat, zeigt, dass er mit Rezipienten rechnete, die eine Lk 22,66-71 (bzw. Mk 14,61-64) entsprechende Szene kannten.

Welche Schlussfolgerungen lassen sich aus diesen redaktionskritischen Beobachtungen ziehen? Zunächst ist es angesichts dieser eindeutigen Belege durchaus plausibel, dass der Evangelist im Falle des „Einsetzungsberichts“ analog vorgegangen ist. Lehrreich ist insbesondere, dass der Evangelist jeweils ganz auf die *Worte* Jesu fokussiert ist, was uns bereits beim „Brotwort“ in 6,51efg auffiel. Dasselbe gilt für die vollständige Transplantation aus ihrem alten in einen *neuen Kontext*, eine Vorgehenswei-

<sup>51</sup> Ausführlich Schleritt, *Passionsbericht*, 369-374, unter der Überschrift „Die Vorwegnahme von Teilen des vorjohanneischen Verhörberichts in Joh 10,22-39“, außerdem Theobald, *Johannes*, I, 689-690.

<sup>52</sup> Vgl. Lk 22,67 „Wenn ich es euch sagen würde, würdet ihr keineswegs zum Glauben kommen...“.

<sup>53</sup> Den Blasphemievorwurf aus Mk 14,63-64 hat Lukas gestrichen, obwohl Joh 10,33.36 zeigt, dass ein solcher auch zur vorjohanneisch-vorlukanischen Passionsüberlieferung gehört hat (so auch Schleritt, *Passionsbericht*, 370).

se, die deutliche Parallelen im Falle der Gethsemani- wie der Kaiaphas-Überlieferung hat. Dass die Worte Jesu dabei selbst massiven *Transformationen* unterworfen werden konnten, zeigt der Vergleich von Mk 14,35-36 mit Joh 12,27-28 zur Genüge und wird sich bei näherem Blick auf das „Brotwort“ in 6,51efg erneut bestätigen (s.u. 4.2). Hinzu kommt, dass die genauere Betrachtung der johanneischen Mahlerzählung sowie der strukturelle Vergleich mit der lukanischen Fassung zeigt, dass der Evangelist die Fußwaschungserzählung an einer Stelle des Mahles einfügte, wo sie theoretisch nicht mit dem Einsetzungsbericht (in der lukanischen Fassung als Mahleröffnung und Mahlabschluss!) in Konflikt geriet. Leser, die eine Mahlerzählung kannten, die strukturell der im Lukasevangelium bewahrten entsprach, konnten also ebenso wie im Falle der Gethsemani- und der Kaiaphas-Überlieferung auch die beiden Versionen des letzten Mahles Jesu miteinander in Ausgleich bringen: *Während* des von Brotgestus und Brotwort eingeleiteten Mahles vollzog Jesus die Fußwaschung.

Die Fußwaschungsszene, mit der der Evangelist das durch die Tilgung des „Einsetzungsberichts“ entstandene Vakuum füllt, dürfte in ihrem Grundbestand aus der Überlieferung der Gemeinde stammen, war aber ursprünglich wohl nicht Teil der Passionserzählung. Der Evangelist hat sie insbesondere durch die Einfügung des Dialogs Jesu mit Petrus (13,6-11) auf die Abschiedssituation abgezweckt.<sup>54</sup>

### 3. „Einsetzungsbericht“ und Lebensbrotrede

Es ist also durchaus plausibel, dass der vierte Evangelist einen „Einsetzungsbericht“ an der von Lukas überlieferten Stelle seiner Passionsüberlieferung tilgte (bzw. durch die Fußwaschungserzählung ersetzte) und das daraus isolierte Brotwort in den Kontext der sog. Lebensbrotrede und also in weitem Abstand und ohne direkten Bezug zur Passion implantierte. In ihr hat es damit die Funktion eines „Kernwortes“<sup>55</sup> erhalten, eines Logions also, auf das die Rede hinführt und das im Folgenden kommentiert

<sup>54</sup> Zur Rekonstruktion vgl. Schleritt, *Passionsbericht*, 253-255 und 267-268, dazu aber außerdem Theobald, *Herrenworte*, 130-138, der zeigt, dass (neben 13,2a.4+5.12a-d.13+14) auch die beiden Logien 13,16 und 13,20 zur Überlieferung der Fußwaschungserzählung, ursprünglich also ein Apophthegma, gehört haben.

<sup>55</sup> Dazu ausführlich Theobald, *Herrenworte*. Allerdings fehlt Joh 6,51efg auf der Liste von S. 621. Zwar treffen die auf S. 56-58 ausgebreiteten Kriterien auf 6,51efg fast vollständig zu, es ist aber zu beachten, dass das johanneische Brotwort erst durch die Isolation von seinem Kontext zu einem „Herrenwort“ im engeren Sinne wird. Diese sekundäre „Produktion“ von Herrenworten mittels Isolation aus deren ursprünglichen Kontext (s.o. 2.3), wäre eine eigene Untersuchung wert. Weitere in der Lebensbrotrede verarbeitete „Herrenworte“ finden sich laut Theobald in 6,35.48.51 („Vom Brot des Lebens“), 6,37 („Niemanden werfe ich hinaus!“), 6,44-45 („Gezogen von Gottes Liebe“), 6,53 („Von der Teilnahme am eucharistischen Mahl“) und 6,63a („Der Geist ist es, der lebendig macht“).



wird. Anstatt zur Passion wird das Brotwort also in Bezug zur Brotvermehrung gesetzt und außerdem durch den Kontext mit *weisheitlichen* Assoziationen angereichert, worauf Frédéric Manns mehrfach hingewiesen hat.<sup>56</sup> Man könnte vielleicht pointiert sagen, dass der in den Tod gehende Jesus durch dieses Verfahren in die Personifikation der einladenden Weisheit transformiert wird.

Bei der Analyse des Textes laufen verschiedene Fragestellungen zusammen (und durcheinander): literar- und überlieferungskritische Operationen am Text, die Frage nach seiner Struktur und Gliederung, außerdem die Frage, ob und inwiefern in diesem Text die Eucharistie thematisiert wird (und wenn ja: in welcher Schicht). Diese Fragen können hier nicht ausführlich besprochen werden. Vor jeder literarkritischen Zuweisung von 6,51efg ist aber zunächst der Einbindung dieses Verses in seinen Kontext nachzugehen (3.1). Die literarkritische Zuweisung von 6,52-58 ist demgegenüber noch einmal gesondert zu diskutieren, was hier nicht geleistet werden kann.<sup>57</sup>

### 3.1. Gliederung und Literarkritik der Lebensbrotrede

Eines der methodologischen Grundprobleme der Analyse von Joh 6 besteht darin, dass die Erhebung der Struktur des Kapitels sowie die des Argumentationsgangs der sog. Lebensbrotrede oft genug mit der Literarkritik des Kapitels verquickt ist oder diese jener sogar vorausgeht.

Demgegenüber hat das Vorgehen von M. Theobald den unbestreitbaren Vorteil, dass seine literarkritische Zuweisung von 6,51e-58 an die Redaktion des Buches auf einer minutiösen Analyse der Gliederung der Lebensbrotrede aufruht, die als solche als konsensfähig gelten kann. Der Kern seiner Argumentation stellt sich wie folgt dar:<sup>58</sup> Der Lebensbrotdialog ist in seinem Hauptteil eine Auslegung des Ich-bin-Wortes 6,35;

<sup>56</sup> Vgl. dazu ausführlich Manns, *Sagesse*, 153-175 („La Sagesse nourricière dans l'Évangile de Jean“) sowie Manns, *Judaïsme*, 153-161.

<sup>57</sup> Für die Zuweisung dieses Abschnitts an die *Redaktion* (bzw. *Relecture*) des Evangeliums sprechen nach wie vor gute Gründe, auch wenn man damit 6,51efg faktisch einer anderen Schicht zuweist. Dies erwägt auch Klauck, „Gemeinde“, 209-210 mit Anm. 37. Für diese literarkritische Option könnte sprechen, dass in 6,53ff. gegenüber 6,51efg Brot und „Fleisch“ je unterschiedlich akzentuiert miteinander identifiziert werden: Geht es in 6,51efg um die Identifikation des eucharistischen *Brot*es als Jesu Fleisch, so geht es in 6,53-55 um die Identifikation von *Fleisch und Blut* Jesu als wahre Speise und wahrer Trank (dazu auch Theobald, „Eucharistie“, 253-254). Demgemäß wäre 6,52-58 als *Relecture* der beiden Kernlogien 6,35 und 6,51efg zu werten, z.B. durch die Einführung der Immanenzvorstellung (6,56), aber auch durch die Präzisierung der Verheißung ewigen Lebens durch die der Auferweckung „am letzten Tag“ (6,54). Weist man die ganze Passage dem vierten Evangelisten zu (was ich nicht ausschließen würde), so hat dies natürlich Konsequenzen für die Rekonstruktion seiner Eschatologie. Aber das bedarf einer gesonderten Untersuchung.

<sup>58</sup> Zum Folgenden ausführlich Theobald, „Schriftzitate“; Id., *Herrenworte*, 245-248, 257-258, sowie Id., *Johannes*, I, 453-455.

in 6,36-40 und 6,41-47 wird durch die Auslegung von „An mich glauben“ und „Zu mir kommen“ zunächst die soteriologische Verheißung des Ich-bin-Wortes aufgegriffen, bevor dann in 6,47-51d die Prädikation „Ich bin das Brot des Lebens“ unter dem Gesichtspunkt der Lebensthematik entfaltet wird. Da diese Auslegung des Brotwortes mit V. 51d unter Verwendung der Formel εἰς τὸν αἰῶνα feierlich abgeschlossen ist, seien die Verse 51e-58 „ortlos“, was wiederum die Grundlage der literarkritischen Zuweisung dieser „nachklappenden“ Passage an die Redaktion des Buches begründet.

Diese Gliederung des Lebensbrotdialogs ist überzeugend – was die in drei Anläufen vorgenommene Auslegung des Ich-bin-Wortes von 6,35 in 6,36-51d angeht. Allerdings berücksichtigt diese Gliederung m.E. die *Eröffnung* der Lebensbrotrede in 6,26-29 zu wenig, insbesondere den neuralgischen Vers 27:

- 26 a Amen, Amen, ich sage euch:  
b Ihr sucht mich nicht [deswegen],  
c weil ihr Zeichen gesehen habt,  
d sondern [deswegen,] weil ihr von den Broten gegessen habt  
e und satt geworden seid.
- 27 a Verschafft euch nicht die Speise, die verdirbt,  
b sondern die Speise, die ins ewige Leben bleibt,  
c die der Menschensohn euch geben wird.  
d Diesen nämlich hat der Vater versiegelt – Gott!

Mit Recht hat schon J. Betz betont, dass der johanneische Jesus in 6,26-27 „das Thema der folgenden Rede“ formuliert.<sup>59</sup> Dies wird durch den Umstand verschärft, dass gerade M. Theobald jüngst die Herkunft dieses Verses aus der Feder des *Evangelisten* überzeugend begründet hat,<sup>60</sup> was allerdings die Beobachtung J. Beckers, der Vers ziele auf 6,51efg, gerade nicht aushebeln kann.<sup>61</sup> Vielmehr wird mit 6,26-27 ein „Überschuss“ formuliert, der mit 6,51d eben noch nicht abgegolten ist, steht doch die Explikation dieses rätselhaften Wortes Jesu nach wie vor aus. Diesen Überschuss bildet die Wendung „Speise, die ins ewige Leben bleibt, die der Menschensohn euch geben wird“, womit eine zur Heilsbewahrung dauerhaft bereitgestellte Speise verheißen

<sup>59</sup> Betz, *Eucharistie*, 173.

<sup>60</sup> Theobald, *Johannes*, I, 456-457.

<sup>61</sup> Becker, *Johannes*, I, 245-246, vgl. 241. Auch laut Kollmann, *Ursprung*, 113, impliziert V. 27 einen Vorverweis auf das ‚nachösterliche Kultmahl‘ “.



wird. Mehr noch, rückblickend vom „Brotwort“ 6,51efg her erscheint V. 27 wie seine Vorabkommentierung, das zeigt die Stichwortverbindung mit διδόναι sowie ζωή. Der Evangelist hat also den Einsatz des „Brotwortes“ entsprechend vorbereitet.

### 3.2. Brotvermehrung und Lebensbrotrede

An diese Ausführungen ist die Beobachtung anzuschließen, dass die Kommentierung der Speisungsgeschichte zunächst und zuallererst in 6,26-27 erfolgt und nicht mit dem Ich-bin-Wort in 6,35.<sup>62</sup> Das zeigen schon die mehrfachen Rückbezüge von diesem Eröffnungsdialog der Lebensbrotrede auf die Zeichengeschichte.<sup>63</sup> Das zeigt aber auch die johanneische Gestaltung der Mahlerzählung selbst, die offensichtlich auf 6,26-27 abgezweckt ist.<sup>64</sup>

Wir können hier nicht auf Details eingehen, sondern machen nur auf vier entscheidende Erzählzüge aufmerksam, die der Evangelist seiner Überlieferung aufgeprägt hat, um seine Erzählung mit ihrer Deutung in 6,26-27 abzugleichen:

So fällt (1.) im Vergleich mit den synoptischen Versionen der Geschichte auf, dass nicht nur die Initiative zur Speisung des Volkes allein bei Jesus liegt, sondern dass es auch alleine Jesus ist, der den zum Mahl Liegenden das Brot austeilte (διέδωκεν) – ebenso auch die Fische, soviel sie wollten. Mit dem Begriff λαμβάνειν erscheint in 6,7 (wie in den synoptischen Abendmahlerzählungen, nicht aber in den synoptischen Speisungsgeschichten) auch der Komplementärbegriff zu διδόναι.

Hinzu kommt (2.) die Konzentration auf das Eucharistiegebet unter Wegfall des Brotbrechens. Jesu Aktivität besteht ausschließlich aus dem εὐχαριστεῖν und dem eigenhändigen Austeilen des Brotes. Das „Programm“ von Jesu εὐχαριστεῖν formuliert der Evangelist in 11,41-42.<sup>65</sup>

Festzustellen ist (3.) ein exklusives Interesse am Brot, das sich in der johanneischen Darstellung des Einsammelns nur der Brotreste (6,12-13) sowie des exklusiven Bezugs von εὐχαριστεῖν auf das Brot (6,11) zeigt.<sup>66</sup>

<sup>62</sup> So aber Theobald, *Johannes*, I, 434.

<sup>63</sup> Vgl. die Stichworte: σημεῖον/σημεῖα (6,14/26), φαγεῖν (6,5/26), ἄρτοι, ἀπόλλυμι, διδόναι, außerdem „sättigen“ (6,12: ἐνεπλήσθησαν [vgl. *Did.* 10,1], 6,26: ἐχορτάσθητε).

<sup>64</sup> So auch Schlier, „Johannes 6“, 109. Der Ursprung der Eucharistie liege demnach „im verhüllten Aufweis des Zeichens Jesu in Galiläa“.

<sup>65</sup> Weil der Vater Jesus immer erhört hat, kann der johanneische Jesus nur danken (nicht bitten). Vgl. auch Joh 12,27-28.

<sup>66</sup> Zum Folgenden vgl. Kollmann, *Ursprung*, 106. Kollmann stellt mit Recht heraus, dass das „Verschweigen der Fischüberbleibsel“ der für das JohEv charakteristischen Tendenz zur Steigerung des wunderhaften Elements diametral zuwiderläuft. Die Fische finden nur noch bei der Austeilung Erwähnung. Laut Kollmann ist es gerade „die starke Gewichtung des Brotmotivs, die den Wunderbericht der nachfolgenden Brotrede als Basis dienstbar macht“.

Der entscheidende Punkt wird aber oft übersehen: Denn (4.) gibt Jesus nach der Sättigung des Volkes seinen Jüngern den Befehl, die übriggebliebenen Brotstücke einzusammeln (συνάγειν), „damit nichts verlorengelange“ (ἵνα μή τι ἀπόληται) (6,12-13). Damit deutet er „den geheimen Sinn dieser Speise an“.<sup>67</sup> Um es in der Terminologie von 6,26-27 zu formulieren: Die übriggebliebenen Brotstücke, die die Jünger einsammeln sollen, weisen darauf hin, dass Jesu Gabe von Brot nicht „vergängliche Speise“ ist, sondern „die Speise, die ins ewige Leben bleibt“, die „der Menschensohn euch geben wird“. Durch diese Akzentsetzungen wird die Brotvermehrung zum „Zeichen“ für die nachösterliche Gabe von „Speise ins ewige Leben“ durch den Menschensohn. Der entscheidende johanneische Akzent liegt also gar nicht auf der *Vermehrung* der fünf billigen Gerstenbrote und auch nicht auf dem Aspekt des *Teilens*, sondern darauf, dass die Gerstenbrote durch Jesu εὐχαριστεῖν zu etwas geworden sind, was sie vorher nicht waren, zu etwas qualitativ *anderem*, zu „kostbarster Materie“.<sup>68</sup> Die Volksmenge wiederum realisiert zwar das Wunder der Vermehrung (6,26), nicht aber diesen qualitativen Überstieg. Deswegen wird die Menge von Jesus mit einem feierlichen Amen-Wort dazu angehalten, die Sättigung als σημεῖον zu sehen, sich also nicht um vergängliche Speise zu mühen, sondern um Speise, die ins ewige Leben bleibt. Diese werde der Menschensohn „euch geben“. Das Futur (δώσει) verweist die Zuhörer auf die nachösterliche Zeit. Die Austeilung von Brot, über das Jesus zuvor das Eucharistiegebet gesprochen hatte, ist also ein „Zeichen“ für die zukünftige Gabe einer Speise durch den Menschensohn, „den der Vater, Gott, versiegelt hat“. Umgekehrt wird eben durch Jesu Eucharistie aus den Gerstenbroten eine Speise, die man nicht verderben lassen darf. Begründet (γάρ) wird die Fähigkeit des Menschensohnes, eine solche Speise geben zu können, mit seiner Versiegelung durch den Vater, was auf die Geistgabe anlässlich seiner Taufe anspielen dürfte.<sup>69</sup> Weil der johanneische Jesus Geistempfänger, bleibender Geistbesitzer und „Geisttäufer“ (also Übermittler des Geistes) ist, deswegen gibt er Speise, die „ins ewige Leben bleibt“. Durch das Ostergeschehen wird der bisher exklusiv an Jesus gebundene Geist<sup>70</sup> freigesetzt und von den Glaubenden

<sup>67</sup> Schlier, „Johannes 6“, 109. Anders in Mk 6,43 par: Hier erfolgt das Einsammeln (καὶ ἤραν) nicht auf einen Befehl Jesu hin, außerdem werden Brote und Fische eingesammelt.

<sup>68</sup> Im Anschluss an Schwank, *Johannes*, 199: „Aus den fünf billigen Gerstenbroten, die an die alte Heilsordnung erinnern (vgl. die fünf Bücher Mose), ist in der Gemeinschaft Christi die Fülle der zwölf Körbe mit kostbaren Brotstücken entstanden“. Außerdem Schlier, „Johannes 6“, 108: „Diese Wunderspeise ist das Brot der Armen“ sowie 110: Durch Jesu εὐχαριστεῖν sei die alltägliche und dürrftige Armenspeise „zu alle wunderbar sättigenden, überfließenden, unvergänglichen Speise geworden“.

<sup>69</sup> Theobald, *Johannes*, I, 456-457.

<sup>70</sup> Anders als beispielsweise das Lukasevangelium (vgl. Lk 1,15.35.41.67; 2,25-27) kennt das Johannes-evangelium vor Ostern keine Geistbegabung anderer Menschen außer der von Jesus, auf dem der Geist (exklusiv!) „bleibt“ (Joh 1,32).



empfangen (Joh 4,10-14; 7,39; 20,22). In diesem Geschehen ist auch begründet, dass das nachösterlich empfangene Brot Träger des Geistes ist<sup>71</sup> - wie auch das Taufwasser (Joh 3,5), die Wortverkündigung (Joh 6,63b.68) oder die Sündenvergebung bei der Initiation (Joh 20,22-23). Das Johannesevangelium kennt offenbar unterschiedliche Wege der Geistübermittlung, die sich gegenseitig gerade nicht ausschließen. Dieser Aspekt spielt in der Brotrede wiederum keine Rolle. Das in 6,26-27 geforderte „richtige“ Verständnis der Brotvermehrung als „Zeichen“ besteht also gerade *nicht* in der Erkenntnis einer Identität von Gabe und Geber, wofür die Wundergeschichte ja auch keinerlei Hinweis bietet, sondern in der Einsicht in die qualitativ „andere“ Art der Speise, die er gibt.

Mit Recht formuliert daher F. Hahn: „Die wunderbare Speisung der großen Volksmenge ist für den Evangelisten eine typologische Vorausdarstellung des Herrenmahles. Entscheidend sind die Brote, die von Jesus gesegnet werden (V. 11)“.<sup>72</sup>

Erst mit dem folgenden kleinen Dialog (6,28-29) leitet der Evangelist hinüber zum Ich-bin-Wort von 6,35, mit dem die Identifikation von Gabe und Geber bewerkstelligt wird.<sup>73</sup> Doch steht *dieser* Teil der Lebensbrotrede unter einem anderen Vorzeichen, geht es hier doch um das Thema des *Glaubens an Jesus* als an denjenigen, von dem die Manna-Texte der Hl. Schrift reden. Den Übergang zu diesem zweiten, „inneren“ Thema des Lebensbrotdialogs bilden die Verse 6,28-29. Allerdings bleibt der „Überschuss“ des Futurs δώσει von 6,27 bestehen und damit das Thema der künftigen Gabe einer Speise; deswegen könnte man Joh 6,28-51d als eine Art *digressio* bezeichnen.<sup>74</sup> Der in der *propositio* der Rede (6,26-27) formulierte „Überschuss“ weist nun auf 6,51efg voraus.<sup>75</sup>

Wenn aber 6,27 vom Evangelisten stammt, dann ist die Zuteilung zumindest des „Brotwortes“ 6,51efg zur Redaktion mehr als fraglich, denn dass V. 27 sprachlich zu 6,51c-58 gehört, ist mit J. Becker festzuhalten.<sup>76</sup> M. Theobald wiederum realisiert zwar den „Überhang“ von 6,27, ist

<sup>71</sup> Zum Hintergrund von 6,27 und dem hier vorausgesetzten pneumatologischen Eucharistieverständnis vgl. ausführlich Theobald, „Eucharistie“, 201-209 sowie 223-237.

<sup>72</sup> Hahn, *Theologie*, II, 551. Ich bezweifle allerdings, dass man aus der Erwähnung der Fische die Schlussfolgerung ziehen sollte, das Herrenmahl sei auch im johanneischen Verständnis ein Sättigungsmahl (so ebd., siehe dazu unten 4.3).

<sup>73</sup> Auch Kollmann, *Ursprung*, 113, betont den Themenwechsel mit 6,28-29.

<sup>74</sup> Auch Kollmann, *Ursprung*, 113-114 u.ö., betont den Exkurs-Charakter von 6,35b-40 und 6,41-47.

<sup>75</sup> Dieser „Überschuss“ wird auch mit 6,33 noch nicht ganz eingeholt. Dort sagt Jesus: „Denn das Brot Gottes ist derjenige, der aus dem Himmel herabsteigt und dem Kosmos Leben gibt“. Hier wird zwar das im Anschluss an Ps 77 so genannte „Brot Gottes“ als derjenige identifiziert, der aus dem Himmel herabsteigt, aber dieser „gibt dem Kosmos Leben“. Von „Glauben“ ist hier noch nicht die Rede.

<sup>76</sup> Becker, *Johannes*, I, 246.

aber aufgrund seiner literarkritischen Zuweisung sowohl von 6,52-58 als auch von 6,51efg an die Redaktion gezwungen, V. 27 auf V. 62-63 zu beziehen.<sup>77</sup> Doch überzeugt das nicht, denn in 6,62 ist zwar vom Aufstieg des Menschensohnes (!) dorthin die Rede, wo er zuvor war, doch wird hier eben nicht von einer (nachösterlichen) *Gabe* des Menschensohnes geredet, sondern von den Worten, die der *irdische* Jesus „zu euch geredet hat“ (Perfekt *λελάληκα ὑμῖν*). Diese Worte des Irdischen (!) werden hier als „Geist und Leben“ identifiziert, was mit der nachösterlichen Gabe einer „Speise, die ins ewige Leben bleibt“, nicht direkt zu tun hat.

### 3.3. Die Struktur der Lebensbrotrede

Man wird also im Hinblick auf die Grobstruktur des Lebensbrotdialogs zwei „Ringe“ unterscheiden: Der „äußere Ring“ (6,25-27 / 51efg,52-58) deutet die Brotvermehrung als Typos für die Eucharistie im johanneischen Verständnis, nämlich als nachösterliche Gabe von Fleisch und Blut durch den Auferstandenen, der hier in „Spenderfunktion“ präsentiert wird.<sup>78</sup> Der „innere Ring“ (6,28-51d) thematisiert den *Glauben* an Jesus als Voraussetzung und „Auslöser“ für den Empfang der von ihm verheißenen Speise. Hatte Jesus in 6,27 die Menge aufgefordert, sich die Speise, die ins ewige Leben bleibt, zu „erwirken“, so antwortet er auf ihre Frage, was sie denn tun sollen, um die Werke Gottes zu wirken: „Dies ist das von Gott gewirkte Werk, dass ihr glaubt an den, den jener gesandt hat“ (6,29). Die Speise „verschafft“ man sich also im Glauben an Jesus!<sup>79</sup> Damit ist aber nun ein *neues Thema* angeschlagen: der Glaube an Jesus, den Gesandten des Vaters, ein Thema, das nun im „inneren Ring“ des Lebensbrotdialogs verhandelt wird.<sup>80</sup> Mit 6,30 beginnt also faktisch ein neuer Dialog, ohne dass der alte zu Ende geführt worden wäre: Die Menge fordert nun ein „Zeichen (*σημεῖον*), damit wir sehen und dir (nicht: an dich) glauben“, sie formuliert also eine Bedingung für ihren Glauben und verweist auf die Gabe des Manna an „unsere Väter“. Anhand der Manna-Thematik, die in anderen frühchristlichen Schriften einen eucharistischen Bezug hat,<sup>81</sup> wird hier unter den Vorzeichen der Glaubens-Thematik auch das Verhältnis von Christologie und Schrifthermeneutik geklärt. Basis- und Kernwort dieser Einheit

<sup>77</sup> Theobald, „Eucharistie“, 208-209. Theobald biegt die Aussage auf das nachösterliche Verständnis der vorösterlichen Worte Jesu um, was zweifellos der johanneischen Konzeption entspricht, nicht aber 6,27 erklärt.

<sup>78</sup> Kollmann, *Ursprung*, 120-121.

<sup>79</sup> Schlier, „Johannes 6“, 112.

<sup>80</sup> So auch Schlier, „Johannes 6“, 112. Mit dem Stichwort *πιστεύειν* aus 6,29 sei „das Stichwort und Grundwort der Rede bis 6,51c gegeben. Der Empfang der unvergänglichen Speise, die der Menschensohn geben wird, setzt den Glauben voraus“.

<sup>81</sup> Vgl. 1 Kor 10,1-5; Hebr 6,4-5 und Apg 2,17, und dazu Manns, *Sagesse*, 153-175.





bildet das Ich-bin-Wort Joh 6,35. Wenn mit der Ewigkeitsformel von V. 51d auch ein gewisser Abschluss erreicht ist, steht die Weiterführung von 6,27 aber noch aus: Woher erhalten nämlich jene, die an Jesus als das Brot des Lebens glauben, „Speise, die bleibt ins ewige Leben“?

Zuweilen wird bereits 6,26-27 auf den Glauben an Jesus ausgelegt. Dass aber „an Jesus glauben“ nicht identisch ist mit „eine Speise essen“, zeigt Joh 6,35. Dort heißt es: „Wer zu mir kommt, wird niemals mehr hungern“. O. Hofius hat nun anlässlich von 6,35 und 7,37-39 gezeigt, dass „der Terminus ‚zu Jesus kommen‘ im johanneischen Sprachgebrauch sachlich und inhaltlich mit der Wendung ‚an Jesus glauben‘ identisch ist“ und beides umschließt, das Jünger-Werden und das Jünger-Sein.<sup>82</sup> Für das Verständnis unserer Texte bedeutet dies, dass die Begriffe „essen“ (vgl. 6,50) und „trinken“ (vgl. 7,37-39) nicht einfach Metaphern für den Glauben sind, sondern vielmehr das „zu Jesus Kommen“, also den „Glauben“ an ihn voraussetzen.<sup>83</sup> Dasselbe gilt *mutatis mutandis* für 6,35: „zu Jesus kommen“ bzw. „an Jesus glauben“ ist keineswegs identisch mit „nie mehr hungern“ bzw. „nie mehr dürsten“, sondern vielmehr seine Voraussetzung.<sup>84</sup> Nicht mehr hungern und dürsten werden also diejenigen, die an Jesus glauben, weil ihnen der Menschensohn Speise geben wird, die ins ewige Leben bleibt.

Prädikation	Voraussetzung	Verheißung
ἐγὼ εἶμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς	ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ	οὐ μὴ πεινάσῃ, οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε

Tatsächlich formuliert der Spruch also keine Aufforderung, an Jesus zu glauben (diese steht in 6,28-29), sondern eine *Verheißung* an die, die schon „zu ihm gekommen“ sind.<sup>85</sup> Wenn der Lebensbrotdialog die Ewigkeitsformel 6,51d erreicht hat, harrt die eigentliche soteriologische Verheißung „der wird nie mehr hungern“ und „der wird nie mehr dürsten“ noch der Auslegung. Mit diesen beiden soteriologischen Verheißungen wird indirekt nämlich das in 6,27 angeschlagene Thema der *Speise* weitergeführt und um das des Trankes ergänzt. Was aber heißt nun, dass die Glaubenden niemals mehr hungern und dürsten?

Dem indirekten Verweis auf ein Essen und Trinken in 6,35 korrespondiert dann, dass im Abschnitt 6,47-51d das Stichwort φαγεῖν eingespielt wird, zumal in V. 48 das

<sup>82</sup> Hofius, „Erwählung“, 82-83.

<sup>83</sup> Vgl. auch 4,10-15. In 4,10 ist indirekt ebenfalls die Voraussetzung für den verheißenen Empfang des Lebenswassers impliziert, der Glaube an Jesus, hier formuliert als „Wissen“ um die Identität Jesu (εἰ ᾗδεις ... τίς ἐστίν).

<sup>84</sup> Hofius, „Erwählung“, 82-83.

<sup>85</sup> So auch Theobald, *Herrenworte*, 251.

Ich-bin-Wort wiederaufgenommen wird.<sup>86</sup> Prägnant heißt es gegen Ende des Dialogs: „Wenn einer von diesem Brot isst, wird er leben in Ewigkeit“ (6,51). Im Lichte der vorangegangenen Verse ist es äußerst unwahrscheinlich, dass „von diesem Brot essen“ hier schlicht synonym mit „an Jesus glauben“ gebraucht wird.<sup>87</sup> Die Formulierung tritt vielmehr ergänzend an die Seite der Verheißung „... der wird nimmermehr hungern“ von 6,35 und zeigt, dass diese gerade keinen Verzicht auf ein „Essen“ impliziert. Nun ist auch deutlich, warum Jesus in 6,27 von einer Speise redet, die „ins ewige Leben *bleibt*“. Mit φαγεῖν wird in die Rede also ein Terminus eingespielt, der bereits über die bisherige Thematik hinausreicht, der aber an 6,35 (und auch an V. 27) anschließt. Zwar wird man ihn nicht bereits als eucharistischen Terminus vereindeutigen können, doch geht es um eine „Anteilhabe“ an oder Gemeinschaft mit Jesus, für die der Glaube an ihn *Voraussetzung* ist, in der er sich aber nicht erschöpft.

Dass „der Glaubende ewiges Leben hat“ (6,47, vgl. 6,40) schließt das gerade nicht aus, sondern ein. Im vierten Evangelium wird sowohl dem Glauben *als auch* dem Essen des Fleisches Jesu und dem Trinken seines Blutes ewiges Leben zugeschrieben, da der Mensch mittels beider Vollzüge in heilbringende Gemeinschaft mit Jesus tritt bzw. Christus ihm seine Person und sein Heilswerk zueignet.<sup>88</sup> Das in den beiden „Ring“ der Lebensbrotrede zum Ausdruck kommende Verhältnis von Glaube und Eucharistie hat H. Schlier so formuliert: Der Glaube ist das, „was zugrundeliegt und die Anteilhabe eröffnet. Als solcher ‚verschafft‘ er die Lebensspeise. Aber offenbar ist mit dem Glauben allein die Anteilhabe noch nicht vollendet, sondern erst durch Essen und Trinken. Dieses stellt sich als ein Modus des Glaubens, als seine Betätigung und Bekräftigung dar“. Schlier betont zudem ganz im Sinne des vierten Evangelisten, dass Glauben und Essen weder einen verschiedenen Gegenstand haben (nämlich Jesus) noch in Bezug auf das, was sich durch Glauben und Essen gewinnen lässt (nämlich ewiges Leben), verschieden seien.<sup>89</sup> Und mit B. Kollmann kann man sagen, dass der Glaube an die präexistente Herkunft Jesu eine elementare Prämisse für die soteriologische Qualifi-

<sup>86</sup> Dazu Manns, *Judaïsme*, 154-155.

<sup>87</sup> So auch Kollmann, *Ursprung*, 118-120, mit dem Fazit, es sei „recht unwahrscheinlich, dass der Genuss eines mit Jesus identifizierten Lebensbrotes Joh 6,50-51 angesprochen werden konnte, ohne an einen entsprechenden tatsächlichen Verzehr solcher Lebensspeise im Rahmen eines sakramentalen Kultmahls zu denken oder die explizite Erwähnung eines solchen gedanklich vorzubereiten“.

<sup>88</sup> Ich nehme hier einen Gedanken von O. Hofius auf, den dieser anlässlich der Frage entwickelte, wie sich *Glaube* und *Taufe* zueinander verhalten, vgl. dazu Hofius, „Glaube“, v.a. 268-270. Kollmann, *Ursprung*, 119 mit Anm. 80, weist anhand paulinischer Belege darauf hin, dass eine „vergleichbare Konkurrenz zwischen sakramental bedingter und aus gläubiger Annahme der Wortverkündigung resultierender Heilszueignung“ auch andernorts im frühen Christentum begegne.

<sup>89</sup> Schlier, „Johannes 6“, 116 und 118.



kation des eucharistischen Brotes als supranaturaler Lebensspeise darstellt.<sup>90</sup> Glaube und Eucharistie werden in der Lebensbrotrede gerade nicht *zueinander* in Beziehung gesetzt, sondern jeweils zu Jesus Christus!

#### **4. Das Programm des Evangelisten bei der Auslagerung der Mahlerzählung**

Fragen wir zum Abschluss, was den vierten Evangelisten dazu bewogen hat, den Einsetzungsbericht aus dem Kontext der Passion auszulagern, das Brotwort aus ihm zu isolieren und es als ein Kernwort ans Ende der sog. Lebensbrotrede und damit in den Kontext der Speisungsgeschichte zu setzen. Vier Motive des Evangelisten sind erkennbar:

##### **4.1. Offenbarung der Eucharistie in Zeichen und Wort vor „den Juden“ statt Einsetzung im Kreis der Zwölf**

Durch die Verlagerung des Brotwortes in den Kontext der öffentlichen Lehre Jesu in der Synagoge von Kapharnaum wird die „esoterische“ Einsetzung der Eucharistie im Kreis der Zwölf in eine öffentliche Proklamation der nachösterlichen Gabe durch den Menschensohn für jene, die an ihn glauben, transformiert. F. Manns spricht daher treffend von „La révélation de l'eucharistie“ in Joh 6.<sup>91</sup> Und H. Schlier hat festgehalten, dass für den vierten Evangelisten die Eucharistie ihren Ursprung „innerhalb der Doxa-Offenbarung vor der Welt“ hat.<sup>92</sup> Und er formuliert prägnant: „Der Eucharistie Erscheinen im Zeichen und Wort Jesu gehört in der Tat zu den konstitutiven Offenbarungen des Fleisch gewordenen Logos“.<sup>93</sup> Tatsächlich hat der johanneische Jesus (im Unterschied zum synoptischen) auch über die Eucharistie „nichts im Verborgenen gelehrt“, wie er Hannas gegenüber mit Recht bekräftigt (18,20), sondern in aller Öffentlichkeit, dort, „wo alle Juden zusammenkommen“, in diesem Fall in der Synagoge zu Kapharnaum (6,59). Die Eucharistie wird im vierten Evangelium also nicht vor Ostern von Jesus sozusagen in privatem Rahmen „eingesetzt“, sondern sie wird als radikal nachösterliche Gabe vom irdischen Jesus für die Zukunft, dann aber exklusiv für die Glaubenden verheißen.<sup>94</sup>

<sup>90</sup> Kollmann, *Ursprung*, 119.

<sup>91</sup> Manns, *Judaïsme*, 158.

<sup>92</sup> Schlier, „Johannes 6“, 104. Und weiter ebd. Anm. 7: „Dass der Evangelist den Abendmahlsbericht, den er wohl kannte, fortlässt, hängt also letztlich mit seinem Geschichtsverständnis zusammen, nach dem der fleischgewordene Logos im Geschehen seiner Geschichte, in Wort und Zeichen, alles stiftete“.

<sup>93</sup> Schlier, „Johannes 6“, 123.

<sup>94</sup> Vielleicht wird das in dem vielumrätselsten Satz 6,63 thematisiert. Als vorösterlich eingesetzte Gabe („Fleisch“) könnte die Eucharistie für den vierten Evangelisten keineswegs lebendig machend sein, dies

#### 4.2. *Der Konnex zwischen Brotwort und Speisungserzählung*

Durch die Transplantation des Brotwortes in den Kontext von Joh 6 stellt der Evangelist einen Zusammenhang zwischen der Eucharistie und der *Speisungsgeschichte* her. Diese wird zum σημειον für das nachösterliche Wirken des Auferstandenen bei der Eucharistie. Speisungsgeschichte und Brotwort geraten damit in ein *wechselseitiges* Interpretationsverhältnis. Dies hat aber nun massive Konsequenzen, denn die Herauslösung des Brotwortes aus dem Passionskontext führt zu einer *inhaltlichen* Dissoziation von Eucharistie und Passion.

Dies zeigt die Transformation des Brotwortes in 6,51efg. Sie betrifft die σάρξ-Begrifflichkeit,<sup>95</sup> vor allem aber den Bezug der ὑπέρ-Wendung. Prägnant hat J. Becker festgestellt, dass in 6,51 „der alte Opfergedanke aus dem ‚für uns‘ bzw. ‚für viele‘, wie er die synoptische und paulinische Tradition prägt, umgedeutet“ wurde, da das „für...“ nun anzeige, „für wen und zu welchem Zweck das sakramentale Element ‚Fleisch‘ gegeben wird“.<sup>96</sup> Auch H. Schlier betont: „Das δώσω meint die (eucharistische) Gabe dieses geschichtlich hingegebenen Fleisches Jesu, also seiner selbst im Fleisch, und nicht (...) in der Terminologie des Abendmahls bildlich die Fleischeshingabe Jesu in den Tod. Denn das δώσω ist Komplementärbildung zu ἐκ τοῦ ἄρτου φαγεῖν“.<sup>97</sup> In der Eucharistie geht es laut dem Johannesevangelium also um die *Gabe* von Jesu Fleisch als *Speise*, und nicht um die (Hin)Gabe des Leibes Jesu in den Tod! Das Essen des Fleisches des Menschensohnes und das Trinken seines Blutes sind vielmehr die notwendige Bedingung dafür, „Leben in sich“ zu haben (6,53-54). Diese Potenz hat das „Fleisch“ durch den „Geist“ (vgl. 6,62)

#### 4.3. *liturgiegeschichtliche Standort des vierten Evangelisten*

Diese Zusammenschau von Eucharistie und Speisungsgeschichte lässt sich aber auch im Hinblick auf den *liturgiegeschichtlichen* Standort des vierten Evangelisten auswerten. Denn indem er ihre narrative Verbindung zum letzten Mahl Jesu kappt, blendet der Evangelist nicht nur die kreuzestheologische Ausrichtung, sondern auch den δεῖπνον-Charakter der Eucharistie aus! Das zeigt sich auch in der Vermeidung des

kann sie nur als nachösterlicher, geistgewirkter Vollzug in der Zeit nach dem Aufstieg des Menschensohnes (6,62). Deswegen kann der vierte Evangelist auch keine vorösterliche „Einsetzung“ erzählen.

<sup>95</sup> Zu dieser Theobald, „Eucharistie“, 244-246. Fleisch und Blut sind dabei *komplementäre* anthropologische Begriffe, die zusammen „den ganzen Menschen“ meinen, vgl. nur Mt 16,17; Gal 1,16; 1 Kor 15,50; Eph 6,12; Hebr 2,14. Damit tritt der Aspekt des *Opferblutes* klar zurück.

<sup>96</sup> Becker, *Johannes*, I, 266. Kollmann, *Ursprung*, 121, 130, möchte den Bezug auf Jesu Tod immerhin noch „ansatzweise“ in der ὑπέρ-Wendung von 6,51 präsent sehen, sieht aber den eigentlichen Akzent ebenfalls auf der Inkarnation vorausliegenden präexistenten Seinsweise Jesu in der Sphäre supranaturalen Lebens.

<sup>97</sup> Schlier, „Johannes 6“, 115 Anm. 31. Ebenso Betz, *Eucharistie*, 177: διδόναι bei Joh bedeute „die Zuwendung von Heilsgaben an die Menschen“.



Terminus „Brotbrechen“ (κλάσις ἄρτου bzw. κλᾶν ἄρτον), schließlich impliziert dieser Teilen und Gemeinschaft.<sup>98</sup> Die Tilgung des „Brotbrechens“ ist im Falle der Speisungsgeschichte auch deswegen auffällig, weil der Evangelist seinen Jesus in 6,12 durchaus von den übriggebliebenen κλάσματα sprechen lässt.

Ein Hauptmotiv für die Transplantation des Brotwortes in den Kontext der Speisungsgeschichte liegt also offenbar darin, dass der vierte Evangelist eine eucharistische Praxis voraussetzt, die ganz auf Gabe und Empfang der (durch das Eucharistiegebet „konsekrierten“) Elemente Wein und Brot ausgerichtet ist, die als solche in vollem Sinne „Lebensmittel“ sind. Wie in den Eucharistien mancher der sog. apokryphen Apostelakten, insbesondere der Thomasakten, aber auch schon bei Justin, tritt der Mahl- und Gemeinschaftscharakter ganz in den Hintergrund.<sup>99</sup> Zwar schildert der vierte Evangelist in den Bahnen seiner Passionsüberlieferung Jesu letztes Mahl als echtes δείπνον mit anschließendem Symposion (s.o.), stellt aber die Eucharistiefeier seiner Ekklesia in die Fluchtlinie einer christologisch zugespitzten Speisungsgeschichte! Man kann plakativ formulieren, dass hier das λαμβάνειν von Fleisch und Blut Jesu, die als Speise und Trank ewiges Leben vermitteln, sowohl das Brotbrechen (vgl. Apg 2,46) als auch das συνεσθίειν der Ekklesia (vgl. Gal 2,12) ganz in den Hintergrund gedrängt hat.

Diese johanneische Gemeindepraxis wird offensichtlich auch in Joh 21,13 angedeutet: Zunächst fällt auf, dass auch beim eucharistisch gefärbten sog. „Osterfrühstück“, das wie die wunderbare Brotvermehrung am Ufer des Sees von Galiläa lokalisiert ist (vgl. 21,1.4 mit 6,1), das Brotbrechen fehlt. Wie in Joh 6,11 liegt der Akzent ganz auf der *Gabe* des Brotes an die Jünger *durch Jesus* selbst. Anders als im Lukasevangelium (vgl. Lk 24,30 mit 9,16) spricht der Auferstandene hier aber kein Eucharistie- oder Eulogiegebet, er *nimmt* nur das Brot und *gibt* es ihnen (λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δίδωσιν αὐτοῖς) – und ebenso auch die Fische, die hier wie in V. 10 deutlich vom Brot unterschieden werden. Vielleicht ist das Eucharistiegebet im Munde des auferstandenen Jesus hier deswegen entfallen, weil sich die Eucharistiegebete in den johanneischen Gemeinden – wie die Bittgebete (vgl. Joh 14,13-14) oder wie manche Eucharistiegebete der apokryphen Apostelakten – *auch an Jesus* richten; in jedem Fall wird der Auferstandene gerade nicht als Betender dargestellt.

<sup>98</sup> Vgl. dazu Theobald, *Eucharistie*, 90-92. Laut Theobald zeigt diese Begrifflichkeit, dass die soziale Dimension zum Wesen der Eucharistie gehört. Umso auffälliger und signifikanter ist ihr Verschwinden im johanneischen Überlieferungszweig!

<sup>99</sup> Vgl. dazu *ActThom.* 26-27; 29; 49-50; 120-121; 133; 158 sowie Justin, *1 Apol.* 65 und 67. Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl*, 508 u.ö., unterscheidet zwei unterschiedliche Formen frühchristlicher Mahlfeiern: einmal die z.B. im 1 Kor, in der *Didache* sowie in Apg 20 erkennbare symposiale Form (ein volles Gemeindemahl mit anschließendem Symposion) sowie die v.a. bei Justin belegte „gottesdienstliche Versammlung“ mit Lektüre, Auslegung und abschließendem „Mahl“. Gegenüber Klinghardt ist aber noch stärker zu betonen, dass das „Mahl“ hier bereits ganz auf Manipulation und Konsumtion von Brot und Wein reduziert ist.

#### 4.4. Die Tilgung des Israel-Bezuges der Eucharistie

Das entscheidende Motiv des vierten Evangelisten dürfte aber in der vollständigen Ausblendung des der alten Mahlerzählung inhärenten *Israelbezuges* zu suchen sein, den die jüngere Forschung gerade anlässlich der synoptischen Abendmahlserzählungen herausgearbeitet hat. Exemplarisch seien dazu die wichtigen Ausführungen J. Roloffs und G. Lohfinks in Erinnerung gerufen.<sup>100</sup> Lohfink betont, dass es Jesus um die endzeitliche Wiederherstellung Israels gehe, um der Gottesherrschaft in Israel Raum zu schaffen. Darauf deutet schon der *Zwölferkreis* als Mahlgemeinschaft hin. Mit der Auswahl der Mahlteilnehmer weist Jesus bereits nachdrücklich auf Israel hin, „auf die endzeitliche Sammlung und Neuschöpfung des Gottesvolkes, die Jesus mit dem Kreis der Zwölf begonnen hatte“.<sup>101</sup>

Bei der Brot- und Becherhandlung handelt es sich natürlich einerseits um Todesprophetie, doch mehr noch um Anteilgabe. Jesus gibt den *Zwölfen* und damit dem symbolisch *gesammelten und erneuerten Israel* Anteil an seinem Tod, er „übereignet den Zwölfen als den Repräsentanten des endzeitlich zu vollendenden Israel den Ertrag seines Sterbens. Indem er sich für die Gesamtheit des Gottesvolkes sühnend in den Tod dahingibt, schafft er Grundlage und Rechtstitel dafür, dass die von ihm verantwortete Einladung Gottes zu heilvoller Gemeinschaft auch weiterhin an alle Glieder des Gottesvolkes ergehen kann“.<sup>102</sup> In den synoptischen Fassungen des Becherwortes wird diese Anteilgabe mit dem Stichwort „Bund“ (διαθήκη), aber auch mit den verschiedenen ὑπέρ-Wendungen beschrieben. In Jesu Tod („vergossenes Blut“) schafft Gott Sühne für das schuldig gewordene Israel und richtet einen Bund mit ihm auf (Mk) bzw. setzt den beim letzten Abendmahl mit den zwölf Aposteln geschlossenen Neuen Bund in Kraft (Lk). Prägnant G. Lohfink: „Die Schuld Israels, die sich im Tod Jesu verdichtet, wird von Gott dadurch beantwortet, dass er seinem Volk die Erwählung nicht entzieht, sondern ihm erst recht Leben einräumt – obwohl es sein Leben verwirkt hat“.<sup>103</sup>

Lohfink betont mit Recht, dass der Israelbezug der synoptischen Mahlerzählungen schon am *Zwölferkreis* deutlich wird, aber eben auch durch den sowohl in Ex 24 als auch in Jer 31 angespielten Sinaibund: „Der Sinaibund wurde mit Israel geschlossen, und wenn er erneuert wird, dann wieder mit Israel“.<sup>104</sup> Zweifellos sind für die drei

<sup>100</sup> Zum folgenden Roloff, *Kirche*, 51-57, und Lohfink, *Jesus*, 349-365.

<sup>101</sup> Lohfink, *Jesus*, 360. Ebenso betont Roloff, *Kirche*, 52, „dass beim letzten Mahl die Zeichenfunktion der Zwölf als Repräsentanten und Stammväter des endzeitlich zu sammelnden Israel in Erscheinung getreten ist“.

<sup>102</sup> Roloff, *Kirche*, 56-57.

<sup>103</sup> Lohfink, *Jesus*, 372. Vgl. Roloff, *Kirche*, 56: Jesus „verstet seinen Tod als Sühne für diejenigen, die sich seinem Ruf zur Sammlung des Gottesvolkes verschlossen haben“.

<sup>104</sup> Lohfink, *Jesus*, 363.



Synoptiker wie für Paulus die an Christus glaubenden Nichtjuden bereits in den im Tod Jesu aufgerichteten Bund integriert, doch überspringt dies den Israelbezug gerade nicht, sondern weitet ihn aus: Denn entsprechend dem Gedanken von der endzeitlichen Völkerwallfahrt bleibt das Heil für die Völker an die vorgängige Heilsverwirklichung in Israel gebunden.<sup>105</sup>

Auch die im markinisch-matthäischen Becherwort genannten πολλοί, denen zugute Jesu Blut vergossen wird, sind von Jes 53 her zunächst Israel: „Die ‚Vielen‘, von denen Jesus spricht, sind die Gottlosen in Israel“.<sup>106</sup> Zwar fallen in 1 Kor 11,23-25 die Mahlteilnehmer Jesu samt ihrer symbolischen Potenz ganz aus, da Paulus die Kultätologie seiner primär heidenchristlichen Ekklesia übermittelt, aber die Rede vom Neuen Bund lässt den Israelbezug noch klar erkennen.

Hier nun dürfte das eigentliche Motiv für die Ausgliederung des „Einsetzungsberichtes“ aus dem Kontext des letzten Mahles und seine Transformation liegen: Die Mahlerzählung, damit aber auch die Eucharistiefeyer, wird *von jedem Israelbezug abgelöst*. Umgekehrt wird durch die Herauslösung des „Einsetzungsberichtes“ aber auch jeder explizite Israel-Bezug aus der johanneischen Mahlerzählung Joh 13 getilgt. Das zeigt sich nicht zuletzt darin, dass der Zwölferkreis, der im JohEv sowieso nur noch eine marginale Rolle spielt,<sup>107</sup> gerade *nicht* der Kreis ist, mit dem Jesus sein letztes Mahl hält.<sup>108</sup>

Dass in Joh 14 Motive aus der alttestamentlichen Bundestheologie, nicht zuletzt aus dem Zusammenhang des „Neuen Bundes“ verarbeitet sind, hat J. Beutler nachgewiesen.<sup>109</sup> Umso mehr fällt auf, dass der vierte Evangelist die Bundesterminologie gerade *vermeidet*, und wohl auch deswegen nur das Brotwort im Kontext der Lebensbrotrede verarbeitet, nicht dagegen das Becherwort. Indem der „Einsetzungsbericht“ durch die Fußwaschungserzählung verdrängt wurde, tritt eine Deutung des Todes Jesu als Dienst an den „Seinen“ und als Ermöglichung himmlischer Gastfreundschaft<sup>110</sup> an die Stelle der Aufrichtung eines Neuen Bundes mit dem Haus Israel und dem Haus Juda (Jer 31,31).

Man wird abschließend festhalten, dass der mit dem Aufbau einer eigenen „kirchlichen“ Identität abseits der Synagoge befasste Evangelist<sup>111</sup> die in seiner Passions-

<sup>105</sup> So Roloff, *Kirche*, 56.

<sup>106</sup> Roloff, *Kirche*, 56-57.

<sup>107</sup> Vgl. dazu den Exkurs bei Theobald, *Johannes*, I, 498-502.

<sup>108</sup> In Joh 13,1: „die Seinen“, sonst: „die Jünger“. Die „Apostel“ sind eventuell angedeutet in 13,16.

<sup>109</sup> Beutler, *Habt keine Angst*, v.a. 62-83 sowie 112-113.

<sup>110</sup> Zur Gastfreundschaftsthematik sowie zur Ausrichtung der Fußwaschung auf das Logion von den himmlischen Wohnungen in Joh 14,2-3 vgl. Theobald, „Gastfreundschaft“, 187-191

<sup>111</sup> Grundlegend dazu Theobald, *Johannes*, I, 66-70. Vgl. außerdem Manns, *John and Jamnia*.

überlieferung verankerte Mahlerzählung offensichtlich nicht mehr unverändert überliefern konnte. Dass Jesus „für das Gottesvolk“ (ὕπερ τοῦ λαοῦ) stirbt, legt er ausgerechnet dem Hohepriester Kaiaphas in den Mund; derjenige, der den Tod Jesu betreibt, wird unfreiwillig zum Propheten – aber unkommentiert kann der Evangelist diese Prophetie auch nicht belassen.<sup>112</sup> Ebenso wenig wie auf „das Gesetz“ oder auf Israels „Väter“ kann der Evangelist zur Bestimmung der eigenen Identität auf den „Bund“ zurückgreifen, vermutlich auch in Abgrenzung zu einem innerhalb des Judentums verbleibenden „Judenchristentum“. Ob dieser Entwicklung eine bestimmte Transformation des eucharistischen *Mahles* vorangegangen war oder ob diese erst die Folge des Kurzschlusses zwischen Eucharistie und Speisungserzählung war, lässt sich kaum noch aufhellen.

*Hans-Ulrich Weidemann*  
*Universität Siegen*

<sup>112</sup> Huub van de Sandt betont mit Recht den „switch of focus“, der sich von 11,52a zu 11,52b vollzieht (van de Sandt, „Purpose“, 637). Keineswegs wird hier gesagt, Jesus sterbe „für (ὕπερ) die Kinder Gottes“, sondern er sterbe, „damit die verstreuten Kinder Gottes in eins zusammengesammelt würden“. Offensichtlich wird hier bereits die nachösterliche Heidenmission angedeutet, für die der Tod Jesu ὕπερ τοῦ λαοῦ die Voraussetzung ist.





## Bibliographie

- Becker J., *Das Evangelium nach Johannes. I: Kapitel 1-10* (ÖTBK 4/1), Gütersloh - Würzburg (1979) 1991<sup>3</sup>.
- Berger K., *Formen und Gattungen im Neuen Testament* (UTB 2532), Tübingen - Basel 2005.
- Betz J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. II/1: Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament*, Freiburg i.Br. 1961.
- Beutler J., *Habt keine Angst: Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14)* (SBS 116), Stuttgart 1984.
- Bovon F., *Das Evangelium nach Lukas. IV: Lk 19,28-24,53* (EKK 3/4), Zürich etc. 2009.
- Gundry R.H., *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids MI 1993.
- Hahn F., *Theologie des Neuen Testaments. II: Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung*, Tübingen 2002.
- Hofius O., „Erwählung und Bewahrung: Zur Auslegung von Joh 6,37“ [1977], in O. Hofius - H.-Chr. Kammler, *Johannesstudien: Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums* (WUNT 88), Tübingen 1996, 81-86.
- Hofius O., „Glaube und Taufe nach dem Zeugnis des Neuen Testaments“ [1994], in Id., *Neutestamentliche Studien* (WUNT 132), Tübingen 2000, 253-275.
- Jeremias J., *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen (1935) 1967<sup>4</sup>.
- Klauck H.-J., „Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften“ [1985], in Id., *Gemeinde - Amt - Sakrament: Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 195-222.
- Klein H., *Lukasstudien* (FRLANT 209), Göttingen 2005.
- Klein H., *Das Lukasevangelium* (KEKNT 3), Göttingen 2006.
- Klinghardt M., *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen - Basel 1996.
- Kollmann B., *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier* (Göttinger theologische Arbeiten 43), Göttingen 1990.
- Leonhard C., „Mahl V (Kultmahl)“ [teilweise zus. mit B. Eckhardt], in G. Schöllgen (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum RAC. Band XXIII: Lexikon II - Manes*, Stuttgart 2009, 1012-1105.
- Lohfink G., *Jesus von Nazareth: Was er wollte, wer er war*, Freiburg etc. 2011.
- Manns F., *John and Jamnia: How the Break Occured Between Jews and Christians c. 80-100 A.D.*, Jerusalem (1988) 1997 (reprint).
- Manns F., *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (SBF. Analecta 33), Jerusalem 1991.
- Manns F., *L'Évangile de Jean et la Sagesse* (SBF. Analecta 62), Jerusalem 2003.
- Reinbold W., *Der älteste Bericht über den Tod Jesu: Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien* (BZNW 69), Berlin - New York 1994.
- Roloff J., *Die Kirche im Neuen Testament* (GNT 10), Göttingen 1993.
- Schenk W., „Die Rezeption der paulinischen Herrenmahlworte bei Markus“, in C. Barnbrock - W. Klän (ed.), *Gottes Wort in der Zeit: verstehen - verkündigen - verbreiten. Festschrift für Volker Stolle* (Theologie: Forschung und Wissenschaft 12), Münster 2005, 261-270.

- Schleritt F., *Der vorjohanneische Passionsbericht: Eine historisch-kritische und theologische Untersuchung zu Joh 2,13-22; 11,47-14,31 und 18,1-20,29* (BZNW 154), Berlin - New York 2007.
- Schlier H., „Johannes 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie“ [1967], in Id., *Das Ende der Zeit: Exegetische Aufsätze und Vorträge*, III, Freiburg i.Br. etc. 1971, 102-123.
- Schwank B., *Evangelium nach Johannes: Praktischer Kommentar*, St. Ottilien (1996) 2007<sup>3</sup>.
- Theobald M., *Herrenworte im Johannesevangelium* (HBS 34), Freiburg i.Br. 2002.
- Theobald M., „Eucharistie in Johannes 6: Vom pneumatologischen zum inkarnationstheologischen Verstehensmodell“, in Th. Söding (ed.), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen* (QD 203), Freiburg i.Br. etc. 2003, 178-257.
- Theobald M., „Paschamahl und Eucharistiefeyer: Zur heilsgeschichtlichen Relevanz der Abendmahlsszenarie bei Lukas (Lk 22,14-38)“, in M. Theobald - R. Hoppe (ed.), *„Für alle Zeiten zur Erinnerung“ (Jos 4,7): Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur. Festgabe für Franz Mußner zum 90. Geburtstag* (SBS 209), Stuttgart 2006, 133-180.
- Theobald M., „Leib und Blut Christi: Erwägungen zu Herkunft, Funktion und Bedeutung des sogenannten ‚Einsetzungsberichts‘“, in M. Ebner (ed.), *Herrenmahl und Gruppenidentität* (QD 221), Freiburg i.Br. etc. 2007, 121-165.
- Theobald M., *Das Evangelium nach Johannes. I: Kapitel 1-12* (RNT 4/1), Regensburg 2009.
- Theobald M., *Studien zum Corpus Iohanneum* (WUNT 267), Tübingen 2010.
- Theobald M., „Schriftzitate im ‚Lebensbrot‘-Dialog Jesu (Joh 6): Ein Paradigma für den Schriftgebrauch des Vierten Evangelisten“, in Id., *Studien*, 309-348.
- Theobald M., „Heilige Orte – heilige Zeiten: Die christologische Antwort des Johannesevangeliums“, in Id., *Studien*, 389-404.
- Theobald M., *Eucharistie als Quelle sozialen Handelns: Eine biblisch-frühkirchliche Besinnung* (BThS 77), Neukirchen-Vluyn 2012.
- Theobald M., „Gastfreundschaft im Corpus Iohanneum: Zur religiösen Transformation eines kulturellen Grundcodes der Antike“, in J. Frey - U. Poplutz (ed.), *Narrativität und Theologie im Johannesevangelium* (BThS 130), Neukirchen-Vluyn 2012, 171-216.
- van de Sandt H., „The Purpose of Jesus' Death: John 11,51-52 in the Perspective of Did 9,4“, in G. Van Belle (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETL 200), Leuven 2007, 635-645.
- Weidemann H.-U., *Der Tod Jesu im Johannesevangelium: Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht* (BZNW 122), Berlin - New York 2004.
- Weidemann H.-U., „Engelsgleiche, Abstinente – und ein moderater Weintrinker: Asketische Sinnproduktion als literarische Technik im Lukasevangelium und im 1. Timotheusbrief“, in Id. (ed.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity: The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses* (NTOA 101), Freiburg (Schweiz) - Göttingen 2013, 21-68.
- Weidemann H.-U., „‚Dies ist mein Bundesblut‘ (Mk 14,24): Die markinische Abendmahlserzählung als Beispiel für liturgisch beeinflusste Transformationsprozesse“, in H.-U. Weidemann - W. Eisele - C. Schaefer (ed.), *Aneignung durch Transformation: Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum* (FS M. Theobald) (HBS), Freiburg i.Br. etc. 2013, 56-98.
- Wolter M., *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008.