

Concordia Seminary - Saint Louis

Scholarly Resources from Concordia Seminary

Master of Sacred Theology Thesis

Concordia Seminary Scholarship

5-1-1969

Eine Exegetische Studie Ueber Johannes 6, 48-58 mit Besonderer Beruecksichtigung des Herrenmahles

Martim Walter Flor

Follow this and additional works at: <https://scholar.csl.edu/stm>



Part of the [Biblical Studies Commons](#)

Recommended Citation

Flor, Martim Walter, "Eine Exegetische Studie Ueber Johannes 6, 48-58 mit Besonderer Beruecksichtigung des Herrenmahles" (1969). *Master of Sacred Theology Thesis*. 326.

<https://scholar.csl.edu/stm/326>

This Thesis is brought to you for free and open access by the Concordia Seminary Scholarship at Scholarly Resources from Concordia Seminary. It has been accepted for inclusion in Master of Sacred Theology Thesis by an authorized administrator of Scholarly Resources from Concordia Seminary. For more information, please contact seitzw@csl.edu.

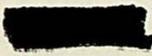
EINE EXEGETISCHE STUDIE UEBER JOHANNES 6,48-58
MIT BESONDERER BERUECKSICHTIGUNG
DES HERRENMAHLES

Eine These, eingereicht an die
ehrwuerdige Fakultaet des
Concordia Seminary, St. Louis,
Abteilung fuer Exegetische
Theologie zur teilweisen
Erfuellung der Efordernisse
fuer die Erlangung des Titels
eines Magisters der Heiligen Theologie

Von

Martim Walter Flor

Mai 1969


Angenommen

Martin A. Schlemmer
Berater

Victor Bertling
Leser

BV
4070
C69
M3
1969
no.8
c.2

Abgekuerzter Titel:

JOHANNES 6 UND DAS HERRENMAHL; Flor; S.T.M., 1969.

CONCORDIA SEMINARY LIBRARY
ST. LOUIS, MISSOURI

INHALTSVERZEICHNIS

Kapitel		Seite
I.	DAS PROBLEM UND DIE GESCHICHTE DER AUSLEGUNG	1
	Das Problem	1
	Einleitende Darlegung	1
	Der Fragenkomplex um das Johannes- evangelium	2
	Die Umreissung der Aufgabe	4
	Der methodische Gang der Untersuchung	6
	Die Geschichte der Auslegung	7
	Im Zeitalter der Patristik	7
	In der Reformationszeit	10
	Luthers Auseinandersetzung mit den Gegern	10
	Die lutherischen Bekenntnisschriften	13
	Im 20. Jahrhundert	15
II.	DER KONTEXT	20
	Der weitere Kontext--Johannes 6	20
	Der naehere Kontext--Die Brotrede	25
	Die Form der Brotrede	26
	Die folgende Perikope; Joh. 6,60-65	29
III.	DER TEXT	33
	Die Echtheit der Perikope	33
	Die grundlegenden Begriffe	35
	Ἐγὼ εἶμι	35
	ὁ ἄριστος τῆς ζωῆς	37
	ἡ σὰρξ μου	43
	φάγετε (τρῶγετε) τῆν σὰρκα	51
	πίνετε τὸ αἶμα	52
	ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου	55
	ἀληθῆς βρωσίς - πόσις	59
	ἀποστήσω αὐτὸν ἐν ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ	60
	ἐτ' ἐμοὶ μέτελ καὶ ἡ ἐτ' αὐτῷ	63
	ἐὰν μὴ - ἐὰν τίς	66
	Synoptische und neutestamentliche Parallelen	69
	Der Gnadenmittelcharakter der Perikope	72

Kapitel	Seite
IV. WORT UND SAKRAMENT IM JOHANNESEVANGELIUM .	74
Allgemeine Uebersicht	74
Das Wort im Johannesevangelium	75
Die Sakramente im Johannesevangelium	77
Im Lichte der Passafeier	80
Die eschatologische Perspektive	81
V. SCHLUSSFOLGERUNGEN	84
Die Vermeidung der Extremen	84
Die rechte Mitte	86
Die Verheissung der Eucharistie	88
BIBLIOGRAPHIE	91

KAPITEL I

DAS PROBLEM UND DIE GESCHICHTE DER AUSLEGUNG

Das Problem

Einleitende Darlegung

Vom dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung an bis zum Anfang des neunzehnten Jahrhunderts herrschte in der christlichen Kirche die fast einstimmige Ueberzeugung, dass Johannes, der Sohn des Zebedaeus und Bruder des Jakobus, einer der zwelf Juenger Jesu, das vierte Evangelium verfasst habe, und zwar mehr oder weniger in der ueberlieferten Form, in der es uns heute vorliegt.¹

Diese Gewissheit wurde im vorigen Jahrhundert stark erschuettert durch die Untersuchungen und Arbeiten von K. Bretschneider, D. F. Strauss und F. C. Baur, deren kritische Einwaende natuerlicherweise von Seiten der konservativen Forschung heftigen Einspruch erfuhren. Die damals und durch fortwaehrende Stuerme, die bis in unsere Zeit hinein dauern, aufgewirbelten Wellen gehen immer noch hoch und unabsehbar ist die Zeit, in welcher sie sich legen werden und eine Uebereinstimmung auf dem mit so viel Erregung umstrittenen Gebiet erzielt werden kann.

¹Vergleiche Paul Feine und Johannes Behm, Einleitung in das Neue Testament, Neubearbeitung von W. G. Kuemmel (Heidelberg: Quelle und Meyer, 1964), S. 132.

Der Fragenkomplex um das Johannesevangelium

Zu dem Fragenkomplex, der sich um die Verfasserschaft und Authentie des Johannesevangeliums lagert--auf den in Rahmen dieser Arbeit nicht naeher eingegangen wird--gesellt sich ein zweiter, der die Integritaet des Buches angreift und dieselbe weitlaeufig in Frage stellt. Ob das Evangelium von einem Autor herruehrt, oder ob gewisse Perikopen, ja ganze Kapitel, den Eingriff einer fremden Hand verraten, etwa die eines Redakteurs oder gar mehrerer; ob die urspruengliche Ordnung des Evangeliums etwa durch Blattvertauschung oder ein andres Missgeschick veraendert worden und dadurch die augenscheinliche "Unordnung"² des Textes entstanden sei; ob etwa der urspruengliche Verfasser ueber seiner Arbeit gestorben sei und so seine Schueler oder Herausgeber die einzelnen Teile nicht richtig zusammengeordnet haetten; ob das Evangelium auf einer apostolischen Handschrift beruhe, oder ob in demselben mehrere Quellenschriften zusammengetragen worden seien; auf welche Weise die angeblichen Widersprueche, besonders in den chronologischen Data, entstanden seien, usw.

²Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes (12. Auflage; Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952), S. 162.

Dazu kommen die vielen und hohen Wellen der Zweifel und Befremdungen, die viele Forscher mit Bezug auf den Inhalt und den Zweck des vierten Evangeliums aufgepeitscht haben. Sind die darin enthaltenen geschichtlichen Berichte als aktuelle Geschichte aufzufassen, oder dienen diese nur der Illustration, ja, will das Buch ueberhaupt nur die "Darstellung einer Idee"³ sein? Sind die darin erzählten Wunder wirklich von Jesus verrichtet worden oder gehoeren sie in den Bereich einer mit mythologischen Vorstellungen beladenen Tradition? Offenbart der Verfasser einen Hang zur Polemik, besonders gegen das Judentum? Unterliegt dem Evangelium eine antidoketische Absicht, oder richtet es sich gegen andere haeretische Stroemungen oder gar ketzerische Individuen? Kennt und benutzt der Autor die synoptischen Evangelien, will er vielleicht gar eine Ergaenzung zu denselben bringen, oder verfaehrt er auf der ganzen Linie unabhengig? Ist seine Ausdrucksweise symbolisch oder fuehrt er die Sprache eines Mystikers? Unterschuetzt er die Sakramente durch Nichterwaehnung oder ist sein Evangelium vielleicht das "sakramentalste aller neutestamentlichen Schriften"?⁴ Ist endlich das ganze Evangelium der Bericht eines Augen- und Ohrenzeugen, der Jesum reden und handeln laesst, oder

³Der Ausdruck stammt von F. C. Baur. Zitiert in Feine und Behm, S. 133.

⁴A. J. B. Higgins, The Lord's Supper in the New Testament (London: SCM Press, 1952), S. 74.

ist es nur die Darlegung des Glaubensbekenntnisses der Ur-
 gemeinde, in der Terminologie beeinflusst durch die Gedanken-
 welt, in der sie lebt?

Die Umreissung der Aufgabe

Da die vorliegende Arbeit sich im Rahmen des 6. Kapi-
 tels des Johannesevangeliums bewegt und sich spaeter auf
 einen Abschnitt desselben beschaenkt, naemlich auf die
 Perikope, die die Verse 48-58 bilden, so kann der Schreiber
 offensichtlich nicht auf alle obigen Fragen und auf die
 durch dieselben aufgeworfenen Probleme eingehen. Nur inso-
 fern sie fuer den bezeichneten Abschnitt wichtig und fuer
 sein Verstaendnis erforderlich sind, wird eine kurze Stel-
 lungnahme oder eine eingehende Untersuchung am Platze sein,
 erstere meist nur mit Angabe der Autoritaeten, auf welche
 der Schreiber seine Ueberzeugung stuetzt. Beide werden im
 Laufe des Fortganges der Arbeit an den gehoerigen Stellen
 miteingefuegt.

Ob in Joh. 6,48-58 vom Abendmahl des Herrn die Rede
 ist; ob der so begrenzte Abschnitt nach Inhalt und Kontext
 auf das Sakrament des Altars zu beziehen und von demselben
 handelnd zu verstehen ist; ob die betreffende Perikope viel-
 leicht gar die eucharistische Note des vierten Evangeliums
 bildet, da der Verfasser bekanntlich den Bericht der Ein-
 setzung des Sakraments uebergangen hat; oder ob Johannes
 hier nur den rein geistlichen Genuss der Person und des

Werkes des Erloesers herausstreicht, der durch den Glauben an das Wort statthat: Eine Untersuchung in diesem Sinne ist die Aufgabe der gegenwaertigen These.

Und zwar beschaenkt sich der Schreiber nicht auf den durch Vers 51c-58 gegebenen Abschnitt, der gewoehnlich als die "eucharistische Perikope" bezeichnet wird, sondern haelt mit Eugen Ruckstuhl defuer, dass die Verse 48-58 eine Einheit bilden, da die Verse 48-51b eine natuerliche Ein- und Ueberleitung zu dem folgenden Abschnitt bilden.⁵

Es ist hier wohl kurz vorauszuschicken, dass im Rahmen dieser Arbeit der Abschnitt Joh. 6,51c-58 nicht als "Interpolation," "Glosse" oder "Nachtrag" gewertet wird, sondern als origineller Bestandteil des Evangeliums, bzw. der Brotrede Jesu. Darauf wird im zweiten Teil naeher einzugehen sein, wenn vom Kontext die Rede ist.⁶

⁵"Wer die Rede unvoreingenommen liest, wird das eigentlich selbstverstaendlich finden; nur derjenige zieht die Verse 48-51b zum Vorausgehenden, der sie noch fuer den Verfasser des Evangeliums retten moechte. Eine genaue Pruefung zeigt, dass sie als Ueberleitung und Eingang zum eucharistischen Abschnitt verstaendlicher sind und einen natuerlichen Zusammenhang ergeben, denn als Abschluss des ersten Teiles. Dafuer zeugt, das von Jesus hier erstmals aufgenommene *πασι* aus Vers 31." Die Literarische Einheit des Johannesevangeliums (Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag, 1951), S. 268.

⁶Siehe unten, S. 29.

Der methodische Gang der Untersuchung

Der methodische Gang der These ist folgender: Der erste Teil ist einleitender Natur und versucht die Problematik darzustellen, im Kreise derer sich die Untersuchung bewegt. Noch im ersten Kapitel ist kurz auf die Geschichte der Auslegung der im Blickfeld stehenden Perikope einzugehen, und zwar in drei grossen Perioden der Kirchengeschichte: Im Zeitalter der Patristik, in der Reformationszeit (Luthers Stellungnahme und die der lutherischen Bekenntnisschriften) und im zwanzigsten Jahrhundert. Im zweiten Teil wird der Kontext untersucht, und zwar zuerst der weitere, der durch das ganze 6. Kapitel gegeben ist. Sodann der naehere, der die sogenannte Brotrede bildet. Ein besonderes Augenmerk wird dabei auf den der Perikope Vers 48-58 folgenden Abschnitt gerichtet, da dieser besonders in den reformatorischen Streitigkeiten eine wichtige Rolle spielte. Es wird auch noch etwas in Bezug auf die Form der Brotrede zu sagen sein. Dabei werden laufend einschlaegige textkritische Fragen behandelt.

Im dritten Teil wird auf den Text selber eingegangen. Vorerst werden ueber die Echtheit der Perikope einige Bemerkungen am Platze sein. Darauf werden die grundlegenden Begriffe des Textes einer naeheren Einsicht unterzogen, um ihren Sinn klar herauszustellen. Auf synoptische und andere neutestamentliche Parallelen wird kurz Bezug genommen um dann zu einer zusammenfassenden und uebersichtlichen Paraphrase des Textes zu gelangen.

Im vierten Teil oder Kapitel kommt der Schreiber auf das Verstaendnis der Perikope innerhalb und den Zusammenhang mit der Gesamtanlage des Johannesevangeliums zu sprechen, besonders um dessen Stellung zu Wort und Sakrament zu untersuchen, wobei einige Streiflichter von der juedischen Passafeier und der eschatologischen Perspektive her manches erlaeutern. Der fuenfte Teil endlich bringt das Endergebnis oder Summarium der gegenwaertigen Untersuchung, welches zwischen den Extremen die rechte Mitte zu halten versucht.

Es sei noch auf den Gebrauch einiger Ausdruecke rein technischer Natur hingewiesen. Das Wort "Schreiber," wenn ohne naehere Bestimmung gebraucht, nimmt Bezug auf den Autor der hier vorliegenden These. Die Wendungen "diese Arbeit" oder "diese Studie" werden auch fuer die Bezeichnung der hier vorliegenden These gebraucht. Das Wort "Perikope" ohne jegliche naehere Bestimmung ist stets von dem in Untersuchung stehenden Abschnitt Joh. 6,48-58 zu verstehen. Wenn Johannes als der Autor des vierten Evangeliums angefuehrt wird, so wird damit auf die traditionelle Ausdrucksweise Ruecksicht genommen, ohne Absicht die Verfasserschaft des betreffenden Evangeliums definitiv zu entscheiden, wenn auch die Ueberzeugung des Schreibers dahin orientiert ist.

Die Geschichte der Auslegung

Im Zeitalter der Patristik

Wenn man die Geschichte der Auslegung von Joh. 6,48-58 (einschliesslich des ganzen 6. Kapitels und seines Sinnes)

verfolgt, so ist es natuerlich, sein Augenmerk zuerst auf das Zeitalter der lateinischen und griechischen Kirchenvaeter zu lenken.

G. B. Stevens urteilt, dass die vorherrschende Auslegung unter den alten Kirchenvaetern, sowohl des Morgenlands auch des Abendlandes, die Deutung auf das Abendmahl des Herrn gewesen sei.⁷

Die Schriften Tertulians weisen nur wenige Zitate aus Johannes 6 auf, deren Beziehung auf die Eucharistie nicht immer ganz klar ist.⁸ Cyprians Auslegung hingegen deutet voll und ganz auf das Heilige Mahl hin.⁹ Augustins Stellung, nach langem Schwanken und Zaudern, deckt sich schliesslich mit demselben Verstaendnis der besagten Schriftstelle, war er es doch, der durch seine eucharistische Deutung von Joh. 6, 51-53 die Beibehaltung der Kinderkommunion in der Kirche (die Einfuehrung derselben geht schon auf die ersten Jahrhunderte zurueck) befuerwortete.¹⁰

⁷The Johannine Theology (New York: Charles Scribner's Sons, 1895), S. 159.

⁸Vergleiche Valentin Schmitt, Die Verheissung der Eucharistie bei den Vaetern (Wuerzburg: Andreas Goebel, Verlagsbuchhandlung, 1900), S. 77.

⁹Vergleiche ebendasselbst, S. 80.

¹⁰Vergleiche Hermann Sasse, This is my Body; Luther's contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1959), S. 30.

Des Ambrosius exegetische Einstellung erkennt man in seinem Traktat Ueber die Mysterien. Wenn er die Vorzueglichkeit des Altarsakraments hervorhebt, beruft er sich auf Joh. 6,49,50 und 58.¹¹

Des Origenes Auslegung ist, seiner allegorischen Deutung wegen, ziemlich verschwommen. Die Worte vom Himmelsbrot werden bald eucharistisch, bald allegorisch gedeutet; so steht fuer ihn, z. B., das Himmelsbrot allegorisch fuer die Tugend.¹² Clemens Alexandrinus bewegt sich in vorsichtigen, die Arkandisziplin beachtenden Ausdruecken.¹³ Chrysostomos sieht in dem Wort "Fleisch" eine Anspiegelung auf die Eucharistie.¹⁴ Besonders Cyrillus, einer der fruchtbarsten Exegeten der Vaeterzeit, legt mit Verstandesschaerfe, mit klaren Worten und mit ueberzeugendem Nachdruck seine Auffassung von der ganzen Rede Jesu in Johannes 6 dar: "Die

¹¹"Doch gleichwohl sind alle, die jenes Brot assen, in der Wueste gestorben. Diese Speise aber, die du empfaengst, dieses lebendige Brot, das vom Himmel gekommen, verleiht die Substanz des ewigen Lebens, und wer immer dieses Brot isst, wird nicht sterben in Ewigkeit. Es ist der Leib Christi." J. E. Niederhuber, Uebersetzer. "Des Heiligen . . . Ambrosius von Mailand . . . Schriften," Bibliothek der Kirchenvaeter, Band III (Kempten & Muenchen: Verlag der Jos. Koeselschen Buchhandlung, 1917), S. 297.

¹²Vgl. Schmitt, S. 62.

¹³Vgl. ebendasselbst, S. 59.

¹⁴Vgl. C. H. C. Macgregor, "The Eucharist in the Fourth Gospel," New Testament Studies, IX (1963), 111-19.

Eucharistie ist ihm die einzige Speise, ueber welche Jesus in diesem Kapitel spricht."¹⁵

In der Reformationszeit

Luthers Auseinandersetzung mit den Gegnern.--Mit besonderer Heftigkeit prallten die Meinungen in der Reformationszeit aufeinander.

Wenn Zwingli in Joh. 6,63 den Schriftbeweis dafuer fand, dass im 6. Kapitel des Johannesevangeliums ein leibliches Essen des Fleisches Christi geradezu verworfen wird, so wird ihm dieses Kapitel gleichsam zu einer sedes doctrinae fuer seine Abendmahlslehre.¹⁶ Es ist hier auf den Disput vom leiblichen und geistlichen Geniessen Christi im Sakrament nicht naeher einzugehen, sondern nur einfach festzustellen, dass Zwingli in Johannes 6 ein exegetisches Fundament fuer das eucharistische Mahl sah.

Luther vertritt den entgegengesetzten Standpunkt, welcher in verschiedenen seiner Schriften klar--und oft nicht minder heftig--zum Ausdruck kommt. Zuerst sei auf eine Stelle aus der Kirchenpostille, genommen aus einer Predigt am Pfingstmittwoch, hingewiesen (wohl vom Jahre 1528), die Joh. 6,44-51 zum Text hat:

¹⁵Vgl. Schmitt, S. 120.

¹⁶Vgl. H. Gollwitzer, "Zur Auslegung von Joh. 6 bei Luther und Zwingli," In Memoriam Ernst Lohmeyer, herausgegeben von Werner Schmauch (Stuttgart; Evang. Verlagsw. GmbH., 1951), S. 148.

Diese Worte soll man nicht zwingen auf das Sakrament des Altars; denn wer es dahin deutet, der tut dem Evangelium Gewalt. Es ist in diesem Evangelium kein Buchstabe, der da des Sakraments des Altars erwahnte. Warum sollte doch Christus hier des Sakraments gedenken, so es noch nicht war eingesetzt?¹⁷

In der Predigt "Am Tage des heiligen Wahrleichnams Christi" (vom Jahre 1523 oder 24), welcher der Text Joh. 6,55-58 zugrunde liegt, aeussert Luther sich besonders scharf und heftig. Er behauptet geradezu, dass der "andere Verstand" der Perikope, das ist, die Worte auf das Sakrament des Altars zu beziehen, vom Papst, ja gar vom Teufel herruehrt. Luther argumentiert, dass die Worte "Wer von diesem Brot isset, der wird leben in Ewigkeit," den unwuerdigen Genuss des Sakraments ausschliessen, der doch nach 1 Kor. 11,27 auch mit dem Abendmahl statthaben kann. Er geht schliesslich soweit, solche Exegese als "Missbruach der Schrift" zu brandmarken.¹⁸

Luthers entschiedene Haltung (die sich aber mit den Jahren mildert), seine exegetische Uebereiferung, mag auf seine Furcht zurueckzufuehren sein, dass die Gegner, zu welchen er die schwaermerischen Sakramentierer und auch die schweizerischen Theologen rechnete, aus seinem "von Herzen lieben Sakrament" ein Fastnachtskostuem machen koennten. Oder sollte vielleicht Zwingli der Unnachgibigkeit

¹⁷ Saemmtliche Schriften, herausgegeben von Dr. J. G. Walch. Vol. XI (St. Louis, Mo.: Concordia Publishing House, 1882), Kol. 1143.

¹⁸ Ebendasselbst, Kol. 2251.

zu zeihen sein in seinem Eifer, dem Papsttum "den staerksten Puff" zu versetzen? Das scheint H. Gollwitzers Meinung zu sein, welcher noch hinzufuegt, dass ausser dem Interesse am "staerksten Puff" gegen das Papsttum auch noch die Behauptung der eigenen Selbststaendigkeit Wittenberg gegenueber mitgewirkt haben mag.¹⁹

Beilaeufig waere hier einzufuegen, dass Luthers Argument, welches auch W. H. T. Dau in seinem Artikel The Eucharistic Interpretation of John 6²⁰ fuehrt (dass Johannes 6 nicht vom Sakrament des Altars handeln koenne, da es derzeit noch nicht eingesetzt gewesen sei), auf sehr schwachen Fuessen steht. Man koennte dann mit demselben Recht auch folgern, in Joh. 3,3 sei nicht die Rede von der Taufe, da dieses Sakrament damals noch nicht verordnet und eingesetzt worden war.

Auf das Argument von der manducatio impiorum wird spaeter zurueckzugreifen sein.

H. Gollwitzer vertritt die Meinung, dass die neure neutestamentliche Exegese in dieser Frage (Johannes 6, Abendmahl oder nicht?) einhellig und mit gutem Grund Luther Unrecht und den Schweizern Recht gegeben hat.²¹

¹⁹Gollwitzer, S. 150.

²⁰Theological Quarterly (Mo. Synod), XIX (April 1915), 80.

²¹Gollwitzer, S. 167.

In Bezug auf Calvin geht das Urteil von Hans Grass dahin, dass der Reformator der franzoesischen Schweiz auch in Johannes 6 das exegetische Fundament fuer seine Abendmahlslehre gefunden habe.²²

Die lutherischen Bekenntnisschriften.--So heftig auch die Auseinandersetzungen zwischen den beiden evangelisch-reformatorischen Stroemungen des 16. Jahrhunderts waren, nimmt es einen wahrlich Wunder, dass nur ein ganz geringer Teil davon seinen Niederschlag in den lutherischen Bekenntnisschriften gefunden hat (dies in Hinsicht auf die Interpretation von Johannes 6 fuer oder gegen eine sedes doctrinae des Sakraments des Altars). W. H. T. Dau stellt in dem oben erwaehnten Artikel fest, dass die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche verhaeltnismaessig frei sind von Verweisungen auf Johannes 6.²³

Die Nachpruefung dieser Angabe durch den Schreiber²⁴ ergab die Tatsache, dass von den etwa 20 Zitaten aus Johannes 6, die sich in den Bekenntnisschriften finden, nur ein einziges einem Artikel zugehoert, der direkt vom Abendmahl handelt²⁵ und zwar Joh. 6,54 in Artikel VII der

²²Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin (Guetersloh: C. Bertelsmann, 1954), S. 241, Note 1.

²³Theological Quarterly, XVIII (1914), 161.

²⁴Die Unterlage bildete die Concordia Triglotta, herausgegeben von F. Bente (St. Louis, Mo.: Concordia Publishing House, 1921).

²⁵Die meisten Zitate stehen in den Artikeln II, VIII

Konkordienformel, Solida Declaratio. Obwohl in besagtem Artikel wohl unterschieden wird zwischen geistlichem Essen des Fleisches Christi, "davon Christus Johannes 6 vornehmlich handelt,"²⁶ einerseits, und dem muendlichen oder sakramentlichen Essen anderseits, so wird eben dadurch, dass Joh. 6,54 als Beweis fuer den geistlichen Genuss im Abendmahl herangezogen wird und dass im Gegensatz die Beziehung derselben Stelle auf den muendlichen Genuss nicht ausdruecklich ausgeschlossen wird, zum wenigsten die Frage offen gelassen, ob Johannes 6 nicht auf die eine oder die andere Weise, oder gar im Ganzen, auf das Sakrament des Altars auszurichten sei.

Ausserdem wird im XXIV (XII) Artikel der Apologie, der eigentlich die Messe zum Gegenstand hat und nur im Rahmen dieser auf das Sakrament des Altars zu sprechen kommt, Joh. 6,35 indirekt zitiert; das heisst, der Vers befindet sich in einem Kontext, der eine Stelle aus Ambrosius anfuehrt, in welcher der Bischof von Mailand ueber den Trost des Abendmahls folgendermassen redet:

Accedite ad eum et absolvimini, quia est remissio peccatorum. Qui sit iste, quaeritis? Audite ipsum

und XI der Konkordienformel, die sich resp. beziehen auf den freien Willen, auf die Person Christi und auf die Ewige Erwaehlung.

²⁶Concordia Triglotta, S. 994.

dicentem, Ioh. 6,35: Ego sum panis vitae; que venit ad me, non esuriet, et qui credit in me, non sitiet unquam.²⁷

Wenn nun Melanchthon hinzusetzt (die Worte stehen im Kontext vom Effekt oder Nutzen des Sakraments): "Da zeigt er an, dass mit dem Sakrament angeboten wird Vergebung der Sunden," so duerfte vielleicht die Frage berechtigt sein: Wird hier nicht tacite zugegeben, oder wenigstens die Exegese freigestellt, Johannes auf das Abendmahl des Herrn zu beziehen?

Man kann vielleicht den Schluss ziehen, dass die lutherischen Bekenntnisschriften, obwohl sie durch Nichtgebrauch von Johannes 6 zum Beweise des sakramentalen Genusses von Christi Leib und Blut im Abendmahl auf Luthers Exegese verharren, anderseits dennoch durch die beiden erwaehten Zitate und auch durch das Fehlen der Antithese niemanden verurteilen, der in dem in Untersuchung stehenden Schriftabschnitt eine verschiedene exegetische Meinung vertreten sollte, als die in der lutherischen Tradition heimische.

Im 20. Jahrhundert

Die Ansichten der modernen Exegeses gehen weit auseinander, ja spitzen sich aus zu scharfen Gegensaetzen. Die katholischen Schriftausleger, mit nur wenigen Ausnahmen,

²⁷ Concordia Triglotta, S. 410.

erklären die Verse 51-58 als von der Eucharistie redend, während bis zum Anfange unseres Jahrhunderts der weitaus grösste Teil der Protestanten entgegengesetzter Meinung war.²⁸

Seitdem aber hat sich selbst im protestantischen Lager ein grosser Teil der Exegeten fuer die eucharistische Deutung von Johannes 6 entschieden, welche bereits die grosse Mehrheit auf ihrer Seite hat. Es folgt hier nun eine Auswahl von ausgesprochenen Ansichten, die sich auf beide Stroemungen verteilen.

D. M. Stanley urteilt, dass Johannes 6 eine beachtungswuerdige Synthese von Jesu Lehre ueber das Sakrament der Eucharistie ist.²⁹ B. Gaertner haelt dafuer, dass die Worte von Vers 58 laut des Kontextes vorsaeztlich auf die Eucharistie zu beziehen sind.³⁰ G. Walther will erkannt haben, dass in Joh. 6,51-56 der johanneische Jesus gewiss von dem Herrenmahl spricht, "wie jetzt wohl allgemein anerkannt ist."³¹ E. J. Kilmartin erblickt in der Zergliederung der beiden Saetze "mein Fleisch essen" und "mein

²⁸Schmitt, S. 33,34.

²⁹"The Bread of Life," Worship, XXXII (8, 1958), 477.

³⁰John 6 and the Jewish Passover (Lund: C. W. Gleerup, 1959), S. 23.

³¹Jesus, das Passalamme des Neuen Bundes (Guetersloh: C. Bertelsmann, 1950), S. 68.

Blut trinken" einen klaren Hinweis auf die doppelte Konsekration des letzten Mahles.³² G. Bornkamm hebt hervor, dass die durchaus unbildlichen Worte vom Kauen seines Fleisches und Trinken seines Blutes keinen Zweifel zulassen, dass hier das Sakrament des Herrenmahles gemeint ist. Er fuegt noch hinzu, dass die Bestreitung der Deutung auf die Eucharistie sich nicht auf den Wortlaut des Textes selbst, sondern nur auf den Kontext berufen koenne.³³ R. H. Lightfoots Einstellung ist, dass eine Bezugnahme auf das eucharistische Ritual der Kirche unausweichlich ist; ja, er aeussert sich dahin, dass die Wendungen "Fleisch essen" und "Blut trinken" bestimmter sind als die der Einsetzungsworte in dem Korintherbrief und den frueheren Evangelien.³⁴ G. H. C. Macgregor kommt sogar zu dem Schluss, dass das instinktive Gefuehl der Kirche in Johannes den hervorragendsten neutestamentlichen Lehrer der Sakramente gesehen habe.³⁵ Die Zahl der Exegeten, die dasselbe Verstaendnis der in Studie stehenden Schriftstelle teilen, liesse sich beliebig vermehren (J. H. Bernard,

³²"The Formation of the Bread of Life Discourse," Scripture, XII (12, 1960), 68.

³³"Die Eucharistische Rede im Johannesevangelium," Zeitschrift fuer Neutestamentliche Wissenschaft, XLVII (1956), 162.

³⁴St. John's Gospel (Oxford: Clarendon Press, 1956), S. 162.

³⁵"The Eucharist in the Fourth Gospel," New Testament Studies, IX (1963), 111.

C. K. Barrett, E. Schweizer, A. J. B. Higgins, u.a.m.).
Doch erfordert die Unparteilichkeit, dass auch die andere Seite zu Wort kommt.

G. B. Stevens fuerchtet, dass dem Standpunkt der Exegeten, die Johannes 6 eucharistisch deuten, grosse exegetische Bedenken und Schwierigkeiten entgegenstehen.³⁶ Auch J. Moffatt kann im betreffenden Kapitel keine klare Referenz auf das Sakrament entdecken. Er beruft sich auf den Epheserbrief, der wohl die Taufe, aber nicht das Heilige Abendmahl erwaeht; warum wolle man nun das Sakrament der Eucharistie in das Johannesevangelium hineinzwaengen?³⁷ E. Lohse macht darauf aufmerksam, dass Johannes 6 alles Gewicht auf dem zum Glauben rufenden Wort liege; deshalb sei diesem keine sakramentale Handlung an die Seite gestellt.³⁸ Franz Pieper weist die sakramentale Auslegung der Perikope mit einigen wenigen Worten kurz ab.³⁹ Auf W. H. T. Daus ablehnende Stellung ist schon frueher verwiesen worden.⁴⁰ Nachdem M. Reu nur mit Namen genannt worden ist, wird noch ein

³⁶Stevens, S. 160.

³⁷"The Lord's Supper in the Fourth Gospel," Expositor, Series 8, VI (July 1913), 22.

³⁸"Wort und Sakrament im Johannesevangelium," New Testament Studies, VII (1960-1961), 124.

³⁹Christliche Dogmatik, Band III (St. Louis, Mo.: Concordia Publishing House, 1920), S. 457.

⁴⁰Siehe oben, S. 12, Note 20.

Wortfuehrer aus demselben Lager angefuehrt, der allerdings sehr scharfe Worte gebraucht. M. S. Sommer nennt den Versuch, Joh. 6,53 auf das Abendmahl des Herrn zu beziehen, schriftwidrige Exegese, ja, "toericht" und "unvernuenftig."⁴¹

Wenn man das bunte Mosaikgebilde von einander diametral entgegengesetzten Auslegungen betrachtet und die gar manchmal von subjektiven Voraussetzungen bestimmte Argumentation verfolgt, dann moechte man skeptisch und bitter mit Dibelius schliessen, dass jeder Forscher zuletzt doch auf den Bericht hinauskomme, der seiner beabsichtigten Erklaerung am meisten entspreche.⁴²

Im vierten Kapitel dieser These ist auf etliche Gruende dafuer und dawider naeher einzugehen.

⁴¹"foolish and unreasonable . . ." "The Province of Human Reason in Religion," Concordia Theological Monthly, X (June 1939), 428-29.

⁴²Zitiert bei G. Walther, Jesus, das Passalamme des Neuen Bundes (Guetersloh: C. Bertelsmann, 1950), X. 65.

KAPITEL II

DER KONTEXT

Der weitere Kontext--Johannes 6

Die Perikope Joh. 6,48-58 ist in einen mehr oder weniger einheitlichen Kontext eingebaut. Auch hierueber gehen die Meinungen weit auseinander, wie bald darzulegen sein wird.

Johannes befolgt im 6. Kapitel, gleichwie auch an andren Stellen seines Evangeliums, eine Lehrweise, die die moderne Paedagogik durchaus bejahen wuerde. Von einer fesselnden Geschichte ausgehend, schliesst er an dieselbe eine reichhaltige und tiefsinnige Belehrung, meist in Dialogform an. Im 6. Kapitel sind es sogar zwei aufeinander folgende Geschichten: die der wunderbaren Speisung der fuenf Tausend und die der Wandlung Jesu auf dem Meer.

Vielleicht ist hier der angebrachte Ort, einen Augenblick zu verweilen und Stellung zu nehmen zu dem Problem der in den Evangelien berichteten Wunder Jesu. Wenn Rudolf Bultmann, z.B., das Wunder von der Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana in den mythologischen Bereich der Dionysiusfeste verweist und immer mehr Ausleger die "historische Glaubwuerdigkeit" der Wundergeschichten anzweifeln oder zum wenigsten dahingestellt sein lassen wollen (was z.B. C. H. Dodd mit dem Bericht von der

Speisung der fuenf Tausend tut¹), dann scheint es als ob die fuer Kinder (man vergleiche, was die Schrift ueber den Kinderglauben sagt) und einfache Christen feststehenden Tatsachen einer Apologie beduerfen. Der Schreiber haelt dafuer, dass der Bericht von der Speisung der Volksmenge so zu nehmen ist, wie er lautet und beruft sich fuer seine Ueberzeugung auf die Auslegung und Anwendung von Tausenden von Predigern, die Jahr fuer Jahr das Evangelium des Sonntags Laetare von heiligem Ort aus dem Volke Gottes mitgeteilt haben.

Um dem Vorwurf zu entgehen, der Schreiber lasse sich hier von passionalen Argumenten leiten und schlage subjektive Voraussetzungen in die Schanze, sei hier noch der Standpunkt wissenschaftlicher Theologie angefuehrt, mit Berufung auf Gottfried Fitzer, der mit Recht einwendet, es sei ein methodischer Fehler vergangener Zeiten, die Wunder Jesu mit den uns bekannten Naturgesetzen in gegensaeztlichen Vergleich zu bringen. Auf diese Weise komme man zu dem Schluss, dass sie nicht geschehen sein koennten, und so habe man nur noch nach dem Beweggrund der Erdichtung dieser Wunderberichte zu fragen. Fitzer macht darauf aufmerksam,

¹"wether or not it is more historically credible."
The Interpretation of the Fourth Gospel (Cambridge: University Press, 1965), s. 334.

dass der Entwicklungsgang unserer Erkenntnis auch der Naturgesetze immer unabgeschlossen bleibt.²

Zur selben Zeit mag eine andere Frage isagogischer Natur den Versuch einer Antwort erhalten: Ob naemlich das Johannesevangelium auch als wirklicher Geschichtsbericht zu werten ist, oder ob es nur nach C. F. Baur und D. F. Strauss' Behauptungen die Darstellung einer Idee oder eine fortgebildete Form des Mythos sein will.³ Vom Gesichtspunkt der formgeschichtlichen Betrachtungs- und Darstellungsweise aus mag es unmoeglich erscheinen, diese Frage jemals definitiv zu beantworten, da der Forschung kaum jemals Gelegenheit geboten werden wird, das geschichtliche Quellenmaterial, auf welchem die Evangelien beruhen, zu ermitteln; es sei denn, dass die Archaeologie der theologischen Wissenschaft noch etliche Ueberraschungen gleich den Qumranfunden von 1947 vorbehaelt.

Es wird wohl nach wie vor dem Glauben anheimgestellt bleiben, die im Johannesevangelium ueberlieferten historischen Tatsachen als Berichte aktuellen Geschehens aufzufassen. Hier sollen nicht nur die Wunder, sondern auch die topographischen und chronologischen Angaben eingeschlossen

²"Sakrament und Wunder im Neuen Testament," In Memoriam Ernst Lohmeyer, herausgegeben von Werner Schmauch (Stuttgart: Evangel. Verlagswerk GmbH., 1951), S. 173.

³Zitiert bei Paul Feine und Johannes Behm, Einleitung in das Neue Testament, Neubearbeitung von Werner Kuemmel (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1964), S. 133.

sein. Und doch haengt der Glaube nicht in der Luft, sondern ruht auf einem festen Fundament, auf dem Wort, das ein festes, prophetisches Wort ist,⁴ und dieses Wort ist ein glaubenstreuer Bericht von Lehren und geschichtlichen Tatsachen, die eine Einheit bilden. Wie koennte sonst der Apostel Paulus argumentieren, dass es fuer den Glauben lebenswichtig, einen historischen Zug, wie die Auferstehung Christi, als historisch gesichert zu haben?⁵

Der christliche Glaube ist auch historischer Glaube, das heisst, ihm liegen feste, historische Ereignisse zugrunde, wenn er auch weit ueber zeit- und raumbedingte Vorstellungen hinauswaechst. Dazu muessen die historischen Tatsachen gesichert sein. In Bezug auf die geschichtlichen Berichte der Evangelien hat auch die schaeerfste Kritik kein einziges invalidierendes Argument hervorgebracht, das nicht irgendwie von der konservativen Forschung als Trugschluss erwiesen oder sonst widerlegt worden waere. Um diese Behauptung mit nur einem Beispiel zu belegen: Noch im Jahre 1960 hat Norman Walker in einem Artikel der geachteten Zeitschrift Novum Testamentum eine Loesung geboten fuer eines der umstrittendsten Probleme der chronologie des N. Testaments: die Harmonisierung der Stundenangaben des Karfreitags

⁴2 Petri 1,19.

⁵Vgl. 1 Kor. 15,14ff.

zwischen Johannes und den Synoptikern.⁶ Es ist immer an dem hermeneutischen Grundsatz festzuhalten, dass eine moegliche Erklaerung oder Harmonisierung den Widerspruch aufhebt, wenn sie auch nicht den Anspruch auf Alleingueltigkeit erheben darf.

Auch C. K. Barrett, obwohl er in Bezug auf einzelne historische Data seinen Vorbehalt ausspricht, gibt zu, dass es fuer Johannes von der allerhoechsten Wichtigkeit war, dass es einen Jesus von Nazareth gegeben hat, der in Palestina gelebt hat und dort gestorben ist.⁷ Auch W. Grossouw vertheidigt den Standpunkt, dass, obwohl das Johannesevangelium nicht in erster Linie Geschichte sein will, es doch mit Zeit- und Ortsangaben aeusserst genau verfaehrt, als ob es in dieser Hinsicht die Synoptiker ergaenzen wollte.⁸ So koennten noch andere Zeugen herangezogen werden, die fuer die Geschichtlichkeit des Johannesevangeliums eine Lanze gebrochen haben.

So kommt der Schreiber zu dem Schluss, dass, obwohl das vierte Evangelium zuerst wohl eine theologische Abhandlung ist, die besonders die Gottessohnschaft Jesu Christi in den Vordergrund stellt, nichtsdestoweniger auch allen seinen historischen Aussagen Glauben beizumessen ist.

⁶"The Reckoning of Hours in the Fourth Gospel," Novum Testamentum, IV (1960), 69-73.

⁷The Gospel According to St. John (London: SPCK, 1965), S. 44.

⁸Revelation and Redemption (London: Geoffry Chapman, 1965), S. 18, Note 3.

Der naehere Kontext--Die Brotrede

Das Speisewunder gab den Anlass zu der Brotrede, die in der Synagoge zu Kapernaum ihre Tribuene hatte. Eingangs ist der Herr bemueht, den verkehrten Eindruck zu verwischen, den das irdisch gesinnte Volk von dem Wunder der Speisung mitbekommen hatte. Jesus schaerft ihnen ein, dass es eine hoehere, wertvollere Speise gibt, als das Brot, das sie gegessen, ja, als das Manna, das ihre Vaeter in der Wueste genossen hatten; eine Speise, die ewig erhaelt und die darin besteht, das Werk Gottes zu tun ($\epsilon\rho\upsilon\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\tau\ \tau\acute{\alpha}\ \epsilon\rho\upsilon\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\epsilon\omicron\upsilon$), was hinwiederum Jesus definiert als "glauben an den, der ihn gesandt hat" ($\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\tau\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \omicron\tau\ \acute{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\iota\lambda\epsilon\iota\tau\ \epsilon\kappa\epsilon\acute{\iota}\tau\omicron\varsigma$). Anfangs sind die Juden an Jesu Darlegung interessiert, ja sprechen in Vers 34 sogar die Bitte aus, dass Jesus ihnen fortwaehrend von diesem Brot mitteilen moechte. Sie haben aber die geistliche Auffassung der ganzen Brotspeise noch nicht begriffen; sie haengen immer noch ihren fleischlichen Gedanken und Hoffnungen nach.

Da Jesus aber auf die geistliche Intention seiner Worte besteht, sich selbst wiederholt als das Lebensbrot hinstellt, das vom Himmel gekommen ist; ja, als er seiner Hoerer Unverstaendnis als Unglauben geisselt, da fangen sie an zu murren und zu widersprechen und lassen sich gar zu persoentlichen Ausfaellen gegen den Herrn hinreissen. Jesus laesst sich nicht beirren und wiederholt das Zeugnis ueber ihn selbst und ueber seinen Vater, bis er in Vers 48 wieder

einen staerkeren Ansatz macht: Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄριστος τῆς
 ζωνῆς. Und hier setzt nun die Perikope ein, die den Studi-
 engenstand dieser These bildet.

Die Form der Brotrede

Es ist vielleicht angebracht, ein wenig naeher auf die Form der Lebensbrotrede einzugehen, welche Zielscheibe aller moeglichen Kritiken geworden ist. Rudolf Bultmann sieht in ihr eine "Unordnung oder jedenfalls sehr mangelhafte Ordnung."⁹ E. Hirsch findet, dass sie "ein wildes Durcheinander von Er-Stil und Ich-Stil" ist.¹⁰ Andere Kritiker haben auf woertliche und sachliche Wiederholungen hingewiesen, die vermeintlich gegen den einheitlichen Fluss der Lebensbrotrede zeugen.

Aber gerade gegen diesen letzten Einwand macht Eugen Ruckstuhl geltend, dass wir es mit Variationen desselben Themas zu tun haben, was rein literarisch betrachtet, durchaus annehmbar ist. Und das "durcheinander von Er-Stil und Ich-Stil" weist derselbe Autor zurueck mit der Behauptung, dass eben dieser Wechsel die Rede dynamisch und spannungsgereich mache, was man uebrigens auch in den andern Jesus-Reden

⁹ Das Evangelium des Johannes (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952), S. 162.

¹⁰ Zitiert bei E. Ruckstuhl, Die Literarische Einheit des Johannesevangeliums (Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag, 1951), S. 255.

beobachten koenne; das nun kuenstlerisch schlecht zu finden, heisse "an der literar-kritischen Krankheit leiden."¹¹

Was nun die "Unordnung oder jedenfalls sehr mangelhafte Ordnung" anbetrifft, die R. Bultmann an der Brotrede tadelt, so fuehrt der Schreiber hiergegen Johannes Schneider an, der ueberzeugt ist, "dass der Text in der vorliegenden Ordnung sinnvoll ist und dem auch sonst im Johannesevangelium zu beobachtenden Kompositionsgesetz entspricht."¹² Er spricht sich weiter dahin aus, dass es keinen Sinn habe, die Rede zu zerpfleucken und in eine neue Ordnung zu bringen versuchen. Denn damit trage man moderne Gesichtspunkte in den Text hinein und begehe eine Ungerechtigkeit gegen das eigentuemliche Gesetz, welches dem Aufbau der Rede vorstehe.¹³ Es ist schliesslich noch daran zu erinnern, dass bis heute alle Versuche, eine andere Ordnung in den Text zu bringen, gescheitert sind, oder zum wenigsten keine Mehrheit unter den theologischen Forschern zu gewinnen vermochten.

Auch E. J. Kilmartin findet Plan und Entwicklungsgang in der Rede.¹⁴ Zu demselben Schluss gelangt J. Mofatt, der

¹¹Die Literarische Einheit des Johannesevangeliums (Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag, 1951), S. 253.

¹²"Zur Frage der Komposition von Joh. 6, 27-58 (59)-- (die Himmelbrotrede)," In Memoriam Ernst Lohmeyer, herausgegeben von Werner Schmauch (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk GmbH., 1951), S. 135.

¹³Ebendasselbst, S. 139.

¹⁴"The Formation of the Bread of Life Discourse," Scripture, XII (12, 1960), 76.

in der Brotrede drei Bewegungsmomente unterscheidet, welche im dritten (Vers 51-58) ihren Hoehepunkt erreichen.¹⁵ Vielleicht uebertreibt D. M. Stanley, wenn er dem Rede-Dialog sogar Vollkommenheit in Hinsicht auf literarische Form zuschreibt.¹⁶

Noch auf einen anderen Aspekt der Redeform, und zwar auf ihren logischen Aufbau und Gedankenfortgang ist kurz hinzuweisen. Dieser entspricht gewiss nicht unsern Begriffen von logischer Struktur und Entwicklungsgang. Der johanneische Jesus bewegt sich nicht in aristotelischen Kategorien der Urteilsfolgerung, die durch Vergleichung von zwei Praemissen zu einem Schlusssatz gelangen. Oft scheint Jesus nicht einmal eine von der Vernunft erwartete Antwort auf die Frage seiner Widersacher zu geben. Es seien hier einige Beobachtungen W. Grossouws mitgeteilt, die er in dieser Hinsicht gemacht hat: Oft scheint etwas in Jesu Antwort zu fehlen; man ist geneigt zu fragen, ob es ueberhaupt eine Antwort ist. Jesus scheint die Schwierigkeit der Gegner zu uebersehen, und begnuegt sich, seine Behauptung in leicht veraendertem Wortlaut zu wiederholen. So scheint es, als ob der Gedankengang nicht fortschreitet, sondern stillsteht oder um sich selbst kreist. Aber es ist eben nicht

¹⁵"The Lord's Supper in the Fourth Gospel," Expositor, Series 8, VI (July 1913), 9.

¹⁶"The Bread of Life," Worship, XXXII (8, 1958), 477.

ein linearer Fortschritt, sondern ein Vorwaertsschreiten in konzentrischen Kreisen.¹⁷

Jesus will ja nicht rechten und disputieren, sondern zeugen. Das sieht man auch an den vielen Wiederholungen; seine Worte sollen sich eben den Zuhoerern einpraegen. Dies mag ein trefflicher Wink fuer unser Zeitalter sein: Nicht so viel Rechthaberei und Debatte, sondern mehr Zeugnis und Bekenntnis.

Die folgende Perikope: Joh. 6,60-65

Zu den Untersuchungen des Kontextes gehoert auch noch die Nachpruefung, of die folgende Perikope sich an die Brotrede angliedert, etwa als Schlussfolgerung. Bekanntlich sagte Zwingli ja zu dieser Frage und entnahm aus Vers 63 sogar sein Hauptargument gegen die Realpraesenz.

Auch in Bezug auf diesen Punkt besteht in der exegetischen Welt die groesste Meinungsverschiedenheit, vom entschiedensten Nein bis zum bestimmtesten Ja.

Tatsache ist, dass der folgende Abschnitt (Vers 60ff.) von der vorhergehenden Brotrede schon allein durch die szenische Bemerkung von Vers 59 abgetrennt ist. Sodann scheint auch ein Wechsel der Zuhoererschaft eingetreten zu sein. Vorher war es ein von Neugier und irdischen Hoffnungen erfuehltes Auditorium, jetzt heisst es ausdruuecklich in

¹⁷ Revelation and Redemption (London: Geoffry Chapman, 1965), S. 10.

Vers 60, dass πολλοί . . . ἐκ τῶν μαθητῶν an der Haerte seiner Rede Anstoss nahmen, und in Vers 61, dass Jesus auf das Murren seiner Juenger (οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ) antwortet. Es ist aber auch darauf zu achten, dass der letzte und vielleicht definitive Stein des Anstosses fuer diese Juenger Jesu Worte im 62. Vers waren, wo er die Auffahrt an seinen vorigen Ort voraussang. Der Zusammenhang der Rede Jesu in Vers 61-62 ist wohl dieser: Wenn ihr euch schon daran stosst, dass ich als der vom Himmel herabgekommene Menschensohn euch mein Fleisch zu essen und mein Blut zu trinken gebe, wie viel groesser wird dann erst das Aergernis sein, wenn ihr ebendenselben Menschensohn auffahren sehen werdet dorthin, wo er vorher gewesen ist?

Haben sich die Juden schon geaergert an Jesum, als er sichtbar und handgreiflich unter ihnen zugegen war, sie seine holdselige Rede vernehmen und seine goettlichen Wunderwerke achauen konnten, wieviel groesser muss dann das Aergernis fuer diejenigen sein, die Jesum nicht mit den Sinnen wahrnehmen koennen, sondern fuer ihre Information und Glaubensgrund auf Berichte und Evangelien angewiesen sind, die zudem noch von der Kritik mit Tausenden von Fragezeichen bedeckt worden sind. Das Aergernis wird noch dadurch erhoehrt, dass der endlichen Auffahrt (ἀναβαίρω) oder Erhoehung die andere (ὑψόω) am Kreuz vorausgeht. Es ist ja letzten Endes die Lehre von der Person und dem Werk Christi, an welcher sich die Geister scheiden, welche den

einen zum Stein des Anstosses und den andern zum Fels des Heils gereichen.¹⁸

Es ist noch hinzuzufuegen, dass das Wort $\sigma\acute{\alpha}\rho\varsigma$ aus Vers 63, welches Zwinglis Schlachtross war, durchaus nicht mit $\sigma\acute{\alpha}\rho\varsigma$ aus den Versen 51-56 auf denselben Nenner gebracht werden kann. In den Versen 51-56 haben wir das Begriffspaar $\sigma\acute{\alpha}\rho\varsigma$ - $\alpha\tilde{\iota}\nu\alpha$, Termini, die harmonisch koordiniert auf derselben Ebene liegen. In Vers 63 haben wir das Begriffspaar $\sigma\acute{\alpha}\rho\varsigma$ - $\pi\tau\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$, Termini, die adversativ sich gegenueberstehen und dessen eigentliche Parallele Kapitel 3,6 ist.¹⁹

Auch Luther²⁰ und Franz Pieper²¹ aeussern dieselbe Ueberzeugung in Bezug auf die Richtigkeit der erwaehten exegetischen Stellungnahme.

¹⁸Vergleiche hierzu Guenther Bornkamm, "Die Eucharistische Rede im Johannesevangelium," Zeitschrift fuer Neutestamentliche Wissenschaft, XLVII (1956), 166.

¹⁹Vergleiche hierzu ebendasselbst, S. 167.

²⁰"Wo die zwei Worte 'Fleisch' und 'Geist' in der Schrift gegeneinander gesetzt werden, da kann Fleisch nicht Christus Leib heissen, sondern heisst allerwege das alte Fleisch, das vom Fleisch geboren ist, Joh. 3,6: 'Was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch.'" "Dass diese Worte Christi: 'Das ist mein Leib,' usw., noch fest stehen wider die Schwaermergeister," Saemmtliche Schriften, herausgegeben von Dr. J. G. Walch (St. Louis, Mo.: Concordia Publishing House, 1890), Band XX, 839.

²¹"In diesen Worten kann 'Fleisch' nicht vom Fleisch Christi verstanden werden, da es durch den Gegensatz, in dem es zu 'Geist' steht, in der Bedeutung 'fleischliche Art' des Menschen festgelegt wird und im unmittelbar folgenden der Unglaube den Worten Christi gegenueber als eine Aeusserung des Fleisches beschrieben wird." Christliche

Die Schlussfolgerung des Schreibers kommt darin zum Ausdruck, dass forthin auf den Teil des 6. Kapitels, der dem 59. Verse folgt, keine Ruecksicht mehr genommen wird.

Dogmatik, Band III (St. Louis, Mo.: Concordia Publishing House, 1920), 389, Note 1268.

KAPITEL III

DER TEXT

Die Echtheit der Perikope

Weil die ganze zugrunde liegende Perikope, besonders der Abschnitt Vers 51c-58, Jahrzehnte hindurch einer zermalmenden Kritik ausgesetzt war, deren Linke ihr jegliche Existenzberechtigung, d. h., Zugehoerigkeit zum Evangelium, abgesprochen hat, waehrend die Rechte Waffen aller Art zu ihrer Verteidigung geschmiedet hat, so ist es notwendig, das Problem in seinen Hauptzuegen darzustellen, ehe auf die eigentliche Exegese eingegangen wird.

Um die letzte Jahrhundertwende erklarte besonders F. Spitta den Abschnitt Vers 51c-58 fuer das spaetere Einschiesel eines kirchlichen Redakteurs. R. Bultmann und andere sind ihm darin gefolgt; auch E. Schweizer und J. Jeremias hegten eine Zeitlang dieselbe Ueberzeugung. E. Lohse, der als kategorischer Vertreter der Stroemung gelten kann, die eine Mittelstellung einzuhalten versucht, legt einerseits dar, dass folgende stilistische Merkmale dafuer sprechen, dass ein spaeterer Bearbeiter Vers 51c-58 als Zusatz eingefuegt habe: Statt *πίπειτ ἔκ* wird das Verb mit dem Accusativ konstruiert (Verse 53, 54, 56); *ἐξ οὐρατοῦ* statt *ἐκ τοῦ οὐρατοῦ*; gehaeufte Stellung der Pronomina und der neue Ausdruck *ἰρώπειτ*.

Doch muss er in demselben Atem zugeben, dass sich in der Perikope auch typische johanneische Spracheigentümlichkeiten finden, wie das οὗτ' historicum, das doppelte ἀμήν am Anfang eines Satzes und der selbstständige Singular ἐκεῖτος als Subjekt im Satz.¹ Eugen Ruckstuhl zählt dieselben johanneischen Stilmerkmale auf und fügt noch das καθώς - καὶ (Vers 57), das τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ (Vers 54), das ἔτι μὴ - οὐ (Vers 53) und andere Züge johanneischen Gepräges hinzu, um dann einschneidend zu sagen, dass das fuer acht Verse nicht gerade wenig ist.²

Ruckstuhls Beweisführung war so ueberzeugend, dass sogar E. Schweizer und J. Jeremias daraufhin ihre Ansichten teilweise abgeändert haben.³ G. Bornkamm bezeugt, dass in der jüngsten theologischen Literatur die Interpolationshypothese von vielen verworfen wird;⁴ und--um noch eine Autorität ins Feld zu führen--auch H. Schuermann verteidigt die Echtheit der Perikope.⁵ Diese Stellung teilt auch der Schreiber.

¹E. Lohse, "Wort und Sakrament im Johannesevangelium," New Testament Studies, VII (1960-1961), 118.

²E. Ruckstuhl, Die Literarische Einheit des Johannesevangeliums (Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag, 1951), S. 244.

³Vgl. E. Lohse, VII, 119.

⁴G. Bornkamm, "Die Eucharistische Rede im Johannesevangelium," Zeitschrift fuer Neutestamentliche Wissenschaft, XLVII (1956), 164, Note 10.

⁵H. Schuermann, "Lukas 22,19b-20 als ursprüngliche Textueberlieferung," Biblica, XXII (1951), 527, Note. 2.

Die grundlegenden Begriffe

Ἐγὼ εἶμι

Wenn wir auf den Wortlaut des Urtextes der Perikope naeher eingehen, stossen wir zuerst auf die eigentuemliche Redewendung Ἐγὼ εἶμι. E. Schweizer hat ein ganzes Buch ueber dieses Wortpaar geschrieben und in ihm eine Sakralformel gesehen, die in der damaligen religioesen Welt--sie war besonders in der semitischen Sprachwelt heimisch--ihre besondere Bedeutung hatte. Dazu bringt er Belege aus indischen, iranischen, babylonischen und andern orientalischen religioesen Sekten, denen diese Sprachwendung als magische Formel goettlichen Stils eigen war.⁶

Es ist nun nicht unbedingt notwendig, aus einer Sprachwendung, die im alltaeglichen Leben so haeufig und in ihrem gewoehnlichen Sinne gebraucht wird, gleich eine Sakralformel zu machen. Das Ἐγὼ εἶμι wird auch andern Personen in den Mund gelegt, z.B. Joh. 9,9 dem geheilten Blindgeborenen und Mark. 13,6 als Selbstidentifikation der falschen Christi der Endzeit. In Jesu Mund wird jedes Wort und jede Redewendung heilig und es liegt darin ein tiefer Sinn verborgen. Jesus ist ja auch Selbstoffenbarer,

⁶E. Schweizer, Ego Eimi (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1939), S. 11.

und in diesem Sinne gewinnt das $\epsilon\acute{\jmath}\acute{\omega}\ \epsilon\iota\mu\lambda$ von seinen Lippen den besondern Inhalt als Identifikation seiner selbst.

Auffallend ist das ausdrueckliche Voransetzen des Personalpronomens $\epsilon\acute{\jmath}\acute{\omega}$, das ja nach den grammatischen Regeln der griechischen Sprache bereits in der Verbalform enthalten ist. Deshalb ist die Frage berechtigt, ob darin ein besonderer Nachdruck liegt oder ob etwa dadurch ein besonderer Gegensatz hervorgehoben werden soll. Nach E. Norden wollte Jesus sich gegen alle anderen (goettlichen) Gestalten der religioesen Umwelt abgrenzen und sich zu ihnen in Gegensatz bringen.⁷ Nach F. Buechsel drueckt diese Identifikationsformel Jesu sein Ewigkeitsbewusstsein, seine Zeitueberlegenheit, aus, besonders in Kap. 8,24.28, wo es ohne Praedikatsnomen gebraucht wird und in Kap. 8,58, wo es im Gegensatz zu $\jmath\epsilon\rho\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\alpha}\iota$ steht.⁸

Wenn $\epsilon\acute{\jmath}\acute{\omega}\ \epsilon\iota\mu\lambda$ ohne Praedikat steht, dann liegt gewiss der Nachdruck darauf, dass Jesus ist und damit greift es auf das $\imath\grave{\nu}\ \imath\grave{\nu}\ \chi$ von Exod. 3,14 zurueck; mit Praedikatsnomen jedoch will Jesus zeigen, was er ist. Er ist und er ist etwas. In seinem Sein koennen wir ihn weder erfassen noch begreifen. In seinem Etwas sein jedoch kann er uns durch Vergleiche einen fuer unsere Begrenzung und

⁷Zitiert ebendasselbst, S. 11.

⁸Gerhard Kittel, Herausgeber. Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament, Band I-VII (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1933-1964), II, 398.

menschliches Verstaendnis moeglichen Begriff seiner selbst geben. So ist er das Licht, der Weg, die Wahrheit, die Auferstehung, das Leben, die Tuer, der gute Hirte, der wahre Weinstock; so lernen die Seinen ihn kennen, an ihn glauben und werden so seiner Heilsgueter teilhaftig.

ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς

Das Wort "Brot" mag nach dem ersten Eindruck in uns das Bild einer Speise aufsteigen lassen, die aus Kornmehl gebacken ist. Aber doch ist es nach seiner urspruenglichen physischen Bedeutung schon die Bezeichnung und der Inbegriff der Nahrungsmittel ueberhaupt. Hier erhaelt es durch die naehere Bestimmung "des Lebens" einen neuen Sinn, Richtung und Inhalt. Den Begriff als Naehrmittel (vergleiche *βρῶσις*, Vers 55) behaelt es bei, wohl aber in einer hoeheren, geistlichen Bedeutung. Dass *τῆς ζωῆς* sich hier nicht auf das irdische, zeitliche oder leibliche Leben bezieht, geht daraus hervor, dass dem von ihm Essenden ewiges Leben zugesagt wird. Auch der ganze Ausdruck *ἄρτος τῆς ζωῆς* als Praedikatsnomen zu Jesu *ἐγὼ εἰμι*, macht es klar, dass hier keine begriffliche Unterordnung zum Subjekt statthaben kann, sondern nur eine Gleichsetzung. Jesus ist das Brot, das speist, ernaeht und am Leben erhaelt, und zwar nicht an der *ψυχῇ* und am *βίος*, sondern an der *ζωῇ*. Wohl werden alle drei Termini oft als Synonyma gebraucht, ihre Begriffsmotive sind verschlungen und

terminologisch ist es im Griechischen nie zu einer klaren Scheidung gekommen.⁹ Andererseits bezeichnet auch ζωή im klassischen Griechisch "die physische Lebendigkeit der organischen Wesen, der Tiere und Menschen, aber auch der Pflanzen."¹⁰ Fuer das neutestamentliche Denken jedoch gehoert zum Begriff des Lebens seine Unzerstoerbarkeit. Der Tod ist weder selbstverstaendlich noch notwendig, sondern die Strafe fuer die Suende.¹¹ Und fuer dieses Leben im Sinne der Unzerstoerbarkeit wird ζωή gebraucht. Die eigentliche wahre ζωή ist zunaechst gedacht als die kuenftige nach dem Tode, die μέλλουσα."¹² In diesem Sinne wird sie oft ohne Attribut gebraucht oder es steht διώριος dabei.¹³

Τῆς ζωῆς hier mit einigen Auslegern nur als Genitivus qualitatis zu fassen--was wohl als erstes in die Augen springt--hiesse den Text eines wichtigen Gedankens und tiefen Sinnes entkleiden; denn das Brot ist nicht nur Lebensbrot, enthaelt nicht nur Leben, sondern gibt auch Leben,¹⁴ wie es schon klar in Vers 33 ausgesagt ist. Wenn in Vers 51

⁹ Ebendasselbst, II, 835.

¹⁰ Ebendasselbst, II, 833.

¹¹ Ebendasselbst, II, 864.

¹² Ebendasselbst, II, 865.

¹³ Ebendasselbst, II, 865.

¹⁴ Ebendasselbst, I, 476.

die Wendung *ὁ ἄρτος ὁ ζῶν* gebraucht ist, so wird hier durch die Apposition mehr die Qualitaet des Brotes hervor-
gekehrt, wenn auch der Gedanke "lebenspendend" nicht aus-
geschlossen ist.

Dieses Brot des Lebens--oder das lebendige Brot--wird dem Manna gegenuebergestellt, welches die Vaeter in der Wueste gegessen haben. Diese Wuestenspeise wird nur durch das Zitat aus dem Alten Testament in Vers 31 (genommen aus Psalm 78,24) ganz kurz als *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* naeher be-
stimmt, welches Attribut ihm in Wahrheit nicht zukommt,¹⁵ da es nur--obwohl goettliche Wundergabe--irdisches Brot war, das den Zweck hatte, leibliches Leben zu erhalten; das deshalb auch nicht die Vaeter des zeitlichen Todes ueber-
heben konnte, denn sie sind *ἀπέθανον* und ihr Los, vom Leben geschieden zu sein, waere auf immer besiegelt, wenn sie nicht durch ein Brot von hoeherem Wert (vergleiche auch 1. Kor. 10,3.4) Anwartschaft haetten auf die verheissene *ἀνάστασις*, von der weiter unten die Rede sein wird. Jedoch das Brot vom Himmel, welches Jesus ist und gibt und welches mit Recht dieses Attribut fuehrt, verleiht Unsterblichkeit oder ewiges Leben.

Das fuehrt uns nun zu dem weiteren Attribut, welches dem Lebensbrot in den Versen 50, 51 und 58 beigelegt wird,

¹⁵ Psalm 78,24 ist poetische Redeweise, wie man an der Bildersprache--Manna regnen, Korn vom Himmel, Brot der Engel--erkennen kann.

dasselbe, das dem Manna nur uneigentlich zukommt: $\acute{\omicron} \acute{\epsilon} \kappa$
 $\tau\omicron\upsilon \omicron\upsilon\pi\alpha\rho\omicron\upsilon \kappa\alpha\tau\alpha\beta\alpha\iota\tau\omega\tau$, oder $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\alpha\iota\varsigma$ (wie in
 Vers 51). Durch den bestimmten Artikel wird das ursprueng-
 liche adverbelle Attribut zu einer adjektivischen Bestim-
 mung.¹⁶ Wenn $\omicron\upsilon\pi\alpha\rho\omicron\varsigma$ auch in der volkstuemlichen Sprache
 als ein rein kosmologischer Begriff genommen wird, der Firm-
 ament oder eine feste Woelbung bedeutet, die sich ueber die
 Erde ausbreitet, so ist doch die tiefere Vorstellung der
 Verstaendigen eine andere, naemlich die der Unendlichkeit
 oder des Alls; fuer den Christen kommt noch die Bedeutung
 als Wohnung Gottes hinzu, die "Heimat des Goettlichen."¹⁷
 So ist fuer ihn der Himmel auch der "Anfangspunkt des goett-
 lichen Heilshandelns."¹⁸ Im Heilsgeschehen ist der Himmel
 der Sitz des goettlichen Ratschlages oder Planes zur Er-
 loesung des Menschengeschlechtes. Vom Himmel $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\alpha\iota\tau\epsilon\lambda$
 dann des Menschen Sohn und fuehrt auf der Erde den goett-
 lichen Heilsplan aus: fuer Suende schafft er Heil, fuer
 den Tod Leben.

So ist das Lebensbrot nicht weit ab von den Menschen,
 nicht in unerreichbarer Ferne, wie die heidnischen Mytho-
 logien den weiten Abstand geschaffen hatten zwischen den
 sterblichen Menschen und den "unsterblichen" Goettern. Es

¹⁶Kittel, V, 527.

¹⁷Ebendasselbst, V, 514.

¹⁸Ebendasselbst, V, 520.

ist vom Himmel herabgestiegen, weilt, wohnt und wandelt unter den Menschenkindern.¹⁹ Ja, es bietet sich den Menschen zum Essen dar und schildert sich selbst unter dem Bild einer Speise, des Lebensbrottes. Die Menschen dürfen und sollen es geniessen. Und dieses Essen oder Geniessen --das, wie aus dem Kontext hervorgeht, glauben heisst, und noch in Vers 54 darzulegen ist--zeitigt einen wunderbaren Erfolg, der in dem folgenden Satz, welcher durch das finale *εἶσα* eingeleitet wird, enthüllt wird: Wer davon isst (*φάγη*), der wird, negativ ausgedrückt, nicht sterben (*μη ἀποθάνη*), was, positiv dargelegt, heisst, er wird ewig leben (siehe hierzu auch die Verse 51, 54, 57 und 58, die dasselbe mit leichten Wortveränderungen wiederholen).

Sterben ist ein Schrecken fuer den natuerlichen Menschen, dem doch das Leben als das hoechste Gut gilt. Ein Schrecken, weil er unter dem Alpdruck der Ungewissheit schmachtet, was nach dem Tode sein wird, denn in jedem Menschen regt sich eine Vorahnung von Gericht und Vergeltung (vergleiche Hebr. 2,15: *φόβῳ θανάτου*; auch 1. Kor. 15,56: *κέρτος τοῦ θανάτου*).

¹⁹Christo kommt ja nach seiner menschlichen Natur eine lokale Daseinsweise zu. Er ist nach seiner menschlichen Natur vom Himmel herabgestiegen (und auch wieder gen Himmel gefahren). Nach seiner goettlichen Natur hat er den Himmel nie verlassen. Deshalb kann man "herabsteigen" und "hinaufsteigen" als lokale Begriffe nehmen, wenn es auch sonst fuer Gott kein oben und unten gibt. Und wenn die Schrift lokale Ausdruecke fuer Gott gebraucht, dann ist das nur eine Adae-uation an unser menschliches Vorstellungsvermowgen, das an Zeit und Raum gebunden ist.

Der Tod stellt ja eben die *ἄνω* in Frage, "macht die *ἄνω* zur uneigentlichen *ἄνω*."²⁰ Aber durch das Herabkommen des Menschensohns vom Himmel, durch seinen Kampf mit dem Tod und Sieg ueber denselben, durch seine Auferstehung einschliesslich, hat das Brot des Lebens, als das Leben, die Lebensbedingungen fuer die Menschheit wiederhergestellt. Und diese seine Eigenschaft und Mission proklamiert er aufs neue im 51. Vers: Ich bin das Brot, das lebende, das vom Himmel herabgestiegen ist. Auch der Zweck und die Verheissung werden wiederholt: Wenn jemand von diesem Brot isset, der wird--hier wird der Wortlaut, der im vorhergehenden Verse negativ war, nun positiv--leben in Ewigkeit.

Es waere vielleicht noch ein klein wenig bei der Wendung *καταβαίτω* (und der ihr entsprechenden *ἀναβαίτω*) zu verweilen. Nach H. Schlier bilden diese beiden Woerter in den Evangelien die termini technici fuer die Herabkunft des Erloesers auf die Erde und seinen Aufstieg von der Erde zum Himmel.²¹ Sie koennten auch die Stichworte oder Themata des ersten und dritten Teiles des Johannesevangeliums bilden, wenn man so disponiert: (1) Jesu Kommen in die Welt; (2) Jesu Wirken in der Welt; (3) Jesu Ausgang aus der Welt (Hingang zum Vater).

²⁰Kittel, III, 14.

²¹Ebendasselbst, I, 519.

Καταβαίτω ist in der griechischen Literatur eigentlich der terminus technicus fuer das Hinabsteigen in die Unterwelt.²² Wenn wir von lokalen Bedeutungen absehen, dann steht das Wort in den Evangelien, besonders in Johannes, fuer das herabkommen des Erloesers. So ist es dem Sinne nach identisch mit dem *ἤλυθεν* von Joh. 1,11 und mit dem *σὰρξ ἐγένετο* von Kap. 1,14. Und ist er vom Himmel herabgestiegen, so sind auch seine Gaben, die er bringt, himmlische Gaben.

ἡ σὰρξ μου

Im 51. Verse wechselt nun das Bild von *ἀριστος* zu *σὰρξ*. Wenn Exegeten hierin einen Anhaltspunkt erblicken, dass der hier beginnende Abschnitt spaeterer Nachtrag eines Redakteurs sei, der antidoketische Absichten verfolgte, so ist zu erwidern, dass diese Schlussfolgerung nicht zwingend durch Text und Kontext gegeben ist. Es ist eher ein Zurueckkommen auf das Grundthema des Evangeliums, das in Kap. 1,14 angeschlagen wurde: Das Wort ward Fleisch, das heisst, der ewige Sohn Gottes wurde Mensch, nahm menschliche Natur an sich (vergleiche 1. Tim. 3,16: *ἐφ' ἧς ἐγένετο ἐν σαρκί*; auch Hebr. 2,14).

Der Terminus *σὰρξ* hat im neutestamentlichen Griechisch mehrere Grundbedeutungen und in diesen viele Nuancen

²²Ebendasselbst, I, 520.

oder Schattierungen. In der griechischen Sprache ueberhaupt ist die Grundbedeutung fuer σαῖς der muskuloese Teil des menschlichen oder tierischen Koerpers und naehert sich in diesem Sinne der Bedeutung von κρέας. Aber schon bei Homer wird es auf den ganzen Leib bezogen, den Koerper als Ganzes oder die Koerperlichkeit.²³

Es folgen nun etwa drei Grundbedeutungen von σαῖς im neutestamentlichen, speziell johanneischen Sprachgebrauch, mit der einen oder andern Nuance, die fuer diese Untersuchung in Frage kommen moechte.

1. Die weichen, muskuloesen Teile des menschlichen oder tierischen Koerpers (einerlei ob lebend oder tot); in dieser Bedeutung staende es nach E. W. Burton in Luk. 24,39 ("ein Geist hat nicht Fleisch und Bein") und auch in allen sechs Vorkommnissen in der Perikope Joh. 6,51-58.²⁴

Eine Nuance dieses Sinnes ist die Ausdehnung des Begriffes auf den ganzen materiellen Teil des lebenden Wesens. Ausser andern, wird als Beispiel angefuehrt das σκόλοψ τῆ σαρκί aus 2. Kor. 12,7.²⁵ Man koennte auch den Ausdruck nur auf Menschen beziehen; dann liegt darin etwas von der Begrenztheit und von der Sterblichkeit verborgen.

²³ Ebendasselbst, VII, 99-101.

²⁴ E. W. Burton, "A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians," The International Critical Commentary (Edinburgh: T. & T. Clark, 1964), S. 492.

²⁵ Ebendasselbst, S. 492.

Eine andere Nuance bezeichnet ein koerperlich bedingtes Lebewesen, gemeiniglich auf den Menschen bezogen. Hier will Burton auch Joh. 1,14, das $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\kappa}\acute{\alpha}\nu\epsilon\tau\omicron$, mit einbezogen haben. Es koennte auch hier die Bedeutung der menschlichen Natur als eines Ganzen angegliedert werden, was auch die vernuenftige Seele einschliesst.²⁶

2. Der Sinn "natuerliche Geburt und Herkunft," als Kollektivbegriff fuer das menschliche Geschlecht, wozu man etwa Joh. 3,6 als Beispiel anfuehren koennte. Das menschliche Geschlecht lebt in der unteren, irdischen Sphaere, in Opposition zu der Geisterwelt, die in der hoeheren, himmlischen Sphaere wohnt.²⁷

3. Eine der charakteristischen Bedeutungen von $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\kappa}\acute{\alpha}\nu\epsilon\tau\omicron$ im Neuen Testament, besonders im Roemer- und Galaterbrief, ist dasjenige Element in der menschlichen Natur, welches dem Guten entgegengesetzt und so der Inbegriff oder der Sitz alles Boesen ist, die Quelle der Suende. Dabei ist nicht notwendigerweise an irgend welche Substanz zu denken; $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\kappa}\acute{\alpha}\nu\epsilon\tau\omicron$ wird erklart als eine Haltung, Einstellung oder Mentalitaet, oder auch als eine aufhaltende oder treibende Kraft.²⁸

²⁶Ebendasselbst, S. 492.

²⁷Kittel, VII, 139.

²⁸Burton, S. 493.

Fuer die Exegese der in Untersuchung stehenden Perikope wird man sich wohl fuer eine der Nuancen der ersten Bedeutung zu entscheiden haben, welche dem Begriff *σῶμα* am naechsten kommt, weil von hier aus die Bruecke zu den Abendmahlsworten leichter zu schlagen ist. Die zweite und dritte Bedeutung sind fuer Jesu *ἡ σὰρξ μου* sowieso ausgeschlossen, die dritte ganz, die zweite teilweise.

Diese *σὰρξ* aus Vers 51 muss nun, einerlei ob wir sie als Apposition oder als Praedikatsnomen zu dem Wort *ἄρτος* sehen,²⁹ mit diesem identisch sein, da *σὰρξ ἄρτος* auf natuerliche Weise ersetzt, wenn die ganze Rede ueberhaupt einen Zusammenhang hat, was vorher bejaht worden ist. *Ἄρτος* kehrt erst wieder in Vers 58 zurueck, welcher Vers eine Art Wiederholung und Zusammenfassung ist.

Der Relativsatz *ὁ ἐν δόξῳ ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου* *ἡσῆς* ist grammatisch wohl auf *ἄρτος* als naehere Bestimmung zu beziehen. Da aber die Identitaet von Subjekt und Praedikatsnomen (oder Apposition) festgestellt worden ist, so kann er ad sensum auch nur auf *σὰρξ* bezogen werden. Was zunaechst zu befremden scheint, ist das Futurum des Verbs; denn in den Versen 32 und 33 steht das Praesens.

²⁹ Es ist hier grammatisch unsicher, ob der mit *ὅτι* eingeleitete Relativsatz mit *δόξῳ* zu Ende kommt, oder ob er die Worte von *ὑπὲρ* bis zum Satzende miteinschliesst, was den besten und glattesten Sinn ergaebe, weil sonst *ὑπὲρ κτλ.* in der Luft haengt und sich nicht natuerlich an *ἐστὶν* anschliesst.

Daraus haben Ausleger gefolgert, dass *δῶσω* in die Zukunft weist als in die Zeit der Einsetzung der Eucharistie.³⁰

Zudem sei das Verb *δίδωμι* eben dasselbe, welches in den Einsetzungsworten steht. Barrett haelt dafuer, dass Jesus von der Zeit nach seiner Himmelfahrt rede, wenn er sich selbst als Speise fuer seine Glaebigen dar bieten wolle.³¹

Auch wird darauf hingewiesen, dass die Praeposition sich in allen Einsetzungsberichten findet und hier so mit Recht eine eucharistische Interpretation des ganzen Abschnittes wachrufe.

Wie dem auch sei, hier liegt gewiss das Schwergewicht auf dem Gedanken, dass das Brot-Fleisch, welches Jesus zu essen gibt--sei es in rein geistlicher Weise durch den Glauben, sei es durch muendlichen, sakramentlichen Genuss, das bleibe vorlaeufig dahingestellt--fuer das Leben der Welt gegeben werden wird (Futur) und zwar in den Tod. Man vergleiche den Usus von *ὑπέρ* an Stellen wie Kap. 10,11.15: *ὑπὲρ τῶν προβάτων* ; 11,50 und 18,14: *ὑπὲρ τοῦ λαοῦ* ; 11,52: *ὑπὲρ τοῦ ἔθνους* ; 15,13: *ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ* ; auch 13,37; 17,19 und andere. Jedesmal unterliegt der Sinn einer Dahingabe in den Tod.

³⁰Valentin Schmitt, Die Verheissung der Eucharistie bei den Vaetern (Wuerzburg: Andreas Goebel, Verlagsbuchhandlung, 1900), S. 33.

³¹C. K. Barrett, The Gospel According to St. John, (London: SPCK, 1965), S. 246.

Dieses Verstaendnid wird bestaerkt durch den Genitiv *τοῦ κόσμου*. Hier leuchtet derselbe Sinn einer allgemeinen, objektiven Versoehnung oder Rechtfertigung durch, die fuer die ganze Welt geschehen ist, wie man ihm Kap. 3,16 begegnet, wo Gott seinen Sohn *ἔδωκεν* aus Liebe gegenueber *τῷ κόσμῳ*. Auf dasselbe Verstaendnis von *κόσμος* stossen wir besonders im hohepriesterlichen Gebet in Kapitel 17, das Verstaendnis naemlich einer Christo gegenueber feindseligen, aber erloesungsbeduerftigen Welt, fuer welche Genugtuung geschehen ist.

So ist die Bedeutung von "Brot-Fleisch fuer die Welt" in Vers 51 vorerst diese, dass es fuer die Welt zur Versoehnung in den Tod gegeben werden wird. Darin mag dann implicite auch der Gedanke liegen, dass dieses Brot-Fleisch der Welt fuer ihr Leben zur Nahrung (im Wort des Evangeliums oder eventuell im Sakrament; es bleibe auch hier noch unentschieden, ob zu rein geistigem Genuss oder zu sakramentlicher Niessung) gegeben wird.

Dass der Gedanke vom Essen seiner selbst als des Lebensbrottes, der in den vorhergehenden Versen angefangen worden war, nun fortgefuehrt wird unter dem Bild vom Essen seines Fleisches, sieht man aus dem Murren der Juden, wovon in Vers 52 berichtet wird. Dieses wird hervorgerufen gerade durch den ihnen anstoessigen Gedanken vom Essen des Fleisches. Hatten sie recht gehoert? Jesus wollte ihnen sein Fleisch zu essen geben! Wie das moeglich sei, konnten sie nicht

einsehen; mit andern Worten, es fehlte ihnen der Glaube, diese Verheissung anzunehmen.

Vorausgesetzt, dass man aus der Perikope die Ankuendigung der Eucharistie herauslesen koennte, so bliebe zu fragen: Warum steht $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa$ im Text und nicht $\sigma\omega\mu\alpha$? Warum gebraucht der Herr hier ueberhaupt nicht die Wendung $\sigma\omega\mu\alpha$, da $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa$ hier doch in seinem mit $\sigma\omega\mu\alpha$ verwandten Sinn steht?³²

$\Sigma\omega\mu\alpha$ hatte im klassischen Griechisch urspruenglich die Bedeutung eines toten menschlichen oder tierischen Koerpers;³³ spaeter bezeichnet es auch den lebendigen Koerper, besonders die dem Auge sichtbare Gestalt, meint aber immerhin den sterblichen Teil des Menschen.

Im neutestamentlichen Gebrauch hat $\sigma\omega\mu\alpha$ auch den traditionellen Sinn als Leichnam (vergleiche Mark. 15,43: der Leichnam Jesu). Aber auch der lebende Leib als Ganzes, im Gegensatz zu den Einzelgliedern, wird durch $\sigma\omega\mu\alpha$ bezeichnet (in Math. 5,29, z.B.). $\Sigma\omega\mu\alpha$ hat etwas beibehalten von dem Sinn des Koerpers, der das Sterben erleidet und enthaelt "sprachliche Ansaetze von der Hingabe des Leibes."³⁴ In den Einsetzungsworten des Abendmahls liegt jedoch bei $\sigma\omega\mu\alpha$ der Ton nicht so sehr auf der Substanz,

³²In der Septuaginta wird $\sigma\omega\mu\alpha$ 23 Mal mit $\sigma\omega\mu\alpha$ uebersetzt; vgl. Kittel, VI, 107.

³³Kittel, VI, 1025.

³⁴Ebendasselbst, VII, 1056.

sondern auf der damit bezeichneten Aktion.³⁵ Dass Johannes $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ gebraucht, mag auf eine verschiedene Uebersetzung des von Jesu gebrauchten aramaeischen Wortes zurueckzufuehren sein.

Wenn eine Wendung in den Einsetzungsworten des Abendmahls befremden sollte, dann muesste es der Gebrauch von $\sigma\omega\mu\alpha$ sein, weil $\sigma\omega\mu\alpha$ und $\alpha\tilde{\iota}\nu\alpha$ statt $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ und $\alpha\tilde{\iota}\nu\alpha$ ein Begriffspaar bilden, was doch ohne Parallele ist. Wenn wir nun voraussetzen, dass in Joh. 6,48-58 vom Abendmahl die Rede ist, dann waere in dieser Perikope das Begriffspaar $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ - $\alpha\tilde{\iota}\nu\alpha$ die logisch richtige Fassung dessen, was im Abendmahl dargeboten wird. J. Behm urteilt, dass Johannes ueber Paulus (und die Synoptiker) hinausgegangen sei, als er den Terminus $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ statt $\sigma\omega\mu\alpha$ in die Abendmahlsterminologie eingefuehrt habe.³⁶ Und Eugen Ruckstuhl kommt zu dem Schluss, dass $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$, wie der Terminus hier verwendet wird, sich passend und sinnvoll in den Zusammenhang der Rede vom Lebensbrot, ja des ganzen Johannesevangeliums, fuegt. Mit $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ oder Lebensbrot meine Jesus seinen, den Juden sichtbaren Menschenleib.³⁷

³⁵ Ebendasselbst, VII, 1065.

³⁶ Ebendasselbst, III, 741.

³⁷ Ruckstuhl, S. 259-61.

φάγεῖτ (τρώγεῖτ) τῆς σαρκῆ

Jesus geht auf das Murren der Juden nicht weiter ein. Wie es durchgehend die Art und Weise seines Dialogs ist, wiederholt er nur seine vorige Aussage in leicht veraendert-ter Form und mit verstaerkten Zusatzen. Hatte er im vorhergehenden Abschnitt vom Essen des Lebensbrottes, dann vom Essen seiner selbst als des Lebensbrottes geredet und darauf in Vers 51 das Brot mit seinem Fleisch identifiziert, so uebertragen nun die Juden selbst mit aufmerksamen Schluss das Brotessen auf das Fleischessen und identifizieren so auch diese beiden Redewendungen.

Der Ausdruck "Fleischessen" ist es gerade, der ihren Anstoss erregt. Jesu Worte muessen bei seinen Zuhoerern durchaus den Eindruck erweckt haben, dass von einem leiblichen Essen, von dem Essen des Fleisches der Person Jesu, die Rede sei. "Sie verstehen dabei ganz richtig, dass es sich um wirkliches Verzehren seines Fleisches handelt, aber sie halten das fuer absurd."³⁸ Waeren die Zuhoerer in einem Missverstaendnis befangen gewesen, so haette Jesus dieses korrigiert, wie er es sonst zu tun pflegte. Im Gegenteil jedoch, er wiederholt seine Aussage, verstaerkt sie noch durch den Zusatz "Bluttrinken" und ersetzt im naechsten Satz das Verb φάγεῖτ durch das viel staerkere τρώγεῖτ .

³⁸R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952), S. 175.

das Schirlitz mit nagen, knupfern, wiedergibt, als wenn man zum Nachtisch Nuesse und Mandeln isst.³⁹ V. Ruland uebersetz zermalmen⁴⁰ und D. Augsburgers laut essen, kauen.⁴¹

Ruckstuhl schreibt *επιψωγει* die Aufgabe zu "recht einpraegsam zu zeigen, dass es sich in der Eucharistie um eine Speise handelt, die mittels der wirklichen Kauwerkzeuge gegessen wird."⁴²

πιπειτ τὸ αἷμα

Das fuehrt zu dem zweiten Glied des Begriffspaars *σαψ-αἷμα*. Durch die Aufforderung, sein Blut zu trinken, mag Jesu Rede bei den Juden den hoechsten Grad des Anstosses erreicht haben, "da der Blutgenuss als besonders abscheulich empfunden werden muss."⁴³ Nach dem mosaischen Gesetz war der Genuss von (Tier)blut bei Strafe der Ausrottung untersagt.⁴⁴ Die heilige Scheu vor dem Blut ist auch

³⁹S. Ch. Schirlitz, Griechisch-Deutsches Woerterbuch zum Neuen Testamente (Giessen: Verlag von Emil Roth, 1893), S. 422.

⁴⁰"to crunch." V. Ruland, "Sign and Sakrament--John's Bread of Life Discourse," Interpretation, XVIII (1964), 450.

⁴¹D. Augsburgers, "John and the Institution of the Lord's Supper," Andrews University Seminary Studies, I (1963), 18.

⁴²Ruckstuhl, S. 263.

⁴³Bultmann, S. 175.

⁴⁴Vgl. 3. Mos. 17,10-16. Die Rechtfertigung dieser Anordnung ist in den Worten gegeben: Denn das Leben alles Fleisches ist sein Blut (oder in seinem Blut).

darin begründet, dass es als der Zeugungsstoff "Traeger des sich fortpflanzenden Lebens der Gattung gedacht ist."⁴⁵

Bekanntlich erregte die Frage des Blutgenusses, neben der der Beschneidung, grossen Zwiespalt in der Urgemeinde des Neuen Testaments und fuehrte zu einem Abkommen, das im Protokoll des Apostelkonzils zu Jerusalem vermerkt worden ist.⁴⁶ War nun schon der Genuss von Tierblut den Juden ein Greul, wie erst musste sich ihr Gefuehl emporen, wenn ihnen Menschenblut zum Trank verordnet wurde.

Vom Genuss abgesehen, galt das Blut als eine reinigende und suehnende Kraft, wie es denn auch in der vorher angefuhrten Schriftstelle hingestellt wird: Denn es ist das Blut der Versoehnung im Angesichte des Lebens.⁴⁷ Deshalb wurde es bei den Opferhandlungen gegen den Altar und am grossen Versoehnungstage auf den Gnadenstuhl der Bundeslade gesprengt.

Auch *ἀἰνᾶ* hat, gleichwie *σῶψ*, verschiedene Grundbedeutungen und eine Anzahl von Nuancen. Zusammen mit *σῶψ* als Begriffspaar bezeichnet es gewoehnlich "den Menschen als schwaches Erdenwesen im Gegensatz zu dem erhabenen Gott (z.B. in Mat. 16,17)" oder auch "in seiner

⁴⁵Theodor Zahn, "Das Evangelium des Johannes," Kommentar zum Neuen Testament (Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1908), S. 74, Anm. 68.

⁴⁶Vgl. Apost. 15,29.

⁴⁷3. Mos. 17,11: *לֹא יִשְׂתַּיֵּי אֱדֹמִים וְאֵדֹמִים לֶחֶם לֶחֶם*

Ohnmacht und Vergaenglichkeit (z.B. in 1. Kor. 15,50)."⁴⁸
 In der Perikope jedoch wird *αἷμα* parallel mit *σάρξ*
 in seiner physiologischen Grundbedeutung genommen. Die
 Schrift schreibt auch an anderen Stellen dem Mensch gewor-
 denen Sohn Gottes Blut im materiellen, stofflichen Sinne
 zu. Dies sein bei der Inkarnation angenommenes mensch-
 liches Blut bietet Jesus in der Perikope seinen Glaebigen
 zur Niessung dar. Und doch liegt der Ton nicht so sehr auf
 dem Blut als Stoff, sondern auf seiner Heilsbedeutung, die
 es durch das Vergiessen und das In-den-Tod-dahingegeben am
 Kreuz erhalten hat,⁴⁹ naemlich die darinliegende Versoeh-
 nung mit Gott und Vergebung der Suenden (Entsuendigung).
 Der Ton liegt auch auf der religioes-sittlichen Wertung,
 dass das Blut Christi das Gewissen von den toten Werken
 reinigt (vergleiche Hebr. 9,14).⁵⁰

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass in der
 Perikope *πίπει τὸ αἷμα*, schon weil es mit dem gleich star-
 ken *φαγεῖν (τρῶγεῖν) τῆς σαρκῆ* parallel laeuft, nicht
 eine rein bildliche Bedeutung hat wie das Trinken des
 Lebenswassers in Kap. 4 und Kap. 7, 37.38. Es klingt
 stark an die sakramentliche Ausdrucksweise an, nach der
 das Blut getrunken werden muss, um den darin liegenden

⁴⁸Kittel, I, 171.

⁴⁹Ebendasselbst, I, 173.

⁵⁰Ebendasselbst, I, 174.

Nutzen zu uebermitteln und individuell zuzueignen. Es ist natuerlich auch auf die stete Gefahr hinzuweisen, dass der Exeget nur zu leicht mit einer durch dogmatische Formulationen bestimmten Voreingenommenheit an den Text herantritt.

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

Der Titel Menschensohn, den Jesus in den Evangelien sich selbst zulegt,⁵¹ stammt wohl aus Dan. 7,13.14; dort wird er gebraucht fuer eine Erscheinung, die der Prophet in einer Vision sah. Diese Gestalt kam auf den Wolken des Himmels und dem Menschensohn wurde ewige Herrschaft, Ehre und ein unzerstoerbares Reich gegeben.⁵² Die traditionelle Exegese sieht hier eine messianische Weissagung⁵³ und die Selbstbezeichnung Jesu in den Evangelien mit dem Titel Menschensohn eventuell als auf seine Messianitaet hinweisend,⁵⁴

⁵¹ Der Titel kommt, ausser in den Evangelien, wo er 80 Mal und zwar immer als Selbstbezeichnung von Jesus fuer sich selbst (Joh. 12,34 schliesst das nicht aus) gebraucht wird, sonst nur noch Apost. 7,56 vor. Es ist vor auszusetzen, dass sich Jesus im Juengerkreise gemeiniglich so bezeichnete, wenn er von sich selbst in der dritten Person sprach.

⁵² Als Ausdruck in allgemeinerem Sinne kommt das Wort Menschensohn auch in den Psalmen vor, wo es fuer Menschen steht. In Hesekiel ist es eine besondere Anrede an die Person des Propheten.

⁵³ So schon der prophetische Seher Daniel; auch im Buch Enoch und im Rabbinismus des 3. Jahrhunderts A.D. Vgl. auch J. H. Bernard, "A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John," Vol. I, The International Critical Commentary (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928), S. cxxvi.

⁵⁴ Vgl. Bernhard Weiss, "Das Johannes-Evangelium," Kritisch Exegetischer Kommentar ueber das Neue Testament,

wenn auch von der modernen Exegese immer wieder hervorgehoben wird, dass man aus dem Text selbst nichts fuer Jesu Messiasanspruch folgern koennte und dass zudem dem zeitgenoessischen Judentum die Bezeichnung Menschensohn mir messianischem Gehalt und Sinn druchaus fremd war.⁵⁵

Nun hat die moderne Exegese eine solche Flut von Erklaerungen fuer diesen Titel zutage gefoerdert, in ihm das Fragment einer Menschensohn-Tradition, einer juedischen Mythologie, sogar den gnostischen Gedanken "von der Beziehung der irdischen Person zu ihrem himmlischen Urbild"⁵⁶ vermutet, dass von der wohl urspruenglichen Intention schier nichts mehr stehen geblieben ist. Besonders scheint man besorgt und bemueht zu sein, jegliche Spur messianischen Hinweises aufs Sorgfaeltigste zu verwischen. So ueberprueft, z.B., J. H. Bernard etwa ein Dutzend Vorkommnisse des Titels Menschensohn in den Evangelien, um etliche von einem Editor herruehend zu erklaren, andere einer spaeteren editoriiellen Revision zuzuweisen und von andern rundweg zu erklaren: "In keinem dieser Sprueche ist auch nur irgend

begrundet von H. A. W. Meyer (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1908), S. 89, Note.

⁵⁵"There is little evidence to show that in pre-Christian Judaism the term 'Son of Man' was used as a messianic title." C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel (Cambridge: University Press, 1960), S. 241.

⁵⁶H. Odeberg, zitiert bei Bultmann, S. 74, Note. 4.

ein Wink fuer messianischen Anspruch."⁵⁷ Einige Zeilen spaeter muss er jedoch zugeben, dass der Titel in der Geschichte von der Heilung des Gichtbruechigen ("Des Menschen Sohn . . . hat Macht, die Suenden zu vergeben," Mat. 9,6 und Parallelen in Markus und Lukas) etwas Geheimnisvolles von der Persoenlichkeit Jesu durchfuehlen lasse, um dann schliesslich etliche Seiten weiter zu dem Schluss zu gelangen, dass Jesus die Selbstbezeichnung gebrauche im Zusammenhang zu Daniel 7; dass naemlich in ihm, Jesus, das Gesicht Daniels seine Erfuellung gefunden habe.⁵⁸

Da es unmoeglich ist, im engen Rahmen dieser These eine laengere Auseinandersetzung mit den mannigfachen Meinungen zu unterhalten (es spielt hier auch noch die ganze Problematik von dem leidenden Knecht Jahwes aus dem Propheten Jesaia hinein), so sei hier zum Verstaendnis des Titels auf Mark. 14,61.62 hingewiesen (die Parallelen einschliesslich). Der Hohepriester fragt Jesum, ob er sich fuer den Christ, den Sohn des Hochgelobten ausbe. Das war unmissverstaendlich eine Frage nach Jesu messianischen Anspruechen. In dem Sinne antwortet der Gebundene: "Ich bins!" und faehrt gleich fort: "Ihr werdet sehen des Menschen Sohn zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken

⁵⁷Bernard, S. cxxiv.

⁵⁸"The passages . . . seem to show that Jesus used it of Himself with the implication that in Him was the fulfilment of the vision of Dan. 7, 13." Bernard, S. cxxx.

des Himmels," was nicht nur dem Sinn, sondern auch den Worten nach eine Anlehnung an Daniel 7 und Psalm 110 ist und so deren messianischen Gehalt bestaetigt.

So erkennt auch C. K. Barrett, dass gerade in Joh. 6,53 es besonders einleuchtend wirkt, dass der Menschensohn der himmlische Mensch ist, der vom Himmel herabsteigt fuer die Erloesung der Welt.⁵⁹

Dass Jesus sich selbst nicht mit einem pompoesen Namen titulierte, sondern den aeusserlich anspruchsloseren Menschensohn waehlte, entspricht genau seiner Gesinnung, die Phil. 2,5-8 beschrieben ist: In den Tagen seines Fleisches hielt er's nicht fuer einen Raub Gott gleich zu sein, sondern erniedrigte sich selbst bis zum Tod am Kreuz.⁶⁰ Andererseits verbarg der aeusserlich bescheidene Titel auch nicht die wahre Identitaet seiner Person, sondern verwies auf Daniel 7, was doch den scharfsinnigen Schriftgelehrten haette auffallen muessen.

So unterstreicht der Titel Menschensohn das Kommen des Sohnes Gottes ins Fleisch, das grosse Hauptthema des Johannesevangeliums. Und wenn in der Perikope Jesus das Fleisch, das er zu essen gibt, und das Blut, das er zum Trinken

⁵⁹C. K. Barrett, The Gospel According to St. John (London: SPCK, 1965), S. 247.

⁶⁰Nach B. Weiss in Meyers Kommentar hat Jesus diese Selbstbezeichnung als Menschensohn gewaehlt, um von der Vorstellung einer irdischen Koenigsherrlichkeit abzulenken, die das Volk ausschliesslich mit dem Begriff des Messias verknuepfte. Vgl. Weiss, S. 223, Note.

darreicht, nachdruecklich als das Fleisch und Blut des Menschensohns charakterisiert, so will er hervorheben, dass die mit diesem Lebensbrot verheissenen und verbundenen Segenagaben--Befreiung vom Tode, Auferstehung, ewiges Leben und innige Gemeinschaft mit ihm und dem Vater--durch diese Menschwerdung oder Inkarnation erworben worden sind und innerhalb durch das Dahingeben seines Lebens, durch Leiden und Tod, in welchem sein Fleisch geopfert und sein Blut vergossen worden ist, als Speise fuer das Leben der Welt zubereitet werden.

ἀληθὴς βρῶσις - πόσις

Es ist nicht auf die Frage einzugehen, warum Johannes hier *ἀληθὴς* ersetzt fuer das ihm mehr gelaefige *ἀληθινός*; auch nicht, ob eventuell die Lesart *ἀληθῶς* die originelle und passendere ist. Kittels Woerterbuch bezeugt, dass *ἀληθινός* oft als Synonym zu *ἀληθὴς* eingesetzt wird⁶¹ und uebersetzt, dass Jesu Fleisch und Blut echte, eigentliche Nahrung (Speise und Trank) sind. E. Schweizer verdeutscht: "Sie sind Speise und Trank, die nicht truegen, die zuverlaessig sind, die wirklich saetigen und wirklich Durst loeschen."⁶² Noch eine Autoritaet zitieren wir in R. Bultmann: "Alle uebrige Nahrung kann

⁶¹Kittel, I, 249.

⁶²E. Schweizer, "Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl," Evangelische Theologie, 1952, S. 360.

nur scheinbar, nicht wirklich Leben spenden; allein das Sakrament ist wirkliche, echte Nahrung, da es Leben vermittelt."⁶³

ἀρασθήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ

Unter Punkt b), als die Wendung "Brot des Lebens" untersucht wurde, wurde schon herausgestrichen, dass das verheissene Brot ewiges Leben verleiht. Und zwar wurde festgestellt, dass dies einerseits negativ durch die Wendung

μὴ ἀποθάτη zum Ausdruck kommt, andererseits positiv durch *ζηῶσει εἰς τὸν αἰῶνα*.

Dass *ἀποθήσκει* sich nicht lediglich auf den leiblichen, irdischen oder physischen Tod bezieht, geht schon allein aus der Erfahrungstatsache hervor, dass selbst die Gläubigen, denen das Nicht-Sterben verheissen ist, durch den zeitlichen Tod hindurchmüssen. Zum andern heisst *ἀρασθήσω* "ich werde erwecken (vom Tode)," was also Sterben voraussetzt. Der leibliche Tod ist jedoch nur ein vorläufiger Tod; deshalb wird er auch ein *κοιμᾶσθαι* genannt und unter demselben Bild wechselt das Erweckungswort nach *ἐγείρει*. Definitiv wird er erst durch Gottes Gericht, und heisst dann *δεύτερος θάνατος*.⁶⁴ Aber eben diesem Tod hat Christus durch seinen Tod die Macht

⁶³Bultmann, S. 176.

⁶⁴Kittel, III, 17.

genommen. Durch seine Auferstehung ist er der *ἀπαρχή*
τῆς κερουμένης geworden.⁶⁵ Alle, die im Glauben
 an Christum stehen, haben Teil an seinem Sieg ueber den
 Tod und an seiner Auferstehung.

So bleiben die Glaebigen wohl noch dem irdischen
 Sterben ausgesetzt, gerade auch noch insofern sie Suender
 sind. Da ihre Suenden an Christo aber gestraft und in
 Christo vergeben worden sind, so kann der zeitliche Tod
 sie nicht im Gefaengnis halten, sondern muss der Stimme
 der letzten Posaune unbedingten Gehorsam leisten.

Die Frucht des Werkes Christi, Vergebung der Suenden,
 ueberwindung des Todes und Auferstehung zum Leben sind
 den Glaebigen schon jetzt durch goettliche Verheissung
 zugesagt und verbuergt. Sie (die Frucht) wird ihnen durch
 den Glauben an Christum, der durch Wort und Sakrament ge-
 wirkt, gestaerkt und erhalten wird, zugeeignet und versie-
 gelt. Wenn sie auch noch nicht in den aktuellen Genuss der
 erwaehnten himmlischen Gueter eingetreten sind, so sind
 diese doch bereits ihr gegenwaertiger Besitz. Wenn auch die
 Auferstehung zum Leben zunaechst noch Ziel der Hoffnung und
 des Strebens ist,⁶⁶ so ist diese Hoffnung nicht eine unge-
 wisse Vorahnung, sondern eine gewisse Zuversicht, eine
 Hoffnung, die nicht zu Schanden werden laesst. Deshalb

⁶⁵ 1. Kor. 15,20.

⁶⁶ Kittel, I, 372.

lautet Jesu Zusage auf ἔχει (Praesens, jetzt schon) *ἔσται*
 ἀλώμενος . Wer aber nicht durch den Glauben Teil hat an
 den Segnungen des Werkes Christi, der ist verloren; er
 bleibt im Tode.

Diese Auferstehung vom leiblichen Tode, deren Ver-
 heissung dreimal in der Brotrede (Verse 39, 40 und 54)
 wiederholt wird, ist noch zukuenftig, wie das Futurum
 ἀραστήσω ausweist. Sie findet erst am ἐσχάτη ἡμέρα
 statt, obwohl ihr einzelne Totenerweckungen im Alten und
 im Neuen Testament vorausgegangen sind.

Dieser letzte Tag, der Tag des Weltgerichtes und der
 Offenbarung der Herrlichkeit Christi, in der kirchlichen
 Tradition auch als dies irae bekannt, ist zugleich der Tag
 der endzeitlichen Auferstehung, nach Kap. 5,28 auch
 "Stunde" genannt, in welcher alle, die in den Graebem
 sind, hervorgehen werden zu einem zwiespaeltigen Schicksal:
 zu einer Lebensauferstehung und zu einer Auferstehung des
 Gerichts.⁶⁷

Auf die letztere ist hier nicht einzugehen, da sie
 fuer die Perikope nicht von Belang ist.⁶⁸ Fuer die an
 Jesum Glaubenden ist die endzeitliche Auferstehung der

⁶⁷Weiss, S. 178.

⁶⁸Es wird auch davon abgesehen, auf das Problem der
 "doppelten Auferstehung" einzugehen, die Off. 20,5.6 er-
 waehnt wird und die nach der Auffassung des Schreibers auf
 einer anderen Ebene liegt: Bekehrung und leibliche Aufer-
 stehung am Juengsten Tage.

Zeitpunkt, welcher die letzte Heilvollendung bringt,⁶⁹
 oder wie Bengel es treffend ausgedrueckt hat: "Hic finis
 est, ultra quem periculum nullum."⁷⁰

ἘΤ ἘΜΟΙ ΜΕΤΕΛ ΚΑΪΩ ἘΤ ΔΥΤΩ

Es sind der Hauptsache nach drei ueberirdische Segnungen, die Jesus in der Brotrede allen denen verheisst, die ihn, das Lebensbrot, sein Fleisch und Blut, geniessen: Nicht sterben, sondern ewig leben; auferweckt werden am letzten Tage; in ein inniges Verhaeltnis zu Christo treten, welches in Vers 56 ausgesprochen und beschrieben wird:

ἘΤ ἘΜΟΙ ΜΕΤΕΛ ΚΑΪΩ ἘΤ ΔΥΤΩ .⁷¹

Die Himmelsspeise bewirkt also auch eine eigenartige Vereinigung mit Christo, eine mystische Gemeinschaft mit ihm, und durch ihn auch mit dem Vater. Der Glaube versenkt sich ganz in Christum und dieser wird der Mittelpunkt, das bestimmende Zentrum seines Lebens.⁷² Die Beschreibung und Forderung dieses innigen Verhaeltnisses--in Christo oder in Gott bleiben--kehrt in Kap. 15,4-7 wieder unter dem Bild

⁶⁹Weiss, S. 213.

⁷⁰Zitiert ebendasselbst, S. 213.

⁷¹Es ist nicht notwendig, darueber zu rechten, ob diese drei Segnungen einander koordiniert sind, ob Nummer zwei schon in Nummer eins enthalten ist, usw. Jedenfalls sind sie in dieser Dreizahl im Text vorhanden.

⁷²Weiss, S. 225.

des wahren Weistocks und dessen Reben. Auch in 1. Johannes begegnet man aehnlichen Erwaehnungen vom Innewohnen Gottes in den Glaebigen und umgekehrt. Diese Gemeinschaft ist nicht eine voruebergehende, sondern--wenigstens soll sie es sein--eine bleibende, die von dieser Zeit in die Ewigkeit hineinragt.

Im 57. Vers wird ein erlaeuterndes Beispiel fuer diese intime, gegenseitige Durchdringen und Innewohnen angefuehrt. Jesus zeugt von seinem lebenden Vater, der der Urquell alles Lebens ist⁷³ und der auch ihn, den Sohn gezeugt hat,⁷⁴ so dass der Sohn durch ihn lebt und in lebendiger Gemeinschaft mit dem Vater steht. Daraufhin heisst es noch im 57. Vers, dass derjenige, der ihn isst, durch ihn leben wird. Das mystische Verhaeltnis zwischen Christo und seinen Glaebigen ist analog zu dem, welches zwischen ihm und seinem himmlischen Vater besteht,⁷⁵ besonders in dem Sinn, dass diese Verbindung nicht unterbrochen werden darf, wenn anders nicht das Verhaeltnis als solches aufgehoben werden soll. E. Ruckstuhl weist darauf hin, dass durch die dauernde Gemeinschaft zwischen Jesus und dem Geniessenden eine stete Lebensmitteilung von Jesus zu dem

⁷³Vgl. Kap. 5:26: Der Vater hat das Leben in ihm sleber.

⁷⁴Siehe die haeufigen Wendungen "mein Vater," die das ganze Evangelium durch ziehen.

⁷⁵In diesem Sinne aeussert sich auch E. Schweizer, vgl. "Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl," S. 361.

Glaubenden erfolgt, die analog mit der Lebensmitteilung des goettlichen Vaters an den Sohn ist.⁷⁶

Man kann nicht umhin, hier Luther des laengeren zu zitieren, der so oft (wie auch hier) in unnachahmlicher, treffender Sprache eine schwierige, tiefgrabende Sache anschaulich zu machen versteht:

Denn wie die leibliche Speise, so der Mund zu sich nimmt, sich verwandelt in des Menschen Wesen, also dass sie ihre Gestalt verliert und zu Blut und Fleisch wird, also auch, wenn die Seele Gottes Wort mit dem Herzen fasst und zu sich nimmt, so bleibt der Glaube nicht muessig, sondern durcharbeitet und verwandelt den Menschen, dass er gar in Christum eingeleibet wird und Christus in ihn. . . . Darnach folgt denn der hohe reiche Wechsel, davon ich oft gesagt habe, dass er in uns und wir in ihm bleiben, und ein Kuchen mit ihm werden: Er wird mit allen seinen Guetern mein und ich mit allen Suenden und Unglueck werde sein Leib. Denn bleibt er in mir, so muss ich alles haben, was er ist und hat: ewig Leben, Gerechtigkeit, Weisheit, Staerke, Gewalt und die Gueter allzumal, der kein Ende noch Zahl ist, dass ich mich ihrer unterziehen und anmassen mag als mein eigen; darum bringt der Glaube mit sich Ueberwindung der Welt, Tod, Suende, Teufel und alles Ungluecks. Solch trefflich Ding haben die Worte in sich, so keines Menschen Herz erreichen oder begreifen kann.⁷⁷

Das ist gesunder, schriftgemaesser Mystizismus und nicht eine der krankhaften Erscheinungen der gleichen Ebene, welche in das Leben der christlichen Kirche hier und da stoerend eingegriffen haben.

⁷⁶Ruckstuhl, S. 246.

⁷⁷Martin Luther, "Predigt am Tage des heiligen Wahrleichnams Christ," Saemmtliche Werke. Band XI. Herausgegeben von Joh. George Walch (St. Louis, Mo.: Concordia Publishing House, 1882), S. 2249.

ἔὰρ μή - ἔὰρ τὺ

Zwei Partikelgruppen beduerfen noch einer naeheren Untersuchung, weil sie Saetze einleiten, die fuer das Verstaendnis der Perikope unumgaengig notwendig sind. Die erste ist durch die Partikeln *ἔὰρ μή* gebildet, die den Konditionalsatz in Vers 53 einleitet. Es ist an Hand dieses Satzes zu ueberpruefen, ob derselbe wirklich eine sichere Unterlage fuer das Argument ist, welches W. H. T. Dau in dem oben zitierten Artikel⁷⁸ gegen die eucharistische Interpretation der Perikope ins Feld fuehrt: Dass naemlich Vers 53 die absolute Notwendigkeit des Abendmahls zur Seligkeit voraussetze (falls in der Perikope davon die Rede ist) und dass man also gleicher Zeit annehmen muesse, dass alle Christen, die nicht kommuniziert haben, verdammt werden.

Vorausgesetzt, dass die Perikope auf das Herrenmahl zu beziehen sei, koennte zuerst einmal festzustellen sein, das das in *φάγετε* und *ἔχετε* enthaltene Pronomen ihr Personen voraussetzt, die sich in physischem und mentalem Zustande befinden, das Sakrament zu empfangen; Personen, die Jesum hoerten, die ihn durch die Predigt des Evangeliums hoeren und verstehen und die die Evangelien lesen werden. Kinder, Bewusstlose, Geistesgestoerte und andere, die der

⁷⁸Siehe oben, S. 12.

Katechismus⁷⁹ als sakramentsunfaehig klassifiziert, werden auch durch dies gesprochene ihr nicht erreicht. Staende ein $\pi\alpha\tilde{\nu}\varsigma \delta\tilde{\varsigma} \mu\eta \varphi\alpha\tilde{\iota}\nu\eta$ oder $\pi\alpha\tilde{\nu}\varsigma \delta' \mu\eta \varphi\alpha\tilde{\iota}\omega\tilde{\iota}\varsigma$ vel $\tau\rho\omega\tilde{\iota}\omega\tilde{\iota}\varsigma$ am Satzanfange, dann waere obiger Einwand einleuchtend, wenn nicht zwingend.

Es kann dann noch als analoger Fall die von der Taufe verstandene Stelle aus Kap. 3,5 herangezogen werden. Obwohl hier durch den Zusatz von $\tau\iota\varsigma$ die Ausschliessung irgend jemandes sozusagen unausweichlich ist, gibt die kirchliche Lehrstellung doch zu, dass unter Umstaenden auch jemand ohne Taufe selig werden kann (man vergleiche hierzu auch 1. Kor. 7,14), wenn naemlich nicht contemptio, sondern nur privatio des sacramentum initiationis vorliegt.⁸⁰

Die zweite Partikelgruppe $\epsilon\acute{\alpha}\tau \tau\iota\varsigma$, die wir in Vers 51 finden, die schon in dem $\epsilon\acute{\iota}\tau\alpha \tau\iota\varsigma$ aus Vers 50 an klingt und auch implicite in dem Partizip $\delta \tau\rho\omega\tilde{\iota}\omega\tilde{\iota}\varsigma$ in den Versen 54, 56 und 58 enthalten ist, stellt uns vor Luthers Argument von dem Ausschluss der manducatio impiorum, auf welches noch einmal zurueckgegriffen werden sollte.⁸¹ Des Reformators Ausfuehrung, die sich an Vers 51 anlehnt,

⁷⁹[H. C. Schwan], Kurze Auslegung des Kleinen Katechismus D. Martin Luthers. Herausgegeben von der Deutschen Ev. Luth. Synode von Missouri, Ohio u. a. Staaten. English-German Edition (St. Louis, Mo.: Concordia Publishing House, 1912), Frage 149, S. 350.

⁸⁰Vgl. F. Pieper, Christliche Dogmatik (St. Louis, Mo.: Concordia Publishing House, 1920), III, 329-31.

⁸¹Siehe oben, S. 11 und 12.

ist folgende: Es steht klar da, dass, wer von diesem Brot isset, der wird leben in Ewigkeit. Da man des Sakraments aber doch auch zu grossem Schaden gebrauchen kann, wenn man es unwuerdig nimmt (und Luther verweist auf 1. Kor. 11), so muss hier ein anderes, ein geistliches Essen verstanden werden, welches nimmermehr unwuerdig empfangen werden kann.⁸²

Es scheint aber aus dem ganzen Zusammenhang der Brotrede hervorzugehen, dass hier der glaeubige Genuss vorausgesetzt wird. Glauben und segenbringendes Geniessen gehoren zusammen. Es wird hier die These, vielleicht sehr stark und exklusiv, hervorgehoben, dass der Genuss (scl. der glaeubige Genuss) des Fleisches Und Blutes Jesu die erwahnten drei grossen Segnungen spendet. Es ist ja nicht notwendig, dass der Theses allezeit die Antithese entgegengestellt wird. Flass hier vom sakramentlichen Genuss des Fleisches und Blutes Christi die Rede sein sollte, dann hatte ja Paulus im ersten Korintherbrief den Gegensatz scharf genug herausgestellt, mit welchen Ausfuehrungen Johannes wohl vertraut war.

⁸² Saemmtliche Werke, XI, S. 2250.

Synoptische und neutestamentliche Paralelen

Die Perikope Joh. 6,48-58 hat als solche im Neuen Testament keine Parallelen. Das Wunder von der Speisung der 5000 wird wohl von allen drei synoptischen Evangelien berichtet und zwar in einer mehr oder weniger vollstaendigen Einheitlichkeit. Sogar von den geographischen Angaben der vier Berichte urteilt J. H. Bernard, dass sie uebereinstimmend seien;⁸³ dieselbe Stellung teilt C. H. Dodd,⁸⁴ wenn auch C. K. Barrett anderer Meinung ist.⁸⁵ Matthaeus und Markus schliessen auch die Episode von der Rueckfahrt der Juenger auf sturemischem See und das Wandeln Jesu auf dem Meer an. Aber die in Johannes darauf folgende Rede vom Brot des Lebens ist weder nach Form noch Inhalt sonstwo im Neuen Testament berichtet, auch nicht durch eine freie Wiedergabe in Vebindung mit anderen Reden Jesu. So ist es schwer selbst fuer einzelne Gedankenzusammenhaenge gleichlaufende Redewendungen zu finden. Ein Zeichen dafuer ist schon das Fehlen (oder doch das spaerliche Auftreten) der laufenden Rand- oder Fussreferenzen in den kritischen Textausgaben und in den laufenden Bibeluebersetzungen, obwohl

⁸³"These data are all fairly consistent with each other," Bernard, S. 171.

⁸⁴Er stellt fest, dass die Erzaehlung des Johannes nur wenige Variationen von der der Synoptiker aufweist, sowohl im Dialog als auch in der Handlung. Dodd, S. 333.

⁸⁵Nach ihm bereiten die Data in Bezug auf Zeit und Ort der Speisung ziemliche Schwierigkeiten. Barrett, S. 226.

zugegeben werden muss, dass dieselben oft nicht massgebend sind.⁸⁶

Etliche Ausleger wollen Vergleichungspunkte anknuepfen zwischen der Brotrede und dem von Matthaues und Markus berichteten Gespraech im Schiff, wo Jesus seine Juenger vor dem Saueteig der Pharisaeer und Schriftgelehrten warnt.⁸⁷ Dadurch stelle er sich selbst und seine Lehre als das wahre Brot in den Vordergrund; ja, Markus berichte, dass die Juenger nur ein Brot im Schiff gehabt haetten und als dieses sei gewiss Jesus zu verstehen.

Dieser Vergleich scheint jedoch zu ferne liegend zu sein. Auch die Beziehungen zu Joh. 15, 1-12 koennen weder durch Aehnlichkeit des Wortlautes noch des Gedankenganges als verwandt erkluert werden.

Um so dringender wird auf die Beruehrung der Perikope mit den Einsetzungsworten der Synoptiker und des Paulus bestanden. Bernhard haelt dafuer, dass die Worte der Perikope eigentlich bei Gelegenheit des letzten Mahles mit den Juengern von Jesus gesprochen worden seien, von den Synoptikern aber nicht in dieser Form ueberliefert, und von Johannes an dieser Stelle eingefuegt worden seien. So

⁸⁶In der portugiesischen Uebersetzung, die sonst viele Referenzen bringt, sind in der ganzen Brotrede nur drei angegeben, die zudem noch auf alttestamentliche Parallelen verweisen. Selbst der griechische Nestle-Text bezieht die meisten Referenzen auf das Johannesevangelium. Dasselbe gilt von der englischen R.S.V.

⁸⁷Mat. 16,5-12 und Mark, 8,14-21.

bildeten sie eine von jenen unabhaengige Tradition.⁸⁸
 Joachim Jeremias greift diese Ansicht auf und vergleicht die charakteristischen Worte der Perikope mit der aeltesten schriftlichen Ueberlieferung, der Abendmahlsformel von 1. Kor. 11,24b. Sein Schema ist folgendes:

<u>Johannes 6,51c</u>	<u>1. Kor. 11,24b</u>
das Brot, welches ich geben werde	Das
ist mein Fleisch	ist mein Leib
fuer das Leben der Welt	wecher ist fuer euch

Johannes haette die Form nur erweitert, sonst waere sie in ihrer Grundstruktur der des Paulus identisch.⁸⁹

Ausser der Moeglichkeit, dass die Aehnlichkeit der Worte zufaellig sein kann (es liessen sich andere Uebereinstimmungen auf anderer Linie nachweisen, z.B., Joh. 1,14 und 1. Tim. 3,16); dass auch zwischen ihnen nur das Verhaeltnis von Ankuendigung oder Prophetie zu der entgueltigen Einsetzungsformel bestuende: beruht die obige Exegese noch auf der Voraussetzung, dass Joh. 6,51-58 unbedingt auf das Abendmahl des Herrn zu beziehen sei, was nicht einstimmig feststeht. Es muss jedoch zugegeben werden, dass die Aehnlichkeit der Worte nicht abzustreiten ist.

⁸⁸ Bernard, S. clxx.

⁸⁹ Joachim Jeremias, The Eucharistic Words of Jesus (New York: Charles Scribner's Sons, 1966), S. 108.

So wird wohl der Schluss berechtigt sein, dass die Perikope, ohne Abendmahlsbezug, fast ohne jegliche Wort- oder Sachparallele unter den neutestamentlichen kanonischen Schriften dasthet. Mit Abendmahlsbezug jedoch spuert man eine starke Anlehnung oder Anklingen an die Stiftungsworte des Heiligen Abendmahls zum Gedaechnis des Erloesers.

Der Gnadenmittelcharakter der Perikope

Es ist in der Perikope ein maechtiger Zug zu dem Verstaendnis, dass hier ein Gnadenmittel angekuendigt wird. Die Lehre von der durch Jesum geschehenen Erloesung (die Dahingabe seines Fleisches und Blutes in den Tod fuer das Leben der Welt) wird nicht so sehr objektiv als Heilsgeschehen dargelegt, sondern es wird mit dringenden, schier greifbaren Worten der Weg oder das Mittel genannt, durch welches das Heil subjektiv oder individuell angeeignet werden kann und muss: durch das Essen des Lebensbrottes, oder, mit anderen Worten, durch das Essen des Fleisches und des Trinken das Blutes Christi.

Gnadenmittel kann nun das Wort des Evangeliums sein, das aber ohne sichtbare Mittel, nur durch blosses Verkuendigen, die Heilsgueter anbietet und zueignet. Es kann auch das Sakrament des Altars (an das Sakrament der Taufe ist hier offensichtlich nicht zu denken) darunter verstanden werden, das durch den Gebrauch aeusserlicher Handlungen oder Mittel (diese sind in der Perikope allerdings nicht

erwaeht), die in das Wort gefasst und mit demselben verbunden sind, dieselbe Wirkung erzieht.

Christus mit seinen Heilsguetern wird auch durch den Glauben an das gepredigte (und gelesene) Wort von dem Glaubenden aufgenommen und dieser Vorgang kann wohl unter dem Bild des Genusses von des Erloesers Fleisch und Blut veranschaulicht werden, wobei jedoch an ein rein geistliches Geniessen zu denken ist. Derselbe geistliche Genuss des Fleisches und Blutes Christi, den das Evangelium gewaehrt, hat auch im Abendmahl statt, nur dass hier noch der muendliche, sakramentale Genuss hinzukommt. Und gerade dieses sakramentale Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi draengt sich ziemlich deutlich durch den Wortlaut der Perikope auf.

KAPITEL IV

WORT UND SAKRAMENT IM JOHANNESSEVANGELIUM

Allgemeine Uebersicht

Wer das Johannesevangelium aufmerksam liest, nimmt den Eindruck mit, dass das Schwergewicht, die Betonung vor allem auf dem Wort liegt; dass das Evangelium vor allem Glauben an das Wort fordert und dass den Sakramenten, wenn ueberhaupt, nur sehr wenig Raum gewahrt wird, als ob eine Nichtbeachtung und damit Geringschaetzung derselben vorlaege. Weil das Wort eine so ueberaus wichtige Rolle im vierten Evangelium spielt, ist vielleicht auch die Zahl der Wunder auf etwa sechs beschraenkt.¹

H. Lohse legt das so aus, vielleicht ein wenig extrem: Im vierten Evangelium fehle eine Erwaehnung der Sakramente und das infolge der Konzentration auf das Wort, in welchem die Begegnung mit Jesus als dem Gesandten Gottes sich vollziehe. Selbst die Hauptaufgabe Johannes des Taeufers sei hier nicht die Taufe, obwohl auch kurz berichtet werde, dass er getauft habe, sondern dass er Zeugnis gaebe von dem Licht, dass er die Stimme eines Predigers in der Wueste sei, dass er auf Jesum hinweise. Weil alles Gewicht auf dem zum Glauben rufenden Wort liege, so werde diesem keine

¹Matthaeus berichtet wenigstens 18 Wunder Jesu, ohne die allgemeinen Bemerkungen, dass Jesus viele Kranke heilte.

sakramentale Handlung an die Seite gestellt. Lohse gibt aber zu, dass der Evangelist keine beabsichtigte Polemik gegen die Sakramente führe (was von einigen Schriftauslegern behauptet wird), ja nicht einmal eine ablehnende Haltung annehme.² Auf die gegenteilige Meinung, die in A. J. B. Higgins' Urteil zum Ausdruck kommt, dass nämlich das Johannesevangelium das sakramentalste aller neutestamentlichen Schriften sei, ist schon hingewiesen worden.³

Das Wort im Johannesevangelium

Wenn man das Evangelium daraufhin durchläuft, so findet man die These bestaetigt, dass der Akzent durchweg auf dem Wort des Zeunisses liegt und Glauben an dasselbe fordert. Eine kleine Bluetenlese davon mag ueberzeugen.

Die Samaritaner glaubten dem Wort Jesu und wurden dadurch bekehrt (4,42); der Koenigische desgleichen traut dem Wort und erhaelt seinen Sohn am Leben (4,50). Wer das Wort hoert und dasselbe im Glauben annimmt, kommt nicht in das Gericht, dringt vom Tode zum Leben durch (5,24), wird den Tod nicht sehen (8,51). Auf das geschriebene

²Eduard Lohse, "Wort und Sakrament im Johannesevangelium," New Testament Studies, VII (1960-1961), 124.

³Siehe oben, S. 3, Note 4.

Wort wird nachdruecklich hingewiesen, dass es ewiges Leben enthaelt (5,39). Auf das Bleiben am Wort werden unmissverstaendlich alle diejenigen verpflichtet, die Jesu Juenger sein und bleiben wollen; durch das Wort (einerlei ob geschrieben oder gepredigt) werden sie die Wahrheit erkennen und also frei werden (8,31.32). Ein untruegliches Zeichen eines Gotteskindes ist es ferner, dass jemand Gottes Wort (8,47). Jesu Schafe hoeren seine Stimme (10,27). Das Zeichen der Liebe zu Jesu ist, dass man sein Wort haelt (14,23). Im hohepriesterlichen Gebet wird das Wort mit Wahrheit definiert und identifiziert (17,17) und eben dieses Wort wird im Munde der Apostel fortlaufend Glauben wirken auf Erden (17,20). Jesu Machtwort wirft feindliche Scharen zu Boden (18,6), verbuergt Schutz und Schirm seinen Nachfolgern (18,8). Um seiner Lehre willen (18,19) wird er schliesslich vor Gericht verhoert. Das war seine Lebensaufgabe, von der Wahrheit zu zeugen, die er vorher mit dem Wort identifiziert hatte, wie er vor Pilatus bekennt (18,37), und seine Nachfolger, die aus der Wahrheit sind, erkennt man daran, dass sie seine Stimme hoeren (18,37). Dann sind da die vielen Hinweise Jesu, die sich durch das ganze Evangelium hindurchziehen, dass er gekommen ist, um Zeugnis abzulegen von seinem Vater, der ihn gesandt hat. So steht es eindeutig fest, dass das Wort, Wortverkuendigung und Glauben an das Wort in Johannes eine hervorragende Stellung einnimmt, ja das charakteristische Leitmotiv seines Evangeliums ist.

Die Sakramente im Johannesevangelium

Wenn man nun diesen Gang durch das Evangelium ein zweites Mal macht, um auf Spuren der Sakramente zu stossen, so wird man nur spaerliche Funde machen, ja deutliche Referenzen eigentlich nur zur Taufe finden, und auch das nur als historische Berichte, nicht als Verordnung oder Einsetzung, oder auch durch Herausstreichen ihrer (der Taufe) Nutzen und Wirkung.

Die Taufwirksamkeit Johannes des Taeufers ist nur ganz kurz erwaeht (Kap. 1,25.26.29.31.33; 3,23), und zwar auch nur als historisches Geschehnis. Die Taufe Jesu durch seinen Vorlaeufer wird ueberhaupt nicht direkt berichtet, sondern durch den Mund des Taeufers nur die Nebenerscheinung vom Herabkommen des Heiligen Geistes erzaehlt. Dass Jesus auch das Taufamt ausuebte, wird Kap. 3,22.26 und 4,1 mitgeteilt, aber Kap. 4,2 dahin zurechtgestellt, dass Jesus personlich nicht taufte, sondern die Handlung durch seine Juenger vollziehen liess. Es wird auch noch das *ἐξ ὕδατος* in Kap. 3,5 von der traditionellen Exegese auf die Taufe bezogen, was aber im Text als solchem nur teilweise selbstverstaendlich erscheint; mehr wird diese Deutung durch kontextliche Folgerung erreicht.

Und das ist alles in Bezug auf die Taufe, wenn man nicht mit einer phantasiereichen Exegese gewissen Episoden symbolische Deutung unterschiebt, wie z.B. dem Wunder

auf der Hochzeit zu Kana (hier auch fuer eucharistische Deutung), den Auspruechen von dem Wasser des Lebens, der Heilung des Blindgeborenen am Teich Siloah, der Fusswaschung und schliesslich dem Blut und Wasser, das aus der mit dem Speer geoeffneten Seite Jesu floss, ehe sein Leichnam vom Kreuz herabgenommen wurde. O. Cullmann hat sich besonders bemueht, in den erwaehten Ereignissen und Auspruechen Fingerzeige auf die Sakramente zu entdecken.⁴

Sind die Beruehrungspunkte mit der Taufe verhaeltnismaessig wenige im Johannesevangelium, so kommt man wohl erst recht in Verlegenheit, wenn man nach Belegen fuer das sacramentum confirmationis forscht. Die eben erwaehte Exegese findet natuerlich auch hier ein fruchtbares Feld, und deutet auf eine Anzahl von Anhaltspunkten hin: die Verwandlung des Wassers in Wein, der Vergleich von dem Weinstock und den Reben, das Blut und Wasser aus dem Leichnam Jesu, sogar die Fusswaschung und natuerlicherweise die Perikope Joh. 6,51-58.

Es ist aber bei symbolischer Deutung stets darauf zu achten, dass man innerhalb der von einer gesunden Hermeneutik gestellten Grundsaeetze bleibt, um nicht in das breite Fahrwasser aller moeglichen Spekulationen zu geraten. Die Exegese ist wohl oft gezwungen, auf Schriftstellen und Perikopen einzugehen, die in Bildersprache verabfasst sind, um

⁴ Oscar Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst (Zuerich: Zwingli Verlag, 1950).

den Versuch zu machen, den von den heiligen Schreibern intendierten Sinn moeglichst getreu zu vernehmen und herauszustellen. In diesem Sinne ist das Unternehmen O. Cullmanns gewiss zu schaezten, wenn er in den eben erwaehten Taten und Worten Jesu sakramentale Belehrung und Aufklaerung sucht und zum Nutzen der Gemeinde herausstreichen will. Um auf eins seiner Beispiele einzugehen: Es mag sein, dass in Verbindung mit 1. Joh. 5,6-8, wo Wasser und Blut neben dem Geist als Zeugen genannt werden, die Wasser-Blut-Stelle von Kap. 19,34 ausgelegt werden kann als eine solche, die sakramentliche Fingerzeige enthaelt.

In der Meinung des Schreibers gibt aber nur die Perikope Joh. 6,48-58 berechnigte Anhaltspunkte fuer eine eucharistische Deutung, weil man hier wenigstens einen einigermaßen sicheren Boden unter den Fuessen hat. Die ganze Redeweise ist so unbildlich, so greifbar, dass G. Bornkamm urteilt, die eucharistische Terminologie, von der es schon Spuren in der voraufgehenden Speisungsgeschichte und Brotrede geben mag, haeuft und verdichtet sich nun in der Perikope so (*ἀρτος, δίδοται, ὑπέρ, σὰρξ-αἷμα τρώγει, πίνει*), so dass die Beziehung auf das Herrenmahl beinahe ausser allem Zweifeln ist.⁵ Aus diesem Grunde teilt wohl die grosse Mehrzahl der modernen Exegeten denselben Standpunkt.

⁵G. Bornkamm, "Die eucharistische Rede im Johannes-evangelium," Zeitschrift fuer N.T. Wissenschaft, XLVII (1956), 162.

Im Lichte der Passafeier

Es wird auch immer wieder von Auslegern auf das Verhaeltnis der Perikope zu der juedischen Passafeier hingewiesen. In Kap. 6,4 wird der Zeitraum, in der sich die Geschehnisse des 6. Kapitels abspielen, ausdruecklich mit der "Naehe des Passafestes" angegeben. Jesus zog wahrscheinlich diesmal nicht nach Jerusalem hinauf, da der 59. Vers den Schauplatz der Rede in die Synagoge von Kapernaum verlegt. So moeglicherweise ein Jahr vor seinem Tode (nach der johanneischen Chronologie), lueftete der Herr hier schon in Verbindung mit der Passafeier teilweise den Vorhang, den er ein Jahr spaeter, wieder bei Gelegenheit der Passafeier, mit der Einsetzung des Sakraments ganz hinwegzog.

Manche Exegeten wollen in der Brotrede die liturgische Folge und Ordnung des Passa-Haggadah anklingen hoeren. So stellt z.B. B. Gaertner die folgenden vier Schritte fest: Kap. 6,28 ist die Halakah-Frage, die auf gesetzliche Bestimmungen Information einholt; Vers 30 ist die charakteristische Haggadah-Frage, die um Auslegung des Gesetzes nachsucht; Vers 42 die Boruth-Frage, die einen spoettischen Einwand der Gegner anfuehrt und Vers 52 die Derek-erez-Frage des wissensbegierigen Kindes.⁶ Dieser formale Aufbau

⁶B. Gaertner, John 6 and the Jewish Passover (Lund: C. W. Gleerup, 1959), S. 29.

zusammen mit dem theologischen Inhalt von Johannes 6, lehnen die ganze Rede stark an die juedische Passafeier und -gebrauch an.

Die Absicht dieser Betonung und Hinweisung auf die Verbindung der Brotrede mit dem Passafest scheint folgern zu wollen, dass die Darlegung Jesu sich so zur Passafeier verhalte, wie das ein Jahr spaeter (die Zeitangabe ist hypothetisch) gestiftete Abendmahl, das auch inmitten des Passamahls eingesetzt wurde und so als Fortsetzung und Ersatz fuer das Passamahl gewertet wird, um auf diese Weise zu der Schlussfolgerung zu gelangen, dass man in Johannes 6 mit Recht den johanneischen Bericht von der Stiftung (wenigstens die Verheissung dieser Stiftung) des Herrenmahls finden koenne und duerfe. B. Gaertner meint, diese Feststellung werde erhaertet durch das Resultat der Forschung, die dahin fuehrt, dass die Urgemeinde das Passa nach der juedischen Liturgie zu feiern fortfuhr.⁷

Die eschatologische Perspektive

Auch die eschatologische Perspektive der Perikope hat man zu dem Zweck herangezogen, die eucharistische Deutung derselben zu unterbauen und zu verstaerken. Da das Abendmahl des Herrn ganz auf der Linie der endzeitlichen Geschehnisse liegt, durch dasselbe auch eine stete Vorbereitung

⁷Gaertner, S. 30.

auf das Kommen des Herrn vorausgesetzt wird oder erzielt werden soll, und auch die Einsetzungsworte mit eschatologischen Ausdrücken und Gedanken durchwirkt sind (siehe Jesu Hinweis auf das Essen im Reiche Gottes, Luk. 22,16.18 und das "bis dass er kommt" in 1. Kor. 11,26),⁸ hat man auch den eschatologischen Sinn und Redeweise der Perikope wiederholt unterstrichen, um auf diese Weise weitere Anknuepfungs- und Verbindungspunkte zum Herrenmahl aufzuzeigen. Tatsache ist auch, dass die ganze Lebensbrotrede durchgehend mit endzeitlichen Hinweisen durchtraenkt ist, die bis in die Perikope hinein anhalten (z.B., das Auferwecken am letzten Tage als Frucht des Essens und Trinkens).

Nun ist aber selbst das Wort des Evangeliums, welches Glauben fordert und wirkt, und so die geistige Vereinigung zwischen Christus und seinen Glaebigen zustande bringt, eschatologisches Gnadenmittel und seine Verheissungen sind letzten Endes alle auf eine nach dieser Zeit folgende Existenz ausgerichtet, was das baldige Aufhoeren des gegenwaertigen Aeons voraussetzt.⁹ E. Schweizer geht sogar so

⁸"Der endzeitliche Ausblick und das freudige Erwarten des messianischen Reiches sind tatsaechlich mit dem Abendmahl verwurzelt." A. J. B. Higgins, The Lord's Supper in the New Testament (London: SCM Press, 1952), S. 81.

⁹"In seiner Rede Kap. 5,19-30 schon lehrt Jesus, dass seine Erdenzeit messianische Endzeit sei, in der sich das Endgericht ueber die Unglaebigen vollziehe und in der die Glaebigen zum wahren Leben hinuebergehen." E. Ruckstuhl, Die Literarische Einheit des Johannesevangeliums (Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag, 1951), S. 256.

weit und behauptet, dass Jesus als ganzes eine eschatologische Groesse ist; deshalb sei alles, was ihn angeht, eschatologisch bestimmt, einschliesslich das Herrenmahl.¹⁰

Auf diese Weise koennen wir von der endzeitlichen Sicht der Perikope her eigentlich nichts Wesentliches fuer oder gegen die sakramentale Auslegung der Perikope schliessen, da die eschatologische Betonung sowohl auf das Wort des Evangeliums, als auch auf das Sakrament des Altars bezogen werden kann.

¹⁰ Zitiert bei G. Walther, Jesus, das Passalamme des Neuen Bundes (Guetersloh: C. Bertelmann, 1950), S. 57.

KAPITEL V

SCHLUSSFOLGERUNGEN

Die Vermeidung der Extremen

Es steht nun vor der Hand einmal fest, dass die Perikope nicht der Einsetzungsbericht des Vierten Evangeliums ist, was einige allzu begeisterte Exegeten nahezu schliessen. Denn nach dem Bericht der Synoptiker stiftete Jesus sein Testament in der Leidensnacht, und Paulus unterstreicht das nachdruecklich durch die adverbelle Bestimmung "in der Nacht, da er verraten ward." Der Zeitpunkt der Lebensbrotrede wurde schon auf wenigstens ein Jahr vor der Leidenswoche angesetzt. Auch wurde die Behauptung eines spaeteren Nachtrages der Perikope zurueckgewiesen, so dass diese sich natuerlicherweise in den Gang der ganzen Redeentwicklung einfuegt.¹

Dazu kommt, dass der Perikope verschiedene charakteristische Zuege fehlen, die zu der oben erwahnten Annahme berechtigen (dass sie naemlich der Einsetzungsbericht des Johannes sei). Keine Erwahnung geschieht irgend eines irdischen Elements oder aeusserlichen Mittels, das im Sakrament als Traeger der himmlischen Gueter erscheint. Als Sakramentsverstaendnis wird hier die im lutherischen Lager

¹Siehe oben, s. 29.

traditionelle Definition eines Sakraments vorausgesetzt, welche solche irdischen Elemente einschliesst.

Obwohl in der Perikope das fortwaehrende, anhaltende (man koennte vielleicht nicht gerade sagen: wiederholte) Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi durch die Glaebigen als Einzelpersonen als notwendig hingestellt, ja verordnet wird, so ist im Text dennoch keinerlei Gebot enthalten, welches dieses Geniessen als kirchliches Sakrament, als ein fuer die Gesamtheit der Glaebigen dauernd zu wiederholendes Gedaechnismahl Jesu Christi charakterisiert.

Dem Uebereifer der modernen Exegese ist vielleicht noch eine kleine Einschraenkung zu machen. Es ist auch wohl schon zu weit gegangen, wenn man naehere Bestimmungen wie "unverkennbar"² oder "vorsaetzlicher Hinweis auf die Eucharistie"³ gebraucht, um so den Sinn der Auslegung von Joh. 6,48-58 auf das Abendmahl als ueber allen Zweifel erhaben festzulegen. Nach wie vor bleiben die in den vorigen Paragraphen erwaehten Schwierigkeiten bestehen, zu welchen sich noch diese gesellt, dass sowohl die Art und Weise der in der Perikope erwaehten Niessung Christi im Wort des Evangeliums statthaben, als auch der geistliche

²G. Walther, Jesus, das Passalamme des Neuen Bundes (Guetersloh: C. Bertelsmann, 1950), S. 68.

³B. Gaertner, John 6 and the Jewish Passover (Lund: C. W. Gleerup, 1959), S. 23.

Nutzen auf das blauebige Aneignen der himmlischen Gueter durch das Wort als Gnadenmittel zurueckgefuehrt werden kann.

Von der andern Seite ist jedoch das entschiedene Nein zu der eucharistischen Deutung der Perikope zu verurteilen; erst recht der Gebrauch von unnoetig starken Kraftausdruecken.⁴ So haette auch Luther gewiss sich ge- maessigter ausgesprochen,⁵ wenn er vielleicht besser be- dacht haette, dass es hier nicht um die Bahauptung oder Ver- leugnung der Abendmahlslehre ging, sondern um die rein exegetische Begrueundung einer der Beweisstellen, die dafuer oder dagegen ins Feld gefuehrt wurden.

Eine Exegese hat das Recht auf Spielraum, auf eine gewisse Bewegungsfreiheit zu pochen, solange sie sich in den Grenzen einer gesunden biblischen Auslegung bewegt.

Die rechte Mitte

Wenn man sich nun von den Beobachtungen leiten laesst, die durch die hier vorliegenden Studie gemacht worden sind, so kann, wenn auch vorsichtig, doch eine klare und unmiss- verstaendliche Schlussfolgerung aussprechen.

Soviel gibt der Text eindeutig an die Hand, dass Jesus hier vom glaeubigen Empfang seiner fuer uns geschehenen

⁴Siehe oben, S. 19, Note 42.

⁵Siehe oben, S. 11-12.

leiblichen Hingabe in den Tod redet. Dieser glaeubige Empfang kann wohl durch das Wort des Evangeliums mitgeteilt werden; hier wird er aber in einer Perikope beschrieben, die "Anzeichen eucharistischer Redeweise und Gedankengang traegt,"⁶ oder "sakramentliche Untertoene"⁷ hat. Die eucharistische Terminologie haeuft und verdichtet sich hier so,⁸ dass die Beziehung auf das Sakrament des Altars schwerlich in Abrede gestellt werden kann. Das Aergernis, das die Juden an der durchaus unbildlichen Redeweise Jesu nehmen, wenn er ihnen sein Fleisch und Blut zum Essen und Trinken verordnet, offenbart, dass Jesus tatsaechlich einen leiblichen, muendlichen Genuss in seiner Rede darlegt; es erhellt auch noch dadurch, dass der Herr durchaus nicht ein etwaiges Missverstaendnis seiner Hoerer korrigiert und aufklaert. Er wiederholt dieselbe Behauptung und Gebot in beinahe denselben Worten noch weitere viermal.

Die ganze Entwicklung der Brotrede ist auch notorisch in dieser Hinsicht: Erst redet Jesus nur von dem Himmelsbrot, das der Vater gibt. Dann identifiziert er sich selbst mit dem Himmelsbrot, das im Glauben aufgenommen werden muss. Im 51. Vers ersetzt der Herr "Lebensbrot"

⁶O. S. Brooks, "The Johanne Eucharist; Another Interpretation," Journal of Biblical Literature, LXXXII (3, 1963), 296.

⁷C. H. C. Macgregor, "The Eucharist in the Fourth Gospel," New Testament Studies, VII (1960-1961), 115.

⁸Siehe oben, S. 79.

durch "mein Fleisch" und verstaerkt den Ausdruck gleich darauf durch "mein Blut." Das ist in G. Walthers Meinung nur erklaerlich, wenn Jesus dabei das Herrenmahl im Auge hat und auf dasselbe anspielt.⁹

Wenn Johannes in seinem Evangelium scheinbar die Sakramentslehre gegenueber dem Wort des Evangelium zuruecktreten laesst, so hat er doch einige unzweideutige Hinweise auf die Taufe, wie oben dargelegt worden ist.¹⁰ Es waere nun kaum zu begreifen, dass der Evangelist keinen einzigen Bezug auf das Abendmahl des Herrn in seinem Evangelium haette, da er doch scheinbar vorsaeztlich die Fusswaschung an Stelle von dessen Einsetzung einschiebt. Auch wurde das Sakrament zur Zeit, als der Evangelist sein Buch schrieb, in der Kirche noch geschaezt und hochgehalten. Vermutlich liess er den Bericht von der Einsetzung aus, weil das Sakrament zur Genuege in der Urgemeinde bekannt war, um daeuer die Verheissung der Eucharistie zu bringen.

Die Verheissung der Eucharisite

Deshalb ist wohl die Schlussfolgerung berechtigt, dass Johannes in seinem Evangelium wohl die Geschichte der Stiftung samt den Einsetzungsworten des Heiligen

⁹G. Walther, S. 68.

¹⁰Siehe oben, S. 77-78.

Abendmahls uebergeht, zum Ersatz dafuer aber die Verheissung der Eucharistie berichtet, die Jesus noch waehrend der Ausuebung seines prophetischen Amtes ankuendigt.¹¹

Vernon Ruhland fasst das so zusammen, dass Christus in Joh. 6 ein zukuenftiges Sakrament verheisst, naemlich sein Fleisch und Blut, welches sein Erloesungswerk vollfuehren und Gnade spenden wuerde nach den Tagen seines Fleisches, nachdem er durch Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt der himmlische Herr und Koenig geworden sei.¹²

So wird in der Perikope noch nicht das Sakrament des Altars oder das Testament Jesu gestiftet und eingesetzt; aber es erfolgen vorbereitende, einfuehrende, hinweisende und belehrende Anklaenge; die Perikope ist ein proleptischer Vorentwurf oder Vorerwaehnung des zu stiftenden Gnadenmittels, eine prophetische Ankuendigung des Sakraments des Altars, das Passamahl des Neuen Bundes, die Gedaechnisfeier des Todes Jesu Christi, des Lammes Gottes, das die Suende der Welt traegt.

Dieses Mahl wird Leben spenden und zwar ewiges Leben, die Auferstehung am letzten Tage sichern und ein intimes Verhaeltnis, eine innige Vereinigung mit Jesu und mit dem

¹¹Vgl. E. Ruckstuhl, Die Literarische Einheit des Johannesevangeliums (Freiburg in der Schweiz: Paulus Verlag, 1951), S. 269. Vgl. auch J. Jeremias, The Eucharistic Words of Jesus (New York: Charles Scribner's Sons, 1966), S. 108.

¹²V. Ruhland, "Sign and Sacrament--John's Bread of Life Discourse," Interpretation, XVIII (4, 1964), 462.

Vater herbeifuehren, die in die Ewigkeit hinueberdauert,
wo das nie mehr aufhoerende Essen und Trinken im Reiche
Gottes anheben wird.

"Selig sind, die zum Abendmahle des Lammes berufen
sind!" Apos. 19,9.

BIBLIOGRAPHIE

A. Buecher und Kommentare

- Augustin. "Homilies on the Gospel of John," A Select Library of the Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church. Edited by Philip Schaff. New York: Charles Scribner's Sons, 1908.
- Barrett, C. K. The Gospel According to St. John. London: SPCK, 1965.
- Bernard, J. H. "A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John." Vol. I. The International Critical Commentary. Edinburgh: T. & T. Clark, 1928.
- Bultmann, Rudolf. Das Evangelium des Johannes. 12. Auflage. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952.
- Burton, E. W. "A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians." The International Critical Commentary. Edinburgh: T. & T. Clark, 1964.
- Carpenter, J. E. The Johannine Writings. London: Constable & Co. Ltd., 1927.
- Concordia Triglotta: Die symbolischen Buecher der evangelisch-lutherischen Kirche. St. Louis: Concordia Publishing House, 1921.
- Cullmann, Oscar. Urchristentum und Goettesdienst. Zuerich: Zwingli Verlag, 1950.
- Dodd, C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge: University Press, 1960.
- Feine, Paul, und Johannes Behm. Einleitung in das Neue Testament. Neubearbeitung von W. G. Kuemmel. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1964.
- Fitzner, Gottfried. "Sakrament und Wunder im Neuen Testament." In Memoriam Ernst Lohmeyer. Herausgegeben von Werner Schmauch. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk GmbH., 1951.
- Gaertner, Bertill. John 6 and the Jewish Passover. Lund: C. W. Gleerup, 1959.

- Gollwitzer, Helmut. "Zur Auslegung von Joh. 6 bei Luther und Zwingli." In Memoriam Ernst Lohmeyer. Herausgegeben von Werner Schmauch. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk GmbH., 1951.
- Grass, Hans. Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin. Guetersloh: C. Bertelsmann, 1954.
- Groussouw, William. Revelation and Redemption. London: Geoffry Chapman, 1965.
- Higgins, A. J. B. The Lord's Supper in the New Testament. London: SCM Press, 1952.
- Hook, Norman. The Eucharist in the New Testament. London: Epworth Press, 1964.
- Hoskyns, E. C. The Fourth Gospel. London: Faber & Faber Limited, 1947.
- Jeremias, Joachim. The Eucharistic Words of Jesus. New York: Charles Scribner's Sons, 1966.
- Kittel, Gerhard, Herausgeber. Theologisches Woerterbuch Zum Neuen Testament. Band I-VII. Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1933-1964.
- Lightfoot, R. H. St. John's Gospel. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- Luther, Martin. "Predigt am Pfingstmittwoch," Saemmtliche Schriften. Band XI. Herausgegeben von Joh. Georg Walch. St. Louis: Concordia Publishing House, 1882.
- . "Predigt am Tage des heiligen Wahrleichnams Christi," Saemmtliche Werke. Band XI. Herausgegeben von Joh. Georg Walch. St. Louis: Concordia Publishing House, 1882.
- . "Dass diese Worte: 'das ist mein Leib' usw., noch fest stehen wider die Schwaermgeister," Saemmtliche Werke. Band XX. Herausgegeben von Joh. Georg Walch. St. Louis: Concordia Publishing House, 1890.
- . "Bekennnis vom Abendmahl Christi," Saemmtliche Werke. Band XX. Herausgegeben von Joh. Georg Walch. St. Louis: Concordia Publishing House, 1890.
- . "Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwaermgeister," Saemmtliche Werke. Band XX. Herausgegeben von Joh. Georg Walch. St. Louis: Concordia Publishing House, 1890.

- . "Auslegung des sechsten, siebenten und achten Kapitels St. Johannis," Saemmtliche Werke. Band VII. Herausgegeben von Joh. Georg Walch. St. Louis: Concordia Publishing House, 1891.
- Macgregor, G. H. C. The Gospel of St. John. New York and London: Harper and Brothers, Publishers, 1936.
- Nestle, Eberhard and Erwin Nestle, Herausgeber. Novum Testamentum Graece et Latine. Stuttgart: Priviligierte Wuerttembergische Bibelanstalt, 1937.
- Niederhuber, J. E., Uebersetzer. "Das Heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand . . . Schriften." Bibliothek der Kirchenvaeter. Kempten & Muenchen: Verlag der Jos. Koeselschen Buchhandlung, 1917.
- Pieper, Franz. "Das Abendmahl." Christliche Dogmatik. Band III, S. 340-58. St. Louis: Concordia Publishing House, 1920.
- Reu, Michael. "Can We Still Hold to the Lutheran Doctrine of the Lord's Supper?" Two Tractises on the Means of Grace. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1952.
- Ruckstuhl, Eugen. Die Literarische Einheit des Johannes-evangeliums. Freiburg in der Schweiz: Paulus Verlag, 1951.
- Sasse, Hermann. This is my Body; Luther's contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1959.
- . Vom Sakrament des Altars. Lutherische Beitrage zur Frage des Heiligen Abendmahls. Leipzig: Doerffling & Franke, 1941.
- Schirlitz, S. Ch. Griechisch-Deutsches Woerterbuch zum Neuen Testamente. Giessen: Verlag von Emil Roth, 1893.
- Schlatter, A. Der Evangelist Johannes. Stuttgart: Calwer Verlagsbuchhandlung, 1930.
- Schmitt, Valentin. Die Verheissung der Eucharistie bei den Vaetern. Wuertzburg: Andreas Goebel, Verlagsbuchhandlung, 1900.
- Schnackenburg, Rudolf. Neutestamentliche Theologie. Muenchen: Kosel Verlag, 1963.

- Schneider, Johannes. "Zur Frage der Komposition von Joh. 6,27-58(59)--(Die Himmelbrotrede)," In Memoriam Ernst Lohmeyer. Herausgegeben von Werner Schmauch. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk GmbH., 1951.
- [Schwan, C. H.] Kurze Auslegung des Kleinen Katechismus D. Martin Luthers. Herausgegeben von der Deutschen Ev. Luth. Synode von Missouri, Ohio u. a. Staaten. English-German Edition. St. Louis: Concordia Publishing House, 1912.
- Schweizer, Eduard. Ego Eimi. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1939.
- Shotwell, J. T. A Study in the History of Eucharist. London: Eyre and Spottiswoode, 1905.
- Spitta, F. Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1893.
- Stevens, George B. The Johannine Theology. New York: Charles Scribner's Sons, 1895.
- Tappert, Theo. The Lord's Supper. Past and Present Practice. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1961.
- Walther, Georg. Jesus, das Passalamme des Neuen Bundes. Guetersloh: C. Berterlsmann, 1950.
- Weiss, Bernhard. "Das Johannes-Evangelium." Kritisch Exegetischer Kommentar ueber das Neue Testament. Begrundet von H. A. W. Meyer. 9. Auflage. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1902.
- Zahn, Theodor. "Das Evangelium des Johannes." Kommentar zum Neuen Testament. 2. Auflage. Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1908.

B. Zeitschriftenartikel

- Augsburger, D. "John and the Institution of the Lord's Supper," Andrews University Seminary Studies, I (1963), 3-24.
- Boobyer, G. H. "The Eucharistic Interpretation of the Miracles of the Loaves," The Journal of Theological Studies, III (1952), 161-71.

- Borgen, P. "The Unity of the Discourse in John 6," Zeitschrift fuer Neutestamentliche Wissenschaft, L (3-4, 1959), 277-78.
- Bornkamm, G. "Die Eucharistische Rede im Johannesevangelium," Zeitschrift fuer Neutestamentliche Wissenschaft, XLVII (1956), 161-69.
- "Herrenmahl und Kirche bei Paulus," Zeitschrift fuer Theologie und Kirche, LIII (1956), 312-49.
Zusammenfassung dieses Artikels in New Testament Studies, VII (1955-1956), 202-6.
- Bretscher, Paul M. "The Arnoldsheimer Theses on the Lord's Supper," Concordia Theological Monthly, XXX (February 1959), 89-91.
- Brooks, O. S. "The Johannine Eucharist; Another Interpretation," Journal of Biblical Literature, LXXXII (3, 1963), 293-300.
- Craig, T. C. "Sacramental Interest in the Fourth Gospel," Journal of Biblical Literature, LVIII (1939), 31.
- Dau, W. H. T. "The Eucharistic Interpretation of John 6," Theological Quarterly (Mo. Synod), XIX (April 1915), 71-81 and XVIII (July 1914), 159-69.
- Dodd, Charles H. "Eucharistic Symbolism in the Fourth Gospel," The Expositor, Series 8, II, 6 (December 1911), 530-46.
- Gilmore, A. "The Date and Significance of the Last Supper," Scottish Journal of Theology, XIV, 3 (September 1961), 256-69.
- Goodenough, E. "John a Primitive Gospel," Journal of Biblical Literature, LXIV (1945), 156.
- Hemmeter, H. B. "Luther's Position on the Lord's Supper," Concordia Theological Monthly, X (October 1939), 721-42.
- Jenskins, D. E. "The Eucharist and the Body of Christ," Internationale Kirchliche Zeitschrift, XLVIII (Januar-Maerz 1958), 53-55.
- Jeremias, Joachim. "Joh. 6,51c-58--redaktionell?," Zeitschrift fuer Neutestamentliche Wissenschaft, XLIV (1952-1953), 256-57.

- Kilmartin, E. J. "Liturgical Influence on John 6,"
Catholic Biblical Quarterly, XXII (2, 1960),
183-91.
- . "The Formation of the Bread of Life Discourse,"
Scripture, XII (12, 1960), 75-78.
- Kilpatrick, G. D. "The Last Supper," Expository Times,
LXIV (1952-1953), 4-8.
- Kinder, Ernst. "Was geschieht im Heiligen Abendmahl?
Wirklichkeit und Dauer der Realpraesenz nach Luther
und den Bekenntnisschriften." Zeitwende, XXX (1959),
161-72.
- Kueppers, Werner. "Eucharistie und Eschatologie," Inter-
nationale Kirchliche Zeitschrift, XLVIII (April-
Juni 1958), 79-83.
- Lohmeyer, Ernst. "Das Abendmahl in der Urgemeinde,"
Journal of Biblical Literature, LVI (1937), 249.
- . "Die Fusswaschung," Zeitschrift fuer Neutesta-
mentliche Wissenschaft, XXXVIII (1939), 74.
- Lohse, E. "Wort und Sakrament im Johannesevangelium,"
New Testament Studies, VII (1960-1961), 101.
- Macgregor, C. H. C. "The Eucharist in the Fourth Gospel,"
New Testament Studies, IX (1963), 111-19.
- Mehl, R. "Zur Bedeutung von Kultus und Evangelium im
Vierten Evangelium" Evangelische Theologie, XV
(1955), 65.
- Moffatt, James. "The Lord's Supper in the Fourth Gospel,"
The Expositor, Series 8, VI, 1 (July 1913), 1-22.
- Moore, F. J. "Eating the Flesh and Drinking the Blood:
A Reconsideration," Anglican Theological Review,
XLVIII (1, 1966), 70-75.
- Mueller, John Theodore. "Notes on Luther's Interpretation
of John 6,47-58," Concordia Theological Monthly, XX
(November 1949), 802-28.
- Oepke, Albrecht. "Kann die Auslegung der Abendmahlstexte
des N. T. fuer das Abendmahlsgespraech der Kirchen
hilfreich sein?" Theologische Literaturzeitung,
LXXX (Maerz 1955), 129-42.

- Petuchowski, Jakob I. "Do this in Remembrance of Me," Journal of Biblical Literature, LXXVI (1957), 293.
- Rinkel, A. "Eucharist and Ministry," Internationale Kirchliche Zeitschrift, XLVIII (1958), 65-78.
- Ruland, Vernon. "Sign and Sacrament--John's Bread of Life Discourse," Interpretation, XVIII (4, 1964), 450-62.
- Sasse, Hermann. "A Lutheran Contribution to the Present Discussions on the Lord's Supper," Concordia Theological Monthly, XXX (1959), 18-40.
- Schuermann, H. "Johannes 6,51c--Ein Schluessel zur grossen johanneischen Brotrede," Biblische Zeitschrift (Neue Folge), 1958, 244-62.
- "Luk. 22,19b-20 als urspruengliche Textueberlieferung," Biblica, XXXII (1951), 522-41.
- Schweizer, Eduard. "Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl," Evangelische Theologie, 1952, 341-63.
- Scott, C. Anderson. "Zwingli's Doctrine of the Lord's Supper," The Expositor, Series 6, III, 3 (March 1901), 161-71.
- Sommer, M. S. "The Province of Human Reason in Religion," Concordia Theological Monthly, X (June 1939), 428-29.
- Staehlin, Rud. "Die Neutestamentliche Lehre vom Heiligen Abendmahl," Evangelisch Lutherische Kirchenzeitung, II (8, 1948).
- Stanley, D. M. "The Bread of Life," Worship, XXXI (8, 1958), 477-88.
- Stoeger, A. "Die Eucharistie bei Johannes," Bibel und Kirche, XV (2, 1960), 41-43.
- Worden, F. "The Holy Eucharist in St. John," Scripture, XV (32, 1963), 97-103. Part II: XVI (33, 1964), 5-16.
- Ziener, G. "Johannesevangelium und urchristliche Passafeier," Biblische Zeitschrift, II (1950), 266.