

„Diese Rede ist hart“ (Joh 6:60)

Wider die Versuchung, Joh 6:51e–58 bildlich zu verstehen

Michael Theobald

*Amen, amen, ich sage euch:
Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esst
und sein Blut nicht trinkt,
habt ihr (das) Leben nicht in euch.
Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt,
hat ewiges Leben,
und ich werde ihn auferwecken am letzten Tag
(Joh 6:53–54).*

Mit diesen Worten setzt die Klimax der johanneischen Brotrede ein, die in einer langen Auslegungsgeschichte entweder eucharistisch¹ oder vom Duktus der ganzen Rede her bildlich gedeutet wurde, schon in der Alten Kirche². Zu-

¹ Vereinzelt konnte das eucharistische Verständnis sogar in Textzeugen eindringen, so im Codex Bezae (5./6. Jh.), der zu 6:56 ergänzt: *καθὼς ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ κάγω ἐν τῷ πατρὶ. ἀμὴν ἀμὴν, λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ λάβητε τὸ σῶμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὡς τὸν ἄρτον τῆς ζωῆς, οὐχ ἔχετε ζωὴν ἐν αὐτῷ* (Nestle-Aland, 28. Aufl., 315); Theodor Zahn, *Das Evangelium des Johannes*, 6. Auflage, KNT 4 (Leipzig: A. Deichert, 1921), 353Anm. 60, bietet Hinweise auf weitere derartige Textvarianten.

² Zur Auslegungsgeschichte von Joh 6 vgl. Zahn, *Johannes* (Anm. 1), 350–351Anm. 57; Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, Teil II*, HThK 4/2 (Freiburg: Herder, 1984), 96–102 (Exkurs: „Die Brotrede im Wandel der Auslegung“); Raymond E. Brown, *The Gospel According to John I*, AncB 29 (New-York: Yale University Press, 1966), 272; Craig Koester, „John Six and the Lord’s Supper“, *Lutheran Quarterly* 4 (1990): 419–437; Michel Roberge, „Le discours sur le pain de vie, Jean 6,22–59. Problème d’interprétation“, *LTP* 38 (1982): 265–299; Benjamin E. Reynolds, „The ‚eucharistic‘ language of John 6 in biblical and theological perspective,“ in idem, Brian Lugioyo und Kevin J. Vanhoozer (Hg.), *Reconsidering the relationship between biblical and systematic theology in the New Testament. Essays by Theologians and New Testament Scholars*, WUNT 2.369 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 63–82 (hier 73–78); David C. Bienert, *Das Abendmahl im johanneischen Kreis. Eine exegetisch-hermeneutische Studie zur Mahltheologie des Johannesevangeliums*, BZNW 202 (Berlin: de Gruyter, 2019), 34–88; zur alten Kirche vgl. Valentin Schmitt, *Die Verheißung der Eucharistie (Joh. VI) bei den Vätern, I. Buch* (Würzburg: Göbel, 1900); Titus Nagel, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur*, ABG 2 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2000), Register; Jan Heilmann, *Wein und Blut. Das Ende der Eucharistie im Johannesevangelium und dessen Konsequenzen*, BWANT 204 (Stuttgart: Kohlhammer, 2014), u. a. 2–8; im Übrigen siehe die unten angegebene Lit. – Eine monographische Aufarbeitung der Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte von Joh 6, die auch die Kontexte der jeweiligen Debatten rekonstruiert,

weilen konnten beide Deutungen von ein- und demselben Autor zugleich vertreten werden³. Die frühesten Zeugen für ein bildliches Verständnis sind die beiden Alexandriner Clemens⁴ und Origenes⁵. Die Auslegung des 6. Kapitels im Johannes-Kommentar des Origenes ging leider verloren, aber andere Passagen des Kommentars belegen, dass er 6:53–54 bildlich verstand und auf den fleischgewordenen Logos bezog, der die Glaubenden mit dem Wort Gottes nährt:

„Wie das Wort Gottes, das ein Trank ist, den einen Wasser, den anderen ‚Wein ist, der des Menschen Herz erfreut‘ (Ps 103:15), dann aber Blut, von dem es heißt: ‚Wenn ihr mein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch‘ (Joh 6:53) [...], ebenso ist dasselbe Wort eine Taufe des Wassers und des Geistes und des Feuers, für einige auch des Blutes“⁶.

Euseb von Caesarea übernahm diese Deutung: „Daher sind die Worte und Reden selbst *das Fleisch und das Blut*, durch welche derjenige, der stets daran teilhat, wie mit himmlischem Brot genährt wird und am himmlischen Leben Anteil erlangen wird“⁷.

Von großer Bedeutung für die Geschichte der Eucharistielehre ist Augustinus⁸, auch die Auslegung von Joh 6 hat er maßgeblich mitgeprägt⁹. Sein *crede et*

ist nach wie vor ein Desiderat der Forschung. Die knappen Überblicke scheinen zuweilen die Position, die ihr jeweiliger Autor vertritt, verstärken zu wollen. Bemerkenswert ist, dass Theologen wie Origenes, Augustinus oder Calvin, die gerne als Kronzeugen für ein metaphorisches Verständnis der Passage angeführt werden, nicht exklusiv auf ein solches fest zu legen sind; vgl. unten Anm. 5 und 9. – Zur jüngeren Exegese von Joh 6 vgl. den Sammelband: R. Alan Culpepper (Hg.), *Critical Readings of John 6*, BIS 22 (Leiden: Brill, 1997).

³ Reynolds, „Language“ (Anm. 2), 78.

⁴ Clemens bezieht Joh 6:53–54 auf die Ernährung des Glaubenden durch den Logos, z. B. in *Paidagogos* I 6.

⁵ S. unten Anm. 6; Athanasios Despotis, „The Philosophical-Religious Hybridity in John 6 and its Reception in the Commentaries of Origen and John Chrysostom,“ in Jacobus Kok, Martin Webber und Jeromo van Nes (Hg.), *Drawing and Transcending Boundaries in the New Testament and Early Christianity*, Beiträge zum Verstehen der Bibel 38 (Wien u. a.: Lit Verlag, 2019), 47–77 (hier 58), verweist darauf, „that the Alexandrian exegete knew the so-called sacramental interpretation of the text, but perhaps grasped it as the first stage, the common understanding of the Johannine text“: Jo. Com. 32.24.310 und Hom. Num. (GCS 40:487). – Zum Sakramentsverständnis des Origenes vgl. Lothar Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbrucker theologische Studien (Innsbruck: Tyrolia Verlag, 1978); Harald Buchinger, „Eucharistische Praxis und eucharistische Frömmigkeit bei Origenes,“ *Sacris erudiri* 54 (2015): 5–78.

⁶ Origenes, Joh.-Komm. VI 43 (Übers. Gögler 191). Vgl. auch X 17; XX 41.

⁷ Eusebius, *De ecclesiastica theologia* III 12 (GCS IV 168, 27 ff. Klostermann).

⁸ Johannes Betz, „Eucharistie als zentrales Mysterium,“ *MySal* IV/2 (1973): 185–313 (mit Lit.), skizziert seine Eucharistielehre, die „sich zwischen Realismus, Symbolismus und Spritualismus bewegt“ (ibid., 185). Signifikant ist folgende Äußerung: „si quod in sacramento visibiliter sumitur, in ipsa veritate spiritaliter manducetur, spriritaliter bibatur“ (Sermo 131,1 [PL 38, 729]).

⁹ Zu Joh 6:51–63 vgl. v. a. in *Iohannis evangelium tractatus* (CChr.SL [R. Willems] 36), 266–273 (tract. 26,13–27,6); 27,3 zu Joh 6:62: „Ihr nehmt Ärgernis daran, dass ich gesagt habe. Ich gebe euch mein Fleisch zu essen und mein Blut zu trinken. [...] Wenn ihr den Menschensohn dahin auffahren seht, wo er früher war: Gewiss wenigstens dann werdet ihr erkennen, dass er nicht in der Weise, wie ihr euch vorstellt, seinen Leib austellt; gewiss wenigstens dann werdet ihr

manducasti – „Glaube, und dann iss!“¹⁰ – erzielte Wirkung im 16. Jh., bei den Reformatoren, aber auch bei katholischen Theologen wie Cajetan¹¹. Für die Auslegung von Joh 6 hatte die *Maxime* zur Folge, dass Zwingli Joh 6:63: „das Fleisch nützt nichts“, zum Grundpfeiler seiner geistlichen Auslegung von Joh 6 machte und Calvin Joh 6:55 im Sinne einer „perpetua fidei manducatio“ deutete¹². Selbst Luther, der gegenüber Zwingli aufgrund der synoptischen Abendmahls-texte an der Realpräsenz des Inkarnierten im Abendmahl festhielt, lehnte eine eucharistische Auslegung von Joh 6 vehement ab¹³.

Als zu Beginn des 20. Jh.s die religionsgeschichtliche Sichtweise des Neuen Testaments aufkam, scheute man sich nicht, von einer massiv-dinglichen, ja magischen Sakramentsauffassung in Joh 6:53–58 zu sprechen, die man im Umfeld der Mysterienkulte verortete. „Hier gab es wirklich ein Essen der Gottheit oder göttlicher Substanzen, um in den Besitz übernatürlicher Kräfte und un-

erkennen, dass seine Gnade nicht durch Beißen verzehrt wird“ (Übers. nach Thomas Specht, *Des hl. Kirchenvaters Aurelius Augustinus Vorträge über das Evangelium des hl. Johannes II*, BKV 5 [Kempten: Kösel, 1913 f.], 454). Zu Joh 6:63: „*Das Fleisch nützt nichts*“, aber das Fleisch für sich allein! Es trete der Geist zum Fleisch hinzu, wie die Liebe zur Wissenschaft hinzukommt, und es nützt sehr viel. Denn wenn das Fleisch nichts nützte, so würde das Wort nicht Fleisch werden, um in uns zu wohnen. [...] Durch das Fleisch hat der Geist etwas für unser Heil getan. Das Fleisch war das Gefäß; was es in sich schloss, beachte, nicht was es war!“ (27,5; *ibid.*, 458). – Auf der anderen Seite konnte Augustinus Joh 6:53 auch sakramental auslegen, so im Kontext der Frage nach der Notwendigkeit der Teilhabe von Kindern an der Eucharistie: *De pecc. Mer. Et rem.* 1,20,27 (CSEL 60,62). Vgl. Koester, „John Six“ (Anm. 2), 421–422. Dazu Calvin, *In Johannem*, Caput VI, V. 53: „Crassus fuit veterum error, qui infantulos putarunt vita aeterna privari, nisi Eucharistiam illis porrigerent“.

¹⁰ Augustinus, tract. in Jo. 25,12.

¹¹ Brown, *John I* (Anm. 2), 272. Zum Streit um Joh 6 auf dem Konzil zu Trient, das die Frage offenließ, vgl. Ferdinand Cavallera, „L’interprétation du chapitre VI de saint Jean. Une controverse exégétique au Concile de Trente“, *RHE* 10 (1909): 687–709.

¹² Calvin, *In Johannem*, Caput VI, V. 54: „Ideo de perpetua fidei manducatione eum tractare certum est“. Dennoch erklärt er unmittelbar danach: „Simul tamen fateor nihil hic dici, quod non in Coena figuretur ac vere praestetur fidelibus. Adeoque sacram Coenam Christus quasi huius concionis sigillum esse voluit. Atque haec ratio est, cur apud Iohannem nulla fiat Coenae mentio“ (*Joannis Calvinii Opera Exegetica*, Vol. XI/1: *In evangelium secundum Johannem commentarius pars prior*, Edidit Helmut Feld [Genève: Droz, 1997], 217–218).

¹³ Luther, Predigt am Fronleichnamstag, 4. Juni 1523: „Man hat dieses Evangelium [Joh 6,52–71] vom Leibe Christi verstanden und so mag’s der einfältige Mensch auch deuten und so ist’s auch in der ganzen Welt verbreitet; und doch ist’s schlimm, die Schrift so zu verdrehen. Es wäre die Pflicht der Bischöfe, das einfältige Volk in den rechten Sinn des Textes einzuführen. Christus sagt: ‚Mein Fleisch ist die rechte Speise und mein Blut ist der rechte Trank.‘ Das sind liebliche, treffliche Worte. Man kann sie aber nicht vom Sakrament verstehen, weil Christus in den folgenden Versen sagt: ‚Die Worte, die ich rede, die sind Geist und sind Leben.‘ (6,63). [...]“ (bei Eduard Ellwein, *D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung. Vierter Teil: Das Johannes-Evangelium mit Ausnahme der Passionstexte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954), 243; *ibid.*, 243–246 weitere Auszüge aus Luthers Predigten zu Joh 6:52–71). – Vgl. Helmuth Gollwitzer, „Zur Auslegung von Joh 6 bei Luther und Zwingli“, in Werner Schmauch (Hg.), *In memoriam Ernst Lohmeyer* (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1951), 143–168; Luise Abramowski, „Die Geschichte von der Fußwaschung (Joh 13)“, *ZThK* 102 (2005), 176–203 (hier 176–177, 181–182).

zerstörbaren Lebens zu gelangen¹⁴. Das führte zu einer folgenreichen literar-geschichtlichen Beurteilung von Joh 6: Das Verständnis des Herrenmahls als „Heilmittel der Unsterblichkeit“ (φάρμακον τῆς ἀθανασίας)¹⁵, das den Teilnehmern die Auferstehung garantiert, stehe im Widerspruch zur vorangehenden Rede, die den vom Vater gesandten Jesus in Person das „Brot des Lebens“ nennt, welches im Glauben empfangen wird, „ohne dass es noch eines sakramentalen Aktes bedürfte, durch den sich der Glaubende das Leben aneignet“¹⁶. Weil hier ein Widerspruch empfunden wurde¹⁷, sprach man die Verse Joh 6:51e–58 dem Hauptautor des Buches ab, sah in ihnen einen Nachtrag (Julius Wellhausen)¹⁸

¹⁴ So das pauschale Urteil von Schnackenburg, *Joh II* (Anm. 2), 99–100, unter Verweis auf Walter Bauer, *Das Johannesevangelium*, 3. Auflage, HNT 6 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1933), 100–101, der in seinem „Exkurs zur Rede vom Himmelsbrot“ Parallelen gesammelt hat; s. auch Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 21. Auflage, KEK 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 166 Anm. 1. – Eine detaillierte Sondierung bietet Hans-Josef Klauck, *Das Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, 2. Auflage, NTA.NF 15 (Münster: Aschendorff, 1986), 91–166 („Das Mahl in den Mysterien“); *ibid.*, 164–165: „Die Stufe der Theophagie, die man für alle Mysterien in Anspruch genommen hat, ist mit einiger Evidenz nur für den Dionysoskult in einer bestimmten Entwicklungsphase, damit verbunden evt. für die Orphik nachzuweisen [...]. Man wird aber, wenn man mit einem religionswissenschaftlichen Sakramentsbegriff [...] arbeitet, darüber hinausgreifend auch die anderen Mahlriten bei der Initiation in die Mysterien mit demselben Recht sakramental nennen, weil sie Teilhabe am unzerstörbaren Leben der Gottheit gewähren wollen“; Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 6,12–11,16)*, EKKVII/2 (Solothurn/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 1995), 438 Anm. 332: „[I]n heidnischen Kulturen ist [...] von einem Essen des Gottes nicht die Rede. Zwar vermittelt der Kult Mahlgemeinschaft mit ihm, aber nicht seinen Genuss. Der Gott ist Gastgeber und Spender, aber nicht Speise“. – Speziell zum Dionysoskult und Joh 6: Silke Petersen, „Jesus zum ‚Kauen‘. Das Johannesevangelium, das Abendmahl und die Mysterienkulte“, in Judith Hartenstein, Silke Petersen und Angela Standhartinger (Hg.), *„Eine gewöhnliche und harmlose Speise“? Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahltraditionen* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008), 105–130 (hier 122–127).

¹⁵ Ignatius, Eph 20,2; Act Thom 135 (242,1).

¹⁶ Bultmann, *Joh* (Anm. 14), 162.

¹⁷ Eduard Schweizer, „Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl (1953)“, in idem, *Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951–1963* (Zürich/Stuttgart: Zwingli Verlag, 1963), 371–396 (hier 388), charakterisiert den in diesem Auslegungstyp angenommenen Widerspruch als „Übergang in ein völlig anderes Denken, das der ignatianischen Sakramentsauffassung“ nahe komme – anders gesagt: in eine dem Evangelisten „völlig entgegengesetzte Theologie“ (*ibid.*, 385); er selbst geht von der „Hypothese der Einheitlichkeit“ des Kapitels aus (388).

¹⁸ Julius Wellhausen, *Das Evangelium Johannis* (Berlin: Georg Reimer, 1908), 33, gelangt zum Ergebnis, dass die lange Rede Joh 6 „stückweise zu ihrem jetzigen Umfange ausgewachsen ist, durch mehrere Nachträge, die teils als Varianten auf der gleichen Stufe stehen, teils als Continuationen sich auseinander entwickelt haben“. Letzteres nimmt er vom Verhältnis 6:51–59 zu den voranstehenden Redeteilen und von 6:60–65 als „Korrektur“ des Nachtrags 6:51–59 an. Zu 6:51–59 bemerkt er u. a.: „Mit Vers 51 wird der Übergang zu etwas Anderem gemacht“. Im Unterschied zu den Versen davor redet Jesus „hier ganz deutlich vom Abendmahl als richtigem Sakrament und scheint die Speisung der Fünftausend als dessen Einsetzung zu betrachten [...]“. 6:60–65 zeige „in lehrreicher Weise, wie ein Nachtrag sich an den anderen hängt“. Die neu auftretenden Jünger nehmen „Anstoß an der von Jesus vorgetragenen materiellen Auffassung des

oder wies sie mit weitreichenden Implikationen einer „kirchlichen Redaktion“ zu (Rudolf Bultmann; Jürgen Becker)¹⁹.

Wegweisend war der Beitrag von Eduard Schweizer aus dem Jahr 1953, der an das religionsgeschichtliche Erklärungsmodell anschloss, mit seiner christologischen Verortung der strittigen Verse aber neue Perspektiven eröffnete, die bis heute anregend wirken. Deshalb sei der Beitrag hier auch eigens gewürdigt. Obwohl Schweizer sich von den literarkritischen Argumenten beeindruckt zeigte, versucht er doch, unter Voraussetzung – wie er eigens sagt – der „Hypothese der Einheitlichkeit“ von Joh 6 „zu einer sinnvollen Auslegung“ des strittigen Abschnitts zu gelangen²⁰. Dessen Pointe bestünde darin, den „Sinn des Herrenmahles“ daraufhin zuzuspitzen, „die Realität der Fleischwerdung bis hin zum Kreuzestod gegen alle doketische Vergeistigung zu sichern, sie noch ärgerlicher, noch entschiedener zu bezeugen, als es die vorangehenden Worte Jesu schon taten“. Wenn die Gemeinde Herrenmahl feiert, „ist ihr Essen und Trinken [...] der letzte, notwendige Ausdruck ihres Glaubens, der anerkennt, dass Jesus wirklich ins Fleisch gekommen ist, und dass eben dies und nicht weniger notwendig war für ihr Leben“²¹. Weil Schweizer mit dem Bultmannschen Axiom, das Evangelium sei von Joh 1:14a her zu entschlüsseln, grundsätzlich einverstanden ist, meint er, keinen Widerspruch zwischen Joh 6:51e–58 und der übrigen Rede konstatieren zu müssen: „Das Herrenmahl ist [...] das letzte, ärgerlichste Zeugnis dafür, dass Christus nur als der in die $\sigma\rho\xi$ Gekommene zu finden ist, und die Teilnahme am Herrenmahl ist die Anerkennung dieser Tatsache“²².

Sakraments, und er sagt nunmehr, das Fleisch nütze nichts, nicht das sei mit dem himmlischen Brod gemeint, sondern seine Worte, in denen Geist und Leben stecke. Das trifft zwar die ursprüngliche Meinung, steht aber in vollem und bewusstem Widerspruch zu 52–59 [...]“.

¹⁹ Bultmann, *Joh* (Anm. 14), 162: „Wie die Redaktion in Kap. 3 die Bezugnahme auf die Taufe vermiste und nachtrug, so in Kap. 6 die Bezugnahme auf die Eucharistie“ (ibid., Anm. 5 nennt er Vorläufer dieser Hypothese: Wellhausen [s. vorige Anm.; ähnlich Bousset]; v. Dobschütz; Merx; Carpenter); Jürgen Becker, *Das Evangelium nach Johannes I*, 3. Auflage, ÖTK 4/1 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1991), 53–62; idem, *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 190–207, bes. 195 und 113.

²⁰ Schweizer, „Zeugnis“ (Anm. 17), 388.

²¹ ibid., 394. Vgl. idem, „Das Herrenmahl im Neuen Testament,“ in idem, *Neotestamentica* (Anm. 17), 344–370 (hier 347). – Ähnlich: Oscar S. Brooks, „The Johannine Eucharist. Another Interpretation,“ *JBL* 82 (1963): 293–300; Udo Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des 4. Evangeliums in der johanneischen Schule*, FRLANT 144 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), 227; Lothar Wehr, *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium*, NTA.NF 18 (Münster: Aschendorff, 1987), 187 u. a.

²² Schweizer, „Zeugnis“ (Anm. 17), 392. Vgl. auch die Beiträge von Günther Bornkamm, „Die eucharistische Rede im Johannes-Evangelium,“ in idem, *Geschichte und Glaube I. Gesammelte Aufsätze III*, BevTh 48 (München: Chr. Kaiser, 1968), 60–67; idem, „Vorjohanneische Tradition oder nachjohanneische Bearbeitung in der eucharistischen Rede Joh 6?,“ in idem, *Geschichte und Glaube II. Gesammelte Aufsätze IV*, BevTh 53 (München: Chr. Kaiser, 1971), 51–64. Außerdem Heinrich Schlier, „Johannes 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie,“ in idem, *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III* (Freiburg: Herder, 1971), 102–123.

Die „Hypothese der Einheitlichkeit“ von Joh 6 (Eduard Schweizer) versuchte man in der ersten Hälfte des vorigen Jh.s auch mit einer bildlichen Auslegung von 6:51e–58 zu retten²³. Rudolf Schnackenburg konnte 1971 zur Auslegung von Joh 6:51e–58 noch feststellen: „Die ‚spiritualistische‘ Auslegung [so seine abwertende Qualifikation dieses Deutungstyps]“, die auch diese Verse „von der geistigen Kommunikation mit Jesu Fleisch und Blut verstehen will, wird heute nur noch selten vertreten“²⁴. Inzwischen ist das anders²⁵. Die Debatte hat sich in unterschiedliche Richtungen weiterentwickelt.

Im Lager derer, welche die „Hypothese der Einheitlichkeit“ von Joh 6 nach wie vor für nicht überzeugend halten, wurde das sog. literarkritische Analysemodell in ein textwissenschaftlich begründetes Relecture-Modell mit hermeneutischen Perspektiven überführt (Jean Zumstein)²⁶. Auch Vertreter der „Einheitlichkeit“ – sei es nun, dass sie Joh 6 insgesamt bildlich oder auf die angebliche eucharistische Klimax des Kap.s hin²⁷ auslegen – entwickelten ihre Argumentationsmuster

²³ Bultmann, *Joh* (Anm. 14), 162 Anm. 3, nennt diesen Ansatz als Reaktion auf die religionsgeschichtliche Erklärung der Verse (und deren daraus folgende theologische Isolierung) „begrifflich“. Neben der „alten Exegese“ führt er als neuere Vertreter dieses Auslegungstyps Bernhard Weiß, Johannes Kreyenbühl und Hugo Odeberg an.

²⁴ Schnackenburg, *Joh II* (Anm. 2), 85; außer auf Hugo Odeberg, *The Fourth Gospel. Interpreted in Its Relation to Contemporary Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World*, 2. Auflage (Amsterdam: B. R. Grüner, 1974), 253–268, verweist er noch auf Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt*, 4. Auflage (Stuttgart: Calwer, 1975), 178–179.182, und Hermann Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes*, 6. Auflage, NTD 4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951), 123–126; außerdem James D. G. Dunn, „John VI – A Eucharistic Discourse?“, *NTS* 17 (1971): 328–338.

²⁵ Vgl. die lange Liste, die Maarten J. J. Menken, „John 51c–58: Eucharist or Christology? (1993)“, in Culpepper (Hg.), *Readings* (Anm. 2), 183–204 (hier 185 Anm. 9), bietet, wobei er im Anschluss an Roberge, *Discours* (Anm. 2), 266–272, zwischen drei Typen unterscheidet, Typ a: „interprétation sapientielle excluant toute référence à l’eucharistie“, Typ b: „interprétation sapientielle avec terminologie eucharistique“, Typ c: „interprétation sapientielle avec enseignement indirect sur l’eucharistie“; ergänzend zu seiner Liste: Hartwig Thyen, *Das Johannes-evangelium*, HNT 6 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 365; Andrew T. Lincoln, *The Gospel According to John*, *Black’s New Testament Commentaries* (London/New York: Baker Academic, 2005), 231; Craig Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, mystery, community*, 2. Auflage (Minneapolis: Augsburg Books, 2003), 99–104; Marianne M. Thompson, *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 44–49; M. Stare, *Durch ihn Leben. Die Lebensthematik in Joh 6*, NTA.NF 49 (Münster: Aschendorff, 2004); Reynolds, „Language“ (Anm. 2), 65–73 u. a.

²⁶ Jean Zumstein, „Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur“, in idem, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, 2. Auflage, *ATHANT* 84 (Zürich: TVZ, 2004), 15–30; idem, *Das Johannesevangelium*, *KEK* 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016).

²⁷ Udo Schnelle, „Symbol und Wirklichkeit. Zu einer notwendigen Bedingung johanneischen Denkens“, *ZNT* 35 (2015): 61–65 (hier 64): „Zentrum des Kapitels ist der eucharistische Abschnitt in V. 51c–58, auf den die redaktionelle Arbeit des Evangelisten zuläuft und der in seiner inkarnatorischen und gegen jede Verflüchtigung der Präsenz des Göttlichen und Irdischen in Jesus Christus geprägten Ausrichtung den Anlass für die jetzt vorliegende Gestalt von Joh 6

weiter: etwa auf der Basis von Beobachtungen zur Struktur von Joh 6 oder zur lexikalischen Vernetzung von 6:51e–58 mit der übrigen Rede²⁸ oder Überlegungen zur Eigenart johanneischer Symbolik überhaupt²⁹. Auch Zwischenmodelle werden erwogen, die Joh 6 zwar insgesamt metaphorisch verstehen, aber einen Bezug am Ende der Rede auf die Mahlpraxis der johanneischen Gemeinden nicht grundsätzlich ausschließen, vielmehr mit der Eucharistie als Bildspender rechnen³⁰. Für sie ist dieser Bezug im Unterschied zu dem von Eduard Schweizer entwickelten Modell allerdings nicht mehr Klimax der Argumentation von Joh 6:51e–58, sondern nur Hintergrund³¹. Auch die Erforschung der frühchristlichen Mahlpraxis mit ihrem Fokus auf sozial- und ritualgeschichtlichen Fragen bietet neue Perspektiven. Nicht mehr ein dogmatisch vorgeprägtes Konzept wie das der „Sakramente“ bietet den Orientierungsrahmen, sondern der Blick auf die individuelle Kontur frühchristlicher Mahlpraxis im Kontext antiker Mahlkultur jüdischer und paganer Provenienz insgesamt³².

bildete“. Vgl. zuletzt Bienert, *Abendmahl* (Anm. 2), 376–400 („Die Brotrede 6,26–58 als ‚geistliche Deutung‘ der Eucharistie“)

²⁸ John D. Crossan, „It is Written: A Structural analysis of John 6,“ *Semeia* 26 (1983): 3–21; Johannes Beutler, „The Structure of John 6,“ in Culpepper (Hg.), *Readings* (Anm. 2), 115–127; Thyen, *Joh* (Anm. 25), 343–379.

²⁹ Koester, *Symbolism* (Anm. 25), 102–104.305–306. Alan Culpepper, „John 6: Current Research in Retrospect,“ in idem (Hg.), *Readings* (Anm. 2), 247–257 (hier 253), stellt 1997 im Resümee des von ihm hg. Sammelbandes fest: „One of the chief contributions of this collection of essays, therefore, is to reverse the long-held view that John 6:51c–58 is a later redactional insertion that jarringly introduces a eucharistic interpretation of the bread of life theme. The continuities of theme and language are much stronger than was previously assumed, meaning that these verses should now be read as an integral part of the discourse“.

³⁰ Der Typ b oder c von Roberge (siehe oben Anm. 25). Vgl. etwa Thyen, *Joh* (Anm. 25), 368, unter Zustimmung zu Strathmann, *Joh* (Anm. 24), 121: „Hier liefert das Abendmahl vielmehr nur ‚das Bildmaterial für die Wahrheit, um die es sich handelt‘; ibid., 370 will er ‚keinesfalls‘ leugnen, ‚dass da gleichwohl eine Beziehung zum Sakrament der Eucharistie besteht‘, die er ibid., 367 ein ‚Spiel mit eucharistischer Metaphorik‘ nennt.

³¹ Zu nennen sind Dorothy A. Lee, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel. The Interplay of Form and Meaning*, JSNT.S 95 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994); Ulrich Busse, „Sprachökonomisch optimierte Kommunikation in Joh 6,“ in idem, *Jesus im Gespräch. Zur Bildrede in den Evangelien und der Apostelgeschichte*, SBAB 43 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2009), 274–288. (zu beiden Heilmann, *Wein* [Anm. 2], 65–167); Walter Klaiber, *Das Johannesevangelium. Die Botschaft des Neuen Testaments, Teilband 1: Joh 1,1–10,42* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 187: „der Akt wirklichen Essens“ steht „nicht im Vordergrund dieser Verse“.

³² Clemens Leonhard und Benedikt Eckhardt, „Art. Mahl V (Kultmahl),“ *RAC* 23 (2009): 1012–1105. – Außerdem: Andrew B. McGowan, „Naming the Feast. The Agape and the Diversity of Early Christian Ritual Meals,“ in Elizabeth A. Livingstone (Hg.), *Papers Presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1995*, StPatr 30 (Leuven: Peeters, 1997), 314–318; Matthias Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, TANZ 13 (Tübingen/Basel: Francke, 1996); Dennis E. Smith, *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World* (Minneapolis: Fortress Press, 2003); David Hellholm und Dieter Sänger (Hg.), *The*

An dieses Modell knüpfte zuletzt Jan Heilmann an, der 2014 eine bildliche Deutung des ganzen Kapitels vorschlug und – so der Untertitel seiner Studie – pathetisch „das Ende der Eucharistie im Johannesevangelium“ proklamierte³³. Weil er dabei auch auf meine Beiträge zu Joh 6 eingeht³⁴, nehme ich seine Studie zum Anlass, die Fragen nochmals vertieft aufzugreifen, die der „eucharistische“ Teil der Brotrede aufwirft³⁵. Der Ansatz von Heilmann sei zunächst skizziert. Anschließend werden die literargeschichtlichen Fragen zu Joh 6:51c–58 erörtert, dann die kontextuelle wie hermeneutische Problematik des Abschnitts im weiteren Sinn. Am Ende sei der Ertrag des Durchgangs gebündelt und eine Gegenthese zur Pragmatik des Textes vorgestellt.

Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity, Vol. I–III, WUNT 376 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017); Michael Theobald, „Anfänge christlichen Gottesdienstes in neutestamentlicher Zeit,“ in Jürgen Bärsch und Benedikt Kranemann (Hg.), *Geschichte der Liturgie. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte in den Kirchen des Westens, Bd. 1* (Münster: Aschendorff, 2018), 37–82; Soham Al-Suadi und Peter-Ben Smit (Hg.), *T & T Clark Handbook to Early Christian Meals in the Greco-Roman World* (London: T & T Clark, 2019). – Zu Joh: Carsten Claussen, „The Eucharist in the Gospel of John and in the Didache,“ in Andrew F. Gregory und Christopher Tuckett (Hg.), *The New Testament and the Apostolic Fathers* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 135–163; Jan Heilmann, „Antidoketische Mahltheologie in den johanneischen Schriften?,“ in Uta Poplutz und Jörg Frey (Hg.), *Erzählung und Briefe im johanneischen Kreis*, WUNT 2.420 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 157–181 (hier 159–162) („Herausforderungen der Johannesexegese durch die Ergebnisse der neueren Mahlforschung“).

³³ Heilmann, *Wein* (Anm. 2); außerdem idem, „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben. Zur Bedeutung einer schwer verdaulichen Aussage,“ *ZNT* 35 (18. Jg. 2015): 54–60; idem, „Mahltheologie“ (Anm. 32), 157–181; idem, „A Meal in the Background of John 6:51–58?“ *JBL* 137 (2018): 481–500.

³⁴ Michael Theobald, „Eucharistie in Joh 6. Vom pneumatologischen zum inkarnationstheologischen Verstehensmodell,“ in Thomas Söding (Hg.), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons?*, QD 203 (Freiburg: Herder, 2003), 178–257; idem, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12*, RNT (Regensburg: Friedrich Pustet, 2009), 474–487.

³⁵ Zur benutzten Terminologie „eucharistisch“ sei angemerkt: Die Wortgruppe *εὐχαριστία* begegnet in den ntl. Schriften zwar noch nicht zur Bezeichnung eines „eucharistischen“ Mahls, beginnt aber nach Ausweis anderer Schriften (zum ersten Mal in Did 9,1.2.3) zeitgleich seine spezifische Karriere und steigt im 2./3. Jh. zum Leitterminus auf (vgl. etwa das Corpus Ignatianum: Eph 13,1; Phld 4; Sm 7,1; 8,1). Martin Wallraff, „Von der Eucharistie zum Mysterium. Abendmahlsfrömmigkeit in der Spätantike,“ in Peter Gemeinhardt und Uwe Kühneweg (Hg.), *Patristica et Oecumenica, FS Wolfgang Bienert*, MThSt 85 (Marburg: N. G. Elwert, 2004), 89–104 (hier 101): In der frühen Zeit (seit Did 9) war *εὐχαριστία* der „in der Tradition der jüdischen *berakha*“ stehende Leitbegriff für das christliche Kultmahl, Anfang des 4. Jh.s wurde er von dem „aus pagan-religiöser Tradition stammenden“ *mysterion* abgelöst. – Joh 6:11.24 sind Reflex der Karriere der *εὐχαριστία*-Terminologie und gestatten es, auch für den Bereich der johanneischen Gemeinden von „Eucharistie“ zu sprechen. Schlier, „Johannes 6“ (Anm. 22), 109, bemerkt treffend zu 6:11, dass „*εὐχαριστεῖν* hier nicht neben *ἐκλασεν* genannt wird, wie es Mk 8,6 p[ar.] der Fall ist, sondern allein steht. Es ist schon auf dem Wege, terminus technicus der gesamten Handlung zu werden. Joh 6,23 bestätigt das eindeutig“.

1. „Kein Mahl im Hintergrund von Joh 6“! Die Konzeption von Jan Heilmann

Die zentrale These Jan Heilmanns, die er im Anschluss vor allem an Matthias Klinghardt und Hartmut Thyen entwickelt, lautet mit seinen eigenen Worten: „Die gesamte Brotrede in Joh 6 und insbesondere der fälschlicherweise sog. ‚eucharistische Abschnitt‘ (Joh 6:51–58) ist als textliches Phänomen zu werten, das sich zwar einer Mahl-, Essens- und Trankmetaphorik bedient, aber gerade keinen Bezug zu konkreter Mahlpraxis (etwa in der johanneischen Gemeinde) herstellt. Die Motive vom Trinken des Blutes Jesu und vom Essen/Kauen seines Fleisches können innerhalb des metaphorischen Netzwerkes der Brotrede plausibel als wichtiges Element der Erzähltechnik des Missverstehens in Joh 6 erklärt werden, ohne dass ein Bezug auf ein ‚sakramentales‘ Modellmahl, das aus der Perspektive der neueren Mahlforschung ohnehin als Anachronismus erscheint, hergestellt werden muss“³⁶. Und weiter: „Weder im Johannesevangelium noch in den Johannesbriefen ist eine ‚antidoketische‘ Mahltheologie zu finden, die gegen eine angenommene ‚doketische‘ Ablehnung des ‚eucharistischen‘ Mahles und dessen Heilsbedeutung gerichtet wäre“³⁷. Diese These basiert auf folgenden Annahmen:

(1) Die Brotrede sei – formal besehen – eine „gut strukturierte und kohärente literarische Einheit“ mit insgesamt sieben Abschnitten und dem Ich-bin-Wort 6:35 im Zentrum. Joh 6:22–27 (= A) und 6:52–59 (= A') legten eine *inclusio* um die Rede, „wobei Joh 6,27 die zentrale Verlinkung darstellt“³⁸. Was dort über die Speise, die „ins ewige Leben bleibt“ und „die der Menschensohn geben wird“, gesagt wird, würden 6:52–59 entfalten.

(2) Der „Wechsel im Lexembestand“ von Joh 6:51e–58 gegenüber der voranstehenden Rede sei nur „vermeintlich groß“ und „weniger stark zu gewichten als gemeinhin angenommen“. Heilmann verweist auf Ex 16 als „wichtigen Prätext der Brotrede“, der „Brot“ und „Fleisch“ „dicht beieinander“ nennt (vgl. Ex 16,3.8.12). Die Differenz zwischen dem in der LXX benutzten Terminus κρέας und dem johanneischen σάρξ hält er für „unerheblich“³⁹.

³⁶ Heilmann, „Mahltheologie“ (Anm. 32), 178.

³⁷ *ibid.*, 180.

³⁸ Heilmann, *Wein* (Anm. 2), 159, unter Bezug auf P. Maritz und G. Van Belle, *The Imagery of Eating and Drinking in John 6:35*, in Jörg Frey, Ruben Zimmermann und Jan G. van der Watt (Hg.), *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language*, WUNT 2.200 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 333–352 (hier 335).

³⁹ Heilmann, *Wein* (Anm. 2), 159 Anm. 248; *ibid.*, „Mahltheologie“ (Anm. 32), 168; *ibid.*, „Fleisch“ (Anm. 33), 57: „Die Verwendung von *sarx* statt *kreas* (LXX) lässt sich am ehesten als Angleichung an die Inkarnationsmetaphorik des Joh (Prolog) erklären. Zudem hätte die Verwendung von *kreas* eine andere semantische Konnotation in die Brotrede hineingebracht, die vom Verfasser vermutlich nicht intendiert war. *kreas* bezeichnet nämlich eher das ge-

(3) „Ausgangspunkt der Interpretation von 6,51e–58“ müssten „die Beobachtungen zum metaphorischen Netzwerk in Joh 6 sein“⁴⁰. Der „Bildspendebereich“ sei „nicht durch die *Materialität* der Nahrung, sondern durch die *Praxis* des Essens und Trinkens geprägt“⁴¹. „Die konzeptuelle Basis“ der Metaphorik laute: „ESSEN/TRINKEN IST ANNAHME VON LEHRE“. Heilmann hält es für möglich, dass der vierte Evangelist sein Bild-Konzept aus Mk 6–8 übernommen hat. Allerdings sei dieses in der Antike „weit verbreitet“ und der Bezug auf das Wort Gottes bzw. die Weisheit in der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition gängig⁴².

(4) Von der beschriebenen Basismetapher her sei die Dynamik der Brotrede zu verstehen: 6:27 in ihrem Eingangsbereich leite zur metaphorischen Deutung der Brotrede an⁴³, ihr Schlussabschnitt spitze die Metaphorik drastisch zu, um das Missverstehen der Jünger in 6:60 vorzubereiten. Beides – die metaphorische Drastik, für die es Analogien in der Antike gäbe⁴⁴, wie das durch sie provozierte

bratene, also verarbeitete und damit genießbare Fleisch.“ Zum Wechsel von der Brot- hin zur Fleischmetaphorik verweist er mit Angelika Strotmann, „Die göttliche Weisheit als Nahrungsspenderin, Gastgeberin und sich selbst anbietende Speise. Mit einem Ausblick auf Joh 6,“ in Hartenstein, Petersen und Standhartinger (Hg.), *Speise* (Anm. 14), 131–156 (hier 138–141.153), auf Spr 9:1–6. Dort geht es um ein „Festmahl“ der Weisheit (bzw. in der LXX um „ein kultisches Mahl“ [als Gegenbild zu den Mysterienkulten?]), für das Frau Weisheit ihr „Schlachtvieh“ (bzw. in der LXX „ihre eigenen Opfertiere [θύματα]“) schlachtet und Mischwein kredenzt (V. 2).

⁴⁰ Heilmann, „Fleisch“ (Anm. 33), 55.

⁴¹ Ibid. „Dies zeigt sich u. a. am Gebrauch des Lexems *brōsis* in V. 27, das statt *brōma* vorrangig den Vorgang der Nahrungsmittelaufnahme bezeichnet, wie zahlreiche Stellen im Neuen Testament und in anderen antiken Quellen zeigen.“ Genau von diesem „Bildspendebereich“ hebt sich aber die Rede von „Fleisch (σάρξ)“ – eben nicht *κρέας* (s. Anm. 39) – und „Blut (αἷμα)“ ab. „Essen und Trinken“ im Zusammenhang mit „Fleisch“ und „Blut“ ist anstößig (vgl. Joh 6,52). Despotis, „Hybridität“ (Anm. 5), 55: „No other Greek author before John shows evidence of the metaphorical use of the Johannine combination of eating flesh and drinking blood. While food and drink or hunger and thirst, flesh, bread and wine can be used metaphorically e.g. for access to wisdom or truth, nowhere does a similar constellation and repetition occur“. S. auch unten Anm. 44.

⁴² Wort Gottes: Jes 55:1–3.10–11; Jer 15:16; vgl. auch Philo, *Leg.* 2,86; Act-Paul [P.Bod.] 41,3,14 f. – Weisheit: Sir 15:3; 24:3, 19, 21 (auch auf das Trinken bezogen). Zum Motiv *Trinken* bzw. *Durst* in diesem Kontext vgl. etwa bHag 3a; mAv 1,4; 1,11; 2,8; ActPaul [P.Hamb. 4,5]; EvThom 28 [P. Oxy. 1,1,14–17]).

⁴³ Heilmann, „Fleisch“ (Anm. 33), 55: „Das Zentrum dieses Netzwerkes wird durch das Ich-bin-Wort in V. 35 gebildet, die metaphorische Ebene der Brotrede wird in V. 27 eingeführt“.

⁴⁴ Heilmann, *Wein* (Anm. 2), 193 Anm. 442; idem, „Fleisch“ (Anm. 33), 56, nennt Jer 15:16 („Fanden sich Worte von Dir, so verschlang ich sie“), Athenaios, *Deipnosophistai* 347e, wo es heißt, Aischylos habe seine Tragödien als „Stücke von Fisch/Fleisch des großen homerischen Abendmahls“ [τεμάχῃ τῶν Ὀμήρου μεγάλων δεῖπνων] bezeichnet, und Aristophanes, *Die Achamer* (484), wo es von jemandem heißt, er habe Euripides verschlungen (καταπιῶν Εὐριπίδην). – Zum Beleg aus Athenaios vgl. einschränkend Henry G. Liddel und Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 1774, zum Lemma *τέμαχος*: „*slice of fish* (τόμος being commonly employed of meat)“. Die Belege, die Heilmann, *Wein* (Anm. 2), 203, zu einer metaphorischen Verwendung des Motivs „Fleischessen“ aufführt (etwa Dtn 32:42 [LXX]; Jes 49:26 [LXX]), haben mit der Redeweise von Joh 6:51–58 nichts zu tun; es handelt sich, wie

Missverstehen – seien „Teil“ einer „narrativen Strategie“ und fungierten als „Auslöser für die Trennung zwischen den glaubenden und den nicht-glaubenden Jüngern [in 6,66–71]“⁴⁵. V. 63 böte „den hermeneutischen Schlüssel“, „um die metaphorische Bedeutung der Aufforderung Jesu, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, verstehen zu können: Der Fleisch und Blut gewordene Logos Gottes (1,14) ist zu essen und zu trinken bzw. vollständig zu inkorporieren“⁴⁶. Zu 6:62, wo vom „Aufsteigen“ des „Menschensohns“ die Rede ist, erklärt Heilmann: Der Weggang Jesu im Tod sei wohl ein Teil der „Lehre“ Jesu. Aber „die Möglichkeit, das ewige Leben zu erlangen, wird nicht erst durch den Kreuzestod hergestellt, sondern ist schon durch die Inkarnation gegeben. Der Kreuzestod ist im Johannesevangelium die Konsequenz der mit der Inkarnation verbundenen offenen Lehre Jesu (18,20 u. o.) in der Welt, die ihn aber sündig ablehnt (s. schon 1,10)“⁴⁷.

(5) Den literarischen Diskurs flankiert Heilmann mit einer Dekonstruktion behaupteter Bezugnahmen des Textes auf „die außertextliche Wirklichkeit eines ‚kultischen Mahles‘ im Hintergrund von Joh 6, bei dem Brot und Wein [wie er formuliert] als Fleisch oder Blut Jesu verzehrt“ würden⁴⁸. In anderem Kontext stellt Martin Wallraff fest: „Bekanntlich gilt [...] auch in der historischen Wissenschaft die Heisenbergsche Unschärferelation, der zufolge die Beobachtungsanordnung des Wissenschaftlers Teil des Befundes ist und den Befund beeinflusst“⁴⁹. Das trifft auch hier zu: Die nicht weiter reflektierte Vorstellung von der Eucharistie als Mahl, bei dem Brot und Wein „als Fleisch oder Blut Jesu verzehrt“ würden, bestimmt Heilmanns historische Sondierung. Sie kann nur negativ ausfallen. Die Dekonstruktion außertextlicher Bezüge von Joh 6:51–58 nimmt er in drei Schritten vor:

(5a) Einen Bezug auf die sog. „Einsetzungsworte“ des Abendmahls vermag er weder in 6:51e noch in der nachfolgenden Redeeinheit zu erkennen. In 6:51e erkläre sich das Motiv „das Brot geben“ ausschließlich „von der Prädikation

er selbst zugibt, um „Gewaltmetaphorik“. Auch ein Text wie Spr 9:1–6 mit stark gleichnishaften Zügen führt nicht weiter. Die angeführten Belege sind durchweg ungeeignet, den provokanten und exzeptionellen Sprachgebrauch von Joh 6:53–56 zu verharmlosen.

⁴⁵ Heilmann, „Fleisch“ (Anm. 33), 57.

⁴⁶ Ibid. (Anm. 33), 57.

⁴⁷ Ibid. (Anm. 33), 58; näher hin idem, *Wein* (Anm. 2), 119–121. 147.149–150. 201–205; 237–238. 273–278 (unter Berufung auf Nielsen, Dimension).

⁴⁸ Heilmann, „Fleisch“ (Anm. 33), 56. – Grundsätzlich stellt Heilmann Gemeinschaftsmähler in den joh. Gemeinden nicht in Frage, sie seien in antiken Gruppen und Vereinen selbstverständlich: „Man kann mit sehr plausiblen Gründen voraussetzen, dass die Rezipienten des JohEv ein Gemeinschaftsmahl als normale Versamlungsform am Abend abgehalten haben“ (*Wein* [Anm. 2], 173).

⁴⁹ Martin Wallraff, „Christliche Liturgie als religiöse Innovation in der Spätantike“, in Wolfram Kinzig (Hg.), *Liturgie und Ritual in der alten Kirche. Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der alten Kirche*, StPatrAG 11 (Leuven: Peeters, 2011), 69–97 (hier 70).

in V. 27 und der Zitation von Ex 16,15 in V. 31c⁴⁰ her⁵⁰, und die Prädikation von V. 55 (ἡ γὰρ σὰρξ μου ἀληθῆς ἐστὶν βρῶσις καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθῆς ἐστὶν πόσις) kehre die Abfolge von Subjekt und Prädikatsnomen im Vergleich zu den „Einsetzungsworten“ glatt um. V. 55 sei eine spezifisch johanneische Aussage, die samt Betonung des Unterschieds zum realen Essen die Inkorporierung des Fleisches Jesu in der Annahme seiner Lehre als das wahre und eigentliche „Essen“ bezeichne⁵¹.

(5b) Vor allem sei die pragmatische Bestimmung der „Einsetzungsworte“ als Kultätiologie, die der Normierung von „Kultmählern“ diene, verfehlt⁵². Abgesehen davon, dass die neutestamentlichen Texte nicht einfach Rituale abbilden, würden die Quellen „bis ins dritte Jh. hinein“ keine christliche Mahlpraxis belegen, die zwischen Sättigung und Darreichung exklusiver Gaben mit zeichenhafter Bedeutung unterscheidet⁵³. Der Didache zufolge etwa werde „das

⁵⁰ Das Motiv des Gebens von Jesu σῶμα sei „nur in einer der Fassungen der sog. ‚Einsetzungsworte‘ und zwar im sog. ‚Langtext‘ in Lk 22,19 belegt“ (Heilmann, „Fleisch“ [Anm. 33], 57). Vgl. idem, „Mahltheologie“ (Anm. 32), 167–168.

⁵¹ Heilmann, „Mahltheologie“ (Anm. 32), 167: „Ein wichtiges Argument für meine These liegt in einem zentralen Unterschied zwischen den Aussagen in Joh 6,53–58 und den sog. ‚Einsetzungsworten‘. Ganz deutlich werden die Unterschiede in Joh 6,55, die veranschaulichen, dass eine ganz andere Prädikation vorliegt: Nicht nur die Reihenfolge ist umgekehrt, auch das Adjektiv ἀληθῆς als Attribut ist ein deutlicher Unterschied zu den sog. ‚Einsetzungsworten‘: ‚Denn mein Fleisch ist (ἐστίν) wahres Essen und mein Blut ist *das* (ἐστίν) wahre Trinken“ (Kursive von mir; vgl. idem, *Wein* [Anm. 2], 150). Im Griechischen steht vor πόσις aber gerade kein Artikel (Schweizer, „Zeugnis“ [Anm. 17], 393 mit Anm. 75: Weil er hier wie vor βρῶσις fehlt, besagt V. 55 nicht, dass Fleisch und Blut „die echte, göttliche Speise, der echte, göttliche Trank im exklusiven Sinn“, sondern wirklich Speise und Trank (generisch) sind. Fragwürdig an Heilmanns Auslegung ist – abgesehen von seinem Eintrag des Artikels – auch die Isolierung von V. 55: Der Vers erläutert das Grundwort V. 53 f. und bildet gemeinsam mit diesem einen Kommentar zu V. 51e. Die „Reihenfolge“ von Subjekt und Prädikatsnomen dort entspricht den sog. „Einsetzungsworten“, worauf Heilmann nicht eingeht. Er bricht V. 55 aus seinem Kontext heraus und macht den Satz zum Angelpunkt seiner rein metaphorischen Deutung.

⁵² Methodisch sei „klar zwischen der Frage nach dem intertextuellen Bezug zwischen 6,51–58 und den sog. ‚Einsetzungsworten‘ einerseits sowie der Frage nach außersprachlichen Bezügen des Textes zu sozialgeschichtlich identifizierbaren Ritualen der frühen Christen andererseits“ zu unterscheiden (Heilmann, „Fleisch“ [Anm. 33], 54).

⁵³ Heilmann, *Wein* (Anm. 2), 16 Anm. 116: „Bis ins dritte Jh. hinein waren die frühchristlichen bzw. eucharistischen Mähler vollständige Mahlzeiten am Abend, bei denen Wein und Brot weder exklusiv noch in zeichenhaften Portionen verwendet wurden. Erst am Anfang des dritten Jh.s kennt Tertullian die Austeilung eucharistischer Speisen am Morgen; die Feier einer Messe am Morgen und ein davon unabhängiges Agape-Mahl kann jedoch nicht durch ihn belegt werden“. Zum Terminus „Kultätiologie“ vgl. Michael Theobald, „Leib und Blut Christi. Erwägungen zu Herkunft, Funktion und Bedeutung des sog. ‚Einsetzungsberichts‘“, in Martin Ebner (Hg.), *Herrenmahl und Gruppenidentität*, QD 221 (Freiburg: Herder, 2007), 121–165; Paul F. Bradshaw, *Eucharistic Origins* (Oxford: SPCK Publishing, 2004), 14: Die *verba testamenti* sind „etiological stories intended to furnish an explanation of the basis for particular beliefs rather than the origins of certain liturgical patterns“; Wallraff, „Liturgie“ (Anm. 49), 85, über die *verba testamenti* als Kultätiologie: „als solche sind sie tatsächlich von Anfang an belegt, und auch die Abfassung der neutestamentlichen Texte setzt diesen Horizont schon voraus“.

gesamte Mahl durch die Mahlgebete zur ‚Eucharistie‘⁵⁴. Die rituelle Basis fehle also, um Joh 6:53–54 eucharistisch deuten zu können.

(5c) Auch der religionsgeschichtliche Diskurs sei problematisch. „Kultmähler, bei denen die Speisen als Fleisch und Blut eines Gottes verzehrt worden seien, also Phänomene wie Theophagie“ etc. würden „bezüglich ihrer Historizität sehr kontrovers diskutiert“⁵⁵. Eine eucharistietheologische Argumentation könne sich nicht auf derartige Analogien stützen.

(6) Schließlich rekurriert Heilmann auf die frühe Rezeptionsgeschichte des Joh bei Origenes und weiteren Zeugen des 3. Jh., deren metaphorisches Verständnis des Textes rückblickend dessen ersten Rezeptionshorizont erhellen würden⁵⁶. Auch die Ignatianen, die im Diskurs zu Joh 6 seit langem eine wichtige Rolle spielen, könnten „nicht als Beleg für ein ‚eucharistisches‘ Verständnis der Motive vom Trinken des Blutes Jesu und vom Essen/Kauen seines Fleisches angeführt werden“⁵⁷.

Danach sind drei Ebenen zu unterscheiden: der synchrone Text (erlaubt er einen Blick in seine diachrone Vorgeschichte?⁵⁸) – der fragliche Bezug des Textes zur außertextlichen Wirklichkeit (Stichwort: „Kultmähler“) – der frühe Rezeptionshorizont des Textes. Zu einigen Aspekten der anregenden wie provokanten Studie Heilmanns seien im Folgenden kritische Anmerkungen wie Gegenthesen vorgebracht.

2. Joh 6:51e–58 als christologische und eucharistietheologische Relecture von Joh 6

„Man wird dem Text [...] nur gerecht, wenn man ihn in seiner Auslegungsdynamik und zugleich in seiner endgültigen Form wahrnimmt“, erklärt Jean Zumstein zu Joh 19:31–36⁵⁹, womit er einen Grundsatz johanneischer Exegese

⁵⁴ Heilmann, *Wein* (Anm. 2), Anm. 130

⁵⁵ Heilmann, „Fleisch“ (Anm. 33), 56, unter Bezug auf Leonhard und Eckhardt, „Art. Mahl V (Kultmahl)“ (Anm. 32): 1012–1105.

⁵⁶ Ibid. (Anm. 33), 58–59, mit Verweis auf Origenes, Pascha 1,77–78; 1,96–97 (Christi Fleischteile [σάρκες statt κρέα in Ex 12:8], seine Knochen und sein Blut seien die göttlichen Schriften, die gekaut [τρώγω!] würden); Makarios, Apokritikos 3,15,2; 3,23,1–13 (Fleisch und Blut Christi seien die Worte des Alten und Neuen Testaments, die abgenagt und verdaut werden müssten); Tert., Res. 37,1–3 (CChr.SL 2,969,1–970,15); EvPhil (NHC II,3) 23a/b in Verbindung mit 30b.

⁵⁷ Heilmann, „Mahltheologie“ (Anm. 32), 178; ausführlich: idem, *Wein* (Anm. 2), 209–219.

⁵⁸ Vgl. Michael Theobald, „Der Primat der Synchronie vor der Diachronie als Grundaxiom der Literarkritik. Methodische Erwägungen an Hand von Mk 2,13–17/Mt 9,9–13,“ *BZ. NF* 22 (1978): 161–186.

⁵⁹ Zumstein, *Joh* (Anm. 26), 730. Ibid., 271 nennt er die Gründe, die für eine Differenzierung

formuliert, der, wie im Folgenden verstärkt werden soll, genauso auch auf die Erklärung von Joh 6 zutrifft.

2.1. Die Disposition der sog. Brotrede – Hinweise zu ihrer rhetorischen Struktur

Auch Jan Heilmann gesteht zu, dass das Ich-bin-Wort Joh 6:35 das Kernwort der Rede ist⁶⁰, rhetorisch gesprochen, so etwas wie ihre *propositio*, die „These“, die im Folgenden ausgelegt wird⁶¹. Dieses Verfahren ist typisch für den Evangelisten: Er greift ein prägnantes Herrenwort aus der Überlieferung seiner Gemeinden auf und deutet es in den von ihm komponierten Reden⁶². Genau das geschieht hier: Während 6:26–29 – das *proömium* der Rede mit der Leitfrage: „Was sollen wir tun?“ (V. 28b) – zum Hauptteil der Rede 6:30–51d hinführt, wird das in V. 30–34 vorbereitete Basiswort V. 35 nachfolgend ausgelegt. Mit V. 47–51d kommt diese Auslegung zum Abschluss und endet pointiert mit der von Doxologien her bekannten Ewigkeitsformel V. 51d⁶³:

zwischen dem „endgültigen“ Text von Joh 6 und seiner Vorform sprechen. Ein alternatives diachrones (überlieferungs- bzw. literarkritisches) Modell vertritt Udo Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, 5. Auflage, ThHK (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016), 175: V. 30–35.41–51d stellen einen „weiseitlich geprägte(n) Lehrdialog“ dar, „der wahrscheinlich in der joh. Schule geformt und vom Evangelisten übernommen“ worden sei. Schnelle hält den Endtext für kohärent und einheitlich, postuliert aber dennoch eine vorgegebene literarische Einheit; vgl. idem, *Christologie* (Anm. 21), 216–226 („Redaktion und Tradition in Joh 6,30–58“); Paul Anderson, *The Christology of the Fourth Gospel. Its Unity and Disunity in Light of John 6*, WUNT 2.78 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), sucht die Probleme zu lösen, indem er Joh 6 kurzerhand ganz zum Nachtrag erklärt; ebenso Johannes Beutler, *Das Johannesevangelium. Kommentar* (Freiburg: Herder, 2013), 204–205.

⁶⁰ Heilmann, *Wein* (Anm. 2), 148.

⁶¹ Theobald, *Joh I* (Anm. 34), 453–454 Rhetorische Dispositionsanalysen der joh. Reden sind Mangelware. – Zum Brotwort V. 35 wie zur Bildsprache von Joh 6 vgl. Jörg Frey, „Das Bild als Wirkungspotenzial. Ein rezeptionsästhetischer Versuch zur Funktion der Brot-Metapher in Johannes 6,“ in Ruben Zimmermann und Hans-Georg Gadamer (Hg.), *Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen*, Übergänge 38 (München: Fink Verlag, 2000), 331–361; Jan G. van der Watt, „I Am the Bread of Life. Imagery in John 6:32–51,“ *ActT 2* (2007): 186–204.

⁶² Michael Theobald, *Herrenworte im Johannesevangelium*, HBS 34 (Freiburg: Herder, 2002), 21–53.

⁶³ Vgl. etwa 4Q511 63 iv 2–3: „and blessed be your name for ever and ever. Amen, amen“ (vgl. Joseph L. Angel, „Reading the Songs of the Sage in Sequence: Preliminary Observations and Questions,“ in Mika S. Pajunen und Jeremy Penner [Hg.], *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, BZAW 486 [Berlin: De Gruyter, 2017], 185–211 [hier 211]). – 2 Petr 3:18; Jud 25; Offb 5:13; 7:12. – Joh 6:51e steht JosAs 16,14 nahe: „und jeder, der von ihr (sc. der himmlischen Honigwabe) isst, wird nicht sterben in die Ewigkeit-Zeit.“ Mit diesem Satz beendet der Engelfürst seine Rede an Aseneth, in der er die Honigwabe = himmlisches Manna (Wort Gottes) als „Wabe des Lebens“ preist: „diese Wabe ist Geist des Lebens“ (vgl. Joh 6:63). Vgl. auch Joh 11:26.

Abschluss des Reden-Corpus (E)

Abschluss des Relecture-Teils (R)

^{47a}Amen, amen, ich sage euch:^{[53}Amen, amen, ich sage euch: ...^bWer glaubt, hat ewiges Leben.⁵⁴... hat ewiges Leben]⁴⁸Ich bin das Brot des Lebens.

^{49a}Eure Väter aßen in der Wüste das Manna

(vgl. unten)

^bund sind gestorben.^{50a}Dies ist das Brot (οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος),^{58a}Dies ist das Brot (οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος),^bdas aus dem Himmel herabgekommen ist,^bdas aus dem Himmel herabgekommen ist;^cdass man von (ἐκ) ihm *isst* und *nicht stirbt*.^c*nicht wie die Väter aßen und gestorben*

(vgl. V. 49)

sind;^{51a}Ich bin das lebendige Brot,

^bdas aus dem Himmel herabgekommen ist;^dwer dieses Brot verzehrt (ὁ τρώγων),^cwenn einer von (ἐκ) diesem Brot isst

(φάγη),

^dwird er leben in Ewigkeit (εἰς τὸν αἰῶνα).^ewird leben in Ewigkeit (εἰς τὸν αἰῶνα).

Der mit der *Amen-amen-Formel* einsetzende Corpus-Abschluss 6:41–51d kreist um die Prädikation des Ich-bin-Wortes V. 35 „Brot des Lebens“ und entfaltet diese mittels des Kontrastes „essen – sterben“ (V. 49) bzw. „essen – leben“ (V. 50c; 51c,d). Die redaktionelle Relecture-Passage V. 51e–58 knüpft daran an. Im Anschluss an die (das neue Thema signalisierende) *transitio* V. 51e und den Einwurf der Gesprächspartner Jesu V. 52 setzt sie – wie 6:41–51d – mit einem *Amen-amen-Wort* Jesu ein (V. 53 f.), in dem es gleichfalls um die Alternative „ewiges Leben haben“ oder es „nicht haben“ geht. Deutlich ist der Relecture-Charakter der Passage auch gegen Ende in V. 58 mit teils wörtlichen Parallelen zu V. 49–51d, wo – literarkritisch gesprochen – die Technik der „Wiederaufnahme“⁶⁴ angewandt wird. Während V. 50a mit οὗτός auf den das Leben vermittelnden Sohn als „das Brot“ verweist, liest sich derselbe Satz in V. 58 auch unter Bezug auf das eucharistische Brot, von dem seit V. 51c die Rede ist. Daraus ergibt sich:

6:51e–58 sind Relecture von 6:47–51d. Diese Annahme überzeugt mehr als die von Heilmann u. a., V. 51e–58 seien strukturelles Gegenstück zu 6:26–29 (A – A'). Während das *proömium* die Leser im Übergang von der Speisungs- und Seewandelerzählung mittels der hier noch ganz offenen Metaphorik zum Thema der Brotrede *hinführt*, sprechen 6,51e–58 dezidiert von einem bestimmten „Brot“. In 6:27 geht es – wie in 4:13 f. – zunächst nur darum, von einer vergänglichen und verderblichen Speise, die den Lebenshunger des Menschen nie und nimmer zu stillen imstande ist, die wahre und bleibende Speise zu *unterscheiden*, ohne zu

⁶⁴ Marie-Emile Boismard und Arnaud Lamouille, *Aus der Werkstatt der Evangelisten. Einführung in die Literarkritik* (München: Kösel Verlag, 1980), 29–34 („Wiederaufnahme“ als Redaktionstechnik“ mit Beispielen). „Nach einer kürzeren oder längeren Ergänzung zu einem vorgegebenen Text ist der Urheber des Einschubs oft genötigt, die letzten Worte des ursprünglichen Textes, die seiner Ergänzung vorausgehen, ‚wiederaufzunehmen‘, um an den Faden des Berichts anknüpfen zu können“ (ibid., 29).

sagen, worin diese, die „der Menschensohn geben wird“, besteht. Gewiss kann diese offene Ansage auch von hinten, d. h. vom „eucharistischen Einschub“ her gedeutet werden, aber im Sinne der Leserichtung dient die proömiale Offenheit dazu, auf das Kernwort 6:35 hinzuführen⁶⁵. V. 27 liefert keine Handhabe, die beiden formal wie inhaltlich doch sehr unterschiedlichen Passagen 6:26–29 und 51e–58 strukturell als A und A` einander zuzuordnen.

2.2 Der Epilog 6:60–63 als Prüfstein der Hypothese der Einheitlichkeit

Mit dem *prooemium* 6:26–29 beginnt die Brotrede, mit dem *Epilog* 6:61d–63(65)⁶⁶ schließt sie. Die Notiz vom Murren der Jünger, V. 60, dient dazu, den Epilog szenisch einzuführen:

^{60a}Viele nun von seinen Jüngern, die [das] gehört hatten, sprachen:

^bDiese Rede (ὁ λόγος οὗτος) ist hart!

◊Wer kann sie hören?

^{61a}Da Jesus aber bei sich wusste,

^bdass seine Jünger darüber murren,

^csagte er zu ihnen:

^dDaran nehmt ihr Anstoß (τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλιζει)?

^{62a}Wenn ihr nun den Menschensohn aufsteigen seht (dorthin),

^bwo er vorher war?

^{63a}Der Geist ist es, der lebendig macht (τὸ ζῶποιοῦν);

^bdas Fleisch nutzt nichts.

◊Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist (πνεῦμά ἐστιν)

^dund sie sind Leben (ζωή ἐστιν).

Ursprünglich folgten diese Verse auf das Ende des Reden-Corpus in V. 51d. Diese Annahme zu erhärten, hilft folgende Überlegung. Auszugehen ist von der Frage, *worin* der Anstoß der Jünger, von dem V. 60 spricht, genau besteht: in der provokanten Erklärung Jesu, dass nur, wer „*das Fleisch*“ des Menschensohnes isst“, „ewiges Leben“ hat (V. 53; vgl. 54–57) oder in seiner ab V. 33 mehrfach wiederholten Behauptung, er sei *in Person* „das vom Himmel herabgestiegene Brot“ des Lebens (vgl. nach V. 33a noch V. 38a.50b.51b)? Liegt der Anstoß in der eucharistietheologischen Zumutung, wie sie voranstehend zum Ausdruck kommt, oder in der präexistenzchristologischen Grundaussage der Brotrede? Zugunsten der zweiten Alternative sprechen folgende Beobachtungen und Argumente:

(a) In V. 58 am Ende des eucharistischen Einschubs nimmt der Redaktor, wie oben gezeigt, den Schluss des Reden-Corpus von V. 47–51d wieder auf, wo

⁶⁵ Vgl. Francis J. Moloney, „The Function of Prolepsis in the Interpretation of John 6,“ in Culpepper (Hg.), *Readings* (Anm. 2), 129–148 (hier 134–137) („The Prolepsis of 6:27“); vgl. auch Schnelle, *Joh* (Anm. 59), 166.

⁶⁶ V. 64–65 sind Nachtrag der Redaktion; vgl. Theobald, *Joh I* (Anm. 34), 489.494–495.

zweimal metaphorisch – in V. 50b und 51b – vom „Herabkommen“ Jesu „aus dem Himmel“ die Rede ist. Obwohl V. 58 das eucharistische „Brot“ einschließt, ist der Übergang zu V. 60 doch so gestaltet, dass der λόγος Jesu, den die murrenden Jünger als „hart“ empfinden, nur die Behauptung seiner „Katabasis“ aus dem Himmel, also seiner „Präexistenz“ sein kann.

(b) Allein unter dieser Voraussetzung passt auch die Reaktion Jesu auf das Murren seiner Jünger in V. 61d–62b mit dessen Auslöser zusammen: Nehmen die Jünger schon am behaupteten „Abstieg“ des Menschensohns aus dem Himmel Anstoß⁶⁷, dann werden sie dies erst recht tun, wenn sie ihn wieder dorthin *aufsteigen* sehen, „wo er vorher war“, also in den Himmel⁶⁸. Das eigentliche „Ärgernis“ ist danach der Tod Jesu am Kreuz: Mit seiner Proklamation als Heilszeichen wird den Menschen nichts weniger zugemutet, als in seinem ehrlosen Sterben seinen „Aufstieg“ oder seine Heimkehr zum Vater zu „sehen“, wie der Fortgang V. 63 erweisen wird, also den soteriologisch entscheidenden Akt des Christusgeschehens insgesamt⁶⁹.

(c) Die Notwendigkeit des „Aufstiegs“ des „Menschensohns“ begründet der unmittelbar anschließende sentenzartige Grundsatz V. 63a.b, der, für sich gelesen, polyvalent ist⁷⁰: „*Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützt nichts*“. In der Verbindung mit V. 62 kann dieser Grundsatz⁷¹ nur christologisch ver-

⁶⁷ Es geht um die „Präexistenz“ Jesu, die nicht nur zwischen den „johanneischen Christen“ und den „Judenchristen“, deren Position der Einwand von 6:42 widerspiegelt, zum Dissens führte, sondern auch mit all denen in der Synagoge, die in der göttlichen Herkunft Jesu eine Verletzung des biblisch-jüdischen Monotheismus sahen. – Zur Frage nach „Judenchristen“ im Umkreis des vierten Evangeliums vgl. Michael Theobald, „Das Johannesevangelium – Zeugnis eines synagogalen ‚Judenchristentums‘?“, in Dieter Sänger und Ulrich Mell (Hg.), *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und theologischen Theologie und Literatur. Publikation der Referate, FS Becker*, WUNT 198 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 107–158.

⁶⁸ Hartwig Thyen, „Über die Versuche, die sogenannte ‚eucharistische Rede‘ (Joh 6,51c–58) als redaktionelle Interpolation auszuscheiden“, in idem, *Studien zum Corpus Iohanneum*, WUNT 214 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 539–547 (hier 545), weist die von mir vorgetragene Annahme einer „Asymmetrie“ zwischen dem Murren der Jünger und der Antwort Jesu 6:61d–63 im Endtext ohne Angabe von Gründen zurück, wobei er verkennt, dass diese Diagnose mit der Frage, ob 6:64–65 der Redaktion zuzurechnen ist, nichts zu tun hat.

⁶⁹ Wenn Heilmann die *Inkarnation* des Logos den soteriologisch *entscheidenden* Akt im Heilsgeschehen nennt (siehe oben unter I [4]), verkennt er die Konzeption des Evangeliums, dessen narrative und theologische Klimax Tod und Erhöhung Jesu sind.

⁷⁰ Der Sentenz-Charakter von V. 63a.b erklärt die Breite der vorgelegten, unterschiedlichen Deutungsmodelle: *christologisch* – *anthropologisch* – *hermeneutisch*. Zum *anthropologischen* Modell vgl. die auslegungsgeschichtlichen Hinweise bei Thyen, *Joh* (Anm. 25), 376. Auch Schnelle, *Joh* (Anm. 59), 186, deutet entsprechend: „Wer dem Bereich des ‚Fleisches‘ verhaftet bleibt, den irdischen Daseinshorizont als einzigen Maßstab nimmt, kann das Wesen der Person Jesu nicht erkennen. Allein der Geist gewährt eine sachgemäße Schwere, ermögl.ich den Glauben und das Leben. Der σὰρξ-πνεῦμα-Dualismus (‚Fleisch-Geist‘) ist hier nicht christologisch, sondern anthropologisch in hermeneutischer Perspektive zu verstehen; er bezeichnet die Verstehensbedingungen des Glaubens und des Unglaubens“.

⁷¹ Vgl. 2 Kor 3:6 (τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ), ferner 1 Kor 15:45; 1 Petr 3:18.

standen werden⁷². Wie „die Pharisäer“ Jesu Wesen verfehlen, weil sie ihn κατὰ τὴν σάρκα, also seiner „irdischen Gestalt nach beurteilen“ (8:15), weshalb ihnen sowohl die „Herkunft“ (πόθεν) als auch die Zukunft (πόθεν) Jesu verschlossen bleibt (8:14), so nutzt 6:63 zufolge auch „das Fleisch“ des irdischen Jesus grundsätzlich „nichts“, sondern entscheidend ist der durch seinen „Aufstieg“ in den Himmel frei werdende „Geist“: Für alle, die Jesu „Worte“ annehmen, wird er die sie bestimmende Wirklichkeit (vgl. 7:39; 20:22), d. h. er öffnet ihnen den Weg zum Vater. Das meint der Kommentarsatz V. 63c.d, wenn er „Geist“ und „Leben“ durch Jesu Worte wirksam werden sieht.

Aus diesen Überlegungen zum Text ergibt sich: Der Epilog der Rede V. 60–63 schloss ursprünglich über die eucharistische Klimax V. 51e–58 hinweg unmittelbar an das Corpus der Rede an. Die Emphase, mit der ab V. 51e vom „Fleisch“ (und vom „Blut“) des Menschensohns gesprochen wird, passt nicht zu dessen Relativierung in V. 63⁷³. Hinzu kommt die Beobachtung, dass V. 63 die Christologie der ursprünglichen Brotrede auf den Punkt bringt. Die Denkform des V. 63 zugrunde liegenden Arguments ist nämlich die einer *Zwei-Aspekte-Christologie*: Der vordergründige (ungläubige) Blick sieht nur die „irdische Gestalt“ (σάρξ) Jesu, sein Auftreten, sein Reden und Handeln, der hintergründige (gläubige) Blick erkennt darin die Wirklichkeit des Gottes- und Menschensohns, dessen Heimat beim himmlischen Vater verborgen ist. Entsprechend dieser Denkform in Aspekten plädiert die „Brot-Rede“ in ihrer ursprünglichen Gestalt dafür, dass Jesus nicht auf den „Sohn des Joseph“, dessen familiären Bezüge alle kennen (6:42), reduziert werden darf, sondern der Glaube in ihm mehr zu sehen vermag als nur einen irdischen Menschen, nämlich den „Menschensohn“, über dem „der Himmel geöffnet“ ist (1:51) und der im Tod dorthin zurückkehrt, „wo er vorher war“ (6:62). Die eucharistische Klimax argumentiert demgegenüber in genau entgegengesetzter Richtung.

Zum Prüfstein der „Hypothese der Einheitlichkeit“ der Brotrede wird der Epilog 6:60–63 dadurch, dass deren Vertreter annehmen müssen, dass V. 61–63 gezielt auf 6:51e–58 reagieren, gleich, ob diese Verse rein metaphorisch oder eucharistietheologisch gedeutet werden. Für die zweite Variante steht Eduard Schweizer, wenn er meint, dass mit 6:62–63 nachträglich „ein mögliches [sakramentalistisches] Missverständnis der Worte 6,51–58 abgelehnt und das richtige Verständnis gefördert werden“ solle⁷⁴. Die erste Variante bietet Thyen,

⁷² Schnackenburg, *Joh II* (Anm. 2), 105: „Der aufsteigende Menschensohn wird mächtig, den lebenspendenden Geist zu verleihen (vgl. 7,39; 17,29), die verheißene Gabe des Lebens und auch die eucharistischen Gaben zu spenden. In seiner irdischen Seinsweise (der σάρξ) kann er das nicht erfüllen, wovon er vorher gesprochen hat“; vgl. auch Werner Stenger, „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts“ (Joh 6,63),“ *TThZ* 85 (1976): 116–122.

⁷³ Auch die Beobachtungen zum Bildfeld bestätigen das, vgl. oben zu Heilmann Anm. 41.44.

⁷⁴ Schweizer, „Zeugnis“ (Anm. 17), 390. Die hier vertretene umgekehrte Möglichkeit, dass 6:51c–58 vorweg ein Missverständnis von 6:62–63 verhindern sollen, diskutiert er nicht.

der erklärt: V. 63 sei ein „genuines und positives christologisches Argument, mit dessen Einsatz der implizite Autor seinen impliziten Leser pragmatisch in dem Sinn ‚steuert‘, dass das Fleisch (des Menschensohns) *insofern* ‚nichts nützt‘, *als es ‚verzehrt werden muss‘, damit der lebendigmachende Geist auf den Plan treten kann*“⁷⁵. Den entscheidenden Gedanken, der V. 63 zur Reaktion auf V. 51–58 werden lässt, trägt Thyen in seiner paraphrasierenden Wiedergabe des Verses ein (siehe die Kursive). Heilmann, der Thyen grundsätzlich folgt, sieht zwar den Widerspruch zwischen V. 63 und V. 51–58 (er spricht von einer „kognitiven Dissonanz“⁷⁶) und führt aus: „Die Qualität, die vorher dem Essen der *σάρξ* zugesprochen worden ist (etwa in Joh 6,54) [nämlich „Leben“ zu vermitteln], bezieht Jesus nun auf den Geist, wobei die Bedeutung des Fleisches sogar mit einer doppelten Verneinung abqualifiziert wird. Dies impliziert, dass – zumindest in seiner materiellen Dimension – das Fleisch (und eigentlich auch das Brot) im eigentlichen Sinne eben nicht Geist und Leben sein kann“. Dann aber behauptet Heilmann, V. 63 leite dazu an, diese „kognitive Dissonanz“ hermeneutisch aufzulösen. Der Vers schließe eine wörtliche Deutung der Brotrede aus („das Fleisch nützt nichts“) und stoße ihre „geistige“ an. Heilmann begreift den Gegensatz von „Geist“ und „Fleisch“ also weder anthropologisch noch christologisch, sondern als hermeneutische Alternative⁷⁷. Dieser Ansatz steht quer zur joh. Geisttheologie, wie V. 63 sie zum Ausdruck bringt, und scheitert an der mit ihm einhergehenden Relativierung der johanneischen Kreuzestheologie zugunsten der Inkarnation. Soteriologisch betrachtet, ist der im Kreuz sich vollziehende „Aufstieg“ des „Menschensohns“ entscheidend, weil Jesus, wenn er zum Vater heimkehrt, eine Bresche aus dem „Totenhaus“ dieser Welt schlägt und so allen, die ihm glauben und folgen, den „Weg“ ins „Leben“ erschließt.

⁷⁵ Thyen, „Versuche“ (Anm. 68), 543 (Kursive von mir). Meine Position – V. 63 sei als „polemische Zurückweisung“ einer ungläubigen „Reduktion der Wirklichkeit Jesu auf seine ‚fleischliche‘ Existenz“ (ibid., 544) zu verstehen – hält er „texttheoretisch und methodisch (für) verfehlt“ (ibid., 544). Das Ziel meines pragmatischen „Kommunikationsmodells“ besteht gegen Thyen gerade darin, den johanneischen Text nicht als hermetisch abgeschlossenes System zu interpretieren, sondern in seiner Einbettung in eine bestimmte Kommunikationssituation zu sehen, in der er nach Absicht seines Autors *wirken* will. Damit wird er nicht, wie Thyen mir vorhält, zu einem „Brief“. Thyen verfehlt den johanneischen Text, wenn er ihn als ästhetisch-absichtsloses Spiel mit Prätexten auffasst. Wenn der Text vorgegebene Traditionen destruiert oder neu interpretiert, sind derartige Prozesse immer auch pragmatisch verortet.

⁷⁶ Heilmann, *Wein* (Anm. 2), 153.234; idem, „Mahltheologie“ (Anm. 32), 170.

⁷⁷ Heilmann, *Wein* (Anm. 2), 233–234: Der Sinn der Verse sei analog zu anderen joh. Missverständnis-Szenen zu interpretieren; V. 62–63 böte die Auflösung des Missverständnisses von V. 60. Aber V. 60 („diese Rede ist hart“) bietet kein Missverständnis (wie 6:52), sondern artikuliert einen Protest. Die joh. Missverständnis-Szenen (zu ihnen Herbert Leroy, *Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums*, BBB 30 [Bonn: P. Hanstein, 1968]) bieten regelmäßig zuerst ein Jesus-Wort, dann seine Fehldeutung, evtl. an dritter Stelle die das Missverständnis auflösende Antwort Jesu (bzw. Erklärung des Evangelisten); vgl. etwa 2:19/2:20/2:21; 7:33–34/7:35–36/–; 8:18/8:19a/8:19b; 8:21/8:22/8:23–24; 8:51/8:52–53/8:54–55; 8:56/8:57/8:58.

Wer V. 62–63 unmittelbar mit 6:51e–58 korreliert, ist gezwungen, die Brückenelemente paraphrasierend einzutragen mit der Folge, dass er den Text harmonisiert⁷⁸.

2.3 Joh 6:51e als Rezeption des Brotworts der eucharistischen Kultätologie

„Und ... nun“ (καί ... δέ): Mit diesem Signal, das den Übergang zu einem neuen Gedanken markiert⁷⁹, setzt der Abschnitt ein. Er beginnt mit einer Aussage, die – anders als der Hauptteil der Rede – zwischen Jesus, dem Spender, und dem „Brot, das er geben wird“, unterscheidet. Schon diese Struktur des Satzes spricht gegen seine metaphorische Deutung, die ihn syntaktisch ummodellieren müsste: *Mein in den Tod gegebenes Fleisch ist das Brot, das ich euch im Glauben zu essen gebe*.⁸⁰ Doch macht der Vers eine Aussage über das Brot – nicht über Jesus: Subjekt ist „das Brot“, Prädikatsnomen „mein Fleisch“, nicht umgekehrt. Die Anlehnung an das Brot- oder Gabewort der eucharistischen „Kultätologie“ in einer Fassung, die der lukanisch-paulinischen nahe steht, unterstreicht dieses Gefälle⁸¹. Nicht

⁷⁸ Vgl. auch die „Harmonisierung“, die Bauer, *Joh* (Anm. 14), 101, vornimmt: „Der Geist [...] lebt in den geheimnisvollen Offenbarungsworten Jesu [...], die auch beim Herrenmahl die Träger der göttlichen Einwirkung sind“. „Der Verf. hält energisch fest an dem sakramentalen Brauch, aber er weiß, dass es dabei nicht die Dinge sind, von denen die übernatürliche Wirkung ausgeht. Für ihn haben auch die Sätze nebeneinander Platz: der Gläubige hat ewiges Leben (5,24; 6,40.47) und: nur der Teilnehmer am Herrenmahl hat ewiges Leben (6,53.54). Der antike Mensch kennt eben keine Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft ohne Beteiligung an ihren Kultushandlungen“. Ähnlich erklärt Oscar Cullmann, *Les sacrements dans l'Évangile Johannique. La vie de Jésus et le culte de l'église primitive* (Paris: Les Presses Universitaires de France, 1951), 68, hier sei vom „Geist“ im Sakrament die Rede.

⁷⁹ Edwin Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit, Bd. II/3: Satzlehre* (Berlin: De Gruyter, 1934), 131: „Die häufigste Zusammenrückung zweier Partikeln ist καί ... δέ = „und auch, aber auch, auch“ mit Zwischenstellung des beigefügten Ausdrucks, der bis zu vier Wörtern umfassen kann“; B-D § 447,9. – Vgl. Georg Richter, „Zur Formgeschichte und literarischen Einheit von Joh 6,31–58 (1969)“, in idem, *Studien zum Johannesevangelium*, BU 13 (Regensburg: Friedrich Pustet, 1977), 88–119, hier 116–117; Heinz Schürmann, „Jo 6,51c – ein Schlüssel zur großen johanneischen Brotrede“, *BZ.NF* 2 (1958): 244–262 (hier 246): „Das einleitende καί ... δέ führt in ungewöhnlicher Weise eine Erläuterung des Vorstehenden ein“; *ibid.*, 251 präzisiert er: „es führt im allgemeinen eine weitere Zufügung ein“: Diese Deutung lässt er aber hier nicht gelten, weil sie nicht zu seiner Bestimmung von V. 51e als Abschluss der voranstehenden Lebensbrotrede passt.

⁸⁰ Schürmann, „Schlüssel“ (Anm. 79), der V. 51e bildlich deuten möchte – mit hintergründiger Anspielung auf die Eucharistie (249–250) –, sieht das δώσω auch noch für ἡ σὰρξ μου wirksam: „... mein Fleisch, das ich geben werde für das Leben der Welt“ (251); Koester, *Symbolism* (Anm. 25), 102, übersetzt: „the bread I shall give for the life of the world is my flesh“, was der Lesart des \aleph entspricht: ... ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς ἡ σὰρξ μου ἐστίν. Doch diese Lesart ist sekundär: P⁶⁶, P⁷⁵ B C D L T W Ψ , die lateinischen sowie ein Großteil der syrischen Übersetzungen etc. bieten den Text in der oben angegebenen Abfolge. Danach gehört die ὑπὲρ-Wendung „für das Leben der Welt“ zum Prädikatsnomen „Fleisch“.

⁸¹ Wehr, *Arznei* (Anm. 21), 242: Da die Verse „deutliche Anklänge an die Einsetzungsberichte der Syn(optiker) und des Paulus erkennen lassen, ist es heute nahezu einhellige Meinung in der Johannese Forschung, dass hier Tradition verarbeitet wurde, die mit den genannten Einsetzungs-

nur die lukanische Wendung „für euch gegeben“, sondern vor allem die Erzählernotiz „er gab (es) ihnen“ (ἔδωκεν), die in allen Fassungen begegnet (vgl. Mk 14:22 par. Mt 26:26; Lk 22:19⁸²), steht im Hintergrund von 6:51e, was Heilmann übersieht, wenn er mit seinen textkritischen Zweifeln an der Ursprünglichkeit der lukanischen Langfassung den Bezug zum Abendmahlstext überhaupt in Abrede stellt⁸³. Unabhängig von der Frage, wie das „Für“ (ὑπέρ) in der Rede vom „Fleisch für das Leben der Welt“ zu deuten ist⁸⁴, dürfte die Aufnahme der ὑπέρ-Wendung aus der „Kultätologie“ unbestreitbar sein⁸⁵. Sagt diese ὑπὲρ πολλῶν = „für viele“ (Mk 14:24 par. Mt 26:28), so übersetzt die joh. Fassung das mit ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς = „für das Leben der Welt“⁸⁶. Schließlich ist 6:23c mit zu bedenken, ein „Link“ zur Speisungserzählung 6:5–15, der Basis des Kapitels, die

berichten verwandt ist“. Hans-Ulrich Weidemann, „Leben für den Kosmos statt Sterben für Israel. Überlegungen zur Überlieferungsgeschichte des sog. ‚Einsetzungsberichts‘ im Johannesevangelium,“ in Leslaw D. Chrupcala (Hg.), *Rediscovering John, FS Frédéric Manns*, Studium Biblicum Franciscanum Analecta 80 (Milano: Terra Santa, 2013), 233–266 (hier 239): „Dass auch im johanneischen Überlieferungszweig ein ‚Brotwort‘ bekannt ist und dass dieses in Joh 6,51efg verarbeitet wurde, kann inzwischen als *opinio communis* gelten. 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 [...]“. Nicht *opinio communis* ist die Annahme spezifischer Bezugnahme auf die *lukanisch-paulinische* Überlieferung. – Obwohl Thyen, *Joh* (Anm. 25), den Evangelisten sonst ständig mit ihm vorgegebenen Traditionen operieren und spielerisch-ästhetisierend umgehen sieht, bemerkt er hier keine Bezüge zu den Abendmahlstraditionen.

⁸² 1 Kor 11:24 bietet die Wendung nicht.

⁸³ Siehe oben unter I (5a) mit Anm. 50. – Schürmann, „Schlüssel“ (Anm. 79), 246: „Der Anklang an das ἔδωκεν Lk 22,19/Mk 14,22 ist ... schwerlich zu überhören“. Es scheint mir bedeutend, dass das Nachtragskapitel Joh 21 in V. 13 auf 6,51e nochmals aufgreift: „Es kommt Jesus und nimmt das Brot und gibt es ihnen (δίδωσιν αὐτοῖς)“.

⁸⁴ Heilmann, *Wein* (Anm. 2), 149–150: „Die Präposition ist hier als Anzeige des Nutznießers zu verstehen“; eine sühne- oder opfertheologische Deutung kann aber nicht ausgeschlossen werden; zur Frage der Deutung des ὑπέρ vgl. Theobald, *Joh I* (Anm. 34), 477.

⁸⁵ Schürmann, „Schlüssel“ (Anm. 79), 246: „Das ὑπέρ steht in allen 4 Einsetzungsberichten in fester Tradition, und zwar in Lk und 1Kor (wohl in ursprünglicher Weise) im Brotwort wie Joh 6,51c, von wo es dann später in das Weinwort des Mk (Mt) gewandert sein wird“.

⁸⁶ Schürmann, „Schlüssel“ (Anm. 79), 246: „Man könnte eine gewisse Parallele konstatieren zwischen dem ὑπὲρ πολλῶν im Weinwort des Mk (14,24) und dem ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ohne dass man freilich Abhängigkeit wirklich erhärten kann“. In der Tat: Eine direkte Abhängigkeit ist auszuschließen; wohl liegt Abhängigkeit von der als selbständig zu denkenden eucharistischen „Kultätologie“ vor: s. Theobald, „Eucharistie“ (Anm. 34), 239 mit Anm. 193. – Zur verfehlten Deutung des Genitivs τοῦ κόσμου durch Heilmann, *Wein* (Anm. 2), 148, im Sinne eines (wie er sagt) *Genitivus objectivus* („für das Leben in der Welt“) siehe Schnelle, „Symbol“ (Anm. 27), 62–63. Thyen, *Joh* (Anm. 25), 365, sieht mit Morris in der Wendung „ein weiteres Hindernis, die Aussage auf die Eucharistie hin zu deuten“: Leon Morris, *The Gospel According to John*, NLC (London: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974), 376: „On Calvary Christ gave Himself ‚for the life of the world‘; but in the sacrament His gift is to the communicants there present, not to the world“. Die dogmatische Sicht des Autors bestimmt hier seine Exegese!

in Erinnerung ruft, dass – nochmals gegen Heilmann⁸⁷ – die konkrete Mahlpraxis der Gemeinde im Hintergrund steht⁸⁸.

<i>Joh 6:[23.]51e–g</i>	<i>1 Kor 11:23f.</i>	<i>Lk 22:19</i>
[sie aßen <u>das Brot</u> ,	<u>der Herr</u> (ὁ κύριος) Jesus nahm <u>Brot</u>	und er nahm <u>Brot</u> , <u>sagte Dank</u> (<u>εὐχαριστήσας</u>),
<u>nachdem Dank gesagt hatte</u> (<u>εὐχαριστήσαντος</u>) <u>der Herr</u> (τοῦ κυρίου)]	und <u>sagte Dank</u> (<u>εὐχαριστήσας</u>), (vgl. oben) brach (es)	brach (es)
Und das <u>Brot</u> aber (καί ... δέ), das ich <u>geben</u> werde,	und sprach: Dies <u>ist</u> (<u>ἐστίν</u>) <u>mein Leib</u> , (s. oben)	(s. unten) und <u>gab</u> (es) ihnen sagend: Dies <u>ist</u> (<u>ἐστίν</u>) <u>mein Leib</u> , (s. oben)
<u>mein</u> Fleisch <u>ist</u> es (<u>ἐστίν</u>)	der <u>für</u> euch	der <u>für</u> euch <u>gegebene</u> .
<u>für</u> das Leben der Welt (s. oben)		

Zwei Fragen stehen an: (1) Warum ist in 6:51 (und dann auch in 52–56) vom „Fleisch“ – der *σάρξ* – die Rede und nicht vom „Leib“ (*σῶμα*)? (2) Liegt lediglich ein innertextlicher Diskurs vor (Heilmann) oder gibt es Bezüge zur Mahlpraxis der hinter dem Text stehenden Gemeinden?

(1) Auf die erste Frage kommen ernsthaft nur zwei Antworten in Frage: Entweder hat der Autor von V. 51e–g den Terminus in antidoketischer Frontstellung und in Anknüpfung an 1:14 selbst in die Abendmahlsüberlieferung eingetragen⁸⁹ oder

⁸⁷ Heilmann, „Mahltheologie“ (Anm. 32), 163: „Im Unterschied zu den Erzählungen vom letzten Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern (Mk 14,22 par.) ist materielles Brot auf der Ebene der erzählten Welt nicht vorhanden, sodass schon hier deutlich wird, dass eine anders gelagerte Metaphorik vorausgesetzt wird“. Das kann nur sagen, wer die Speisungserzählung vorweg – die Basis des ganzen Kapitels – ausblendet.

⁸⁸ So auch Schnelle, „Symbol“ (Anm. 27), 63. – Die Worte, in denen die in der Synopse verzeichneten Texte übereinstimmen, sind unterstrichen.

⁸⁹ Schnelle, *Joh* (Anm. 59), 177–178 – Schürmann, „Schlüssel“ (Anm. 79), 247, zunächst vorsichtig: „Trotz aller Anzeichen wird es kaum gewiss zu machen sein, ob der Evangelist selbst es war, der den tradierten *σῶμα*-Begriff durch *σάρξ* ersetzte oder ob schon eine vorjohanneische Traditionsform des Einsetzungsberichtes diese Auswechslung vorgenommen hat“; *ibid.*, Anm. 14. nennt er Gründe, die „für Austausch der Vokabel durch Joh“ sprechen, vor allem den, dass das Corpus Ignatianum und Justin, 1Apol 66 „mit seinen Ausführungen über den *λόγος* und den *σαρκοποιηθεῖς* [...] deutlich von Joh abhängig“ seien. Beides ist allerdings bislang nicht zweifelsfrei geklärt.

die Fassung seiner Gemeinden enthielt ihn schon⁹⁰. Weil Justin um die Mitte des 2. Jh.s⁹¹ und das pseudepigraphische Corpus Ignatianum um die Mitte der zweiten Hälfte des 2. Jh.s⁹² unabhängig voneinander für die eucharistische Gabe $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ statt $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ bezeugen, ist nicht auszuschließen, dass die sich durch ihre Symmetrie auszeichnende Rede vom „Fleisch“ und vom „Blut“ (statt dem ungleichen Paar „Leib“ und „Blut“)⁹³ auch schon die Abendmahlsterminologie der joh. Gemeinden prägte, vielleicht unter dem Einfluss christologischer Bekenntnistradition und deren Benutzung des Terminus $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ ⁹⁴. Sollte dem so sein, wäre 6:51e mitsamt seinem Rekurs auf die Abendmahlsüberlieferung der Gemeinde keinesfalls ausschließlich intratextuell zu interpretieren⁹⁵.

(2) An der Gattungsbestimmung des sog. „Einsetzungsberichts“ als „Kultätologie“ ist gegen Heilmann festzuhalten; Präzisierungen sind indes erforderlich.

(a) Von einer „Kultätologie“ ist nur dort zu reden, wo der sog. „Einsetzungsbericht“ die Anamnese-Weisung enthält („Tut dies zu meinem Gedächtnis [εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν]!“), also nur im Fall von 1 Kor 11:23–25 und Lk 22:19. Die Weisung schreibt den „ätiologischen“ Rückbezug der späteren gemeindlichen Mahlpraxis auf die (doppelte) Gleichnishandlung Jesu (Brot- [und Bechergestus]) fest⁹⁶: Die Gemeinden „erinnern“ diese, während sie umgekehrt ihr späteres Gedenken im Mahl legitimiert. Wo die Weisung wie im Fall von Mk 14:22–24 und Mt 26:26–28 fehlt, kann von einem „kultätologischen“ Konnex nicht gesprochen werden.

(b) Heilmann⁹⁷ meint, den *außertextlichen* Bezug der sog. „Einsetzungsworte“ auf eine rituelle Mahlpraxis durch die Feststellung entkräften zu können, dass

⁹⁰ Wehr, *Arznei* (Anm. 21), 242–245; so bereits Bauer, *Joh* (Anm. 14), 99.

⁹¹ Justin, *Apol* I 66,2 (SQS I,1 [Krüger, 57]). Im anschließenden Zitat der *verba institutionis* verwendet Justin allerdings $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$.

⁹² Vgl. Ign Röm 7,3; Sm 7,1; Eph 20,2; Philad 4,1; Trall 8,1; dazu Wehr, *Arznei* (Anm. 21), 63–181. Zur Datierung des pseudepigraphischen Corpus Ignatianum vgl. Michael Theobald, *Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe*, SBS 229 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2016), 259–275.

⁹³ Zur polaren Redeweise von „Fleisch und Blut“ vgl. Mt 16:17; 1 Kor 15:50 etc.

⁹⁴ Vgl. Röm 1:3; auch Joh 1:14; außerdem 1 Tim 3:16; 1 Petr 3:18; 4:1; Barn 5,6.10–13; 6,7.9.14; 7,5; 12,10; Herm Sim V 6,5–7. – Vgl. Bauer, *Joh* (Anm. 14), 99.

⁹⁵ Der extratextuelle Bezug wäre schwächer ausgebildet, wenn der terminologische Wechsel der Einfall nur eines Redaktors im Anschluss an 1:14 gewesen sein sollte.

⁹⁶ Lukas lässt nur den Brottritus durch die Anamnese-Weisung normiert sein, woraus sich schließen lässt, dass auch nur dieser in seinen Gemeinden praktiziert wurde (oder [im Sinne des Autors] praktiziert werden sollte). Vgl. Hans-Ulrich Weidemann, „Engelsgleiche, Abstinente – und ein moderater Weintrinker. Asketische Sinnproduktion als literarische Technik im Lukasevangelium und im 1. Timotheusbrief,“ in idem, *Asceticism and Exegesis. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*, NTOA 101 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 21–68 (hier 43–47).

⁹⁷ Heilmann, „Fleisch“ (Anm. 33), 54: Es wird angenommen, „dass sie [sc. die sog. „Einset-

es „Kultmähler“, bei denen „Brot und Wein als Leib und Blut Christi verspeist worden“ wären, in den beiden ersten Jahrhunderten gar nicht gegeben habe. Auf seine Vorgabe, die er mit der Identifikation der *Elemente* Brot und Wein mit Leib und Blut Christi macht und die seine historische Erkundung vorweg negativ lenkt, ist unten einzugehen. Lediglich seine Behauptung, dass bei den frühchristlichen Mahlzeiten „bis ins dritte Jh. hinein“ „Wein und Brot weder exklusiv noch in zeichenhaften Portionen verwendet“ worden seien, sei hier mit Blick auf Paulus und die Didache in Frage gestellt. Schon Paulus spricht – in überraschender Übereinstimmung mit den Eucharistiebeten der Didache – von einer „geistlichen Speise“ und einem „geistlichen Trank“ (1 Kor 10:3–4; vgl. Did 10:3)⁹⁸. Darunter versteht er die Gaben, über die das Segensgebet oder die Danksagung gesprochen werden. Die Eucharistiegebete der Didache bestätigten diese Annahme (vgl. insbesondere Did 10:3a.b/c)⁹⁹. Die hier anzutreffende Unterscheidung zwischen den „bedankten“ und den gewöhnlichen Lebensmitteln wird sich fortan durchhalten¹⁰⁰. Paulus rät den Korinthern, falls sie nicht in der Lage sein sollten, das „Herrenmahl“ gemäß dem Stiftungswillen Jesu zu feiern – und das heißt für ihn: in Solidarität „füreinander“, wie auch Jesus sich „für uns“ alle unterschiedslos hingegeben hat –, dann sollten sie sich zu Hause *satt essen*, anstatt das „Herrenmahl“ zu verraten (1 Kor 11:22.34). Sein besonderer Charakter als „Kultmahl“ ist offensichtlich, auch wenn dieser Terminus nicht glücklich ist. Er verdeckt, dass das Essen des bedankten Brotes und das Trinken des bedankten Weines lange Zeit Teil des gemeindlichen Sättigungsmahls war, weshalb streng genommen nicht von einem gesonderten „Kult“ unter Abhebung vom „Profanen“ gesprochen werden kann. Stattdessen müsste umgekehrt das Mahlgeschehen als Ganzes vom Glauben an die Präsenz des Kyrios in der versammelten Gemeinde her als ein „heiliges“ bestimmt werden. Schon diese Beobachtungen lassen die Behauptung als gewagt erscheinen, ein *außertextlicher*

zungsworte“] schon zur Abfassungszeit auf eine auf der Ritualebene hergestellte Identifikation des Brotes und Weines mit Leib und Blut Christi rekurrierten. Genau diese Identifikation lässt sich aber bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts nicht durch externe Quellen belegen“.

⁹⁸ Vgl. Theobald, „Eucharistie“ (Anm. 34), 223–231; dort auch zu den indirekten Bezügen zu Joh. Danach Claussen, „Eucharist“ (Anm. 32), 135–163.

⁹⁹ Did 10,3: „^aDu, Herrscher, Allmächtiger, hast *alles* (τὰ πάντα) geschaffen um deines Namens willen, ^bSpeise und Trank den Menschen zum Genuss (εις ἀπόλαυσιν) gegeben, ^cuns aber (ἡμῖν δέ) hast du geistliche Speise und Trank (πνευματικὴν τροφήν καὶ ποτόν) geschenkt und ewiges Leben (ζωὴν αἰώνιον) durch Jesus, deinen Knecht“. „Geistliche Speise und Trank“ übermitteln „ewiges Leben“, die Schöpfungsgaben dienen dem täglichen Bedürfnis. Zur Deutung des Textes und seiner rituellen Einordnung vgl. Michael Theobald, „Zulassungsbedingungen zur Eucharistie. Erwägungen zu Did 10,6“, in Tinatin Khideselhi und Nestor Kavvadas (Hg.), *Bau und Schrift. Studien zur Archäologie und Literatur des antiken Christentums, FS Hans Reinhard Seeliger zum 65. Geb.*, JbAC 12 (Münster: Aschendorff, 2015), 111–139.

¹⁰⁰ Man könnte geradezu von der *differentia specifica* einer eucharistischen Mahlfeier sprechen. Hier sei nur auf Justin und Irenäus verwiesen: Justin, 1Apol 13,1f.; 67,5f.; Irenäus, Adv. haer. IV 18,5,6 etc.: dazu Theobald, „Eucharistie“ (Anm. 34), 243–245.253–255.

Bezug sei im Fall von Joh 6:51e grundsätzlich unwahrscheinlich. Der Rekurs auf die Gabeworte der Eucharistie bzw. konkret auf das Brotwort besitzt im Gegenteil eine präzise pragmatische Funktion, die vom nachfolgenden „Kommentar“ V. 53–58 zum literarisch transformierten Brotwort her näher zu bestimmen ist.

2.4 Vom „Brot und Trank der Heilsvollendung“ (Friedrich Wilhelm Maier). Zur Eucharistiethologie von 6:52–58

Der „Kommentar“ zu V. 51e in V. 53–58, der literarisch gekonnt durch das „Missverständnis“ der Ἰουδαῖοι V. 52 szenisch eingebunden ist¹⁰¹, besteht aus dem Menschensohn-Wort V. 53 f., dessen Begründung in V. 55 samt weiterer Erläuterung in V. 56 f. sowie dem Abschluss V. 58, der mittels „Wiederaufnahme“ von V. 48–51d den Einschub in den Kontext einbindet. Das Grundwort des „Kommentars“ V. 53 f. hat zwei Hälften: eine *negative* („wenn ihr nicht esst [...], habt ihr *nicht* Leben in euch“¹⁰²) und eine *positive* samt futurisch-eschatologischer Klimax („wer mein Fleisch verzehrt [...], hat ewiges Leben, und ich werde ihn am letzten Tag auferwecken“). Die szenische Einbettung des Grundworts V. 53 f. durch V. 52 („Wie kann dieser uns das Fleisch¹⁰³ zu essen geben?“) erfüllt die wichtige Funktion, das Grundwort vorweg vom ungeheuerlichen Missverständnis einer Anthropophagie¹⁰⁴ scharf abzuheben, dem auch die folgenden Textsignale dienen:

(a) Bereits der in V. 51e eingebettete *futurische* Relativsatz („das Brot, *das ich geben werde* [δῶσει]“) blickt aus der Perspektive des irdischen Jesus auf die nachösterliche Zeit, konkret: auf seinen Status als Erhöhter¹⁰⁵, der, wie es im Nach-

¹⁰¹ Zu V. 52: „da stritten (ἐμάχοντο) die Juden untereinander [...]“ macht Klaiber, *Joh* (Anm. 31), 184–185, darauf aufmerksam, dass „das Wort für *streiten* [...] oft auch für *Lehrstreitigkeiten* verwendet“ wird (vgl. 2 Tim 2:23–24; Tit 3:9; Jak 4:1–2), was zu der hier vorgeschlagenen Deutung von V. 51e–58 gut passt. Oft wird es – wie das γογγύζειν von 6:41 – als Anspielung auf das Hadern der Israeliten in der Wüste (vgl. Ex 17:3; Num 20:3.13) verstanden.

¹⁰² Die Struktur des Satzes („wenn nicht ..., dann nicht ...“) entspricht derjenigen des Herrenworts 3:3.5 zur Taufe (vgl. Theobald, *Herrenworte* [Anm. 62], 60–97). Das stützt die Annahme eines rituellen Bezugs auch von 6:53.

¹⁰³ Das Personalpronomen „*sein* (Fleisch)“ (bezeugt von P⁶⁶ B) ist textkritisch umstritten. Wahrscheinlich ist es sekundär und wurde deshalb nachgetragen, weil es auch in der Umgebung begegnet. Die besser bezeugte kürzere Lesart klingt *grundsätzlich* und passt zum Protest der christologischen Gegner der Redaktion: „Wie kann dieser uns das Fleisch zu essen geben“, wo er doch von der Sphäre des „Fleisches“ nicht wirklich tangiert ist und alles am „Geist“ (V. 63!) hängt (vgl. Wehr, *Arznei* [Anm. 21], 275)?

¹⁰⁴ Esther Kobel, *Dining with John. Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context*, BI 109 (Leiden: Brill, 2011), 252–258, zum Kannibalismusvorwurf gegen Christen in der frühen Kirche.

¹⁰⁵ Zumstein, *Joh* (Anm. 26), 272: „Die hier [in V. 53–58] behandelte Frage ist charakteristisch für die nachösterliche Zeit: Wie kann der Glaubende Anteil haben am ‚Leben‘, das der Ge-
kreuzigte-Erhöhte schenkt?“

tragskapitel Joh 21:13 unter Rückbezug auf 6:51e und 6:11¹⁰⁶ im Präsens heißt, „das Brot nimmt (λαμβάνει τὸν ἄρτον) und *es ihnen gibt* (καὶ δίδωσιν αὐτοῖς)“.

(b) Wenn das Grundwort V. 53 f. vom „Fleisch“ und vom „Blut“ des „*Menschensohns*“ spricht, bezeichnet der Titel den erhöhten Jesus, der zum Vater hinaufgestiegen ist¹⁰⁷. Möglicherweise hat er im Konnex mit „*Fleisch*“ und „*Blut*“ aber noch einen besonderen Akzent. Weil das Wortpaar „in der alt.-jüdischen Tradition die Person in ihrer Körperlichkeit“¹⁰⁸ meint, könnte hier der Titel Jesus als „*Menschen*“ im Blick haben¹⁰⁹, der er wurde und der als Erhöhter bleibt. Dann würde das Grundwort den folgenden Zusammenhang implizieren: Wer „das Fleisch des *Menschensohns*“ isst und „sein Blut trinkt“, bekennt sich zum „*Menschen*“ Jesus, der geboren und für das Leben der Welt gestorben ist.

Für die Deutung des Amen-Worts V. 53–54 ist wichtig, dass es als Kommentarwort zu 6:51e gelesen wird¹¹⁰. Aus dieser seiner Funktion folgt: Die Motive vom Essen und Kauen¹¹¹ des Fleisches Jesu wie vom Trinken seines Blutes stehen *metonymisch* für das Essen des eucharistischen Brots oder das Trinken des

¹⁰⁶ 6:11: „Jesus nahm also die Brote (ἔλαβεν ... τοὺς ἄρτους), sagte Dank (εὐχαριστήσας) und gab sie (διέδωκεν) denen, die sich niedergelassen hatten.“

¹⁰⁷ Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, Bd. I*, 5. Auflage, HThK 4/1 (Freiburg: Herder, 1981), 91–92: „Erst als *himmlischer* Menschensohn wird der irdische Jesus zum Übermittler göttlichen Lebens (vgl. V. 62). So sehr dem Verfasser daran liegt, die Realität des Fleisches und Blutes Jesu zu betonen, will er doch darauf aufmerksam machen, dass die Glaubenden in der Eucharistie *nicht* das physische Fleisch und Blut des irdischen Jesus empfangen, sondern das *geisterfüllte* Fleisch und Blut des *himmlischen* Menschensohns“ (Kursive von mir). Reynolds, „Language“ (Anm. 2), 72, verkennt den Text gründlich: „[...] that a physical eating and drinking is still intended by John 6:51–58, although in reference to the eating and drinking of the eucharistic bread and wine and not to Jesus’ physical flesh and blood, only repeats the literalism that was ‘the Jews’ misunderstanding [...]’. Jesus is not talking about eating or drinking. He is speaking about a consuming of him that comes *through believing* and remaining in him. As Jesus says, it is the Spirit who gives life; the flesh profits nothing (6:63)“ (Kursive von mir). Dagegen ist zweierlei zu sagen: (1) V. 53 f. (mit eucharistischem Bezug gelesen) „wiederholen“ V. 52 mitnichten. (2) Vom „Glauben“ – Reynolds zufolge der entscheidende Punkt! – sprechen V. 53 f. gerade nicht! Er trägt das Motiv in den Text ein.

¹⁰⁸ Zumstein, *Joh* (Anm. 26), 272–273.

¹⁰⁹ So Carsten Colpe, „Art. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου,“ *ThWNT VIII*, 403–481 (hier 470), zu Joh 6:53: „der Erlöser [ist in Jesus] wirklich Mensch geworden“. Mit 6:53 in diesem Sinne vgl. *Ignatius*, Eph 20,2: „Jesus Christus, der *dem Fleische nach* aus Davids Geschlecht stammt, der *Menschensohn* und *Gottessohn* [...] ist“. Diese völlig entapokalyptisierte Fassung des Terminus, die sich auch vom sonstigen joh. Sprachgebrauch unterscheidet, passt gut zum Nachtragscharakter der Verse.

¹¹⁰ Gegen Heilmann, *Wein* (Anm. 2), 144–174.

¹¹¹ Schnelle, „Symbol“ (Anm. 27), 63, verweist zu τρώγειν auf Franz Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache II.2*, 5. Auflage (Leipzig: Fr. Chr. Wilhelm Vogel, 1857), 2001: „nagen, knuspern, knuspern, schroten, zerbeißen, essen, fressen, bes. rohe Speisen mit den Zähnen zerreiben od. zermalmen“. Vgl. auch die sprachlichen und rezeptionsgeschichtlichen Beobachtungen zu τρώγειν von Luise Abramowski, „Die Geschichte von der Fußwaschung (Joh 13),“ *ZThK* 102 (2005): 176–203.

eucharistischen Weins. Mit Zumstein lässt sich auch von „Metapher(n) für die Eucharistie“ reden¹¹². Entscheidend ist, was diese zum Denken aufgeben.

Zunächst: dass dieses Essen und Trinken Leben schenkt, „ewiges Leben“ (V. 54), wobei der eschatologische „Refrain“ V. 54d, der hier zum letzten Mal in Joh 6 erscheint¹¹³, unterstreicht, dass „ewiges Leben“ *ohne Einbezug der Leiblichkeit des Menschen* nicht zu denken ist¹¹⁴. Die anthropologische Dimension von Heil, die damit in den Blick kommt, entspricht der christologischen, die das Mensch-Sein Jesu, seine *σάρξ* bis in den Tod hinein betont. In einer schönen Wortfügung sprach vor Jahrzehnten Friedrich Wilhelm Maier vom „Brot“ und vom Trank „der Heilsvollendung“¹¹⁵.

Wenn die Wendung „Essen des Fleisches“ „Metapher für die Eucharistie“ ist, hat das Konsequenzen für die Deutung des *ἐστίν* („ist“), das im Anschluss an V. 51e in V. 55 gleich zweimal begegnet. Dieses *ἐστίν* meint kein einfaches Gleichheitszeichen zwischen „Brot“ und „Fleisch“, wie auch kein „Kultmahl“ im Blick ist, bei dem „Brot und Wein als Leib und Blut Christi verspeist“ würden (Heilmann)¹¹⁶. Der Sinnraum der Kopula ist weiter. Zunächst ist auf V. 55 zu achten:

Ging die Richtung in V. 53–54 vom Essen und Trinken zum „Objekt“ des Essens und Trinkens, so kehrt sie sich jetzt um. Zuerst wird das „Objekt“, dann der Vorgang des Essens und Trinkens genannt: „Mein Fleisch ist nämlich wirklich (*ἀληθής*) eine Speise (oder: eine wahre Speise) und mein Blut ist wirklich (*ἀληθής*) ein Trank (oder: ein wahrer Trank)“. Schematisch dargestellt:

V. 53f.	V. 55
Φάγητε/πίητε ὁ τρώγων/ὁ πίνων	→ τὴν σάρκα/τὸ αἶμα ἢ σὰρξ μου/τὸ αἶμα μου → βρῶσις/πόσις → τὴν σάρκα/τὸ αἶμα

Strittig ist die Deutung des *ἀληθής*: Entweder bedeutet es „wahr“ bzw. „wirklich“. Dann wäre der Sinn: „[D]as Wesen der Nahrung ist es, zum Leben zu verhelfen; Speise und Trank, von Jesus gegeben, halten[,] was sie versprechen; es

¹¹² Zumstein, *Joh* (Anm. 26), 272.

¹¹³ Der „Refrain“, der in der Brotrede schon in V. 39d.40d.44c begegnete, verdankt sich der Redaktion des Buches und unterstützt die These, dass 6:51e–58 auf sie zurückgeht; Näheres dazu bei Theobald, *Joh I* (Anm. 34), 71–73.

¹¹⁴ Dem entspricht die Emphase, mit der die Redaktion in 6:51c (in Aufnahme von 1:14) von der soteriologischen Würde der *irdisch-leiblichen* Gestalt Jesu (= „Fleisch“) spricht. Zur anthropologischen Relevanz der eschatologischen Nachträge der Redaktion vgl. Michael Theobald, „Futurische versus präsentische Eschatologie? Ein neuer Versuch zur Standortbestimmung der johanneischen Redaktion,“ in idem, *Studien zum Corpus Iohanneum*, WUNT 267 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 534–573.

¹¹⁵ Bei Franz Mußner, *ZOH. Die Anschauung vom Leben im vierten Evangelium*, MThS I/5 (München: Verlag Karl Zink, 1952), 137.

¹¹⁶ Der Fortgang des Kommentars zeigt, dass eine derart platte Identifikation den Sinn des *ἐστίν* verfehlen würde.

ist nämlich die Gabe des ewigen Lebens¹¹⁷. Der Vers schliesse unmittelbar an die Verheißung der Auferweckung in V. 54 an. Oder ἀληθής bedeutet „wirklich“, „echt“. Dann wäre zu deuten: „Jesu Fleisch ist wirkliche, d. h. reale Speise, und sein Blut ist realer Trank“¹¹⁸. Der Vers würde im Nachgang zu V. 63–64 betonen, dass es sich „um reales Essen, nicht um irgendeine geistige Aneignung“ handelt¹¹⁹. Beide Deutungen sind möglich.

V. 56 schließt daran an und rückt die Rede „mein Fleisch essen/mein Blut trinken“ in einen *personalen* Bezugsrahmen, und zwar den einer gegenseitigen Immanenz¹²⁰. Gleiches geschieht in V. 57, der nun nicht mehr vom „Essen *meines Fleisches*/Trinken *meines Blutes*“, sondern vom „*Mich*-Verzehren“ spricht (das Element Blut verschwindet ab V. 57). Eduard Schweizer macht zu V. 56, wo „dem Glaubenden verheißt ist: dass er in Christus bleibe und Christus in ihm“, darauf aufmerksam, „dass das erste voransteht“. Schon das zeige, „dass der Gedanke der Einverleibung des Gottes in der Speise hier nicht vorliegt. Erst recht zeigt das aber V. 57, der die Analogie zur Einheit der Gemeinde mit Christus in der Einheit des Sohnes mit dem Vater sieht, die darin besteht, dass der Sohn der vom Vater Gesandte ist und in diesem Gesandtsein Anteil hat am Leben des Vaters“¹²¹. Für die Deutung der Rede vom „Essen des Fleisches“ bzw. „Trinken des Blutes“ des Menschensohns, bei welcher der Kommentar seinen Ausgang nahm, bedeutet das:

Die „Metaphorik der Eucharistie“ wird nur dann recht verstanden, wenn sie die Anteilhabe der Gemeinde am erhöhten „Menschen(sohn)“ Jesus im Mahl zu denken aufgibt. Dabei unterstreicht die Rede von seinem „Fleisch und Blut“ den Aspekt seines „Mensch“-Seins. Die Vorstellung eines „Kultmahls“, bei dem Brot und Wein als Fleisch und Blut Jesu genossen würden (Heilmann), wird der Metaphorik nicht gerecht.

¹¹⁷ Zumstein, *Joh* (Anm. 26), 274; vgl. Schweizer, „Zeugnis“ (Anm. 17), 393–394.

¹¹⁸ Bultmann, *Joh* (Anm. 14), 176.

¹¹⁹ Bultmann, *ibid.*

¹²⁰ 6:56 ist die erste Stelle im Evangelium, an der der reziproke Immanenz-Gedanke begegnet (vgl. Klaus Scholtissek, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*, HBS 21 [Freiburg: Herder, 2000]). – Reynolds, „Language“ (Anm. 2), 73, argumentiert gegen eine eucharistische Auslegung u. a. mit dem Hinweis: „There is no cup; there is no wine that is the new covenant in his blood“. Ob der Bundesgedanke völlig abwesend oder nicht doch in transformierter Gestalt anwesend ist, darüber lässt sich streiten; Xavier Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean II* (Paris: Seuil, 1990), 71, sieht in der Idee der reziproken Immanenz einen Nachhall des Bundes-Gedankens: „La formule d'immanence ... a sans doute à son arrière-plan, sinon à son fondement, les formules de réciprocité caractéristiques de l'Alliance selon des prophètes“ (vgl. Jer 31:33; Ez 36:26–27; Offb 21:3.7).

¹²¹ Schweizer, „Zeugnis“ (Anm. 17), 394.

2.5 Ein Seitenblick: Was bedeutet in den eucharistischen Texten das ἐστίν?

Hier legt sich ein kurzer Blick auf die Gleichnishandlung Jesu nahe, wie sie die „Kultätologie“ 1 Kor 11:23 f. widerspiegelt, bzw. die Deutung des dort zwei Mal begegnenden ἐστίν durch Paulus. Die von ihm vorweg in 1 Kor 10:16 rezipierte Herrenmahl-Tradition erteilt Aufschluss, wie es zu verstehen ist. 1 Kor 10:16 f. lauten:

^{16a}Der Becher des Segens (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας),
den wir segnen (εὐλογοῦμεν),
ist er nicht Anteilhabe am Blut des Christus (κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ
Χριστοῦ)?

^{16b}Das Brot,
das wir brechen,
ist es nicht Anteilhabe am Leib des Christus (κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ
ἐστὶν)?

¹⁷Denn *ein* Brot, *ein* Leib sind wir die Vielen,
denn wir alle haben Teil an dem *einen* Brot“.

Sowohl diesem Text als auch der „Kultätologie“ 1 Kor 11:23 f. zufolge sind für das „Herrenmahl“ die Segens- oder Dankgebete über den Gaben konstitutiv: über dem Becher, der in die Runde geht, und dem Brot, das gebrochen wird. Diese Segens- oder Dankgebete rufen den Geist auf sie herab und machen sie für die Gemeinde zu einer „pneumatischen Speise“ bzw. einem „pneumatischen Trank“ (1 Kor 10:3 f.). Wie der Hinweis auf das „Brechen“ oder „Teilen“ des Brotes, aber auch auf die Segenshandlung über dem Becher in 10:16 zeigt, ist der Blick auf den *Vorgang* des Mahls gerichtet, das gemeinschaftliche Essen und Trinken. Eine Fokussierung auf die Elemente Brot und Wein ist Paulus fremd.

Bestätigt wird dies durch die Beobachtung, dass das zweimalige ἐστίν der „Kultätologie“ 1 Kor 11:23 f. in der Parallelüberlieferung 10:16 f. jedes Mal mit der Wendung κοινωνία τοῦ αἵματος bzw. τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ verbunden ist und damit indirekt seine Deutung erfährt: Der Becher bzw. das Brot *ist* (ἐστίν) *Anteilhabe* (κοινωνία) *am Blut bzw. am Leib des Christus*. Mit anderen Worten: Alle gewinnen im und durch das Mahl Anteil am Herrn, treten in Gemeinschaft mit ihm, der im Tod sein „Blut“ für sie vergossen und seinen „Leib“ für sie gegeben hat. „Blut“ und „Leib“ werden jeweils durch den Genitiv τοῦ Χριστοῦ bestimmt. Folglich sind es keine Qualifikationen der Elemente Brot und Wein *an sich*¹²², sondern christologische Merkmale, die, nach Aspekten unterschieden, beide dasselbe aussagen: Jesus ist durch die Hingabe seines Lebens zum Heils-

¹²² Schrage, *IKor II* (Anm. 14), 438: „Gemeint ist mit der Teilhabe am Blut [...] keine substanzhafte Vorstellung in dem Sinn, dass hier so etwas wie eine Transsubstantiation der Elemente in den Blick geriete und man, *horribile dictu* für einen Juden, das Blut Christi trinken würde. Wie wenig das der Fall ist und die Teilhabe am Mahl und nicht der Genuss der Elemente entscheidet, erweist einerseits V. 17, wo vom Essen des *Brot*es und nicht vom Essen des *Leibes* gesprochen wird, andererseits V. 16, wo sogar nur vom Segnen des Kelchs die Rede ist.“

mittler der Menschen geworden: durch sein für uns vergossenes „Blut“ und sein für uns dahingeebenen „Leib“¹²³. Der gemeinschaftliche Genuss von Brot und Wein geben Anteil am Heil, das Christus vermittelt, an einem mit Gott versöhnten und geheilten Leben, was Paulus in traditionell-eucharistischer Terminologie den *Pneuma*-Charakter von Speise und Trank nennt (vgl. 1 Kor 10:3 f.). Die Vorstellung eines „Kultmahls“, bei dem Wein und Brot *als Blut und Leib Christi* getrunken und verzehrt werden, ist von dieser Denkform strikt fernzuhalten¹²⁴. Aber die Gaben Brot und Wein sind auch nicht lediglich Bilder oder Gleichnisse für den sich dahingebenden Christus, vielmehr *re-präsentieren* sie ihn¹²⁵. Paulus geht es um Christi *Präsenz* in der durch das Mahl vermittelten Teilhabe an ihm, weshalb er die Herrenmahl-Überlieferung 10:16 auch in der Feststellung gipfeln lässt: „Denn *ein* Brot, *ein* Leib sind wir die Vielen, denn wir alle haben Teil an dem *einen* Brot“. Die Teilhabe aller an dem *einen* Brot hat zur Konsequenz, dass alle auch miteinander eine neue Gemeinschaft „in Christus“ bilden¹²⁶.

Die Frage, wie Jesus sein Tun beim letzten Mahl mit den Seinen begriff, ist bekanntlich eine der schwierigsten der Jesusforschung¹²⁷. Feststeht, dass er keinen neuen Kult gründen wollte, sondern (was er auch sonst gerne tat) eine (doppelte) Gleichnishandlung tätigte: Er brach das Brot, gab es den Seinen und deutete sein Tun unter Bezug vielleicht auf Jes 53:12 in folgender Weise: *Das bin ich für viele (für euch)*. Er gab den Becher in die Runde und nannte ihn den Becher des *Neuen Bundes* (Jer 31:31). Im Angesicht seines drohenden Todes setzte er mit beiden Handlungen ein Zeichen der Hoffnung, indem er seinem

¹²³ Während das Stichwort „Blut“ metonymisch den Opfergedanke assoziiert, betont „Leib“ die Ganzhingabe der Person.

¹²⁴ Es dürfte ein gravierender Fehler der Studie Heilmanns sein, dass sie dieserart Rede als für die Eucharistie gegeben voraussetzt, ohne sie einer Überprüfung zu unterziehen. So stimmt schon die Messlatte nicht, an dem er die von ihm aufgeworfenen Fragen beurteilt.

¹²⁵ Schrage, *1Kor II* (Anm. 14), 438: „Sosehr ἐστίν die Bedeutung von *figurativ* haben kann, steht es hier für das, was die damit bezeichnete Sache repräsentiert oder bewirkt, weil sonst der Ausschluss der Teilnahme an Götzenopfermahlzeiten ohne Beweiskraft bliebe“. „[N]icht der Genuss qua Stoff und qua Element, wohl aber qua sakramentaler *communio* mit dem Herrn selbst“ macht die Teilnahme am Herrenmahl Christen „zu realen Teilhabern am Geschick Christi und an der Wirkung seines Todes“; idem, *Der erste Brief an die Korinther* (1 Kor II, 17–14, 40), EKK VII/3 (Zürich/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 1999), 36: „[F]ür Paulus (ist) der Gedanke der *repraesentatio* am adäquatesten [...], d. h. das Brot oder das Mahl repräsentieren den Leib Jesu und zwar im Sinne einer personalen Präsenz des Gebers in seiner Gabe“. Ernst Käsemann, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre*, in idem, *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Erster und zweiter Band, Göttingen 1964, I 11–34, 28: „Der Ausdruck ‚Realpräsenz‘ trifft [...], was immer gegen ihn eingewandt werden mag, genau die von Paulus gemeinte Sache.“

¹²⁶ Schrage, *1Kor II* (Anm. 14), 437: „[D]ie Kategorie der *participatio* bleibt [...] grundlegend, und die *communio* untereinander bildet deren Konsequenz“.

¹²⁷ Vor allem entscheidet sich hier die Frage, *wie* Jesus seinem Tod entgegenblickte und *ob* er diesen vorweg als ein stellvertretendes, heilbringendes Sterben deutete oder diese Kategorie nachösterlich ist.

Sterben vorweg Sinn zusprach¹²⁸. Es erfüllte ihn die Gewissheit, am Mahl der Heilsvollendung im kommenden Reich Gottes teilzuhaben. Durch die nachösterliche Einfügung der Blutformel „in seinem Blut“ (ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ)¹²⁹ in das Gabewort der Becherhandlung erfuhr sein Tod nachträglich eine Deutung mittels der kultischen Kategorie des Opfers. Die griechische Wiedergabe der im Aramäischen nicht ausgedrückten Kopula in den Gabeworten mit dem zweifachen ἐστίν stellte Paulus vor kein Problem, wohl aber diejenigen, die mit der Denkfigur der *repraesentatio* nichts anzufangen wissen.

Auch für die Redaktoren von Joh 6:51e–58 war das ἐστίν (V. 55) offensichtlich kein Problem. In der provokanten Identifikation sahen sie ein Signal dafür, dass die *Inkarnation* des Logos ernst zu nehmen sei, und verstanden das Essen und Trinken als Teilhabe am Leben des erhöhten Menschensohns, ja als Vollzug gegenseitiger Immanenz: Christus in den Glaubenden und die Glaubenden in ihm. Es scheint, dass diese Eucharistietheologie gar nicht so weit von der des Paulus entfernt ist.

3. Joh 6 als „Präzedenzfall“ der Johannexege (Jan Heilmann) – abschließende Thesen

Wenn es abschließend um die Frage gehen soll, welche Intention sich mit dem Einschub Joh 6:51e–58 verbindet, wird ein Verständnis von „Text“ vorausgesetzt, das ihn als pragmatische Handlung begreift¹³⁰. Der Autor organisiert seine sprachlichen Äußerungen nicht als hermetisch geschlossenes Zeichensystem ohne außertextlichen Bezug, sondern möchte, wenn er so und nicht anders formuliert, bei seinen Adressaten etwas erreichen. Die Bündelung der voranstehenden Analyse sei deshalb auf die Frage nach der Pragmatik von Joh 6:51e–58 hin zugespitzt.

Eine bildliche Auslegung von Joh 6:51c–58 scheitert daran, dass sie Gedanken in den Text eintragen muss, die er selbst nicht aussagt. Das gilt für das Thema *Glauben*, das die Pointe von V. 53–54 sein soll¹³¹, betrifft aber vor allem die V. 62–63, die oft genug erst durch ihre Paraphrase zu der kritischen Relativierung der vorangehenden eucharistischen Passage werden, die man gerne in ihnen sehen

¹²⁸ Michael Theobald, „Le Repas du Seigneur dans le Nouveau Testament,“ *RSR* 107 (2019): 59–86.

¹²⁹ Vgl. Röm 3:25; 5:9; Offb 1:5; 5:9; 7:14; 12:11. – Vgl. Hebr 9:14; 1 Petr 1:2.18–19; 1 Joh 2:7.

¹³⁰ Hubert Frankemölle, *Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese* (Mainz: M. Grünewald, 1983); vgl. Moisés Mayordomo, „Art. Pragmatik. Neutestamentlich,“ in Oda Wischmeyer (Hg.), *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte* (Berlin: De Gruyter, 2009), 448–449.

¹³¹ Siehe oben Anm. 107. Koester, *Symbolism* (Anm. 25), 103: „He (sc. Jesus) promised that ‚he who believes has eternal life‘ and will be raised at the last day (6:40, 47), and repeated the same idea by saying, ‚he who eats my flesh and drinks my blood has eternal life, and I will raise him up at the last day‘ (6:54).“

möchte¹³². Wer Joh 6 vom Relecture-Modell her liest, kommt mit den Problemen des Kapitels ungewollt zurecht.

(1) Lange Zeit herrschte in der literarkritischen Forschung des vierten Evangeliums das Paradigma vor: *Der Evangelist* interessiere sich nicht für das „Herrenmahl“, ja er denke anti-sakramental – *der Redaktor*, der das „Herrenmahl“ in der Szene vom letzten Mahl Joh 13 vermisste, habe die Leerstelle ausgefüllt und in Joh 6 Bezüge zur Eucharistie nachgetragen. Dabei habe er das Pendel in die andere Richtung ausschlagen lassen; er sei „sakramentalist“. Dieses Paradigma übersieht geflissentlich den Faktor gottesdienstlicher Kontinuität in den johanneischen Gemeinden: Weder lässt das diesbezügliche Schweigen des Evangelisten auf ein Fehlen eucharistischer Mahlpraxis schließen noch der eucharistische Nachtrag auf entsprechende Neuerungen. Beide Textstufen setzen die Mahlpraxis der Gemeinden voraus, weshalb die Frage nur lauten kann, warum sie der Redaktor nun ausdrücklich thematisiert.

(2) Dem *Evangelisten* geht es um Christologie und Soteriologie. Wenn er von Jesu Heilsbedeutung mittels der Mahl-Metaphorik „essen“ und „Brot des Lebens“ spricht, schließt dies Anspielungen auf die Eucharistie nicht aus¹³³. Das Kernwort der Rede, 6:35: „Ich bin das Brot des Lebens [...]“ dürfte seinen „Sitze im Leben“ im Gemeindemahl gehabt haben¹³⁴. Dort spielt auch die Manna-Motivik nach dem Zeugnis von 1 Kor 10,3f. („geistliche Speise“/„geistlicher Trank“) und Did 10:3 eine wichtige Rolle¹³⁵. Das sind die Stichwörter, die das johanneische Verständnis der Eucharistie anzeigen¹³⁶.

(3) Joh 6:51e–58 baut auf diesem Verständnis auf, legt aber darüber unter Rückgriff auf das eucharistische Brotwort der Gemeinde („dies Brot ist mein Fleisch“) ein *inkarnationschristologisches* Deutungsmuster¹³⁷: Wie Christus – das aus dem Himmel herabgekommene Brot – *Fleisch geworden* ist (ὁ λόγος σαρκὶ ἐγένετο), so gilt das analog auch von der eucharistischen Speise, die „Brot aus dem Himmel“ ist. In seiner Materialität bezeugt diese Speise den Inkarnierten, den Fleisch-Gewordenen, der um des Heils der Welt willen in den Tod ging, sein „Blut“ ver-

¹³² Vgl. oben 2.2 unter (c).

¹³³ Vgl. auch 6:11.23. Die jüngere Erforschung frühchristlicher Mahlpraxis vermag auch Texte ohne Bezug auf die „Kultätologie“ wie die Speisungserzählung Joh 6:1–11 neu wertzuschätzen.

¹³⁴ Theobald, *Herrenworte* (Anm. 62), 251–252; auch bei dem in Joh 15:1–8 verarbeiteten Gleichnis vom Weinstock dürfte es sich ursprünglich um eine im Gemeindemahl beheimatete Überlieferung handeln; vgl. *ibid.*, 410–415; *idem*, „Eucharistie“ (Anm. 34), 219–223.

¹³⁵ Hans-Ulrich Weidemann, *Taufe und Mahlgemeinschaft. Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Taufucharistie*, WUNT 338 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 378–400 („Exkurs: Manna, Honig, Engelspeise“).

¹³⁶ Einen Vergleich mit der Did und JosAs in Theobald, „Eucharistie“ (Anm. 34), 223–237.

¹³⁷ Für die Eucharistietheologie der frühen Kirche ist dies – wirkungsgeschichtlich gesehen – ein höchstbedeutsamer Schritt; vgl. Ignatius, Röm 7,3; Sm 7,1; Justin, Apol I 66; Irenäus, Haer V 2,3; vgl. auch III 19,1; IV 38,1; siehe insgesamt Betz, „Eucharistie I/1“ (Anm. 8), 260–342.

goss, um sich im Mahl mit den Seinen heilvoll zu verbinden. In ihrer Materialität sind Speise und Trank Zeichen für die *leibhaftige* Präsenz des Fleischgewordenen auf Erden. Eucharistietheologie steht im Dienst der Christologie¹³⁸. Dabei sieht der Redaktor weder vom Mahlcharakter der Eucharistie ab noch vom Glauben an die österliche Präsenz des Herrn als *conditio sine qua non* der Feier.

(4) Um die Situation zu rekonstruieren, in welcher der Einschub nach der Intention des Redaktors seine Pragmatik entfalten sollte, steht die folgende Alternative zur Entscheidung an: *Beugen 6:51c–58 einem Missverständnis von 6:62f. vor oder lehnen 6:62f. nachträglich ein Missverständnis von 6:51c–58 ab?* Im zweiten Sinne beantworten die Frage in der Regel diejenigen, die von der Einheit der Rede ausgehen. Näher liegt die alternative Antwort, weil die christologisch konnotierte These: „*der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts*“ (V. 63), tatsächlich mehrdeutig ist. Sie konnte als Einladung missverstanden werden, das „Fleisch“ Jesu, also seine irdische Existenz, zugunsten seiner himmlischen Pneuma-Existenz abzuwerten. Ein mögliches Szenario ist folgendes: Die johanneischen Dissidenten, gegen die 1Joh polemisiert, waren wohl Vertreter einer dualistischen Taufchristologie¹³⁹. Sie bezogen die „Fleischwerdung“ des Logos in Jesus (1:14) nicht auf seine Geburt, sondern auf seine Geistbegabung anlässlich seiner Taufe und gingen davon aus, dass ihn der Geist im Augenblick des Todes wieder verließ. Für ihre Abwertung der fleischlichen Existenz Jesu konnten sie Joh 6:63 als Kronzeugen aufrufen. Um das zu verhindern, schiebt der Redaktor – gleichsam als Lesehilfe im Vorfeld – seinen inkarnationschristologischen Diskurs mit Eucharistiebezug ein¹⁴⁰. Die Pragmatik von Joh

¹³⁸ Es geht also nicht, wie Becker meint (Joh I [Anm. 19], 269), um „die Unentbehrlichkeit des Sakraments, weil die Gemeinde auf diese Weise bleibenden Anteil an Jesus erhält“, sondern um deren *christologisches* Zeugnis. „Die Unentbehrlichkeit des Sakraments“ musste nicht eingeschärft werden, denn die Gemeinde feierte immer schon Eucharistie.

¹³⁹ Vgl. dazu Hans-Josef Klauck, *Die Johannesbriefe*, EdF 276 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991), 127–151; Michael Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des 4. Evangeliums und zum 1. Johannesbrief*, NTA. NF. 20 (Münster: Aschendorff, 1988), 401–421; mit Doketismus hat das nichts zu tun, wobei es darauf ankommt, wie der Terminus definiert wird; vgl. Norbert Brox, „Doketismus – eine Problemanzeige“, *ZKG* 95 (1984): 301–314; Jörg Frey, „Die johanneische Theologie zwischen ‚Doketismus‘ und ‚Antidoketismus‘. Auseinandersetzungen und Trennungsprozesse im Hintergrund der johanneischen Schriften und ihrer Rezeption,“ in Uta Poplutz und Jörg Frey (Hg.), *Erzählung und Briefe im johanneischen Kreis*, WUNT 2.420 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 129–156; Wichard von Heyden, *Doketismus und Inkarnation. Die Entstehung zweier gegensätzlicher Modelle von Christologie*, TANZ 58 (Tübingen: Narr Francke Attempto, 2014).

¹⁴⁰ Anders Koester, *Symbolism* (Anm. 25), 306–307: „[...] it is hard to see why such a corrective would have been placed in John 6, since the discourse does not address people whose theology was too spiritualized but those who thought that Jesus was only a human being (6:42)“. Thema von Joh 6:51e–58 sei das Kreuz Jesu: „Reading 6:51c–58 as anticipation of the crucifixion fits the literary context, in which Jesus debates with Jewish perspectives rather with overspiritualized Christian views“. Ebenso Thompson, *Humanity* (Anm. 25), 45–46; Thyen, *Joh* (Anm. 25), 368, meint, „dass es primär das *Skandalon des Kreuzes* ist, das hier zur Sprache

6:51–58 besteht dann darin, die Teilnahme an der gemeindlichen Mahlfeier zum christologischen Testfall zu erheben. Die Situation entspricht in etwa der, die im *Corpus Ignatianum* Sm 7,1 durchscheinen lässt, wo es über andersgläubige Christen heißt:

Von der Eucharistie und vom Gebet bleiben sie fern,
weil sie nicht bekennen (διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν),
dass die Eucharistie *das Fleisch* unseres Retters Jesu Christi ist
(τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ),
das für unsere Sünden gelitten,
das der Vater in seiner Güte auferweckt hat.

Andererseits bezeugt das Judasevangelium, dass gnostische Richtungen aus ganz ähnlichen Gründen der Teilnahme an eucharistischen Feiern eine Absage erteilten¹⁴¹.

(5) Die literarkritische Entscheidung zu Joh 6 stellt „gleichsam einen entscheidende(n) Präzedenzfall in der Auslegung des JohEv“ dar, wie Jan Heilman zu Recht feststellt: „Wer in Joh 6 von der Einheitlichkeit des Textes ausgeht, tut es auch für den Gesamttext des JohEv. Und wer hier sekundäre Zusätze annimmt, bevorzugt auch insgesamt ein literarkritisches Modell der Textlektüre“¹⁴². In der Tat: Joh 6 und seine Relecture im johanneischen Kreis, die sich in Gestalt von 6:51e–58 im Text niederschlug, sind ein Musterbeispiel, auch andere Teile des Evangeliums – insbesondere die mehrfach gestuften Abschiedsreden – in ihrer „Auslegungsdynamik“ wie unter Wahrnehmung ihrer „endgültigen Form“¹⁴³ zu erklären.

kommt“. Dann stellt sich aber die Frage, wie sich die Rede vom „Aufstieg“ des „Menschensohns“ am Kreuz V. 62, die der von seinem „Abstieg“ (vgl. 6,33.38.41.42.51b) entspricht, dazu verhält. Sprachlich wie theologisch handelt es sich in 6:51e–58 bzw. 6:62 um unterschiedliche Modelle, die miteinander konkurrieren: einerseits die Rede vom heilbringenden oder sühnenden „Blut“ Jesu, andererseits die von seinem „Aufstieg“ am Kreuz; einerseits ein opfertheologisches Modell, andererseits eine Weg-Christologie.

¹⁴¹ Vgl. EvJud 33,22–34,18; deutsche Übersetzung in: Rodolphe Kasser, Marvin Meyer und Gregor Wust (Hg.), *Das Evangelium des Judas aus dem Codex Tchacos*, aus dem Englischen übersetzt von S. Hirsch (Washington D. C.: National Geographic, 2006), 20–21 – Bernhard Heininger, „Gnostische Kultkritik: Der ‚Eucharistiedialog‘ des Judasevangeliums (EvJud 33,22–34,18),“ in Stephanie Ernst und Maria Häusl (Hg.), *Kulte, Priester, Rituale. Beiträge zu Kult und Kultkritik im Alten Testament und Alten Orient*, FS Theodor Seidl, ATSAT 89 (St. Ottilien: EOS Verlag, 2010), 421–450.

¹⁴² Petersen, „Jesus“ (Anm. 14), 109 (zitiert bei Heilmann, *Wein* [Anm. 2], 157).

¹⁴³ Zumstein, *Joh* (Anm. 26), 730.