

SCHRIFTZITATE IM »LEBENSBRÖT«-DIALOG JESU (JOH 6)
EIN PARADIGMA FÜR DEN SCHRIFTGEBRAUCH
DES VIERTEN EVANGELISTEN

Zu der mehr »technischen« Seite des johanneischen Schriftgebrauchs (vor allem zu den Fragen, welcher biblische Text den Zitaten des vierten Evangeliums zugrunde liegt und wie deren zuweilen auffälligen Abweichungen sowohl von der Masora wie von der Septuaginta sich erklären lassen) gibt es inzwischen eine Reihe von weiterführenden Untersuchungen¹. Völlig unklar ist nach wie vor die Frage, wo, in welchem Umfang und mit welcher Intention das vierte Evangelium sich sogenannter »Anspielungen« auf das Alte Testament bedient². Bei der von diesen »technischen« Fragen nicht zu trennenden Grundsatzproblematik, welchen theologischen Stellenwert die biblischen »Schriften« im Konzept des vierten Evangelisten besitzen, kommt die Diskussion erst langsam wieder in Gang³. C. Dietzfelbinger hat jüngst auf die aporetische Situation

1. Eine umfassende Bibliographie jetzt bei A. OBERMANN, *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium* (WUNT, II, 83), Tübingen, 1996. Auswahlweise seien folgende übergreifende Werke genannt: E.D. FREED, *Old Testament Quotations in the Gospel of John* (NTSup, 11), Leiden, 1965; A.T. HANSON, *The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament*, Edinburgh, 1991; B.G. SCHUCHARD, *Scripture within Scripture. The Interrelationship of Form and Function in the explicit Old Testament Citations in the Gospel of John* (SBL DS, 133), Atlanta, 1992; G. REIM, *Jochanan. Erweiterte Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, Erlangen, 1995; M.J.J. MENKEN, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 15), Kampen, 1996.

2. Das beginnt schon bei der Frage, was »Anspielungen« sind und wie sie von wem als solche zu erkennen sind (Beispiele in nn. 20 u. 59)! Das müßte geklärt sein, bevor man sich auf ihre Suche macht, weil sonst unabweisbar die Gefahr der Überinterpretation der johanneischen Texte droht.

3. M. HENGEL, *Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese*, in *JBT* 4 (1989) 249-288; DERS., *The Old Testament in the Fourth Gospel*, in C.A. EVANS – W.R. STEGNER (eds.), *Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity* (JSNT SS, 104), Sheffield, 1994, pp. 380-395; H. HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 3, Göttingen, 1995, pp. 152-205; OBERMANN (n. 1); C. DIETZFELBINGER, *Aspekte des Alten Testaments im Johannesevangelium*, in H. CANKIK/H. LICHTENBERGER/P. SCHÄFER (eds.), *Geschichte – Tradition – Reflexion*. FS M. Hengel, Tübingen, 1996, Vol. 3, pp. 203-218; W. KRAUS, *Die Vollendung der Schrift nach Joh 19,28. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium* (in diesem Band, pp. 629-636); DERS., *Johannes und das Alte Testament. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium im Horizont Biblischer Theologie*, vorgesehen für ZNW (unten nach dem Ms. zitiert): beide Texte von Kraus wurden mir erst nach Abfassung meines eigenen Beitrags bekannt.

verwiesen, daß nach einigen Forschern die alttestamentlichen Zitate für den vierten Evangelisten, der »eine Heilsgeschichte nicht mehr« kenne, lediglich von »marginaler Bedeutung« seien⁴, wohingegen von anderen Forschern die biblische »Heilsgeschichte«, die in Zitaten und Anspielungen im Buch reichhaltig zur Sprache käme, gerade zur Matrix der johanneischen Christologie erklärt würde⁵. Zugespitzt formuliert: Ist für die einen das Alte Testament im vierten Evangelium nur noch »der Juden Gesetz«⁶ und als solches »keine religiöse Autorität und Quelle der lebendigen, persönlichen Offenbarung Gottes mehr, sondern lediglich ein Mittel, die Gegner zu widerlegen, die noch an jener Autorität festhalten«⁷, so bleibt es für die anderen auch bei Joh noch das Wort Gottes, das an Israel ergangen ist und nach 10,35 auch von den Christen nicht »aufgelöst« werden kann. Wenn für diesen Beitrag Joh 6 als Paradigma für den Schriftgebrauch des vierten Evangelisten gewählt wird, dann geschieht das aus zwei Gründen, zum einen, weil Joh 6 mit seinen zwei (!) Schriftziten samt haggadischer Anwesenheit von Ex 16 einen ungewöhnlich dichten Bezug zum Alten Testament unterhält⁸, zum andern, weil sich an diesem Kapitel die sachliche Relevanz der Schriftzitate für die Argumentation des Evangelisten in besonders anschaulicher Weise diskutieren läßt. Auf der Frage nach der Bedeutung der »Schriften« für die johanneische Theologie soll dabei der Akzent liegen. Weiter kommt man bei diesem Unterfangen allerdings nur, wenn eine möglichst präzise Ortsbestimmung der Zitate in Joh 6 gelingt, weshalb strukturellen Fragen an erster Stelle Aufmerksamkeit zu schenken ist.

I. FUNKTION UND BEDEUTUNG DER SCHRIFTZITATE IN JOH 6

Joh 6 enthält mit *Ps 77,24b LXX* in v. 31b und mit *Jes 54,13 LXX* in v. 45 zwei Schriftzitate, über deren Herkunft in letzter Zeit eine höchst

4. E. PLÜMACHER, Art. *Bibel II*, in *TRE* 6, pp. 8-22, p.18.

5. So M. HENGEL, *Schriftauslegung* (n. 3) p. 263 u.ö., der ausdrücklich von alttestamentlicher »Heilsgeschichte« bei Joh spricht. Im einzelnen s. DIETZFELBINGER, *Aspekte* (n. 3), p. 203.

6. Von E. PLÜMACHER (n. 4) hervorgehoben: cf. 8,17 (»auch in *eurem* Gesetz steht geschrieben...«); 10,34 (»steht nicht in *eurem* Gesetz geschrieben...«); 15,25 (»damit das Wort erfüllt würde, das in *ihrem* Gesetz geschrieben steht...«).

7. So KREYENBÜHL, zitiert bei DIETZFELBINGER (n. 3), p. 204.

8. *Paarweise* begegnen Schriftzitate (jeweils mit Zitateinführungsformel) noch in 12, 38/39f und 19,36/37; die besondere Dichte von Zitaten und Schriftbezügen in 19, 24.28.36f hängt wohl mit dem Einfluß der alten Passionsgeschichte zusammen. *Vereinzeltes* Auftreten von Schriftziten ist in 1,23; 2,17; 7,38; 12,14f; 13,18; 15,25 zu registrieren.

detaillierte, hier nicht noch einmal zu wiederholende Diskussion geführt wurde, die aber das offensichtlich konsensfähige, vorstehende Ergebnis erbracht hat⁹. Die Texte lauten¹⁰:

Joh 6,31b	<i>ἄρτον</i> ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν.
Ps 77,24	(καὶ ἔβρεξεν αὐτοῖς μάννα <i>φαγεῖν</i>)
(LXX)	καὶ <i>ἄρτον</i> οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς

Als Alternativen kommen nicht in Frage (1) Ex 16,4a wegen des dort verwendeten Verbs »regnen lassen« (ἕειν/ῤῥῖν)¹¹, (2) Ex 16,15b v.a. wegen des abweichenden Bezugs des Satzes auf die zweite statt dritte Pers. plur. (»das Brot, das der Herr *euch* zum Essen gab«) sowie (3) Neh 9,15 v.a. wegen des diesem Text eigenen Gebetskontextes (»Brot vom Himmel gabst *Du* ihnen«).

Die Abweichungen der johanneischen Gestalt des Zitats von der Septuaginta-Fassung von Ps 77,24 lassen sich am besten durch Redaktion des Evangelisten erklären¹².

Joh 6,45	καὶ ἔσονται πάντες	διδασκτοὶ θεοῦ
Jes 54,13	(καὶ θήσω...)	
LXX	καὶ πάντας τοὺς υἱοὺς σου	διδασκτοὺς θεοῦ (MT: לְמוֹדֵי יְהוָה)

Kommt in 6,45 als Quelle des Zitats allein Jes 54,13 in Frage¹³, so dreht der Streit sich hauptsächlich darum, ob die Masora oder die Septuaginta den Bezugstext lieferten. Wahrscheinlich ist letzteres der Fall, da dem

9. M.J.J. MENKEN, *The Provenance and Meaning of the Old Testament Quotation in John 6,31*, in *NT 30* (1988) 39-56; DERS., *The Old Testament quotation in John 6,45. Source and Redaction*, in *ETL 64* (1988) 164-172: beide Studien jetzt unter neuen Kapitelüberschriften in DERS. (n. 1), pp. 47-65 (»He Gave Them Bread from Heaven to Eat« [John 6:31], »And They Shall All Be Taught by God« [John 6:45]) (danach wird im folgenden zitiert). Außerdem SCHUCHARD (n. 1), pp. 34-38, 50-53; OBERMANN (n. 1) pp. 132-135, 151-154. Anders G. RICHTER, *Die alttestamentlichen Zitate in der Rede vom Himmelsbrot. Joh 6,26-51a*, in DERS., *Studien zum Johannesevangelium* (BU, 13), Regensburg, 1977, pp. 199-265, der annimmt, daß der Evangelist nicht das Alte Testament selbst zitiert habe, sondern eine jüdische Mannatradition, zu der das Zitat gehöre.

10. Die dem joh. Zitat und dem LXX-Text gemeinsamen Worte sind kursiv gesetzt.

11. Die konkrete Farbe des Verbs ließ wohl den Vers für den joh. Kontext als ungeeignet erscheinen. Das Verb δίδόναι aus Ps 77,24 LXX entsprach dagegen perfekt der johanneischen Phraseologie (cf. 3,16). Allerdings stimmt die präpositionale Wendung (ἄρτους) ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Masora: מִן הַשָּׁמַיִם) in Ex 16,4 mit Joh 6,31b überein.

12. Das betrifft vor allem das ἐκ τοῦ (»aus dem [Himmel]«): dazu siehe unten! Allerdings ist im Umgang mit dem bibl. »Basistext« der Mannatradition, Ex 16 (cf. n. 19!), die Rede vom »Brot vom Himmel« (Ex 16,4: cf. n. 11!) schon nahezu topisch geworden, doch variieren die Formulierungen in den griechischen Texten (Weish 16,20: ἄρτον ἀπ' οὐρανοῦ; Neh 9,15: ἄρτον ἐξ οὐρανοῦ).

13. Jer 24,7; 31,33f. (LXX 38,33f.); Joel 2,27.29; Hab 2,14 lassen sich nur motivisch assoziieren.

יהיה der Masora doch wohl ein κυρίου entsprechen hätte (vgl. 12,13.38)¹⁴. Die spezifisch johanneische Gestalt des Zitats erklärt sich zum einen durch die syntaktische Verselbständigung des in der LXX von θήσω (Jes 54,12) abhängigen doppelten Akkusativs mit Hilfe des ἔσονται, zum anderen ist sie kontextuell bedingt¹⁵.

Folgendes kann man im Blick auf die äußere Gestalt der beiden Schriftzitate festhalten: a) Sehr wahrscheinlich orientiert der Evangelist sich beidesmal an der LXX. b) Es liegen keine Mischzitate vor¹⁶, sondern es steht jeweils ein einzelner Schrifttext im Blickfeld. An einem Hinweis auf die möglicherweise breitere alttestamentliche Textbasis des Zitierten zeigt der Evangelist offensichtlich kein Interesse¹⁷. c) Die Abweichungen der johanneischen Zitate von ihren Bezugstexten finden, wie im einzelnen noch zu zeigen sein wird, ihre plausible Erklärung in der gezielten redaktionellen Bearbeitung der Texte durch den Evangelisten¹⁸. Damit führen die »technischen« Fragen des johanneischen Schriftgebrauchs unmittelbar hinüber zur hermeneutischen Problematik: Der Evangelist findet seinen zitierten Text offensichtlich nicht einfach nur vor, er selbst konstituiert ihn als Text, in formaler und wohl auch semantischer Hinsicht. Was das über sein Schriftverständnis im einzelnen verrät, wird im folgenden des näheren zu zeigen sein.

Außer den beiden Schriftzitaten sind noch a) 6,31a als *eine Art haggadischen Summariums* von Ex 16¹⁹ sowie b) 6,41 (ἐγόγγυζον οὖν οἱ

14. So OBERMANN (n. 1), p. 151. Nicht überzeugend ist dagegen seine Annahme (pp. 153.160f), das ἐλαθεῖν πρὸς με (6,44f) sei durch den LXX-Kontext von Jes 54,13 vermittelt, nämlich 54,15, wo im Unterschied zur Masora vom Kommen von Proselyten (»Hinzukommenden«) die Rede ist; die joh. Phraseologie ist eigenständig und begegnet nicht nur hier (cf. 5,40; 6,35.37).

15. Das betrifft die Auslassung von τοὺς υἱοὺς σου (dazu siehe unten!).

16. Das betrifft insbesondere das Psalm-Zitat in v. 31.

17. Auch die Zitationsformel »es steht geschrieben bei den Propheten« in v. 45a deutet nicht in diese Richtung (siehe des näheren unten n. 122f!).

18. E.E. ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh, 1957, p. 111 n. 2, im Anschluß an K. STENDAHL, *The School of St Matthew*, Uppsala, 1954: »Thus the Johannine method is not what is usually meant by loose citations, or those more or less freely quoted from memory. It is rather the opposite since the form of John's quotations is certainly the fruit of scholarly treatment of written OT texts.«

19. Dies ist der Grundtext der Mannatradition in der Tora; »alle weiteren Stellen des AT, die auf das Manna Bezug nehmen (so Num 11,6.7-9; Dtn 8,2-4.16; Jos 5,12; Neh 9,15.20; Ps 78,23-25; Ps 105,40) sind von der Basisstelle Ex 16 abhängig« (A. SCHMITT, *Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar*, Würzburg, 1986, p. 127, zu Weish 16,20-29; comp. außerdem Dtn 32,13). Zu Joh 6,31a: P. BORGAN, *Bread from Heaven. An exegetical study of the concept of Manna in the Gospel of John and the writings of Philo* (NTSup, 10), Leiden, 1965, p. 22: »Such summaries of the events of the Exodus were obviously a common pattern of the haggadic tradition in Judaism, both in Palestine and in the Diaspora.«

Ἰουδαῖοι) als Anspielung auf Ex 16,2.7.8.9.12 (das Murren der Israeliten in der Wüste²⁰) zu erwähnen²¹.

1. Der strukturelle Ort der Zitate in Joh 6

Drei Schritte sind im folgenden zu tun: (1) eine Diskussion der strukturbildenden Faktoren der sog. »Lebensbrotrede« 6,22-59 (65), (2) Hinweise zum Bauplan des Textes sowie (3) Schlußfolgerungen zum Ort der Schriftzitate in ihm.

1. Die strukturbildenden Faktoren in Joh 6,22-59 (65)

Daß die bislang von der Forschung präsentierten Versuche, die Struktur der sog. »Lebensbrotrede« Jesu 6,22-59 (65) zu erfassen²², noch kein allseits befriedigendes Ergebnis erbracht haben, dürfte an der je unterschiedlichen Gewichtung der im Text wirksamen strukturbildenden Faktoren liegen. Orientiert man sich streng formal an der *dialogischen* Gestaltung des Textes mit seinen sechs Redewechseln (*Frage* der Volksmenge bzw. der Juden – *Antwort* Jesu), dann führt das zu einem anderen Gesamtbild als bei Berücksichtigung auch der vier *Amen-Worte Jesu* im Text (v. 26f; 32f; v. 47; v. 53), die gleichfalls formale Signale setzen, aber ein teilweise quer zu den Redewechseln verlaufendes Strukturmuster bilden. Bringt man *inhaltliche* Gliederungsmomente zum Zug, so kann man das zwar durch Identifizierung wiederholt auftretender signifikanter Lexeme oder Lexemverbindungen (Schlüsselworte) auch formal zu kontrollieren suchen, doch wird dann der Ermessensspielraum in jedem Fall

20. Cf. auch Ps 106 (105)₂₅ (γογγύζειν). Das Verb bei Joh noch in 6,61 und 7,32. Die LXX benutzt in Ex 16 γογγυσμός und διαγογγύζειν, was nicht ausschließt, daß die »Anspielung« sich am biblischen Grundtext mit seinem Leitmotiv orientiert. Siehe auch HANSON (n. 1), pp. 87-89 (Lit.).

21. Außerdem siehe noch unten n. 59 zu 6,50/Ex 16,15!

22. P. GÄCHTER, *Die Form der eucharistischen Rede Jesu*, in *ZKTh* 59 (1935) 419-441; J. SCHNEIDER, *Zur Frage der Komposition von Joh 6, 27-58 (59)*, in *In Memoriam E. Lohmeyer*, Stuttgart, 1951, pp. 132-142; J.-N. ALETTI, *Le discours sur le pain de vie. Problèmes de composition et fonction des citations de l'Ancien Testament*, in *RSR* 62 (1974) 169-197; L. SCHENKE, *Die formale und gedankliche Struktur von Joh 6,26-58*, in *BZ NF* 24 (1980) 21-41; M. GIRARD, *L'unité de composition de Jean 6, au regard de l'analyse structurelle*, in *EeT* 13 (1982) 79-110; J.D. CROSSAN, *It is written: A Structuralist Analysis of John 6*, in *Semeia* 26 (1983) 3-21; J. BEUTLER, *Zur Struktur von Joh 6*, in *SNTU/A* 16 (1991) 89-104. Einen Überblick über verschiedene Gliederungsversuche bietet F.J. MOLONEY, *The Johannine Son of Man*, Rome, 1976, pp. 87-107. Eine umfassende Bibliographie zu Joh 6 jetzt in P.N. ANDERSON, *The Christology of the Fourth Gospel. Its Unity and Disunity in the Light of John 6* (WUNT, 2/78), Tübingen, 1996, pp. 287-291.

größer. Hinzu kommt, daß die vorgelegten Strukturanalysen in der Regel der selbst gesetzten Zielvorgabe folgen, die genuine Einheit der »Lebensbrotrede« Jesu zu erweisen, um so Hypothesen einer sekundären Überarbeitung von Joh 6 durch die johanneische Redaktion den Boden zu entziehen. Hält man sich aber aufgrund diverser Textphänomene für die literarkritische Option offen²³, dann wird man für die integrative Reichweite einzelner strukturbildender Elemente sowie mögliche Überlagerungen von Strukturmustern sensibel bleiben. Methodisch scheint es geraten, zunächst die zur Diskussion stehenden einzelnen Faktoren gesondert auf ihre Tragfähigkeit hin zu überprüfen.

(1) Für die Fragestellung dieses Beitrags in besonderem Maße relevant ist die These von P. Borgen, die »Lebensbrotrede«, genauer 6,32-58, sei nach Form und Inhalt als christlicher *Midrasch* oder *Homilie zum Schriftzitat* von v. 31 (einem Mischzitat aus Ex 16,4.15 und Ps 78 [77], 24) zu begreifen²⁴. Danach steht die *Zentralität des Zitats* v. 31 für den nachfolgenden Text insgesamt außer Zweifel, wobei es auch dessen Struktur bestimme: Seine erste Hälfte (»Brot vom Himmel gab er ihnen«) werde in v. 32-48 (I), seine zweite Hälfte (»zu essen«) in v. 49-58 (II) ausgelegt²⁵. Daß Eröffnung (v. 31-33) und Schluß der Rede (v. 58) sich homiletischen Konventionen gemäß entsprächen²⁶, sei überdies als Argument für die ursprüngliche Zugehörigkeit des eucharistischen Abschnitts 6,52-58 zum Text zu werten. Die Bedeutung dieser Hypothese für die Frage nach dem Stellenwert der Schriftzitate in Joh 6 liegt auf der Hand.

P. Borgens ungemein anregender Versuch hat eine lebhafte Debatte ausgelöst, in deren Verlauf seine Grundannahme eines »homiletic pattern« in 6,31 ff sich durchaus als problematisch herausgestellt hat²⁷. Von

23. M. THEOBALD, *Häresie von Anfang an? Strategien zur Bewältigung eines Skandals nach Joh 6,60-71*, in R. KAMPLING – T. SÖDING (eds.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments*. FS. K. Kertelge, Freiburg, 1996, pp. 212-246: 236-243.

24. BORGES (n. 19) pp. 28-58; DERS., *Observations on the Midrashic Character of John 6*, in *ZNW* 54 (1963) 231-240. Der Versuch von G. GEIGER, *Anruf an Rückkehrende. Zum Sinn des Zitats von Ps 78,24b in Joh 6,31*, in *Bib* 65 (1984) 449-464, in Ps 78 das »pattern« für Joh 6 zu erkennen, kann nicht überzeugen.

25. BORGES (n. 19) p. 35.

26. »John 6,58 sums up the whole homily« (*ibid.*, p. 37).

27. Immerhin sind darin Borgen einige Forscher gefolgt: R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (HTKNT, 4/2), Bd. 2, Freiburg, ²1977, p. 42 (»Wenigstens der Abschnitt V. 32-51b...stellt, wie P. Borgen richtig erkannt hat, einen christlichen Midrasch über jenes Schriftwort dar, der Methoden jüdischer Schriftauslegung aufnimmt«), ähnlich R. BROWN, *The Gospel according to John* (AB), Vol. 1, New York, 1966, p. 294; G. RICHTER, *Zur Formgeschichte und literarischen Einheit von Joh 6,31-58*, in DERS., *Studien zum Johannesevangelium* (BU, 13), Regensburg, 1977, pp. 88-119; G. BORNKAMM, *Vorjohanneische Tradition oder nachjohanneische Bearbeitung in der eucharistischen Rede Johannes 6?*, in DERS., *Geschichte und Glaube*, Bd. 2, München, 1971, pp. 51-64;

den unterschiedlichen Gegenargumenten²⁸ sei hier nur eines profiliert, zumal ihm bislang nicht die gebührende Beachtung zuteil wurde: Borgen hatte behauptet, ab v. 48 stünde das φαγεῖν des alttestamentlichen Zitats im Mittelpunkt des Midraschs und dieses verknüpfe auch v. 49-51 und 52-58 unlösbar miteinander²⁹. Doch ersteres stimmt nicht. Nicht das Motiv »essen«³⁰, sondern die Opposition »sterben« / »leben« bezeichnet die Klimax des Satzgefüges v. 47(!) – 51³¹; das Element »essen« ist in keinem ihrer Teilsätze fokussiert, sondern wird vielmehr jedesmal von Lebens- oder Sterbensaussagen überboten:

- 47 Amen, amen,
ich sage euch:
Der Glaubende hat *ewiges Leben* (ζωὴν αἰώνιον).
- 48 Ich bin das Brot des *Lebens* (τῆς ζωῆς);
49 eure Väter haben gegessen in der Wüste das Manna
und sind *gestorben* (ἀπέθανον)³².
- 50 *Dies* ist das Brot,
das *vom Himmel* herabkommt,
damit (ἵνα) man von *ihm* ißt
und *nicht stirbt* (μὴ ἀποθάνῃ).
- 51 Ich bin das *lebenspendende* Brot (ὁ ἄρτος ζῶν)³³,
das vom *Himmel* herabgekommen ist;
wenn jemand von *diesem* Brot ißt,
wird er *in Ewigkeit leben* (ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα).

ALETTI (n. 22) p. 180; U. WILCKENS, *Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot (Joh 6,51c-58)*, in *Neues Testament und Kirche*. FS R. Schnackenburg, Freiburg, 1974, pp. 220-248.

28. Siehe J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTK, 4/1), Bd. 1, Gütersloh, 1991, p. 239. U.a. gibt er zu erwägen: »Bedenklich« ist, »daß dann ein Wort im Munde der Juden normierend für Jesu Rede wäre. Jesus läßt sich sonst nirgends in so glatter Weise eine seine Rede bestimmende Vorgabe von anderen geben«.

29. BORGES (n. 19), p. 35: »In vv. 51b-58 the discussion of the eating is at the center. This fact ties the section closely to the exposition from v. 49 onwards, where the word 'to eat' is the main subject for the exegesis«.

30. Dieses wird im übrigen bei seinem ersten Vorkommen in v. 49 nicht als Rekurs auf das *Schriftzitat* v. 31b, sondern »nach Ausweis seines Kontextes unter wörtlichem Rückgriff auf 6,31a verwendet« (so zutreffend BECKER [n. 28] p. 240).

31. Die entsprechende Terminologie begegnet ab v. 47 gehäuft: ζωὴ 3 mal, ζῆν 2 mal, ἀποθνήσκειν 2 mal; ihre Abwesenheit in vv. 41-46 belegt, daß die entsprechenden Aussagen in vv. 47ff. »rhematisch« sind (cf. n. 95).

32. v. 49b = καὶ ἀπέθανον ist auch neu gegenüber v. 31a!

33. Die gewöhnliche Übersetzung »*lebendiges* Brot« assoziiert das Oppositum »*totes* Brot«; doch geht es nicht *primär* um die Gegenüberstellung »*materielles* Brot« – »Brot als Metapher für die *lebendige Person* Jesu«, sondern darum, daß dieses vom *Himmel* stammende Brot eben wegen seiner göttlichen, *transzendenten* Herkunft *wahres Leben* gewährt. Vgl. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin, 1988, p. 681: ζῆν 4b: »d. Ptz. übertr. in Verb. mit Sachen.. v. allem, was (gottgewirktes) Leben hat od. *schafft*« (Hervorheb. v. mir), cf. Apg 7,38; 1 Petr 1,23; Hebr. 4,12 etc.

Beachtet man den in diesen Versen leitenden Gesichtspunkt von Leben und Tod, dann ist auch klar, daß der von Borgen gesetzte Einschnitt in v. 49 willkürlich ist; vieles spricht für eine Zäsur vor v. 47³⁴. Andererseits tritt bei dieser Profilgebung von vv. 47-51 die Akzentverlagerung, die sich in vv. 52ff tatsächlich hin zum Motiv des »Essens« vollzieht³⁵, deutlich hervor. Es dürfte vorschnell sein, den »eucharistischen Abschnitt« samt seiner Ankündigung im Gelenkvers v. 51e-g unter einen angeblich durchgängig der Exegese von φαγεῖν gewidmeten Midrasch zu subsumieren³⁶.

(2) Ein strukturgebendes Prinzip dürfte gewiß die auch szenisch relevante Abfolge der *sechs Redewechsel* sein: Auf eine *Frage* der Volksmenge bzw. der Juden (vv. 25.28.30.42.52.[60]) oder eine *Bitte* (V. 34) folgt jeweils eine *Antwort Jesu*³⁷. Gattungskritisch hat man es deshalb bei der sog. »Lebensbrotrede« eigentlich nicht mit einer Rede, sondern mit einem mehrgliedrigen Dialog zu tun³⁸. Wenn dennoch in der Forschung Reserve gegenüber dieser Klassifizierung zu bestehen scheint, dann dürfte das mit der ungeklärten Frage zusammenhängen, ob denn die »Gesprächspartner« Jesu zum Fortgang seiner Rede wirklich etwas beitragen oder nicht lediglich seine Stichwortlieferanten sind bzw. seine nach eigenen Gesetzen voranschreitende Rede nur durch unpassende Zwischenrufe unterbrechen. Ganz abgesehen davon, daß man Joh 6 nicht an fremden Maßstäben bezüglich dessen, was ein »Dialog« zu sein habe, messen darf³⁹, so wird es sich doch zeigen, daß Jesu Antworten durch die Einwürfe seiner »Gesprächspartner« tatsächlich Profil gewinnen⁴⁰ und deshalb die Kennzeichnung des Textes als Dialog als durchaus sachgemäß erscheint. In jedem Fall besitzen die Redewechsel zäsurierende Wirkung, ohne daß allerdings damit auch schon ihre höchste Position in

34. Außer dem hier maßgeblichen Gesichtspunkt, daß vor v. 47 die Thematik von Leben und Tod keine Rolle spielt, kommen vor allem noch Beobachtungen zur Gliederungsfunktion der Amen-Worte Jesu in Joh 6 in Betracht: dazu siehe unten Punkt (3)!

35. Genauer geht es um das τὴν σάρκα φαγεῖν (τρώγειν) vv. 52.53.54.(55.)56.

36. Vorbehalte äußern u.a. auch BROWN (n. 27) p. 294; RICHTER (n. 9), pp. 88-119.

37. Danach gliedern etwa BEUTLER (n. 22), pp. 97ff., und B. SCHWANK, *Evangelium nach Johannes*, Ottilien, 1996, pp. 205ff.

38. Schon von daher ist die Bestimmung von 6,31-58 als »Homilie« oder »Midrasch« nicht sehr glücklich.

39. Die Spannweite antiker Dialog-Gattungen ist enorm: cf. R. HIRZEL, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, 2 Bde., Leipzig, 1895; K. BERGER, *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*, in ANRW 25/2, Berlin, 1984, pp. 1301-1316; DERS., *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg, 1984, pp. 245-256; H. KÖSTER, *Dialog und Spruchüberlieferung in den gnostischen Texten von Nag Hammadi*, in EvT 39 (1979) 532-556.

40. Die Untersuchung von 6,31-35 unten in pp. 345-357 hat diesbezüglich exemplarischen Stellenwert.

der Hierarchie der strukturgebenden Prinzipien feststünde. Gegen letzteres sprechen folgende Beobachtungen:

a) Die einzelnen Redewechsel sind von recht unterschiedlicher Länge⁴¹. Wollte man die Struktur von 6,22-58 durch ihre gegenseitige Zuordnung definieren, wie das Beutler mit seinem chiasmischen Bauplan des Textes getan hat, dann führte das zu einem ziemlich ungleichgewichtigen Ergebnis⁴². Mit anderen Worten: Die Dialog-Geschwindigkeit schwankt beträchtlich; wechseln in der ersten Hälfte Fragen und Antworten Jesu rasch ab (vv. 25-31), so tritt ab v. 35 infolge der längeren Antworten Jesu eine größere »Ruhe« ein.

b) Die Antworten Jesu gerade in dieser zweiten Hälfte des Dialogs haben deshalb immer wieder zu der Frage geführt, ob sie nicht auch ihrerseits zu untergliedern seien, da sie verschiedene, sich voneinander abhebende Sequenzen umfassen. Dies betrifft 6,35-40 und 6,41-51. Sollte dem so sein, dann wäre das szenische Gliederungsprinzip der Redewechsel durch ein weiteres, seinerseits die Antworten Jesu strukturierendes Prinzip überlagert. Was nun 6,35-40 betrifft, so signalisiert v. 36 in der Tat eine Zäsur im Anschluß an das vorangehende Ego-Eimi-Wort Jesu von v. 35. Abgesehen von der Platzierung von Leit-Lexemen⁴³ macht das der *metareflexive* Charakter des Verses deutlich, der sich darin äußert, daß Jesus hier in seinem auf v. 26 bezugnehmenden, durch ἄλλὰ (= aber) vom vorangehenden Spruch scharf abgesetzten Selbstzitat (»*aber ich habe euch gesagt*: Ihr habt mich gesehen und glaubt [doch] nicht«⁴⁴) von der Glaubenseinladung v. 35 gleichsam zurücktritt, um auf neuer Ebene sogleich die Zwecklosigkeit solchen Angebots im Blick auf seine anwesende Zuhörerschaft zu konstatieren; daran schließen sich die Verse 37-40 an, die zusammen mit v. 36 eine eigengewichtige Spruchfolge

41. Die Längen der Antworten Jesu (ohne ihre szenische Einbettung) nach Versen: 2-1-2-6-9-6.

42. BEUTLER (n. 22), p. 102, faßt seine Analyse so zusammen: Die Rede ist »chiasmisch um die erste Selbstprädikation Jesu 'Ich bin das Brot des Lebens' in v. 35 aufgebaut, als Beginn des vierten von insgesamt sechs Redegängen zwischen Jesus und der Volksmenge bzw. den 'Juden'«. Dabei zeigen »sich starke Entsprechungen zwischen dem ersten und letzten Redegang und immerhin beachtliche jeweils zwischen dem zweiten und fünften sowie dem dritten und vierten. Eine Rahmung der Rede durch vv. 22-27 und 52-59« läßt »sich vor allem aufgrund von v. 27 als Vorverweis auf vv. 52-59 wahrscheinlich machen«. In Symbolen und mit Längenangaben in Versen: A(6) – B(2) – C(4) // C'(7) – B'(11) – A'(8). Auffällig ist insbesondere das Ungleichgewicht zwischen B und B', aber auch, wenn man die zu A gehörige große szenische Einleitung v. 22-24 einmal beiseite läßt, das zwischen A und A'.

43. Dazu siehe unten!

44. SCHNACKENBURG (n. 27), p. 71, dürfte zu Recht den Bezug des Selbstzitats v. 36 auf v. 26 herausgestellt haben.

bilden⁴⁵. Auf die Zweiteilung von 6,41-51 (= 41-46/ 47-51) wurden wir oben schon aufmerksam; weitere Beobachtungen dazu folgen.

c) Unter szenischem Gesichtspunkt verweist man zuweilen auf den in v. 41 erfolgenden Wechsel in der Bezeichnung der Gesprächspartner Jesu: Ist es bis dahin eine vom Erzähler nicht näher qualifizierte »Volksmenge«, die Fragen an Jesus richtet, so heißen die Fragesteller in v. 41 und v. 52 gemäß dem schon von früheren Kapiteln her bekannten Namen »die Juden«; von Gesprächspartnern Jesu im eigentlichen Sinn kann bei ihnen freilich deshalb nicht die Rede sein, weil der Erzähler ihre Einwürfe nicht als offene Fragen, sondern als verdecktes »Murren« und »Hader« charakterisiert, das Jesus durchschaut. Umstritten ist, ob mit diesen »Juden« eine neben der »Volksmenge« zweite Gruppe gemeint ist⁴⁶ oder es sich nur um eine andere Bezeichnung für ein- und dasselbe Gegenüber Jesu handelt⁴⁷. Sollte ersteres der Fall sein, dann könnte das als Indiz für eine Zweiteilung des »Lebensbrot-Dialogs« (vv. 22-40/41-59) gewertet werden. Doch ist das Profil der Fragesteller nicht derart verschieden, daß dies ihre Aufspaltung in zwei unterschiedliche Gruppen erlaubte⁴⁸. Vielmehr dürfte das scheinbar unvermittelte Auftauchen der im Evangelium weithin mit negativen Konnotationen behafteten Bezeichnung »die Juden« in v. 41 darin begründet sein, daß Jesus den »Unglauben« seiner Zuhörer kurz zuvor ausdrücklich demaskiert hat (v. 36) und diese ihn nun auch ihrerseits durch die verständnislose Frage von v. 42 bestätigen⁴⁹. Daß die sechs »Redewechsel« in zwei Gruppen zu vier und zwei aufzuteilen wären (6,22-40/41-58)⁵⁰, läßt sich im übrigen auch von anderen strukturellen Beobachtungen her nicht bestätigen.

(3) Für die Struktur des Textes von Belang sind offensichtlich die vier *Amen-Worte Jesu* (vv. 26f; 32f; 47; 53). Auch wenn deren makrokontextueller Einsatz im vierten Evangelium vielfältig ist – Amen-Worte

45. Auch SCHNACKENBURG (n. 27), p. 70, begreift 6,36-40 als eigenen Abschnitt, dessen Klassifizierung als »Zwischenstück« aber in Frage zu stellen ist.

46. So etwa J. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Johannes* (THKNT), Berlin, 1976, p. 150f (»Jetzt treten anstelle der Volksmenge die Juden.. als Gegner Jesu auf«).

47. So etwa SCHNACKENBURG (n. 27), p. 75 (kein »Wechsel des Auditoriums«); SCHWANK (n. 37) p. 219.

48. Die Zeichenforderung der Menge (v. 30) und das »Murren« der Juden (v. 41) erweisen beide als Abkömmlinge der Wüstengeneration, als Kinder »ihrer Väter« (6,49).

49. SCHNACKENBURG (n. 27), p. 75, der ebd. n. 1 noch darauf hinweist, daß »diese 'Juden'.. nach v. 42 ebenfalls als Galiläer gedacht« sind. Die πῶς – Frage der »Juden« (»Wie kann er das sagen..?«) entspricht im übrigen der »Wie (πῶς) kann das geschehen?« – Frage des Nikodemus in 3,9.

50. So etwa G.A. PHILLIPS, »This Is a Hard Saying. Who Can Be Listener to it?« *Creating a Reader in John 6*, in D. PAITE (ed.), *Narrative and Discourse in Structural Exegesis* (Semeia, 26), Chico, 1983, pp. 23-56 (cf. das Referat bei BEUTLER [n. 22], p. 91).

können Passagen eröffnen oder abschließen oder sonstwie ein Wort Jesu fokussieren⁵¹ –, so deutet in Joh 6 manches darauf hin, daß ihnen hier zäsurierende Funktion zukommt⁵².

Das *erste* Amen-Wort v. 26f markiert die *Eröffnung* der Rede Jesu insgesamt. Beim *zweiten*, v. 32f, hat die Formel ihren Sinn darin, daß sie die authentische Auslegung des zuvor zitierten Schriftworts durch Jesus als *vollmächtige* Äußerung eigenen Rechts vom Schriftwort *abhebt* und gleichzeitig zum entscheidenden Ego-Eimi-Wort in v. 35 hinüberlenkt; das geschieht semantisch so, daß die in das Amen-Wort eingezeichnete Doppeldeutigkeit (vgl. v. 33) erst durch das Ego-Eimi-Wort v. 35 aufgelöst wird⁵³. Die Plazierung des *dritten* Amen-Worts in v. 47 koinzidiert mit der von diesem Vers an fokussierten Lebensthematik (s.oben!), was die Annahme einer mit ihm verbundenen Zäsur stärkt⁵⁴. Das *letzte* Amen-Wort von V. 53 eröffnet offenkundig die große eucharistische Erklärung Jesu.

(4) Strukturierende Wirkung besitzt schließlich auch der gezielte Einsatz von wichtigen *Lexemen*, ihre Wiederholung an Wendepunkten des Dialogs. Allerdings gilt das nicht durchgängig, da Joh 6 vom Mittel, Lexeme als Signalworte für semantische Bezüge einzusetzen, gehäuft Gebrauch macht, ohne daß damit immer auch schon gliedernde Funktionen verbunden wären⁵⁵. Beachtlich ist aber unter strukturellem Gesichtspunkt die Lexem-Kombination von »sehen« und »glauben«, die, bei geringfügigen sprachlichen Variationen, gerade in *Übergangsversen* begegnet (vv. 30.36.40.46/47). Das Motiv des »Sehens« allein findet sich überdies noch im *eröffnenden* Amen-Wort der Rede v. 26. In vv. 36

51. K. BERGER, *Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede* (BZNW, 39), Berlin, 1970, pp. 95-117.

52. Das heißt nicht, daß sich in Joh 6 darin ihr Sinn erschöpfte; die christologisch bedeutsame Vollmachtsformel »Amen, amen, ich sage euch« kann vielmehr auch die nachfolgende Deklaration Jesu verbürgen wollen, etwa in 6,47.53 seine Zusage des Lebens. Auf die makrostrukturelle Funktion der Amen-Formeln in Joh 6 machte schon BORNKAMM (n. 27) pp. 59-61 aufmerksam.

53. Dazu siehe unten pp. 345-357!

54. M. THEOBALD, *Gezogen von Gottes Liebe (Joh 6,44f). Beobachtungen zur Überlieferung eines johanneischen »Herrenworts«*, in K. BACKHAUS /F.G. UNTERGABMEIER (eds.), *Schrift und Tradition*. FS J. Ernst, Paderborn, 1996, pp. 315-341: 317f; dort auch Argumente für die alternative Annahme einer Zäsur erst *nach* v. 47, doch wiegen die Beobachtungen zur Rolle der Amen-Worte zugunsten der postulierten Zäsur *vor* v. 47 stärker; außerdem kann man auf die *inclusio* von v. 47 (ζῶῃν αἰώνιον) und v. 51b (ζῆσαι εἰς τὸν αἰῶνα) verweisen (nur in diesen beiden rahmenden Versen begegnet das Motiv vom *ewigen* Leben!)

55. Als Lexem-Spender für nachfolgende Erörterungen fungieren das Schriftzitat V. 31 und vor allem das Ego-Eimi-Wort V. 35 (vgl. unten); außerdem beachte man das Lexem διδόναι (V. 27.31.32 [2x].33.34.37.39.51.52).

und 40 hat das Motivpaar bezüglich der von ihm eingefassten Sequenz *rahmende Wirkung*⁵⁶.

(5) Von Lexem-Wiederholungen kann man *Wiederaufnahmen* von Sätzen und Satzteilen unterscheiden, die Aufschluß darüber erteilen, was als auslegungsbedürftig angesehen und deshalb erneuter Betrachtung unterzogen wird. Dieserart Auslegungsprozesse sind strukturelevant, wobei es keineswegs ausgemacht ist, daß nur den *Schriftzitate* solche Behandlung zukommt; auch und vor allem *Jesus-Worte* erfahren eine Auslegung⁵⁷. Die folgenden Wiederaufnahmen sind signifikant:

- a) 31a οἱ πατέρες ἡμῶν τὸ μάννα ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ
 49a οἱ πατέρες ἡμῶν ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸ μάννα
 58c οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες
- b) 31c ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν
 32d (οὐ Μωϋσῆς) δέδωκεν (ὑμῖν) τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ
 32e (ὁ πατήρ μου) δίδωσιν (ὑμῖν) τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ
- c) 33a ὁ .. ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστὶν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ
 38a ὅτι καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ
 41c ὁ ἄρτος ὁ καταβάς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ
 42e ὅτι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβέβηκα
 50a ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων
 51a ὁ ἄρτος (ὁ ζῶν) ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς
 58a ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς
- d) 33b καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ
 51g (ἡ σάρξ μου ἐστὶν) ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς
- e) 35b Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς
 41c Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος
 48 Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς
 51a Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν
- f) 35c ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ
 37c πρὸς ἐμὲ ἦξει
 37d καὶ τὸν ἐρχόμενον πρὸς ἐμὲ
 44a οὐδεὶς δύναται ἔλθειν πρὸς με
 45e ἔρχεται πρὸς ἐμὲ
- g) 35d ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε
 40b πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον
 47c ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον

56. Diese *inclusio* hat SCHENKE (n. 22) p. 27 n. 15 bei seinem Vorschlag, eine Zäsur erst nach V. 36 zu setzen, übersehen.

57. In 6,65 läßt der Erzähler Jesus selbst ein Wort aus dem »Lebensbrot« – Dialog (6,44) noch einmal paraphrasierend aufgreifen, um es unter neuer Rücksicht von ihm deuten zu lassen. Auf das Selbstzitat Jesu in 6,36 (cf. v. 26) wurden wir oben (n. 44) schon aufmerksam.

- h) 39e ἀναστήσω αὐτὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ
 40e ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ
 44c κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ
 54d κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ

Was lassen diese Wiederaufnahmen von den im Text ablaufenden Auslegungsprozessen erkennen und was ergibt sich daraus für die Struktur des Dialogs? In welchem Verhältnis stehen Schriftwort, haggadische Überlieferung und Jesus-Worte zueinander? Dazu einige Beobachtungen:

Die entscheidenden Grundtexte des Dialogs sind (1) das Schriftzitat 6,31c samt haggadischem Summarium von Ex 16 in v. 31a, (2) das Amen-Wort 6,32f als Auslegung jenes Schriftworts sowie (3) das Ego-Eimi-Wort 6,35⁵⁸. *Die führende Stimme in diesem keineswegs gleichberechtigten Trio besitzt ohne Zweifel 6,35*. Das ersieht man zum einen an der Wiederaufnahme des haggadischen Summariums v. 31a in v. 49a, welche unter dem Vorzeichen des in v. 48 wiederholten Ego-Eimi-Wortes erfolgt und lediglich *e contrario* (»leben«/»sterben«) in den übergeordneten Zusammenhang eingeflochten ist⁵⁹. Zum anderen wird das mit diesem Summarium verbundene Schriftzitat v. 31c derart im anschließenden Amen-Wort v. 32f *aufgehoben*, daß nun alles Folgende nicht mehr *Schriftauslegung* genannt zu werden verdient, vielmehr *Auslegung* dieses Amen-Worts bzw. des in v. 35 nachfolgenden *Jesus-Worts* ist, auf das jenes vorbereitet und von dem es dem Rang nach noch überboten wird (siehe unten!). So orientieren sich alle folgenden Bezugnahmen auf das zentrale Brot-Symbol vorrangig entweder an v. 35 oder v. 33, nicht aber am Schriftzitat, denn das später durchgehend benutzte christologisch hochbedeutsame καταβαίνειν (siehe in der Liste oben unter c!) fehlt noch im Schriftzitat und dürfte auch nicht einfach *exegetisch* aus ihm abgeleitet sein, wie P. Borgen meinte⁶⁰, sondern besitzt im Rahmen des mit der Menschensohnthematik verbundenen Abstieg-

58. Außer Konkurrenz läuft der viermalige Refrain 6,39e.40e.44c.54d (oben unter h), der als *Kommentarsatz* zur Zusage des »ewigen Lebens« (40.54) gedacht ist, also im Unterschied zu den übrigen Wiederaufnahmen nicht selbst eine fortschreitende Kommentierung erfährt. Er dürfte auf eine nachträgliche Redaktion zurückzugehen (BECKER [n. 28] zu Joh 6), was unten exemplarisch an 6,44 gezeigt werden soll.

59. Ob das dem ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος v. 48 korrespondierende οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος.. v. 50 eine Anspielung auf Ex 16,15 (οὗτος... ὁ ἄρτος, ὃν ἔδωκεν κύριος ὑμῖν φαγεῖν) enthält?

60. BORGES (n. 19), p. 21: »this fragment in John seems to be taken from the haggadic traditions about the manna«. Bei Philo kommt καταβαίνειν im Zusammenhang mit der Manna-Tradition aber nicht vor.

Aufstieg-Schemas (κατα-ἀναβαίνειν) eigene Quellen⁶¹. Gattungskritisch ist damit ein weiteresmal die Annahme widerlegt, Joh 6 sei ein Schrift-Midrasch oder eine Schrift-Homilie; viel eher haben wir einen spezifisch christlichen Texttyp vor uns: eine *szenisch dramatisierte Auslegung von Jesus-Worten!*

2. Zum Bauplan des »Lebensbrot«-Dialogs⁶²

Mit dem zuletzt entwickelten Gedanken ist das entscheidende Strukturprinzip des Textes erkannt, welches das an sich wichtige szenische Gliederungsprinzip der Redewechsel noch einmal überlagert und die Kohäsion einzelner Episoden zu größeren Gruppen grundlegt; als *formales* Prinzip ist es zu deren Erhebung geeigneter als lediglich inhaltliche Erwägungen.

Das *Kernstück* des »Lebensbrot«-Dialogs besteht demnach aus dem Ego-Eimi-Wort v. 35⁶³ und dessen Auslegung in den vv. 36-51b. Letztere orientiert sich an den Formelementen des Ego-Eimi-Spruchs⁶⁴, wobei sie diese in umgekehrter Richtung aufgreift: Zuerst widmet sie sich dem »Ruf zur Entscheidung« (in den vv. 36-40/41-46), dann der »Selbstprädikation«, die sie in v. 48 (51) ausdrücklich wiederholt und kommentiert. Die zweiteilige Explikation des »Rufs zur Entscheidung« v. 35c.d in den vv. 36-40/41-46 ist als solche an den Signalwörtern identifizierbar: Stehen die vv. 36-40 unter dem Vorzeichen »wer an mich glaubt« (v. 35d)⁶⁵, so entfalten die vv. 44-46 das parallele, nur seiner metaphorischen Gestalt nach davon abweichende Motiv »wer zu mir kommt«

61. Kritisch auch RICHTER (n. 9), p. 224: »Gegen Borgen wird man bei dieser Terminologie wohl kaum von einer Übernahme von haggadischen Fragmenten sprechen dürfen. Die Vorstellung des Herabkommens oder Herabgesandtheits Jesu ist für den Evangelisten durch die himmlische Herkunft Jesu ja schon von vornherein gegeben«. Ist ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ v. 33a doppeldeutig (bezieht es sich auf das Himmelsbrot oder Jesus? Siehe unten n. 107), so stellt 6,35 klar, daß beide Größen miteinander identisch sind; alle späteren Bezugnahmen auf 6,33a (vgl. oben in der Liste unter c!) lassen das eindeutig erkennen. Auch von daher wird man sagen müssen, daß das Rätselwort v. 33a den Bezugspunkt für jene Wiederaufnahmen bildet, nicht aber das Schriftzitat v. 31c.

62. Zum folgenden siehe die Gliederungstafel auf pp. 342-343!

63. Zur These, daß das Ego-Eimi-Wort V. 35 das Zentrum des Dialogs bildet, paßt die Beobachtung, daß es das absolute ἐγώ εἰμι aus 6,20 aufgreift. Durch das im gegenwärtigen Zusammenhang unmotiviert Stichwort des »Dürstens« stellt das Ego-Eimi-Wort v. 35 überdies auch eine Brücke zu Joh 4 her.

64. Diese Sprüche haben einen *zweiteiligen* Aufbau: Eingangs steht die Selbstprädikation (»Ich bin« samt Bildwort), dann folgt »der daraus sich ergebende Ruf zur Entscheidung, bei dem die Einladung (etwa als konditionales Partizip) und die Heilszusicherung, die immer auf die Gabe ewigen Lebens zuläuft, zu erkennen sind« (BECKER [n. 28], p. 251 mit Lit).

65. Zur entsprechenden *inclusio* vgl. oben n. 56!

(v. 35c; vgl. vv. 44f). Charakteristisch für beide Sequenzen ist einmal, daß sie die Auslegung des Jesus-Worts an die szenische *Dialog-Situation* zurückbinden, d.h. Jesu Glaubenseinladung jeweils mit dem faktischen Unglauben seiner Zuhörerschaft konfrontieren (vgl. vv. 36. 41f), sodann zweitens, daß sie gerade mit Hilfe dieser szenischen Konfiguration – den »Ruf zur *Entscheidung*« aus dem Grundwort (v. 35c.d) gleichsam unterlaufend – den *Gnadencharakter* von Glauben und Zu-Jesus-Kommen eindrucksvoll herausarbeiten⁶⁶. Wichtig dürfte die Erkenntnis sein, daß mit v. 51b die Auslegung des Ego-Eimi-Worts v. 35 *definitiv* zum Abschluß gekommen ist; alle Teile des Spruches wurden bis dahin von der Auslegung aufgegriffen und berücksichtigt, so daß eigentlich – abgesehen von einem dem Proömium des Dialogs (vv. 25-31) entsprechenden Abschlußteil (siehe unten) – keine weiteren Erörterungen Jesu mehr zu erwarten sind. Der Kreis hat sich gerundet.

Damit dürfte sich der *Exkurs-Charakter* des eucharistischen Redewechsels (vv. 52-58) unter *strukturellem* Gesichtspunkt bestätigt haben; v. 51c ist »Gelenk« – oder »Übergangsvers« zu diesem Stück, in dem das in v. 50f noch metaphorisch für »glauben« stehende Motiv »essen«⁶⁷ in eucharistischem Verständnis beim Wort genommen und fokussiert wird (τρώγειν). Die Einsicht in den Bauplan der »Lebensbrot« – Dialogs spricht somit nicht gegen die literarkritische Ausscheidung dieses Stücks (6,51c-58), im Gegenteil: Seine konzeptionelle Anlage würde bei Durchführung dieser Operation nur an Transparenz gewinnen. Doch muß das hier nicht weiter erörtert werden⁶⁸.

Dem Corpus des Dialogs vorangestellt ist ein *Proömium*, das (mit seiner szenischen Einleitung) die vv. 22-31 umfaßt⁶⁹. Anbindung des Textes an die vorangegangenen Szenen von Kap. 6 (in v. 26), Ankündigung der im

66. Beachte insbesondere v. 37 (»alles, was mir der Vater gibt, kommt zu mir«) sowie v. 44f! Zu v. 37 siehe zuletzt O. HOFIUS, *Erwählung und Bewahrung. Zur Auslegung von Joh 6,37*, in DERS. / H.C. KAMMLER, *Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums* (WUNT, 88), Tübingen, 1996, pp. 81-86. Ebd. p. 85 werden die vv. 37-40 zu Recht als »Kommentar« zum Offenbarungswort v. 35 gedeutet.

67. Man beachte die entsprechende Metaphorik des Grundwortes v. 35 (»nicht mehr hungern – dürsten«!)

68. Dazu sei auf THEOBALD (n. 23), pp. 237f. 240f verwiesen.

69. Es ist das Verdienst von BEUTLER (n. 22), p. 97, noch einmal mit Nachdruck auf die vv. 22ff als szenische Eröffnung des mit v. 25 beginnenden Dialogs hingewiesen zu haben. Wenn andererseits viele Ausleger das Offenbarungswort v. 35 als den eigentlichen Beginn der »Lebensbrotrede« begreifen, dann haben sie durchaus etwas Richtiges erkannt. Man wird das Problem nur so lösen können, daß man zwischen einem *hinführenden* Abschnitt und dem *Hauptteil* des Dialogs unterscheidet. Letzterer wird vom Amen-Wort v. 32 eröffnet, das zum Ego-Eimi-Wort v. 35 zielstrebig hinführt. Umgekehrt wächst dieses aus den vorangehenden Versen hervor, so daß eine Zäsur unmittelbar vor v. 35 sich nicht empfiehlt (siehe unten!).

STRUKTUR DES LEBENSBRÖT-DIALOGS Joh 6,22-59 (65)

	Dialog. Struktur/Dialogpartner	Worte Jesu	Worte der Schrift (haggad. Trad.)	Leit-Lexeme
Szenische Überleitung (V. 22-24) A. Anfangsteil (V. 25-31)	1. <i>Redewechsel</i> (V. 25-27) Frage (ἰστέ): Antwort 2. <i>Redewechsel</i> (V. 28f) Frage (τί) Antwort 3. <i>Redewechsel</i> (V. 30-33) Frage (τί)	Amen-Wort (V. 26)	KAFARNAUM sehen Leben/Menschensohn glauben sehen/glauben	
B. Hauptteil V.32-51	4. Antwort <i>Redewechsel</i> (V.34-40) Bitte Antwort: (1) V.35 (2) V.36-40 5. <i>Redewechsel</i> (V.41-51) Frage (verdeckt) Antwort: (1) V.43-46 (2) V.47-51	Amen-Wort (V. 32) Ego-Eimi-Wort (V.35) (Ego-Eimi: V.41) Amen-Wort (V.47) Ego-Eimi (V.48.51)	(V. 31a: Ex 16) Ps 78,24b: V.31 (»murren«: Ex 16) Jes 54,13: V.45 (V. 49: Ex 16)	Leben/kommen/glauben sehen/glauben kommen Leben/sterben sehen/glauben

	Dialog. Struktur/Dialogpartner	Worte Jesu	Worte der Schrift (haggad. Trad.)	Leit-Lexeme
Exkurs (ad vocem φαρισαῖν) (V.51c-58)	6. <i>Redewechsel</i> (V.52-58) Frage (verdeckt) Antwort <i>Juden</i>	Amen-Wort (V.53)	(V.58: Ex 16)	essen essen/trinken - Leben - Menschensohn
Szenischer Abschluß (V. 59) Rahmenszene (V.60-65) (C. Schlußteil)	7. <i>Redewechsel</i> (V.60-65) Frage (verdeckt) Antwort <i>Jünger</i>	a) pauschaler Rückblick (V.63) b) spezieller Rückblick (V.65 cf. 44)	(»murren«: Ex 16)	KAFARNAUM Menschensohn/ Aufstieg

Hauptteil des Dialogs entfalteten Themen (in den vv. 27.29) sowie erste Charakterisierung der Dialogpartner Jesu sind die entsprechenden (proömialen) Kennzeichen dieses Abschnitts⁷⁰. Der *Schlußteil* des Dialogs dürfte in 6,60-66 vorliegen. Vor allem der metareflexive Charakter dieser Verse⁷¹ deutet daraufhin: Nicht mehr die konkrete Metaphorik des »Lebensbrot«-Dialogs samt deren Auslegung, sondern die soteriologische Qualität der in ihm gesprochenen »Worte« überhaupt (»sie sind Geist und Leben«) ist Gegenstand der Verse. Überdies ergeben sich Bezüge zwischen Schlußteil und Proömium⁷², wodurch sich der Eindruck einstellt: Der »Lebensbrot«-Dialog ist gerundet; mit seinen drei Abschnitten Proömium, Corpus und Schlußteil, die im übrigen Erwartungen zu entsprechen scheinen, die man gewöhnlicherweise mit der Disposition von Reden verbindet, bietet er eine ausgewogene und wohlproportionierte Konzeption.

3. Zur Stellung der Schriftzitate im »Lebensbrot«-Dialog

Den Bauplan des Dialogs zu durchschauen ist Voraussetzung dafür, den Stellenwert der beiden Schriftzitate in ihm sachgerecht bestimmen zu können. Die Struktur des Dialogs diktiert diese nicht, auch wenn die Reichweite des Psalmzitats in v. 31 größer zu sein scheint als die des offensichtlich nur seine unmittelbare Umgebung tangierenden Jesaja-Zitats in v. 45. Zumindest das erste Zitat, das Jesus von der »Volksmenge« entgegengehalten wird, steht im Sog der polemischen Auseinandersetzung des johanneischen Jesus mit den »Juden«; bezeichnenderweise gehört es nach dem Bauplan des Dialogs noch in dessen hinführenden Teil und tritt also gegenüber den Worten Jesu von v. 32f und v. 35, die den Hauptteil des Dialogs beherrschen, in das zweite Glied. Ob der Evangelist einen Zusammenhang zwischen den beiden Schriftzitationen hergestellt wissen wollte⁷³, ist schwer zu sagen; möglicherweise sah er zwischen ihnen das mehr *formale* Band, das darin besteht, daß dem Ps 78,24 vorausgehenden haggadischen Summarium der grundlegenden *Tora*-Perikope (Ex 16) mit Jes 54,13 ein *Propheten*-Text zur Seite gestellt sein sollte⁷⁴. *Inhaltlich* dürfte kein unmittelbarer Faden zwischen ihnen geknüpft sein, vielmehr sind beide dem zentralen Ego-Eimi-Wort Jesu v. 35 unterstellt: Profiliert

70. Dazu wie zum folgenden siehe THEOBALD (n. 23), pp. 216.222-225.

71. Deutlich wird dieser an der auf den Dialog insgesamt *zurückblickenden* Wendung: »die Worte, die ich zu euch gesagt habe« (v. 63).

72. Man beachte etwa die Rede vom »Menschensohn« in 6,27 und 6,62!

73. So OBERMANN (n. 1), p. 167; ALETTI (n. 22), pp. 191-193.

74. SCHNACKENBURG (n. 27), p. 75: »Zur Schriftlesung aus dem 'Gesetz' kommt eine Prophetenlesung hinzu, die in eschatologischer Perspektive dem Volk neuen Mut und Zuversicht zuspricht«.

Ps 78,24 (mit Ex 16 als Bezugstext der Tora) den Hintergrund der Selbstprädikation Jesu (»ich bin das Brot des Lebens«), so expliziert Jes 54,13 (»von Gott gelehrt«) den Gnadencharakter des im Rahmen der Heilszusicherung jenes Wortes thematisierten »Kommens zu Jesus«. Mit v. 35 als dem zentralen Logion des Dialogs sind es folglich die »Geist und Leben« in sich bergenden »Worte« Jesu (v. 63), um deren Auslegung es in Joh 6 vorrangig geht; die Schriftworte besitzen ihnen gegenüber nur einen minderen Status. Die These von P. BORGES, die »Lebensbrotrede« sei als Kommentar zum Psalm-Zitat in v. 31 zu verstehen, dürfte damit widerlegt sein.

2. Hermeneutik des Schriftgebrauchs in Joh 6

1. Psalm 78(77), 24

Drei Aspekte helfen, den johanneischen Umgang mit Ps 78 (77),24 zu erschließen: *formale* (1), *inhaltliche* (2) und zuletzt (3) *hermeneutische* Gesichtspunkte.

(1) Wie schon die Verbindung von haggadischem Summarium (Ex 16) und Schrifttext verrät, kommt letzterer nicht isoliert, sondern als schon *ausgelegter*, d.h. in einer bestimmten, wenn auch nur schwer greifbaren *Auslegungstradition* stehend zur Sprache. Das betrifft vor allem das von der Volksmenge gegen den Kontext des Zitats stillschweigend vorausgesetzte Subjekt des Satzes *Mose*, was aus der anschließenden *correctio* dieser Annahme durch Jesus unzweifelhaft hervorgeht⁷⁵. Auch Jesus bietet in

75. So zu Recht MENKEN (n. 1), p. 54, und RICHTER (n. 9), pp. 211-219. Beide verdeutlichen, daß diese Auslegung keine Erfindung des vierten Evangelisten, sondern ihm vorgegeben ist, was methodisch bedeutet, daß sie Joh 6,31f als judaistische Quelle ernst nehmen: »The crowd obviously represent a point of view current among Jews in the environment of the fourth evangelist« (p. 56). Demgegenüber ist die dem AT unbekannt Vorstellung von *Mose* als dem Spender des Manna erst in rabbinischen Quellen belegt (B.J. MALINA, *The Palestinian Manna Tradition. The Manna Tradition in the Palestinian Targums and Its Relationship to the New Testament Writings* [AGSU, 7], Leiden, 1968, p. 87 n. 6). Doch die verwandte, zeitig greifbare Vorstellung, Goit habe das Manna auf *Fürbitte des Mose* hin gewährt (Philo, *Migr.* 121; Josephus, *Ant.* 3,1,6; Ps-Philo, *Ant.Bibl.* 20,8; Richter [n. 9], pp. 217-219), bietet immerhin eine Brücke. Eine andere baut MENKEN, wenn er aus hellenistisch-jüdischen (v.a. Philo, *Vit. Mos.* I, 155f; cf. I, 201f; II, 267) und samaritanischen Mose-Traditionen schließt: »There were evidently Jewish (and Samaritan) milieux with a Moses-centered piety, in which there was a tendency to deify Moses, and to consider his working of wonders as resulting from his participation in God's power. In such an atmosphere, the ascription of the manna miracle to Moses would only be a logical step« (p. 61). Derartige Deifikationstendenzen bezüglich der Mosegestalt erklären nach MENKEN auch den Umstand, daß die Tradition vom Manna spendenden Mose erst so spät in den Quellen auftaucht; jüdische Vorbehalte hätten zu ihrer Unterdrückung geführt.

v. 32f faktisch eine Auslegung von Ps 78 (77),²⁴ (nach Meinung des Evangelisten die einzig richtige), doch ist Jesu Stellungnahme formal nicht als Auslegung des Schriftworts, sondern als vollmächtige Äußerung eigenen Rechts (»amen, amen, ich sage euch«) präsentiert. Das wird auch daran ersichtlich, daß in v. 32 die dem Schrifttext gemäß Ersetzung des Subjekts Mose durch »mein Vater« sich nicht unter ausdrücklichem Rekurs auf jenen Schrifttext⁷⁶, sondern auf der Basis eigener Sachlogik vollzieht (vgl. unter 2). Daraus folgt: *Der Evangelist stellt in v. 31f nicht einfach Schriftauslegung gegen Schriftauslegung, sondern läßt Jesu vollmächtiges Wort die Schriftauslegung des galiläischen Volkes transzendieren*⁷⁷.

Andererseits wird nun dadurch, daß Jesu Amen-Wort vom Evangelisten als Äußerung eigenen Rechts *im Gegenüber* zum Schriftwort begriffen wird, dieses nicht einfach überholt oder als vorläufig abgetan⁷⁸. Im Gegenteil: Erst im Licht des Jesus-Worts gibt dieses Schriftwort seinen wahren Sinn preis, ja in ihm wird dieser erst Wirklichkeit, weshalb man sagen muß: Das Jesus-Wort überholt das Schrift-Wort nicht, es konstituiert vielmehr allererst seinen Sinn mit der Folge, daß jenes Schriftwort allein im Horizont des Jesus-Worts Bestand hat. Ablesen läßt sich solche völlige In-Dienst-Nahme des Schrift-Worts durch das Jesus-Wort schon an der Gestaltung des Zitats: Wenn nämlich dieses in Abweichung vom LXX-Text nicht ἄρτον οὐρανοῦ, sondern ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ lautet, dann ist das nicht mit einer bewußten Bezugnahme des Evangelisten

76. C.K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, London, 1978, p. 290, schließt sich BORGES (n. 19), pp. 61-67, an, wenn er feststellt: »John has employed the *Al-tiqri* method of exegesis. This takes the form... אַל תִּקְרִי... אֱלֹהִים (Do not read... but...). The most important points are: (1) The name Moses is negated: Do not read *Moses* (gave you bread), but *God* (gave you bread). (2) The Hebrew is repointed: Do not read נָתַן (*nathan*, has given, δέδωκεν), but נָתַן (*nothen*, gives, or will give, δίδωσι, δίδους, or δώσει)«. So interessant diese These ist, die entsprechende *exegetische* Terminologie fehlt aber in v. 31, eben weil dieser Vers *formal* nicht als Schriftauslegung, sondern als Amen-Wort eigenen Rechts fungiert.

77. Solche Abfolge von Schriftbezug und Amen-Wort Jesu erinnert an die sog. »Antithesen« der matthäischen Bergpredigt: Wie diese nicht in ihrer Funktion einer radikalierenden Auslegung der »Thesen« aufgehen, weil sie mit ihrem dem »es wurde den Alten gesagt« *gegenüberstehenden*, autoritativen »Ich aber sage euch« christologisch zu beschreibende Vollmacht voraussetzen, so ist auch der Sprecher des Amen-Worts Joh 6,32f. nicht ein der Schrift *unterstellter* Lehrer, sondern der »Menschensohn« und »Sohn Gottes«, der als eschatologischer Gesandter Gottes *unmittelbar* dessen Heilswillen den Menschen kundtut.

78. So aber DIETZFELBINGER (n. 3), p. 205, wenn er bei seiner Auslegung von 6,32 lediglich den Aspekt des »Widerspruch(s) zu Ps 78,24« und den übrigen Mannatexten betont. Der korrespondierende Aspekt der Anverwandlung oder Aneignung des Schrifttextes durch den Evangelisten für die eigenen Belange ist aber genauso wichtig; beides geht hier Hand in Hand.

auch auf Ex 16,4 (LXX)⁷⁹ und/oder Neh 9,15 (LXX) zu erklären, also mit dessen mutmaßlicher Sensibilität für die Polyphonie alttestamentlicher Manna-Texte, sondern hängt damit zusammen, daß er seine christologische Grundüberzeugung bezüglich Jesus als des »aus dem Himmel« (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) herabgestiegenen Menschensohns in den Schrifttext zurückprojiziert hat⁸⁰; dieser spricht nach seiner Meinung immer schon vom »Brot aus dem Himmel« im freilich jetzt erst aufgedeckten vollen christologischen Verständnis⁸¹. Deshalb ist auch der über das Schriftwort hinausgehende Artikel τὸν in v. 32⁸² anaphorisch zu deuten: *Das Brot vom Himmel, von dem* das von euch beigebrachte Psalm-Zitat in Wahrheit spricht, hat euch nicht Mose gegeben... Mit anderen Worten: Die Volksmenge zitiert zwar das Psalm-Wort, versteht aber überhaupt nicht, was sie zitiert! Nicht erst in v. 34⁸³ verfängt sie sich in Mißverständnissen, schon in v. 31 verrät sie ihr völliges Unverständnis der Schrift, wenn sie diese im Licht ihrer eigenen Auslegungstradition begreift. Das Schrift-Wort versteht aber nur, wer über es hinausgeht und sich auf den Standort des Jesus-Worts begibt, um sich von diesem als dem authentischen Offenbarungswort sagen zu lassen, was der wahre Sinn des Schrift-Worts ist.

(2) *Inhaltlich* läßt sich die Konfrontation des Jesus-Worts mit dem von der Volksmenge reklamierten Schriftzitat als Destruktion eines fälschlicher-

79. So aber etwa SCHNACKENBURG (n. 27), p. 54: Der Evangelist »kombiniert Ps 78,24 mit Ex 16,4 (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) und 16,5 (φαγεῖν)... er kombiniert nur die beiden Ex-Stellen, und zwar nach MT (wo in V. 4 die Einzahl steht), und er hat dabei die ganze Erzählung Ex 16 im Sinne«. Letzteres sei nicht bestritten, wohl aber, daß die vorliegende Textform des Zitats sich aus der *Kombination* unterschiedlicher Schrifttexte erklärt und dies noch unter Bezugnahme auf den griechischen *und* hebräischen Text. Das dürfte doch zu komplex gedacht sein.

80. Vgl. außer 6,38.41.42.50.51.58 vor allem 3,13 und 3,31! MENKEN (n. 1), p. 53: »The former expression (s.c. ἄρτον οὐρανοῦ) could be misread as only saying that he belongs to the heavenly sphere; the second one (s.c. ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) unmistakably indicates that he was with God in heaven and has come down from there to the world«. Allerdings schließt MENKEN Einfluß von Ex 16,4 LXX nicht aus: »Already in pre-Christian Judaism, the connection of two analogous passages from Scripture (i.e., passages that have at least one word in common and that mostly also have a similar content) was a current practice, not only in exegesis, but also in the rendering of texts« (p. 52).

81. Das Psalmwort bezieht sich im Verständnis des Evangelisten also nur *scheinbar* auf das Manna! Unzutreffend deshalb BARRETT (n. 76), p. 290: »It would be hard for John to deny what the Old Testament positively asserts, that the manna was bread from heaven, and the emphatic position in the next clause of ἀληθινός does not deny that the bread supplied by Moses was bread from heaven but asserts that as such it was a type of the heavenly bread given by Jesus«. Was hier verkannt wird, ist die völlige Neukonstituierung des Textsinns von Ps 78(77),24 durch den Evangelisten samt Destruktion seines ursprünglichen Sinns (Manna!). Auch das hermeneutische Modell der Typologie (Manna = »a type of the heavenly bread given by Jesus«) ist hier fehl am Platz.

82. V. 32: οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.

83. V. 34: »Herr, gib uns allezeit dieses Brot (τὸν ἄρτον τοῦτον)!«

weise mit diesem verbundenen jüdischen Erwartungshorizonts und Freisetzung seines eigentlichen Sinns beschreiben. Zunächst: Welcher Erwartungshorizont prägt die vorangehende Zeichen-Forderung der Volksmenge, die ja ihren Rekurs auf die Manna-Tradition begründet (v. 30f)?

Offensichtlich ist die Anfrage der Menge von einem Analogie-Denken bestimmt: Wie Mose durch das Manna-Wunder als Prophet Gottes beglaubigt wurde, so soll nun auch Jesus ein entsprechendes Zeichen wirken, um so den von ihm erhobenen Anspruch, eschatologischer Bote Gottes zu sein (v. 29), zu bekräftigen. Der implizite Rekurs auf Mose knüpft an der in 6,14⁸⁴ von der Volksmenge zunächst zustimmend aufgegriffenen Erwartung an, Jesus sei der zweite Mose bzw. der endzeitliche Prophet Gottes nach Dtn 18,15.18⁸⁵. Hinter der Analogie Mose-Jesus steht somit die umfassendere heilsgeschichtliche zwischen der Zeit Israels in der Wüste und der mit dem Auftreten jenes Propheten zu erwartenden Endzeit. Problematisch ist dabei nur die Frage, inwiefern die Menge ein »Zeichen« verlangen kann, wo ihr doch das der wunderbaren Speisung bereits gewährt wurde und sie dieses auch als Beglaubigung des »Propheten, der in die Welt kommen sollte«, gedeutet hat; worin unterscheidet sich das von ihr darüber hinaus erwartete »Zeichen« von jenem ihr schon gewährten⁸⁶? Wahrscheinlich ist die Antwort auf diese Frage darin zu suchen, daß jetzt in v. 30f »an die Erneuerung des Mannawunders im Sinn einer *andauernden* Speisung, das heißt an den *vollen, sichtbaren* Anbruch des messianischen Zeitalters« gedacht ist⁸⁷. Die Menge möchte einen »Beweis, daß wirklich die messianische Heilsfülle angebrochen ist; nicht nur ein einzelnes Wunder wollen sie sehen, sondern das goldene Zeitalter dauernden Überflusses«⁸⁸. Folgende Textsignale deuten in diese Richtung:

a) Wenn es in 6,15 heißt, die Menschen beabsichtigten, Jesus, den sie für »den Propheten« hielten, zum »König« über sich zu erheben, dann verbindet der Evangelist damit offensichtlich die Motivation, sie wollten

84. »Als nun die Menschen das Zeichen sahen, das er gewirkt hatte, sagten sie: 'Das ist wirklich der Prophet, der in die Welt kommen soll'«.

85. MENKEN (n. 1), p. 57. Zur Vorstellung, daß sich das Manna-Wunder in der Endzeit wiederholen wird, siehe v.a. syrBar 29,8 (»es wird zu jener Zeit geschehen, daß aus der Höhe Mannaschätze wiederum herniederkommen, sie werden zehren dann davon in jenen Jahren, weil sie es sind, die ans Ende der Zeit gekommen sind«); Apk 2,17; Or Sib 7,148f.; Midrasch zu Kohelet 1,9.

86. Eine Übersicht über die bislang versuchten Lösungen dieses Problems bietet M.J.J. MENKEN, *Some Remarks on the Course of the Dialogue: John 6,25-34*, in *Bijdragen* 48 (1987) 139-149.

87. So J. BLANK, *Das Evangelium nach Johannes* (1a), Düsseldorf, 1981, pp. 355f [Hervorheb. v. mir]

88. SCHWANK (n. 37), p. 212.

jemandem, der *auf Dauer* ihr leibliches Wohlergehen garantieren könnte, die besagte königlich-messianische Würde antragen.

b) Der johanneische Jesus bestätigt das, wenn er in 6,26 erklärt: »Ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt, sondern weil *ihr von den Broten gegessen habt* (ἐφάγετε) und *satt geworden seid* (ἐχορτάσθητε)«. Diese Erfahrung ist es, die bei ihnen nach Mehr schreit.

c) In v. 34 verraten sie selbst, Jesu Verkündigung mißverstehend, ihre tiefere Absicht: »Herr, *allezeit* (πάντοτε) gib uns dieses Brot!«⁸⁹.

d) Wenn es schließlich im Ego-Eimi-Wort 6,35 heißt: »Wer zu mir kommt, den wird nicht mehr hungern (οὐ μὴ πεινάσῃ)«, dann wird das als Metapher für den Lebens-Hunger insgesamt zu verstehen sein, den Jesus zu stillen verspricht⁹⁰, kann aber im Duktus des Gesprächs gleichzeitig auch als Signal der *Unterbrechung* an die Dialogpartner aufgefaßt werden: Ist ihr leiblicher Hunger unstillbar, so erlangen sie die Erfüllung ihres darin sich äuernden Lebens-Hungers nur im Überstiege in eine *andere Dimension*⁹¹. So reflektiert dieses Unterbrechungssignal noch einmal *e contrario* das Verharren der Volksmenge in den eng gezogenen Grenzen ihrer eigenen materiellen Bedürfnisse.

Auf diesem Hintergrund wird dann auch das (Miß-)Verständnis des Psalm-Worts im Mund der Volksmenge plastisch: Sie intendiert ein wirkliches φαγεῖν (6,26.34) und sieht im »Brot vom Himmel«, dessen eigentliche Bedeutung verkennend, lediglich eine »vergängliche Speise«⁹². Dabei erwartet sie, bestimmt von einem eschatologischen Erfüllungsgedenken, daß solche Speise, vorausgesetzt, die Endzeit sei mit dem Propheten Jesus tatsächlich angebrochen, nicht ausgehen dürfe, sondern »allezeit« vorhanden sein müsse. So das Bild, das der Evangelist, gewiß unter Anknüpfung an zeitgenössische jüdisch-apokalyptische Vorstellungen, hier in Szene setzt⁹³, um es aber unverzüglich zu destruieren und

89. Zu ergänzen ist entsprechend dem Schriftzitat, das die Volksmenge hier in eine Bitte verwandelt, das φαγεῖν.

90. Das dürfte die einzig angemessene Deutung des Logions sein, wenn man es ohne seinen Kontext, als isoliertes Wort, interpretiert (dazu unten n. 109!). Im Duktus des Gesprächs gewinnt es aber neue Nuancen.

91. BEUTLER (n. 22), p. 101: Jesus verheißt »eine Nahrung, die keinen Hunger und keinen Durst mehr zuläßt«. Beachtlich ist die Parallele 4,13f: »Jeder, der von diesem Wasser trinkt, *wird wieder Durst haben*; wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, *wird nicht mehr Durst haben in Ewigkeit*«.

92. So die (Ab-)Wertung des Evangelisten in v. 27; die Opposition lautet: »die Speise, die bleibt für das ewige Leben«.

93. Daß dabei der Evangelist in seiner Umgebung wirklich vertretene Ansichten einfach *abgebildet* hätte, dürfte eher unwahrscheinlich sein. Das beträfe etwa die noch eigens zu reflektierende Frage, ob er hier auf eine unter Judenchristen verbreitete Prophetenchristologie bezugnimmt; jedenfalls hätte er sie dann nicht als alternative *christliche* Variante

gleichzeitig seine eigene Vorstellung vom »Leben in Fülle« (10,10) mit Hilfe des Wortes Jesu aufzubauen. Wie vollziehen sich nun Destruktion des fremden und Aufbau des eigenen Bildes? Wie sieht die Logik von v.32f aus⁹⁴?

v. 31f:

- A Ἀμῆν ἀμῆν λέγω ὑμῖν,
 B οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ
 C ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν.
 D ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστίν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ
 καὶ ζῶν διδοὺς τῷ κόσμῳ.

Das Amen-Wort ist zweigliedrig: Es umfaßt einen Obersatz in Gestalt einer correctio (B/C) sowie einen mit γάρ angeschlossenen Begründungssatz (D); der Obersatz ist als Zusage formuliert (»mein Vater gibt euch...«), während der Begründungssatz ein Urteil oder eine Definition (mit ἐστίν) enthält.

Mit dem vorangehenden Schriftzitat ist das Amen-Wort eng verzahnt. Nimmt man zur Beschreibung seiner Informationsstruktur die »Thema-Rhema«-Relation zur Hilfe⁹⁵, so wird man sagen können: Aus dem

des Glaubens, sondern als Spielart des *Unglaubens* der *Juden* dargestellt. Worauf es ihm bei seiner fiktiven Erzählung entscheidend ankommt, ist die Destruktion *diesseitiger* Heilsvorstellungen zugunsten seines christologisch begründeten umfassenden ζωή – Verständnisses.

94. Zu den unterschiedlichen Deutungsmöglichkeiten der beiden Verse siehe BARRETT (n. 76), pp. 289f, S. PANCARO, *The Law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John* (NTSup, 42), Leiden, 1975, pp. 461-466, sowie M. KOTILA, *Umstrittener Zeuge. Studien zur Stellung des Gesetzes in der johanneischen Theologiegeschichte* (AASF.DHL, 48), Helsinki, 1988, p. 168f.

95. Vgl. W. DRESSLER, *Einführung in die Textlinguistik* (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft, 13), Tübingen, 1973, p. 41: »In der Terminologie der Funktionellen Satzperspektive kann Thema erstens soviel wie Ausgangspunkt oder Basis des Satzes bedeuten, ähnlich dem *topic* der meisten amerikanischen Linguisten. Uns interessiert hier aber mehr die kontextuelle bzw. ko-textuelle (textuelle, textinterne) Bedeutung von Thema als das Bekannte oder Gegebene im Gegensatz zu Rhema als der neuen Information. Ein Thema wird also kontextuell aus der Situation oder ko-textuell aus einem vorangegangenen Textstück (desselben Textes) durch Kopierung gewonnen. Im zweiten Fall gehört das Thema also dem Bedeutungsfeld (Wortfeld) eines oder besonders des vorangegangenen Satzes an«. Zur »Funktionellen Satzperspektive« vgl. auch R.-A. DE BEAUGRANDE/W. DRESSLER, *Einführung in die Textlinguistik* (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft, 28), Tübingen, 1981, 21.81-83.155. Umfassende Informationen zur jüngeren linguistischen Diskussion der sprachlichen Informationsstruktur (Thema vs. Rhema, Topik vs. Kommentar, Fokus vs. Hintergrund) bieten A. DIBE, *Informationsstruktur im Biblischen Hebräisch. Sprachwissenschaftliche Grundlagen und exegetische Konsequenzen einer Korpusuntersuchung zu den Büchern Dtn, Ri und 2 Kö*, Diss. Tübingen, 1996, pp. 106-144, sowie W. GROSS, *Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa* (FAT, 17), Tübingen, 1996, pp. 55-72. Die Anwendung der »Thema-Rhema« – Struktur auf den Joh-Text besitzt hier lediglich heuristischen Wert; den Einzug in die Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch hat die »Funktionelle Satzperspektive« noch nicht gehalten.

Schriftzitat übernommen ist zunächst (τὸν) ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (B/C) als »Thema«. Die neue Information von B/C oder das »Rhema« ist dann in der akzentuierten, weil voranstehenden correctio »nicht Mose, sondern mein Vater« enthalten; die Subjekt-Leerstelle des Zitats wird hier pointiert gefüllt.

Für das Objekt von B/C τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ hat das folgende Konsequenz: Es besitzt genau die Bedeutung, die man schon für das johanneisch interpretierte Psalmzitat voraussetzen darf bzw. umgekehrt: Dieses spricht nicht vom »Manna«, sondern meint mit ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ bereits das »wahre« (ἀληθινός: C) himmlische Brot. »Thematischer« Ausgangspunkt des Amen-Worts ist demnach das nach dem Psalm-Zitat »aus der Welt Gottes« stammende Brot, über das jetzt eine neue Aussage (»Rhema«) getroffen werden soll: Nicht Mose – ein *Mensch* – hat solches himmlische Brot vermittelt, das tut allein *Gott*. Nun würde man die Schärfe dieser correctio verkennen, wollte man deuten: »Nicht Mose gab euch das Himmelsbrot, sondern schon damals war Gott der eigentliche Geber«⁹⁶. Zunächst steht das gar nicht im Text. Sodann ist nicht nur auf die deutlich voneinander abgehobenen Zeiten in B/C zu achten (»nicht Mose gab« – »mein Vater gibt«), sondern auch darauf, daß in C nicht unspezifisch »Gott«, sondern »mein Vater« Subjekt ist. Dieser *gibt* aber jetzt seinen »Sohn«, was allerdings in C/D nach Art eines Rätsels verschlüsselt ist, was noch genauer zu bedenken sein wird. Für B bedeutet das: Inbezug auf das Manna-Wunder in der Wüste wird hier implizit verneint⁹⁷, daß es bei ihm »Brot vom Himmel« zu essen gab; das Manna konnte nichts anderes als »vergängliche Speise« (6,27) sein, was auch von den Broten und Fischen zu gelten hat, die Jesus der Volksmenge gereicht hatte. Der lebensspendene Gott – so darf man zugespitzt formulieren – war in jenes Wunder der Mosezeit nicht involviert! Ist eine derartige Kritik der biblischen Tradition in B nur implizit enthalten, so tritt sie am Ende der C-Zeile im überschießenden Attribut τὸν ἀληθινόν, das neben dem »rhematischen« ἀλλ' ὁ πατήρ μου gleichfalls fokussiert sein dürfte, in den Vordergrund: Nicht das Manna, sondern allein das vom Vater gespendete Brot verdient »in Wahrheit« Brot vom Himmel genannt zu werden⁹⁸.

96. SCHWANK (n. 37), p. 212. Wie Schwank eine ganze Reihe weiterer Forscher, die KOTILA (n. 94), p. 168 n. 24, teilweise aufgelistet hat!

97. Implizit deshalb, weil der Fokus in B, wie gesagt, auf »Mose«, nicht auf ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ruht. Der Satz lautet nicht: »Mose gab euch nicht das Brot aus dem Himmel (sondern nur vergängliche Speise: Manna)«, sondern: »Mose gab euch nicht..., sondern mein Vater gibt euch...«.

98. Hinzu kommt noch unterstützend der Wechsel von der Vergangenheit ἔδωκεν zur Gegenwart διδώσιν: »Nicht damals in der Mosezeit verwirklichte Gott seine Heilsgabe;

Möglicherweise besitzt B noch eine weitere Sinnschicht, worauf die vom Aorist des Schriftzitats abweichende Perfektform δέδωκεν hinweisen könnte⁹⁹; diese bezeichnet ja des öfteren ein Geschehen der Vergangenheit, *das in der Gegenwart nachwirkt*¹⁰⁰. Zum Manna-Wunder als einem abgeschlossenen Ereignis der Vergangenheit will sie deshalb nicht recht passen. Deshalb kann man hier vielleicht daran erinnern, daß Ex 16 im Frühjudentum verschiedentlich einer vertiefenden Interpretation unterzogen wurde, die in der Gabe des Manna mehr als nur eine vergängliche Speise, nämlich ein Sinnbild für Gottes Wort und seine Weisheit gesehen hat. Gottes Wort und Weisheit haben sich aber nach Ansicht des Judentums vornehmlich in der durch Mose übermittelten Tora inkarniert¹⁰¹. Könnte es danach unter der plausiblen Voraussetzung, daß schon in B mit dem »Brot vom Himmel« die wahre Gottespeise gemeint ist, nicht so sein, daß der Satz torakritisch zu verstehen ist und besagen soll: Nicht Mose hat euch das Brot vom Himmel gegeben (also die Weisheit oder das Wort Gottes, aus dem der Mensch in Wahrheit zu leben vermag¹⁰²), sondern mein Vater gibt euch jetzt dieses Brot? Möglich ist das, zumal in der nachfolgenden exklusiven Inanspruchnahme soteriologischer Lebensvermittlung durch Christus, der von sich selbst sagt: »*Ich* (allein!) bin das Brot des Lebens!« (v. 35) die

das tut er jetzt in der Sendung Jesu« (DIETZFELBINGER [n. 3], p. 205). Offensichtlich ist der sich hier vollziehende »destruierende Angriff auf die Tradition« auch in v. 49: »Wäre das Manna wirklich Brot vom Himmel gewesen, dann wären die Väter in der Wüste nicht gestorben, sondern es wäre ihnen das in 11,25f. beschriebene Leben zuteil geworden« (*ibid.*). Hat v. 49 zwar Rückhalt an der biblisch-frühjüdischen Überlieferung vom Ungehorsam der Wüstengeneration, die das Land nicht betreten durfte, vielmehr vorher sterben mußte (vgl. Num 14,23.28-30; Dtn 1,35; Ps 95,7-11; LibAnt 20,3; vgl. auch 1 Kor 10,5; Hebr 3,16-19), so hat der Evangelist diese Überlieferung doch zweifach radikalisiert: Zum einen meint »*sie starben*« nicht nur den physischen, sondern den ewigen Tod, zum anderen insinuiert die Rede von »euren« (v. 49) bzw. »unseren Vätern« (v. 31), daß die Ἰουδαῖοι in ihrer Heillosigkeit abseits von Christus in deren Geschick mit eingeschlossen sind.

99. Bei der von B D L W al und Clemens v. Alex. gebotenen Variante ἔδωκεν dürfte es sich um eine sekundäre Angleichung an das Zitat in v. 31 handeln. Gleiches ist in umgekehrter Richtung auch dort zu beobachten: \aleph W Θ f¹³ pc lesen δέδωκεν.

100. So E.G. HOFFMANN – H. SIEBENTHAL, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Riehen, 1985, §200 d.

101. Den biblischen Ausgangspunkt für diese Traditionen bilden v.a. Dtn 8,2f und Weish 16,26 (dazu SCHMITT [n. 19], p. 128: »Das Manna wird zum Symbol und zur Chiffre für das göttliche Wort, das die eigentliche Existenzgrundlage des Menschen darstellt«). Cf. Philo, Mut. 253-263; aus der rabb. Überlieferung: Mek. Ex 13,17; Ex Rab. 25,7. BORGES (n. 19), pp. 111-115; PANCARO (n. 94), pp. 455ff.

102. Die Perfektform δέδωκεν würde dann den jüdischen Anspruch widerspiegeln, in der Gabe der durch Mose vermittelten Tora auch und gerade in der Gegenwart »Brot vom Himmel« zu besitzen. Mit 6,32 cf. 1,17 (ὁ νόμος διὰ Μωυσέως ἐδόθη...) und 7,19 (οὐ Μωυσεῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν νόμον;). 22!

Bestreitung konkurrierender Ansprüche, also vor allem des jüdischen, der meint, in Gottes Tora das Leben zu haben¹⁰³, impliziert ist. Schwierig bei dieser Interpretation bleibt, daß die so gedeutete Negation von v. 32 (»nicht Mose...«) in der vorangehenden Äußerung der Volksmenge selbst keinen positiven Anknüpfungspunkt hat, weil diese sich nicht an der Tora als »Brot vom Himmel«, sondern an dem durch Mose gewirkten *konkreten Manna-Wunder* orientiert¹⁰⁴. Andererseits besteht in jedem Fall eine Diastase zwischen der Äußerung der Volksmenge in v. 30f und der Antwort Jesu in v. 32, da letztere nicht am Erwartungshorizont der Volksmenge, sondern am tieferen (johanneischen) Sinn des Schriftzitats ansetzt. So stehen sich die Frage nach der endzeitlichen Wiederholung des Manna-Wunders und die Behauptung der Lebensbrot-Gabe in der Person des Menschensohns schroff gegenüber. Von daher ist es dann auch denkbar, daß in der Negation des den Horizont sprunghaft weitenden Amen-Worts – »nicht Mose hat euch das Brot vom Himmel gegeben« – eine Anspielung auf die Tora und den mit ihr jüdischerseits (fälschlicherweise) verbundenen Anspruch auf Lebensvermittlung gegeben ist. Doch läßt sich das trotz des überraschenden Perfekts δέδωκεν am Text nicht zweifelsfrei festmachen, zumal die dann gegebene Komplexität der Aussage nicht unproblematisch wäre.

Die Informationsstruktur des Begründungssatzes v. 33 (= D) sieht folgendermaßen aus: Sein Subjekt, ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ, nimmt das Objekt des vorangegangenen Satzes, τὸν ἄρτον τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν, auf¹⁰⁵ und beinhaltet folglich das »Thema« des Nominalsatzes; die neue Information, das »Rhema«, ist mit dem Prädikatsnomen gegeben, das schon wegen seiner Zweigliedrigkeit einen besonderen Akzent trägt¹⁰⁶. Hinzu kommt, daß es semantisch ambivalent ist: Entweder kann man zu ὁ καταβαίνων.. καὶ διδούς entsprechend dem Subjekt des Satzes ἄρτος ergänzen (»das Brot Gottes ist *das* [Brot], *welches* vom Himmel herab-

103. Dazu jüngst F. AVEMARIE, *Tora und Leben. Untersuchung zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur* (TSAJ, 55), Tübingen, 1996, pp. 594-596 zu Joh.

104. Allerdings ist die Tora-Perspektive möglicherweise schon vorher in der Frage der Menge v. 28 (»was sollen wir tun, um die *Werke* Gottes [ἔργα] zu wirken [ἔργαζώμεθα]? «) präsent.

105. Der Genitiv τοῦ θεοῦ entspricht der Herkunftsangabe ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, die noch durch das nachgetragene Attribut ἀληθινόν verstärkt ist.

106. Die beiden Partizipialaussagen korrespondieren miteinander, wie schon ihre Ergänzungen ἐκ τοῦ οὐρανοῦ -κόσμῳ verraten: während sonst des öfteren Himmel (οὐρανός) und *Erde* (γῆ) ein (kosmologisches) Paar bilden (vgl. Mt 6,10; Joh 3,31; Eph 1,9 etc.), stehen sich hier οὐρανός und κόσμος *gegenüber*. Der Gesichtspunkt ihrer Gegenüberstellung ist nicht kosmologischer, sondern theo-logischer Natur: Die (Menschen-) Welt gelangt aus sich selbst heraus nicht zur ζωή, diese muß ihr »aus dem Himmel«, d.h. von Gott her »gegeben« werden!

kommt...«) oder es personal deuten («das Brot Gottes ist *derjenige, welcher* vom Himmel herabkommt... «)¹⁰⁷. Deutet die sächliche Auflösung mehr in die Richtung einer Definition (für das »Brot Gottes« ist wesentlich, daß es »vom Himmel« stammt, also von *Gott* gereicht wird und wahres »Leben« spendet), so besitzt die personale Auflösung eher Verweischarakter, der mit der Bezeichnung der gemeinten Person in v. 35 dann auch eingelöst wird. Versteht die Volksmenge in v. 34 das Amen-Wort im ersten Sinn¹⁰⁸, so *miß*verstehen sie es offenkundig; den tieferen Sinn des Wortes, der in der Identität des Brotes mit der Person Jesu selbst besteht, begreift sie nicht. *Das Amen-Wort v. 32f ist demnach ein johanneisches Rätsel*, das über seinen Charakter als Kommentarwort zum Schriftzitat hinaus auf seine Auflösung durch das Jesus-Wort in v. 35 angewiesen ist. *Damit wird dann aber auch das Schriftzitat selbst mit seinem tieferen Sinn zu einem Rätselwort, das allein durch Jesu Erklärung, sein Ego-Eimi-Wort in v. 35, entschlüsselt wird.* Liest man dieses im Duktus des Dialogs vv. 30ff, dann kann nur sein dreifaches Personalpronomen fokussiert sein:

Ich (ἐγώ) bin das Brot des Lebens;
 wer *zu mir* (πρὸς ἐμέ) kommt, den wird nicht mehr hungern,
 und wer *an mich* (εἰς ἐμέ) glaubt, den wird niemals mehr dürsten.

»Thema« der Selbsprädikation ist die Wendung »Brot des Lebens«¹⁰⁹; die neue Information oder das »Rhema« ist die Aussage, die über dieses »Brot des Lebens« getroffen wird, also dessen Identifikation mit dem ἐγώ Jesu. Dieses ist fokussiert, weil es anderen »Orten«, die »Brot«

107. So zutreffend SCHWANK (n. 37), p. 211: »Die Fassung von v. 33 ist im Griechischen gewollt doppeldeutig. 'Das Brot' ist im Griechischen männlich (ho ártos); daher kann sich 'der Herabsteigende' sowohl auf das Brot als auch auf den Menschensohn beziehen«. Zur Artikelsetzung beim Prädikatsnomen in Joh siehe HOFFMANN – SIEBENTHAL (n. 100) §135a (I2b).

108. »Herr, gib uns allezeit *dieses Brot* (τὸν ἄρτον τοῦτον)!« bezieht sich zweifellos auf den vorausgehenden Satz in einem sächlichen Sinn; dabei wird dann ζοή auf leibliches Wohlergehen reduziert und (ἄρτος) ἐκ οὐρανοῦ als wunderbares Brot gedeutet.

109. Sie nimmt ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ bzw. ἄρτος τοῦ θεοῦ aus v. 32f auf und verknüpft sie mit ζοήν (δίδους τῷ κόσμῳ) v. 33. Allerdings dürfte die Wendung nicht aus dieser Kombination ad hoc entstanden sein, sondern wird einen eigenen traditionsgeschichtlichen Ursprung besitzen, der mit der Überlieferungskritisch zu sichernden Selbständigkeit des Ego-Eimi-Wortes zusammenhängt. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium IV* (HTKNT, 4/4), Freiburg, 1984, p. 125: »die geprägte Wendung 'Brot des Lebens' ... läßt sich weder im jüdischen Midrasch noch in der jüdischen hellenistischen Spekulation über das Manna nachweisen«. Wahrscheinlich wird man in 6,35 »vorgegebene Tradition zu sehen« haben (so zu Recht BECKER [n. 28], p. 248). – Als isoliertes »Herrenwort« der joh. Tradition gelesen böte 6,35 im übrigen andere Akzentuierungen als im Duktus des vorliegenden Kontextes; ohne diesen wäre »Brot des Lebens« fokussiert bzw. im Nachsatz das jeweils pointiert negierte (οὐ μὴ... πώποτε) Verb (πεινάσῃ/διψήσει).

versprechen, entgegengesetzt ist: »Das Brot des Lebens bin *ich* (und sonst nichts!)«. Entsprechend sind die Nachsätze zu lesen: »Wer zu *mir* kommt (und nicht *von mir unterschiedenes* Brot sucht), *dessen* Hunger (und Durst) werden gestillt«. Also nicht die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse (das φαγεῖν) verspricht »Leben« (ζωή) im Vollsinn, sondern allein der Glaube an *Jesus als das lebenspendende Brot Gottes*. Die Identifikation Jesu mit dem »Brot« von Ps 78 (77),²⁴ zieht zudem eine Neubewertung seines φαγεῖν nach sich, die hier aber nicht explizit gemacht wird: Das »Essen« vollzieht sich im »Hinzu-Treten« zu Jesus, im Glauben an ihn, nicht in einer wörtlich gemeinten Nahrungsaufnahme (siehe aber v. 50f, außerdem die Analogie in 4,14).

Zielpunkt des bisherigen Dialogs (und Ausgangspunkt für seinen Fortgang) ist also das Ego-Eimi-Wort v. 35. Dieses entschlüsselt das als Rätsel begriffene Schriftwort, ohne daß der Evangelist auf den Gedanken käme, es als Kommentarwort dem Schriftwort zu unterstellen. Die Relationen dürften genau umgekehrt zu bestimmen sein.

(3) Zwei *hermeneutische Schlußfolgerungen* zum Umgang des Evangelisten mit der Schrift lassen sich aus der bisherigen Analyse ableiten: (a) Wegen der Analogielosigkeit des Christus-Geschehens und der exklusiven Bindung der Lebensvermittlung an seine Person sieht der Evangelist sich dazu gezwungen, *typologisches Denken*, das auf der Entsprechung von Endzeit und Israels Wüstenzeit aufbaut, zu zerbrechen¹¹⁰. Letztere wird soteriologisch entleert und von der allein in Christus erschlossenen Dimension ἐκ τοῦ οὐρανοῦ abgekoppelt. Was im Manna-Wunder geschah, war lediglich leibliche Speisung, welche die Tiefendimension wahrer ζωή nicht erreichte; auch die von Mose gegebene Tora vermag diese nicht zu vermitteln. Wer deshalb auf der Basis der grundlegenden Erfahrungen Israels in der Wüstenzeit die heilvolle Endzeit projiziert, verfehlt sie. Gleiches gilt für das Verständnis des Heilbringers: Der Prophet Mose ist als Modell für diesen untauglich; dessen göttlich-transzendente Herkunft bedarf anderer sprachlicher Vermittlung¹¹¹. Katalysatorisch wird bei diesem Vorgang der Zerbrechung typologischer Schematik die Ablösung apokalyptisch-eschatologischen Denkens durch weisheitlich orientiertes gewirkt haben¹¹²; letzteres ist allerdings von

110. Anders z.B. BARRETT (n. 76), p. 290: »The manna was in fact a valuable *type* of the bread of life« (Hervorheb. v. mir). Cf. n. 81! Außerdem ALETTI (n. 22), p. 170.

111. Der Evangelist zieht die Kategorien »Menschensohn« (6,27.62) und »Sohn« vor; zu letzterer ist insbesondere als Rahmenaussage 6,32 heranzuziehen: »*mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel*«, mit anderen Worten: Als Sohn Gottes ist Jesus die Gabe Gottes selbst an die Menschen.

112. Zu ersterem siehe insbesondere syr Bar 29,8 (oben in n. 85), zu zweitem die Belege oben in n. 101! Zur katalysatorischen Rolle der Weisheitstraditionen für die

christologischer Exklusivität aufgesogen, derzufolge jetzt Jesus allein die Person gewordene Weisheit Gottes genannt zu werden verdient. (b) Mit dem Zerbrechen des (heilsgeschichtlich-) typologischen Denkens verbunden ist die *Ablösung des Schrifttextes von der* traditionell mit ihm verbundenen *Geschichte*: Ps 78 (77),²⁴ bezieht sich in Wahrheit *nicht* auf die Wüstenzeit Israels, sondern exklusiv auf das Christusgeschehen; *der Schrifttext wird damit dem vorfindlichen Israel genommen*. Wird er dadurch ortlos? Offensichtlich nicht! Er wird nur anders gepolt und erhält als neuen Referenten eben die *Christusgeschichte*. Damit wird er aber auch zu einem *Rätsel*; es versteht ihn nur, wer um seinen eigentlichen Referenten weiß, den der Schrifttext selbst nicht preisgibt¹¹³. Ist sein eigentlicher Sinn (dem gegenüber sein wörtliches Verständnis nur *Miß-Verständnis* genannt zu werden verdient)¹¹⁴ ihm ursprünglich eingestiftet, dann setzt das die für den vierten Evangelisten doch voll nicht fragliche Annahme voraus (die freilich in Joh 6 nicht reflektiert wird), daß der Schrifttext immer schon an Gott als seinen eigentlichen *auctor* gebunden ist¹¹⁵. Die Reduktion der Schrift Israels auf die Dimension des *Textes* (also ihre Ablösung von der hinter ihr stehenden Geschichte Israels) sowie das Verständnis dieses *Textes* exklusiv unter dem Aspekt seines *Verweischarakters* auf eine Zukunft außerhalb seiner selbst¹¹⁶ ist

johanneische Christologie siehe M. THEOBALD, *Gott, Logos und Pneuma. »Trinitarische« Rede von Gott im Johannesevangelium*, in H.-J. KLAUCK (ed.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (QD, 138), Freiburg, 1992, pp. 41-87, esp. 68-73.

113. Wenn ALETTI (n. 22), p. 191 feststellt: »L'écriture joue donc comme *code* permettant de lire le *passé* (ce qui s'est produit est une action divine) et le *présent*, c'est-à-dire l'authenticité des paroles et des actes de Jésus«, dann dürften damit die hermeneutischen Verhältnisse im Evangelium geradezu auf den Kopf gestellt sein. Die Schrift besitzt bei Joh nicht die Selbständigkeit, die ihr hier zugeschrieben wird; maßgebend für das Verständnis der Zitate (wie ihre textliche Konstituierung) ist der *Code* der Jesus-Worte! Das schließt freilich nicht aus, daß es neben diesem Hauptstrang johanneischer Schriftthermeneutik vereinzelt auch anders orientierte Passagen gibt, wobei an Streitgespräche Jesu mit Gegnern zu denken ist, die mit ihrem Rekurs auf die Schrift als *Basis* der jeweiligen Argumentation an den entsprechenden synoptischen Typ von Streitgesprächen anschließen: cf. 7,19-24 (Sabbatheilung); 8,17 (Zeugenregel); 10,34-36. Bezeichnenderweise sind es diese Argumentationen *ad extram*, in denen die Rede von »*eurem* Gesetz« im vierten Evangelium vor allem begegnet (siehe oben n. 6). In ihnen verweist sie auf die apologetisch-rhetorische Gesprächsstrategie Jesu, seine Gegner mit deren *eigenen* Waffen zu schlagen.

114. Es ist also keineswegs so, daß der Evangelist neben dem »tieferen« Verständnis des Schriftwortes auch noch dessen »literarischen« Sinn als legitim zuließe.

115. Das hält auch die Parenthese in 10,35 unmißverständlich fest: »und es kann die Schrift nicht aufgelöst werden (καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἢ γραφῆ)«. Cf. auch 7,23 (ἵνα μὴ λυθῆ ὁ νόμος Μωϋσέως).

116. Mit anderen Worten: Der *Text* des Zitats wird semantisch vom Evangelisten (man denke an seine redaktionellen Retuschen!) völlig neu konstituiert.

johanneisch auf den Begriff der μαρτυρία zu bringen (vgl. 5,39), was später noch zu bedenken sein wird.

2. Jes 54,13

Das Zitat von Jes 54,13 in v. 45 gehört, wie oben festgestellt, zu dem Abschnitt des »Lebensbrot«-Dialogs, in dem der Evangelist das »Zu-Jesus-Kommen« als Element des zentralen Ego-Eimi-Worts v. 35 einer näheren Betrachtung oder Auslegung unterzieht (6,41-46). Entsprechend dem zu Beginn dieser Episode in Szene gesetzten »Unglauben« der »Juden«¹¹⁷ ist dabei der leitende Gesichtspunkt der, daß »Glauben« an Jesus angesichts der gegen ihn sprechenden menschlichen Widerstände nur als von Gottes Gnade gewirkter »Schritt zu Jesus hin« (ἔρχεσθαι πρὸς ἐμέ) begreiflich wird. Um Funktion und Bedeutung des Schriftzitats in diesem Zusammenhang bestimmen zu können, sind folgende Arbeitsgänge notwendig: (1) eine literarkritische Vorbemerkung zu v. 44c, (2) formale Beobachtungen zur Stellung des Schriftzitats im Kontext, (3) inhaltliche Erwägungen sowie (4) hermeneutische Schlußfolgerungen.

(1) Der futurisch-eschatologische Refrain »und ich werde ihn auferwecken am letzten Tag« v. 44c ist literarkritisch einer nachträglichen Redaktion (= R) des Evangeliums gutzuschreiben¹¹⁸. Um nur eine Beobachtung zu nennen: Der Refrain unterbricht den theo-zentrischen Zusammenhang zwischen v. 44b (ὁ πατήρ...) und dem nachfolgenden Schriftzitat (διδάκτοί θεοῦ). In keinem Fall geht es an, wegen einer angeblichen Analogie der Zukunftsperspektive im Refrain (ἀναστήσω) und im Schriftzitat (καὶ ἔσονται) die Zugehörigkeit jenes Refrains zum ursprünglichen Text als erwiesen anzusehen¹¹⁹. Wollte man das ἔσονται des Zitats im Licht des futurisch-eschatologischen ἀναστήσω deuten, wie das Obermann vorschlägt, führte das nur zu einer Überfremdung des genuinen Textdukts von 6,45f.

117. Hierzu beachte man die Notiz zu ihrem »Murren« und ihrer (freilich nicht offen an Jesus gerichteten) Frage, in der sie ihren eigentlichen Glaubens-Anstoß artikulieren. Dieser besteht darin, daß für sie die *Menschheit* Jesu (»Ist das nicht Jesus, der Sohn Josefs, dessen Vater und Mutter wir kennen?«) seinem *göttlichen* Anspruch zu widerstreiten scheint (»Wie kann er jetzt sagen: Ich bin vom Himmel herabgekommen?«).

118. Die Diskussion der einzelnen Argumente bei THEOBALD (n. 54), p. 319.

119. So OBERMANN (n. 1), p. 158: »Das Futur ἔσονται ist inhaltlich damit zu erklären, daß es dem Zitat – analog zu 6,44b (!) – eine eschatologische Ausrichtung verleiht«. Dazu siehe unten n. 125!

(2) Der nähere Kontext des Schriftzitats sieht also folgendermaßen aus:

- 43b Murt nicht untereinander!
 44a (A) Niemand (οὐδείς) kann *zu mir kommen*,
 b (B) wenn nicht (ἐάν μή) der *Vater*, der mich gesandt hat, ihn zieht.
 45a (C) Es steht geschrieben bei den Propheten:
 b 'Und alle (πάντες) werden Gottesgelehrte sein.'
 45c (B') Jeder (πᾶς), der vom *Vater* gehört und gelernt hat,
 d (A') *kommt zu mir*.
 46a *Nicht* (οὐχ), daß den *Vater* jemand gesehen hat,
 b es sei denn (εἰ μή) derjenige, der von Gott ist;
 c dieser hat den *Vater* gesehen.

Formal fällt zur Zitateinführungsformel v. 45a auf, daß diese asyndetisch (ἔστιν γεγραμμένον) an v. 44 angehängt ist; gleiches gilt vom nachfolgenden Satz v. 45c (πᾶς ὁ ἀκούσας...) im Verhältnis zum vorangehenden Zitat. Was das bedeutet, kann man an der vom Autor des Textes nicht gewählten Alternative ersehen, die Zitateinführungsformel mit einem καθὼς (γεγραμμένον...) unmittelbar an v. 44 anzuschließen; in diesem Fall wäre nämlich die primäre Zuordnung des Zitats zum vorangehenden Text eindeutig gewesen¹²⁰. So aber ist dem Text eine Offenheit eingestiftet, die es erlaubt, das Zitat als Stütze *sowohl* von v. 44 *als auch* von v. 45c.d zu begreifen. Letzterem wird der Weg nicht nur durch den schon erwähnten asyndetischen Anschluß von v. 45c geebnet, sondern auch dadurch, daß v. 45c mit »hören« (ἀκούειν) und »lernen« (μανθάνειν) zum Wortfeld der »Lehre« (v. 45b: διδακτοί) gehörige Begriffe anbietet und damit den Anschluß an das voranstehende Zitat signalisiert. Eine förmliche Auslegung des Schriftzitats bieten v. 45c und d aber nicht; deren *christologische* Pointe (wer wirklich vom *Vater* gehört und von ihm gelernt hat, der findet den Weg auch zum *Sohn*!) hat am *theozentrisch* orientierten Zitat gerade keinen Anhalt; gleiches gilt im übrigen für die entsprechende Aussage von v. 44a.b als möglichen Bezugstext für das nachfolgende Zitat. So gewinnt man den Eindruck, daß (a) das im Zentrum des Spruchs v. 44f stehende Zitat Licht werfen soll sowohl auf das, was *vorsteht*, wie das, was *folgt*, daß aber (b) davon zunächst nur die unmittelbar rahmenden Versteile (B/B') betroffen sind, die entsprechend dem Zitat (διδακτοὶ θεοῦ) von *Gottes* aktivem Handeln (»der *Vater*.. zieht«) bzw. von *ihm* als dem Lehrer der Menschen handeln. Dieses Ergebnis einer eher formalen Ortsbestimmung des Zitats

120. Zitateinführungsformeln mit καθὼς finden sich 1,23 (hier folgt ausnahmsweise die Formel dem Zitat); 6,31; 7,38; 12,14. An diesen Stellen (1,23 ist eine Ausnahme), aber auch *überall* sonst im Ev, wo die Erfüllungsformel (»damit die Schrift erfüllt würde...«) benutzt wird (cf. n. 135 unten!), *geht der Bezugstext dem Zitat voraus*. Von daher könnte man schließen, daß dem auch in 6,45 (v. 44 = Bezugstext) so sei.

im Kontext bestätigt im übrigen die andernorts entwickelte Hypothese, der Evangelist habe in das Zentrum eines von ihm aus der Tradition seiner Gemeinde übernommenen »Herrenworts« (vv. 44a.b.45c.d) das Schriftzitat redaktionell eingefügt¹²¹. Mit welcher Absicht er das getan hat, ist jetzt zu diskutieren.

(3) Zunächst sind *inhaltliche* Fragen zu klären. Plausibel ist die Annahme, daß mit dem angegebenen pauschalen Fundort des Zitats ἐν τοῖς προφηταῖς nicht indirekt auf weitere *Sach*-parallelen zum Jesaja-Zitat in anderen Prophetenbüchern hingewiesen wird¹²², dabei vielmehr an die »Propheten« als Teil des Schriftkanons gedacht ist¹²³. Dementsprechend dürfte es dem Evangelisten hier um eine Charakterisierung des Zitats als eines *prophetischen* Zeugnisses gehen. Zu dieser Annahme paßt das der syntaktischen Struktur der LXX-Vorlage gemäße, aber vom Evangelisten selbst in das Zitat eingebrachte prophetische Futur ἔσονται¹²⁴, das er den präsentischen Aussagen von v. 44a und 45d zufolge in der *gegenwärtigen* (nachösterlichen) Begegnung der Glaubenden mit Jesus zur Erfüllung gelangen sieht. Eine darüber hinausreichende Perspektive, die das zukünftige Ziel aller Menschen anvisiert¹²⁵, hat am Text keinen Anhalt¹²⁶.

121. THEOBALD (n. 54), pp. 319-323. Dort finden sich die entsprechenden überlieferte- und redaktionskritischen Argumente.

122. So aber R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, ¹⁰1968, p. 172 n. 2; in Frage kämen v.a. Jer 31,33f (LXX 38,33f); Mi 4,2; Ez 36,26f (zu weiteren Stellen vgl. RICHTER (n. 9), p. 249. Doch scheint der Evangelist an einem Hinweis auf die sonstige Fundierung des Zitierten in der »Schrift« nicht interessiert zu sein.

123. RICHTER (n. 9), p. 246f (mit Hinweis auf entsprechende rabbinische Zitatkonventionen); erwogen auch von FREED (n. 1), pp. 17f. Zuletzt OBERMANN (n. 1), pp. 156-158. Daß ein Hinweis auf die »Propheten« sonst in den Zitationsformeln des Evangeliums nicht mehr begegnet (vergleichbar ist aber 12,38, wo mit Bedacht vom »Wort des Propheten Jesaja« die Rede ist), verleiht der Wendung an unserer Stelle durchaus Gewicht. Im übrigen paßt die Zitationsformel von 6,45 mit ihrem Hinweis auf das »Geschriebensein (ἔστιν γεγραμμένον)« durchaus in das Spektrum der übrigen Zitationsformeln, die in der Regel auf die *Schriftlichkeit* des biblischen Zeugnisses abheben: cf. 2,17; 6,31; 7,38; 10,34; 12,14.16; 13,18; 19,24.28.36f; anders RICHTER (n. 9), pp. 246.259f.

124. Auch in 2,17 (Ps 69,10) dürfte das von der Vorlage abweichende Futur auf ihn zurückgehen. Beachtlich sind auch die Futura in den Zitaten 7,38 (ῥεύσουσιν) und 19,37 (ὑψονται) (Sach 12,10), von deren *gegenwärtiger* Erfüllung im Christusgeschehen der Evangelist jeweils überzeugt ist.

125. So OBERMANN (n. 1), p. 166, der von einer »grandiose(n) Vorstellung universaler Hoffnung« spricht und im Blick auf Jesu Gesprächspartner, die »Juden«, feststellt: Diese werden »nicht bei ihrer Nichterkenntnis behaftet und wegen dieser negativ klassifiziert. Vielmehr wird ihnen zugesagt, einmal alle (πάντες) im Zustand der erkennenden Gottgelehrten, nämlich der διδακτοὶ θεοῦ zu sein«. Doch klingt das eher nach Röm 11, in Joh 6,45 steht es (leider!) nicht.

126. Das gälte selbst dann, wenn man v. 44c nicht literarkritisch ausscheiden würde; denn der das Zitat aufnehmende Satz v. 45c/d blickt nun einmal nicht in die Zukunft eines »jüngsten Tages«.

»Rhematisch« sind im Zitat wohl beide Elemente: sein viel umrätseltes Subjekt πάντες und sein Prädikatsnomen διδασκῶν θεοῦ¹²⁷: Die aus ihnen gebildete Aussage soll mit der hinter ihr stehenden Schriftautorität das rahmende Jesus-Wort stützen. Ein unbeschränkter Universalismus läßt sich aus dem πάντες nicht ableiten; wohl signalisiert die Auslassung des υἱοῦ σου (»Söhne« Jerusalems) aus der LXX-Vorlage eine bewußte Öffnung der Heilsgemeinde zur Welt der Völker, doch darf man die inhaltliche Füllung des πάντες durch die kontextuelle Einbindung des Zitats nicht übersehen. Dann aber ist bei der mit πάντες bezeichneten *Ganzheit* auf der Linie des inklusiven πᾶν von vv. 37a.39a an die im Ratschluß Gottes gesetzte Zahl all derer gedacht, die dieser seinem »Sohn« anvertraut hat und von denen keiner verloren gehen soll¹²⁸. Von dieser Heilsgemeinde (aus Juden und Heiden), deren Zahl in Gottes Vorwissen verborgen ist (und deshalb auch nicht einfach mit der vorfindlichen Gemeinde identifiziert werden kann)¹²⁹, heißt es sodann, daß alle zu ihr Gehörigen (gemäß den Propheten) »Gottesgelehrte« sein würden. Was mit dieser Wendung gemeint ist, ist nicht einfach zu sagen¹³⁰. Wahrscheinlich denkt der Evangelist gemäß der assoziierten frühjüdischen Erwartung, daß im künftigen Äon Gott *selbst* die Tora lehren wird¹³¹, an eine dem Menschen gewährte neue Gottunmittelbarkeit, die sich für ihn in der vom Parakleten nachösterlich er-innerten Begegnung mit Jesus ereignet; jedenfalls besagt das für ihn v. 45c.d, wo es heißt: »jeder, der vom Vater gehört und (von ihm) gelernt hat, kommt zu mir«. Da es nach dem Kommentarsatz von v. 46 an Jesus, dem einzig wahren Gotteszeugen, vorbei keine authentische Gotteskenntnis gibt, die diese Bezeichnung verdiente, wird jenes in v. 45c thematisierte »Hören« und »Lernen« in der Schule Gottes nicht als »Propädeutikum« im Vorfeld der Begegnung mit Jesus zu denken sein, sondern als inneres Von-Gott-Bewegtwerden in der Dynamik des »Zu-Jesus-hin-Kommens« selbst:

127. Auch wenn διδασκῶν θεοῦ semantisch mit dem »Ziehen« des Vaters in Verbindung steht, ist es doch nicht als dessen (unbetonte) Wiederaufnahme (»Thema«) zu interpretieren; es bietet einen neuen Gesichtspunkt. Zudem ist v. 45b durch seine Einführung in v. 45a von seiner Umgebung als Metatext abgehoben, geht also nicht ohne weiteres im Informationsfluß der Verse auf.

128. Diesen Bezug von v. 45 auf v. 37/39 hat OBERMANN (n. 1), pp. 158ff, übersehen, wenn er »als primäre Bezugsgröße für πάντες die Gesprächspartner Jesu« annimmt, »das heißt 'die Juden' bzw. die sich hinter 'den Juden' verbergende Volksmenge«. Dazu wie zum folgenden THEOBALD (n. 54), pp. 337ff.

129. Deshalb kann man dem Text auch keine esoterisch verengte Perspektive nachsagen.

130. Dazu siehe zuletzt die Diskussion bei OBERMANN (n. 1), pp. 162ff.

131. Rabbinische Belege bei BORGES (n. 19), p. 150. Vgl. auch Jer 31,33f; Ez 36,26f. Zur Auslegung von Jer 31,33f in rabbinischer Überlieferung siehe H. LICHTENBERGER/S. SCHREINER, *Der neue Bund in jüdischer Überlieferung*, in *TQ* 176 (1996) 272-290.

Man hört vom Vater und lernt von ihm, *indem* man sich auf Jesus, seinen Sohn, einläßt und sich zu ihm hinziehen läßt; dessen Wort ist es, durch welches man authentisch von Gott lernt.

(4) Damit sind wir bei den *hermeneutischen* Konsequenzen der Analyse angelangt. Wiederum ist ein *Schriftwort* einem *Jesus-Wort* zugeordnet, wobei diese Zuordnung im Schriftwort selbst verankert ist, insofern es von sich aus auf eine neue Weise *gottunmittelbaren* Belehrt-Werdens verweist, wie sie nach dem Evangelisten in der Begegnung mit dem Wort des *Gottessohnes* Wirklichkeit geworden ist. Als (prophetisches) Zeugnis fügt sich das Schriftwort in die oben zu v. 31 angedeuteten Koordinaten: Es ist ganz Christuszeugnis, auch wenn es die christologische Komponente nicht explizit enthält. Allerdings ist diese seine Zuordnung für diejenigen, die den eigentlichen Sinn des Zitats begreifen, im futurischen ἔσονται offenkundig. Mit diesem weist der Text ausdrücklich über sich hinaus in eine Zukunft, die für den Evangelisten in Jesus Gegenwart geworden ist.

Möglicherweise verbindet dieser mit dem Schriftzeugnis aber noch einen weiteren Aspekt, die Relativierung der Tora durch die Schrift selbst. Wenn diese nämlich prophetisch eine qualifiziert neue Weise eines von Von-Gott-Belehrt-Werdens ansagt, nimmt sie sich selbst in eben dieser Funktion der Belehrung ins zweite Glied zurück¹³²: *Hermeneutischer Schlüssel der Schrift kann nur das Wort des eschatologischen Gesandten Gottes sein.*

II. DAS PARADIGMATISCHE IM SCHRIFTGEBRAUCH VON JOH 6 FÜR DEN VIERTEN EVANGELISTEN

Zwei Faktoren, so wurde deutlich, bestimmen die Koordinaten des Schriftgebrauchs in Joh 6: a) Zum einen fungieren die hier eingesetzten Schriftzitate als (prophetisches) *Christuszeugnis*, wobei dies ihr tieferer Sinn ist, der nicht an ihrer Oberfläche, sondern nach Art eines Rätsels in ihnen verborgen liegt¹³³. Die Schrift ist überhaupt ein Rätsel, das man erst im nachösterlichen Licht zu entziffern lernt (2,17.22; 12,26). Als Text oder lebendige Stimme verweist sie über sich hinaus auf die Offenbarung Gottes in Christus. Das ist die positive Seite im Schriftgebrauch

132. Außerdem ist Inhalt des eschatologischen Von-Gott-Belehrtwerdens nicht mehr die Tora, die nach Jer 31,33 den Menschen »nach diesen Tagen« ins Herz gegeben werden soll, sondern die Erkenntnis Gottes, wie sie durch Jesus, den Christus und Sohn Gottes, vermittelt wird.

133. Offenkundig ist dies bei 6,31, es trifft aber auch für 6,45 zu.

des vierten Evangelisten. b) Die Kehrseite der Medaille ist die mit a) verbundene Entkoppelung der Schrift als eines exklusiv christologisch beanspruchten *Textes* von der ihm ursprünglich inhärierenden *Geschichte* Israels. Diese wird abgestoßen und in einen Raum theologischer Irrelevanz entlassen: Was einst der Wüstengeneration unter Mose widerfuhr, hat – gemessen an der soteriologischen Exklusivität des »Christusereignisses« – mit Heil oder ζωή im (johanneisch strengen) Sinne nichts zu tun¹³⁴.

Offenkundig steht der Evangelist mit der zuerst genannten Dimension seines Schriftgebrauchs in der frühchristlichen Tradition. Das läßt sich möglicherweise auch überlieferungskritisch festmachen, insofern die für sie typischen (traditionellen) Erfüllungszitate alle erst in der zweiten Hälfte seines Buches im Zusammenhang mit der Passionsgeschichte begegnen, die auf alter Überlieferung beruht¹³⁵. Fragt man nach dem spezifisch Johanneischen im Schriftgebrauch des vierten Evangelisten, dann ist man an Faktor b) verwiesen. Dieser scheint, wie seine vielfältige Wirksamkeit im Buch zeigt, nicht im Widerspruch zu Faktor a) zu stehen¹³⁶, sondern dürfte als dessen Radikalisierung im Kontext der johanneischen Christologie mit ihren dualistischen Konturen zu verstehen

134. Ähnlich DIETZFELBINGER (n. 3), p. 212: »Innerhalb des Johannesevangeliums werden zwei gegensätzliche Weisen des Umgangs mit dem Alten Testament praktiziert. In der einen wird es entwertet, indem ihm der Eine entgegengestellt wird, der allein Gott gesehen und seine Worte gehört hat; in der anderen wird es umfassend in Anspruch genommen zur Begründung und Rechtfertigung des Weges, den Jesus in der Welt gegangen ist«.

135. W. REINBOLD, *Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien* (BZNW, 69), Berlin-New York, 1994, p. 90 (zu 19,36). p. 136 (zu 13,18). p. 167 Anm. 254 (zu 19,23f). 15,25; 17,12 gehören zur johanneischen Redaktion, außerdem cf. 12,38. 19,28 (nur hier erscheint τελειοῦν für den Erfüllungsgedanken, sonst steht dafür immer πληροῦν) spielt eine Sonderrolle: cf. KRAUS, *Vollendung* (n. 3), in diesem Band!

136. So aber DIETZFELBINGER (n. 3), der davon überzeugt ist, daß die gegensätzlichen Urteile über den johanneischen Schriftgebrauch in der jüngeren und älteren Forschung (siehe oben n. 4ff) ihr fundamentum in re im Evangelium selbst besäßen, dessen »Gegensätzlichkeit« in dieser Sache sich jedenfalls nicht literarkritisch auflösen lasse: »Die zu beobachtenden Gegensätze im Umgang mit dem Alten Testament ziehen sich durch das ganze Evangelium und können nicht redaktionell verschiedenen Autoren zugerechnet werden« (p. 204). Seine eigene Lösung des Problems zielt dahin, die beiden angeblich gegensätzlichen Aspekte des Alten Testaments als Niederschlag eines kontroversen Gebrauchs der Schrift in der johanneischen Gemeinde zu verstehen, wobei der Evangelist dadurch, daß er *beide* in sein Buch aufgenommen hat, ausgleichend wirken wollte. Doch von einem entsprechenden Streit in der johanneischen Gemeinde hören wir aus den Quellen, einschließlich Johannesbriefe, nichts. Die Analyse von 6,31f zeigt im Gegenteil exemplarisch, wie beide Aspekte, Desktruktion und Neu-Konstituierung, im Sinne des Evangelisten wie zwei Seiten einer Medaille zusammengehören.

sein¹³⁷. Greifbar ist er nicht nur am Umgang des Evangelisten mit einzelnen Schriftziten, sondern vor allem an den wenigen, doch signifikanten Erklärungen grundsätzlich hermeneutischer Natur wie vor allem 5,37-40/45-47, aber auch 1,17 und 1,45¹³⁸. Aufschlußreich ist vor allem die Passage aus Kap. 5. Ohne in deren detaillierte Erörterung eintreten zu können, sei hier doch wenigstens so viel gesagt, daß sie die zu Joh 6 erarbeiteten Koordinaten bestätigt. Folgendes sei hervorgehoben: Die Funktion der »Schriften« besteht nach diesem Text ausschließlich in ihrem Zeugnis für Christus (5,39.45-47; vgl. 1,45); wer deshalb diesem keinen Glauben schenkt, hat auch den in den Schriften aufbewahrten Logos Gottes verkannt (5,38) (Faktor a). Die Kehrseite dieser exklusiven Fixierung der »Schriften« auf das in ihnen enthaltene Christuszeugnis wird in v. 37b greifbar, wo Jesus den »Juden« erklärt: »Weder habt ihr seine [s.c. des Vaters] Stimme je gehört noch seine Gestalt gesehen«. »Daß Israel Gottes Gestalt nicht gesehen habe, ist gut jüdisch-orthodox«. Daß es aber Gottes Stimme nie vernommen habe, was polemisch voransteht, setzt eine jüdische »Grundüberzeugung« außer Kraft¹³⁹. Mit anderen Worten: Eine authentische Gotteserfahrung (sei sie auditiv oder visionär vermittelt) wurde den Juden überhaupt nie zuteil¹⁴⁰. Was ihnen gegeben wurde, ist der *Text* der »Schriften«, der in sich den auf Christus verweisenden *Logos Gottes* enthält (5,38)¹⁴¹, also ein *Text* (γεγραμμένον),

137. Überzeugend J. BECKER, *Ich bin die Auferstehung und das Leben. Eine Skizze der johanneischen Christologie*, in TZ 39(1983) 136-151,143f, der gezeigt hat, daß der sog. johanneische Dualismus vor allem eine »Funktion der Christologie« ist, die ihren Sinn darin hat, deren »Einmaligkeit und Exklusivität zu begründen«. Unbeschadet der Tatsache, daß der Dualismus in gewisser Weise auch »religionsgeschichtlich 'vorgegeben'« ist, wird die »Erkenntnis, daß die Welt dualistisch gespalten ist«, doch erst durch Jesus als den ausnahmslos einzigen Gottesoffenbarer freigelegt. »Indem er es ist, ist er zugleich die einzige Heilsoffenbarung, die es je gab und geben wird«. Demgegenüber ist den Menschen »die Einsicht in die menschliche Verlorenheit und damit in die dualistische 'Realität'« verborgen, »weil diese Einsicht erst Konsequenz der Offenbarung ist. Indem nämlich der Gesandte des Vaters sich selbst offenbart, enthüllt er das bisherige sorglos-monistische und optimistische Weltbild der Menschheit als Teil ihrer Unkenntnis und Verlorenheit«.

138. Außerdem 10,35: comp. n. 115!

139. J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg, 1964, p. 206 Anm. 66: »Das οὔτε φωνὴν αὐτοῦ steht in flagrantem Widerspruch zu den Aussagen, die besonders das Deuteronomium immer wieder einschärft«.

140. Auch wenn der Satz »zeitgenössische mystische Strömungen zurückweisen« sollte, wie SCHNACKENBURG (n. 27), p. 174, vermutet, so geht er mit seiner provozierenden *Grundsätzlichkeit* (οὔτε... πώποτε... οὔτε) über einen solchen mutmaßlichen Anlaß doch weit hinaus.

141. Dem entspricht 10,35: »jene..., an welche der Logos Gottes ergangen ist (πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο)«, wobei an diejenigen gedacht ist, denen die *Tora* zugeeignet wurde (»steht nicht *geschrieben* in *eurem* Nomos...?«) (10,34). Das Ergehen des λόγος Gottes meint also keine Auditionen Gottes im Sinne von 5,37, sondern den λόγος Gottes im Geschriebenen der Tora.

dessen Lebendigkeit allein in dem *Wort* (λόγος) besteht, das im Angesicht Christi, des einzigen authentischen Gotteszeugen (1,18; 6,46), zu sprechen anhebt. Wer meint (δοκεῖν), in den Schriften *unter Absehung von diesem λόγος* das »Leben« im eigentlichen Sinn (ζωή) zu haben, unterliegt einer schwerwiegenden Täuschung (v. 39); dieses »Leben« erschließt sich allein in Christus (v. 40). Was in den Versen 37-40 vollzogen wird, ist demnach die oben schon beschriebene Loslösung der »Schriften« als *Text* von ihrem ursprünglichen »Sitz im Leben«, der *Geschichte* Israels, die hier in ihrem Kulminationspunkt – der Moses am Sinai in Audition und Vision zuteil gewordenen Gotteserfahrung – zur Sprache kommt; ist wirkliche Gotteserfahrung und -erkenntnis exklusiv an Christus gebunden, so wird um dessentwillen jenes Mose-»Ereignis« in seinem Wirklichkeitsgehalt jetzt negiert¹⁴² (Faktor b) mit der Folge, daß die »Schriften« in ihre Zeugenfunktion für Christus zusammengedrängt werden (Faktor a)¹⁴³. Solche Verbindung von bejahender und verneinender Komponente als den zwei Seiten einer Medaille besitzt übrigens im johanneischen Konzept des Täufer-Zeugnisses¹⁴⁴ eine Strukturparallele: Der Täufer hat letztlich nicht anderes zu tun (!) als Jesu Heilbringerrolle zu bezeugen; ineins damit verneint er für sich selbst jegliche wie auch immer zu fassende messianische In-Anspruch-Nahme durch andere¹⁴⁵. So verflüchtigt sich oder konzentriert sich (je nach Perspektive) seine Mission in dem einen Zug, »*Stimme*« (φωνή; 1,23/Jes 40,3) oder *Zeuge* des Christus zu sein.

142. MENKEN (n. 1), p. 57: »John 5:37-38 is best interpreted as directed against Jewish claims to participate in the Sinai theophany; these claims probably took Moses' ascent of Mount Sinai as an ascent into heaven«. Wenn andererseits Mose als »Gesetzgeber« (7,19; vgl. 1,17) bei Joh auf seine *Zeugenfunktion* für Christus zurückgestuft wird (cf. 1,45; 5,39.45-47), dann kommt das einer *Depotenzierung* seiner sonstigen vielfältigen religiösen Bedeutung gleich.

143. 5,39: »Und jene (s.c. die Schriften) sind es, *die über mich Zeugnis ablegen* (αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ)«. Wer ihnen nicht glaubt, gegen den wird Mose »Anklage erheben« (5,45: ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν Μωσῆς). Hier wird die traditionelle Rolle des Mose als des bei Gott für Israel Fürbitte Einlegenden – »auf den ihr gehofft habt« (5,45) – (cf. Ex 32, 11-13; Sir 45, 1-5; Jub 1,19-22; LibAnt 12,8-10; 19,3.8f; AssMos 1,14; 11,11.14 etc.; D. SÄNGER, »*Von mir hat er geschrieben*« [Joh 5,46]. *Zur Funktion und Bedeutung Mose im Neuen Testament*, in *KuD* 41 [1995] 112-135, p. 126 n. 63) polemisch in ihr Gegenteil verkehrt. Zu 5,39 stellt SÄNGER zutreffend fest: »Entgegen jüdischer Auffassung verhilft die Tora zum Leben ausschließlich in einer sie selbst limitierenden Weise, indem sie von sich weg auf den verweist, von dem sie Zeugnis ablegt (1,45; 5,46b): von Jesus Christus, dem in die Welt herabgestiegenen Gesandten des Vaters« (p. 125).

144. Μαρτυρία und μαρτεῖν als dominante Terminologie für die Verkündigung des Täufers in 1,7f.15.19.32.34; 3,26.28; 5,33f.

145. Vgl. 1,20f.25.28.

Die Frage, ob der vorstehend kurz charakterisierte johanneische Umgang mit den »Schriften« sich im Rahmen dessen bewegt, was über den sonstigen frühchristlichen Schriftgebrauch bekannt ist, kann man natürlich im Rahmen einer johanneischen Studie allein nicht beantworten. Dennoch ergibt sich aus den hier dargebotenen Überlegungen folgende These: Mit Faktor a steht das vierte Evangelium auf dem Boden der frühchristlichen Tradition; mit Faktor b dagegen, der nicht nur die *soteriologische Relativierung der Tora* oder die *Behauptung ihrer Insuffizienz*, sondern darüber hinaus eine *heilsgeschichtliche Entleerung der in den Schriften bezeugten Geschichte Israels* (samt ihrer zentralen Institution des Tempels als des jüdischerseits behaupteten dichtesten Ortes der Gegenwart Gottes¹⁴⁶) signalisiert, tritt das dem vierten Evangelium eigene spezifische Profil eines destruktiven Schriftumgangs ins Blickfeld¹⁴⁷. Werden in 1,17 »Gnade und Wahrheit«, die nach jüdischem Verständnis als theologische Wesensmomente die innere Wirklichkeit der Tora ausmachen, von dieser abgetrennt, um exklusiv der Christus-Offenbarung vorbehalten zu werden, dann bleibt für jene nur ein *Vakuum an göttlicher Wirklichkeit* übrig¹⁴⁸. So unangenehm diese Einsicht angesichts des heute geforderten christlich-jüdischen Gesprächs wie des innerchristlichen Ringens um die Einheit der Schrift in ihren beiden Teilen auch immer sein mag, es hilft nicht weiter, die Augen vor ihr zu

146. Cf. 2,19-21; 4,21.23f; 7,37-39. Vor allem J. BLANK hat diese Problematik samt ihren Konsequenzen für den christlich-jüdischen Dialog in die Mitte seines mehrbändigen Johanneskomentars gerückt. Im ersten Band (n. 87) schreibt er programmatisch zur sog. Tempelreinigungsszene: »Die eschatologische Jesus-Offenbarung bedeutet das Ende des altüberlieferten Tempelkults... Die Auseinandersetzung mit der jüdischen Tempelfrömmigkeit zieht sich durch das ganze Evangelium; sie gewinnt ihre dramatischen Höhepunkte in den Kapiteln 7-10. Die johanneische Tradition hat damit ein grundlegendes Problem aufgenommen, das in der urchristlichen Situation radikal durchgedacht und ausdiskutiert werden mußte, nämlich die Frage nach dem neuen Ort der Gegenwart Gottes, nach dem eschatologischen Kultort. Darin steckt auch die Frage nach der wahren Gemeinde, ebenso die Frage, wer nun eigentlich die wahre Offenbarung hat, die Christen oder die Juden...« (p. 201). Allerdings wird man zur genaueren historischen Profilierung des vierten Evangeliums noch hinzufügen müssen, daß in jenem Übertragungsprozeß, in dem Vorstellungen vom Jerusalemer Tempel als *dem* Ort der Gegenwart Gottes exklusiv für Jesus reklamiert wurden, diese nicht einfach negiert, sondern im christologischen Verständnis »aufgehoben« wurden, wie auch die johanneische Gemeinde sich selbst ja wohl als das wahre Israel begriffen hat (vgl. 1,12; 11,49-52; 15,1-8). Mit anderen Worten: Die Welt des vierten Evangeliums steht nicht in einfacher Opposition zur jüdischen Welt (wie wir heute aus »heidenchristlicher« Perspektive zu Unrecht zu denken geneigt sind), sondern ist selbst noch zutiefst von deren Denkvoraussetzungen imprägniert.

147. DIETZFELBINGER (n. 3), p. 205, spricht im Blick nicht nur auf 6,32 zu Recht von einem »destruierenden Angriff auf die Tradition«.

148. So auch DIETZFELBINGER (n. 3), p. 207.

verschließen¹⁴⁹. Auch der Hinweis auf die historische Bedingtheit des johanneischen Konzepts durch das es prägende Trauma der Trennung von Synagoge und Ekklesia¹⁵⁰ vermag das *Sachproblem* der johanneischen Fassung des »Solus Christus« nicht aus der Welt zu schaffen. Bevor man sich aber diesem zuwendet, gilt es, eine textlich möglichst gut begründete Diagnose des johanneischen Schriftgebrauchs zu erstellen und konsensfähig zu machen¹⁵¹. Die wachsende Konkurrenz von *jüdischer Schrift* und *johanneischer Herrenwort-Tradition* als einer der Schrift Israels gegenüberstehenden und die Identität der christlichen Gemeinde begründenden eigenen Größe scheint dabei den Schlüssel für ein Verständnis des spezifisch johanneischen Schriftgebrauchs bereitzuhalten.

Universität Tübingen
Abt. Neues Testament
Liebermeisterstr. 12
D-72076 Tübingen

Michael THEOBALD

149. Dankenswerterweise stößt auch OBERMANN (n. 1), p. 429, diese Frage an, wenn er »das johanneische Verständnis der Schrift (und des Judentums) als eine Folge seiner [s.c. des Evangeliums] exklusiven Christologie« im Blick auf den heutigen jüdisch-christlichen Dialog für »wenig förderlich« einstuft. Von schonungsloser, befreiend wirkender theologischer Wahrhaftigkeit geprägt sind die Ausführungen von N. WALTER, *Zur theologischen Problematik des christologischen 'Schriftbeweises' im Neuen Testament*, in *NTS* 41 (1995) 338-357.

150. Darauf hebt zu Recht KRAUS, *Johannes* (n. 3), ab, wenn er (p. 20) »als die entscheidende Leistung des joh Umgangs mit der Schrift« die Stärkung der bedrängten Gemeinde »in einer von Anfechtung und Auseinandersetzung gekennzeichneten Situation« ansieht. »Der Kampf um die Schrift zwischen Juden und Christen hat in dieser Zeit der Auseinandersetzung wohl keine andere Wahl gelassen, als eben die Reklamierung der Schrift für die eigenen Belange«. Dem Schriftgebrauch des vierten Evangeliums entspreche »als sozialgeschichtlicher Ort des Joh-Ev am ehesten die aktuelle Trennung bzw. Abstoßung der joh Gemeinde von ihren jüdischen Wurzeln« (p. 24).

151. Mit WALTER (n. 149) gehe ich also davon aus, daß es sich hier lediglich um eine »Bestandsaufnahme« samt deren »Deutung« handeln kann, die »für die Frage nach der Art einer legitimen christlichen Bezugnahme auf das Alte Testament nur ein Ausgangspunkt, nur eine Vorarbeit« sein kann; »für sich allein ergibt sie nicht schon einen 'Kanon' solcher 're-lecture', sondern unterliegt zunächst einmal einer theologisch-kritischen Prüfung. Schlichter gesagt: nicht jede Form von Schriftverwendung im Neuen Testament ist allein schon dadurch, daß es sie gibt, ja daß sie gelegentlich mit Nachdruck betrieben wird, theologisch zureichend legitimiert« (p. 344). Ist unserer Generation eine re-lecture des Alten Testaments verwehrt, »die zu einer christlichen Vereinnahmung der 'Schriften' Israels führte«, so ist »eine neue Definition des Verhältnisses der Kirche zum Alten Testament« gefordert, »die dem Eigenrecht Israels an seinen 'Schriften' gerecht wird und doch zugleich daran festhält, daß auch für die Christenheit ein relatives, aber doch legitimes Recht am Alten Testament als einem Teil des christlichen Bibelkanons zu begründen ist« (p. 357).