

Christi geschaffen ist und sich in der Feier der Eucharistie realisiert.

Solange die Christen gespalten bleiben und einen Stein des Anstoßes für den Frieden der Welt bilden, können wir uns nur dem hl. Paulus anschließen und sagen: Sie essen das Brot und trinken den Wein unwürdig: «Sie machen sich schuldig des Leibes und des Blutes des Herrn» (1 Kor 11, 27).

¹ Wir verwenden den Begriff «messianisch» in seiner weitesten Bedeutung.

² Die Frage, ob Is 25 wirklich dem Propheten zugeschrieben werden kann, stellt sich im Rahmen unserer Ausführungen nicht. Tatsächlich ist es klar, daß dieses Bild in jedem Falle in der prophetischen Sprache – eventuell in der prä-apokalyptischen – gebräuchlich war.

³ Halacha: juristische Interpretation der Schrift im Hinblick auf die Verhaltensregeln, die daraus abgeleitet werden.

⁴ Strack-Billerbeck III, 585 ff.

⁵ «Heiden» muß bei Paulus immer im ethnischen Sinne von Nichtjuden, Unbeschnittenen, verstanden werden. Die Heiden, an die Paulus sich wendet, sind in der Mehrzahl «Gottesfürchtige», die den Polytheismus verlassen hatten und in der geistigen Atmosphäre der Synagoge lebten, sich aber nicht beschneiden ließen und somit keine Juden waren.

⁶ ... ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ ...: Immer, wenn Paulus, wo er von Christus spricht, den Artikel verwendet, dürfen wir übersetzen «der Messias».

⁷ Vgl. Ex 19, 6; 1 Petr 2, 4–10.

⁸ Ἐκκλησία: das Wort bedeutet bei Paulus mehr als «Kirche» oder «Gemeinde» ohne jede nähere Bestimmung; es bezeichnet vielmehr die Gemeinde der Berufenen, die auf den Ruf Gottes antworten. Häufig hat das Wort denselben Sinn wie «Volk Gottes».

⁹ Siehe Jer 31, 36–37; man vergleiche diese Stelle mit Röm 11, 28 (9, 4). Jer 31, 33–34 ist in Röm 11, 27 zitiert.

¹⁰ Keritot 2, 1.

¹¹ Lev 16, 16; Mt 27, 51; Hebr 9, 3. Im Unterschied zu den Heiden hatte das jüdische Volk durch seine Priester Zugang zum Allerheiligsten.

¹² Man beachte den Kontext von Röm 3, 22: «Gottes Gerechtigkeit allen gegenüber, die glauben, denn es gibt keinen Unterschied.»

¹³ Diese «Feier und das Gedächtnis» des jüdischen Pascha könnte man einen «sakramentalen» oder wenn man so will einen «heiligen (sacré)» Akt nennen: eine heilige (sainte) Mahlgemeinschaft, gebunden an den Bericht von der Befreiung und dem Auszug aus Ägypten. «Wort» und «Materie» setzen diese Befreiung gegenwärtig. Wir haben hier vermutlich einen der ältesten kultischen Akte der Bibel. Vgl. den Beitrag von Schürmann in dieser Nummer von Concilium.

¹⁴ Vgl. J. J. Meuzelaar, Der Leib des Messias. Eine exegetische Studie über den Gedanken vom Leib Christi in den Paulusbrieffen (Assen 1961).

¹⁵ Haupt (hebräisch: r's) bedeutet das Erste, den Anfang, das Beste des Ganzen.

¹⁶ Wir wissen, daß das Bild vom Leib, das Paulus zur Bezeichnung der Kirche verwendet, und der Titel «Haupt», den er Christus gibt, verschiedenen Ursprungs sind und von Paulus auch getrennt verwendet werden. So wird Paulus niemals sagen, Christus sei das Haupt des Leibes; er ist das Haupt der Gemeinschaft, die sein Leib ist (Eph 1, 22; 5, 23; Kol 1, 18; vgl. J. J. Meuzelaar aaO. 122–123).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

LUC DEQUEKER

geboren am 16. November 1931 in Roeselare (Belgien), 1955 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar von Mecheln, an der Universität Löwen, am Bibelinstitut und an der École Biblique in Jerusalem, ist Doktor der Theologie (1959), Lizentiat in Bibelwissenschaften und in biblischer Philologie und seit 1961 Professor für Bibelwissenschaften am Priesterseminar in Mecheln. Seit 1967 ist er Mitglied des Sekretariats der belgischen ökumenischen Kommission.

WILLEM ZUIDEMA

geboren am 13. Juli 1932 in Rotterdam, Pastor der freien reformierten Kirche in Brüssel. Er studierte an der freien Universität Amsterdam und an der theologischen Hochschule von Kampen. Er bereitet sich auf das Doktorat vor, ist Landessekretär des belgischen reformierten Rates für die Beziehungen zwischen Judentum und Christentum und spezialisiert in der Frage des Rabbinismus.

Jean Giblet

Die Eucharistie im Johannesevangelium Das sechste Johanneskapitel

In allen Evangelientraditionen spielt die Brotvermehrung eine wichtige Rolle. Sie bildet eine Art Höhepunkt in der Kundgebung der messianischen Macht Jesu und zugleich den Augenblick der Glaubensentscheidung.¹ Gleich den Synoptikern

bringt auch Johannes anschließend den Wunderbericht vom Wandeln auf dem See, hängt dann aber eine ausführliche Erörterung des Themas «das Brot vom Himmel» an. Die Analyse ihres Aufbaues hat in jüngster Zeit eine ganze Reihe von Untersuchungen auf den Plan gerufen.² Hier sollen vor allem die Arbeiten von P. Borgens genannt werden, in denen nachgewiesen wird, daß der biblische Autor bei diesem Aufbau nach dem Midrasch entlehnten Methoden vorgeht. Nach Borgens Ergebnissen sind die Verse 6, 26–30 eine Präambel; die darauf folgende ausführliche Erörterung wäre eine Kommentierung des Schriftwortes: «Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen» (6, 31; Ps 78, 24; Ex 16, 4). Nachdem Jesus den Text adaptiert hat (Verse 32 f), folgt die Erklärung der Haupttermini des Zitates (Verse 34–40) mit

anschließender exegetischer Diskussion (Verse 41–48). Die Verse 49–58 schließlich bilden nach Borgens eine eucharistische Homilie, in der die verschiedenen bereits zitierten Begriffe wiederholt werden.³

Die Mehrzahl der modernen Kommentatoren stimmt tatsächlich dahingehend überein, daß sie diesem letzten Abschnitt, zumindest von 6, 51c oder 6, 52 an, eine explizite eucharistische Bedeutung zuerkennt.⁴ Einige von ihnen schrieben die heutige Textgestalt einem Redaktor zu, der die Absicht verfolgte, die johanneische Lehre mit der Sakramentenlehre der Großkirche zu harmonisieren. Die Untersuchungen von E. Ruckstuhl haben jedoch gezeigt, daß der Abschnitt mehrere typisch johanneische Züge trägt. Und E. Schweizer, der die bis dahin von ihm vertretene Theorie der Inauthentizität aufgegeben hat, macht darauf aufmerksam, daß es in Anbetracht der literarischen Wendungen nicht länger möglich sei, den authentisch johanneischen Charakter der Stelle zu bestreiten.⁵ Wenn es im übrigen stimmt, daß sich hier neue Aspekte ergeben, so kann man doch nicht nachweisen, daß sie zu den großen Linien des johanneischen Denkens in Widerspruch stehen.⁶ Wir möchten lieber im Gegenteil zeigen, daß sie durchaus in die von den vorhergehenden Gedankengängen eröffneten Perspektiven und in den gesamten Kontext der johanneischen Betrachtung hineinpassen.

Die endzeitliche Speise

Ganz am Anfang des Kapitels berichtet Johannes von der Brotvermehrung: Eine Menge, die Jesus auf das jenseitige Ufer des Sees von Tiberias gefolgt war, wird mit Brot gespeist und gesättigt: das Wunder weckt die Begeisterung dieser Menge, die in Jesus «den Propheten (erkennt), der in die Welt kommen soll», und die Absicht hat, ihn zum König zu machen. Wir befinden uns also von Anfang an in einem Klima messianischer Hochspannung, in dem der Gedanke an einen neuen Exodus unschwer zu wecken ist. Aber noch ausdrücklicher als nach dem Bericht der Synoptiker bringt Jesus nach der johanneischen Darstellung diese Bewegung zum Stehen und zieht sich allein auf den Berg zurück. Das Werk, das er tut, liegt auf einer anderen Ebene und muß andere Wege einschlagen. Als Jesus gegen Ende der Nacht auf dem See wandelnd zu seinen Jüngern stößt, zerstreut er ihre Furcht mit den Worten: «Ich bin es.» Dieses Wort erinnert im Kontext des vierten Evangeliums

zweifellos an die Exodusformel zur Bezeichnung Gottes.⁷ Daß man eine erste Interpretationsebene des Wunders als Zeichen hinter sich lassen muß, um schließlich zur Göttlichkeit Jesu zu gelangen, das ist es, was die nun folgende Erörterung deutlich machen wollte (6, 1–21).

Von Anfang an betont das sich nun entspinnde Gespräch die Unverständlichkeit derer, die Jesus zwar als den messianischen Gesandten Gottes begrüßt hatten, sich nun aber darauf versteiften, ihn nach dem Bild zu sehen, das sie sich von ihm machten. Unfähig, die wahre Zeichen-Bedeutung des Wunders (Vers 26) zu erkennen, erwarteten sie nichts als materiellen Nutzen. Jesus dagegen unterstreicht den grundlegenden Unterschied zwischen dieser, der Ordnung der vergänglichen Dinge angehörenden Speise und jener anderen «Speise, die aushält fürs ewige Leben, die der Menschensohn euch geben wird» (Vers 27). Die Nahrung ist das, was das Leben erhält, das Lebensprinzip. Und wie der Evangelist deutlich die Ordnung des Lebens dem Fleische nach und die des Lebens nach dem Geist unterscheidet, so unterscheidet er auch zwei Arten von Speise.⁸ Jesus verkündet eine neue Daseinsordnung, die ihren Ursprung und ihre Entfaltung in Gott hat, und bringt den Menschen die Möglichkeit, Zugang dazu zu bekommen. Im weiteren werden wir sehen, wie wichtig in einem solchen Zusammenhang die Erwähnung des Titels Menschensohn ist. Zunächst aber gilt es die Bedeutung der Ausdrücke zu ermessen, die sich auf die «Speise, die aushält fürs ewige Leben», beziehen.

Tatsächlich erinnert diese Sprache zunächst an die Weisheitsliteratur. Die Weisheit hat ihr Haus erbaut, den Tisch gerichtet und überhäuft mit Wohltaten diejenigen, die auf ihren Ruf geantwortet haben: «Wem's an Verstand gebricht, zu dem sag' ich: «Kommt her, genießt von meiner Speise und trinkt den Wein, den ich gemischt»» (Spr 9, 5); es handelt sich also hier um Lehren, die denen, welche sich danach richten, das wahre Leben zusichern. Dasselbe Thema klingt in der Weisheitsliteratur häufig an: «Zu mir kommt her, die ihr nach mir verlangt! An meinen Früchten sättigt euch! ... Die mich genießen, hungern immer mehr, und die mich trinken, dürsten immer mehr. Wer auf mich hört, wird nicht zuschanden» (Sir 24, 19 ff). Die Weisheit Gottes wird hier gleichsam hypostasiert. Ihre Lehren werden durch die Traditionen und die Lehrunterweisungen der Weisen überliefert; die sie annehmen und danach handeln, sind die einzigen, die das wahre Leben kennenler-

nen. In diesem Zusammenhang erscheint das Bild von der Speise.⁹

Die jüngste Kritik hat aufgezeigt, welchen Einfluß die Sprech- und Ausdrucksweise der Weisheitsliteratur auf die Sprache des Johannes ausgeübt hat.¹⁰ Gewiß findet sich bei ihm eine Vertiefung der Reflexion; die Weisheit wird mit Christus identifiziert, dem Logos, der Fleisch geworden ist¹¹ und denen, die an seinen Namen glauben, die Möglichkeit gibt, Kinder Gottes zu werden. Doch kann man die Formeln über die Nahrung, die das endzeitliche Leben gibt, in diesen Kontext transponieren.¹² So findet man vom Anfang der Erörterungen in Jo 6 an ständig den Gegensatz zwischen Nahrung, die vergeht (oder vergehen läßt), und der Nahrung, die im ewigen Leben bleibt.

Dieses Bild aber rief ein anderes auf den Plan: das des neuen Manna. Es ist bekannt, wie nach den jüdischen Traditionen Jahwe sein Volk Tag für Tag auf der Wüstenwanderung gespeist hatte (Ex 16, 7ff). An diese Speise, die vom Himmel herabgekommen war, wurde häufig in den historischen wie in den Weisheitstraditionen und den liturgischen Formularen erinnert: «Er ließ Manna auf sie regnen, sie zu speisen, und schenkte ihnen Himmelsbrot. Das Brot der Engel konnte jeder essen...» (Ps 77, 24f). Da im übrigen die eschatologischen Erwartungen nicht selten unter Rückgriff auf Exodustraditionen veranschaulicht und ausgedrückt wurden, war man schließlich zu der Erwartung einer neuen Mannagabe gekommen.¹³

In unserer Erörterung aus Jo 6 liefert ein dem Psalm 77 sehr nahekommendes Schriftzitat den Grundtext für eine midraschartige Weiterentwicklung. Tatsächlich bringt Christus das neue Manna. Doch dieses übertrifft unendlich jenes, das die Väter empfangen hatten. Zunächst ist das neue Manna fähig, das Leben in einer Weise zu geben, daß der Tod nichts dagegen vermag. Das alte Manna blieb eine Speise von dieser Welt, und die es aßen, sind gestorben (Verse 50 und 58) In der Epoche, die Jesus einleitet, werden die Gläubigen dagegen am Leben Gottes selbst teilhaben. Das ist das Geschenk, das Gott den Menschen durch die Sendung Jesu gewährt (Verse 27, 33, 51). Durch sein Wort und sein Handeln bietet er allen Menschen das Geschenk des ewigen Lebens an, und der Glaube ermöglicht seine Annahme.

Ich bin das Brot des Lebens

Doch das ist noch nicht alles. Dieses ewige Leben fällt irgendwie mit Jesus selbst zusammen, und in-

dem der Mensch an ihn glaubt, öffnet er sich dem Geschenk Gottes. Diese Erklärung zieht sich wie eine Reihe von Marksteinen durch die ganze Erörterung hindurch: «Ich bin das Brot des Lebens, das vom Himmel herabgestiegen ist» (Verse 35, 42, 48 [50] 51). Diese Formel knüpft sich auch an das Motiv vom Menschensohn, der, nach einer johanneischen Ausdrucksweise, vom Himmel herabkommt und wieder in den Himmel hinaufsteigt:¹⁴ Das wahre Brot vom Himmel, das den Menschen wahrhaft und wirklich ewiges Leben geben kann, ist der Menschensohn selbst, insofern er seinen Ursprung im Himmel hat. Wer die Menschen in die Sphäre der göttlichen Dinge hinein führen will, muß selbst dieser Sphäre angehören.

Daher ist die einzige Bedingung für den Empfang des Lebens der Glaube an den Menschensohn: ausgehend von dem Wunderzeichen muß der Mensch lernen, auf den Gesandten des Vaters zu blicken und ihm vorbehaltlos sein Vertrauen zu schenken.¹⁵ Doch dieser Glaube ist nicht leicht: es ist schwer, in einem Menschen, dessen menschlichen Ursprung man kennt, ein göttliches Wesen zu erkennen und anzuerkennen: «Ist das nicht Jesus, der Sohn Josefs, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie kann der jetzt sagen: Ich bin vom Himmel herabgekommen?» (Vers 42.)¹⁶ In Wahrheit muß der Glaube, ohne dabei von der menschlichen Wirklichkeit Jesu abzusehen, in ihm die Gegenwart Gottes selbst anerkennen. Johannes kommt es darauf an, gegen die einsetzenden doketischen Tendenzen Stellung zu nehmen; so betont er nachhaltig die Wirklichkeit der Menschwerdung des eingeborenen Gottessohnes. Der Glaube besteht darin, in Jesus von Nazareth den Menschensohn zu erkennen und anzuerkennen: Jesu Fleisch ist das Zeichen des ewigen Lebens.

Überdies muß hinzugefügt werden, daß dieser Glaube kein rein menschlicher Schritt ist; allein diejenigen, die vom Vater geführt werden (aufgrund ihrer Treue zu der bereits erkannten Wahrheit), gelangen dahin.¹⁷

Mein Fleisch für das Leben der Welt

Die Verse 48–51 bilden eine Art zusammenfassender Wiederholung der bisher entwickelten Hauptthemen: «Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben. Das ist das Brot, das vom Himmel herabkommt, so daß der, der davon isst, nicht stirbt.» Doch nun eröffnet sich mit einemmal eine ganz neue

Perspektive: «Das Brot aber (*καὶ . . . δὲ*), das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt (*ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς*)» (Vers 51c). Das Wort «Fleisch» bezeichnet im vierten Evangelium alles, was die Wirklichkeit des Menschen ausmacht, mit allen Möglichkeiten und allen Schwächen. Johannes hatte dieses Wort im Prolog des Evangeliums verwendet, um das Ereignis der Menschwerdung des ewigen Logos auszudrücken (Jo 1, 14). Auf der anderen Seite knüpft die Formel «für das Leben der Welt» an eine große christliche Tradition an. Sie deutet hin auf den Tod Christi und seine Erlösungsdimension.¹⁸ Es besteht also eine Verbindung zwischen der Tatsache, daß Jesus die Quelle des ewigen Lebens für die Gläubigen ist, und der Tatsache seines Todes am Kreuz;¹⁹ daher ist hier die Rede von dem Brot, das er geben wird (*δώσω*). Die volle Verwirklichung der Heilstätigkeit Jesu ist an seine Verherrlichung gebunden, die durch seinen Tod gewirkt werden muß (vgl. 7, 39).

Doch muß man vielleicht noch weiter gehen: Der Vers 51c erinnert in gewissem Maße an die Formel der Einsetzung der Eucharistie, wie sie in den Gemeinden Asiens überliefert war und auf jeden Fall von Paulus und Lukas bestätigt wird:²⁰ «Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird» (Lk 22, 19). Gewiß, Johannes gebraucht als einziger das Wort Fleisch, wenn er von der Eucharistie spricht. Doch war bekanntlich das Wort Leib im Hebräischen und Aramäischen unbekannt, und das Wort *basbar* / *bisbra* konnte man sehr wohl mit dem griechischen Wort *sarx* (*σάρξ* = Fleisch) übersetzen. Haben wir hier eine unabhängige liturgische Tradition, wie vor allem Dodd geglaubt hat?²¹ Oder muß man vielmehr Johannes selbst die Verwendung dieser Formel zuschreiben, die in den übrigen neutestamentlichen Traditionen unbekannt ist?²² Muß man in ihr den Ausdruck einer antidoketischen Theologie sehen, die die Heilsbedeutung der Menschwerdung in besonderer Weise herausarbeitet?²³ Wir neigen zu der Annahme, daß wir hier, ungeachtet gewisser typisch johanneischer Abwandlungen (für das Leben der Welt) eine sehr deutliche Bezugnahme auf die Einsetzungsformel haben.²⁴ Daraus folgt: Mag auch im Rahmen des johanneischen Abendmahlsberichtes die Einsetzung fehlen, so wußte Johannes doch sehr wohl um die Tatsache dieser Einsetzung und betrachtete die Eucharistie als Gedächtnis des österlichen Geschehens; doch an dieser Stelle liegt der Akzent nicht so sehr auf dem Aspekt der Opfergabe oder des Opfers, sondern mehr auf dem der

Selbsthingabe aus Liebe für das Leben der Menschen der Welt.²⁵

Das Fleisch des Menschensohnes

Nach einem typisch johanneischen Verfahren wird die Diskussion neu belebt durch eine Frage der Zuhörer, die sich für unfähig erklären, solchen Gedankengängen zu folgen. In seiner Antwort betont und erhärtet Jesus seine Aussage noch weiter: «In Wahrheit, ich sage euch: Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen (*φάγητε*) und sein Blut nicht trinken werdet, habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch ißt (*τρῶγω*) und mein Blut trinkt, der hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tag» (Verse 53f). Hier finden sich die meisten der in den vorhergehenden Abschnitten bereits behandelten Themen, und rückblickend gewinnen hier die im Vorhergehenden entwickelten Gedankengänge eine eucharistische Note, denn es ist klar, und wir haben bereits darauf hingewiesen, daß der Evangelist hier ausdrücklich die Teilnahme am Sakrament im Auge hat. Es geht um beides: das Essen und das Trinken (bereits in Vers 35). Das hierbei verwendete Vokabular ist äußerst realistisch. So bedeutet zum Beispiel das griechische Verbum *trogo* (*τρῶγω*) kauen, essen in einem etwas vulgären Sinne. Letztlich will der Autor seinen Lesern eindringlich nahelegen, daß eben durch den Genuß des eucharistischen Brotes in besonders einwandfreier Form die Teilnahme an dem Leben zustande kommt, das uns in Jesus angeboten ist (der sich ausdrücklich mit dem Menschensohn identifiziert). Es besteht also ein echter Zusammenhang zwischen der Lehre von der erlösenden Menschwerdung des Menschensohnes und Logos und der Lehre von der Eucharistie. Diese stellt das Fleisch dar als Ort im Raum und Zeichen des Menschensohnes, der vom Himmel herabkommt, damit, in Gemeinschaft mit ihm, wir zum Himmel emporsteigen: daher ist auch die Eucharistie das Prinzip der künftigen Auferstehung. Indem er das eucharistische Brot darbringt, bringt der österliche Christus sich selbst dar als Quelle ewigen Lebens, und er ist es, der am Jüngsten Tag vollenden wird, was er heute im Leben der Menschen wahren Glaubens beginnt. Eucharistie läßt sich nur im Rahmen der gesamten Christologie verstehen.

Doch das Leben ist letztlich kein Wert in sich, und das vierte Evangelium huldigt keineswegs einer Art übernatürlichen Vitalismus. Leben heißt in die Gemeinschaft mit dem Sohn und durch ihn

mit dem Vater eintreten. Dieser Austausch, der gegenseitige Erkenntnis und Liebe ist, wird in beständiger und definitiver Form gewährt.²⁶ Das ewige Leben ist eine Liebe, die nichts jemals aufheben kann, und das eucharistische Mahl ist der bevorzugte Augenblick ihrer ersten Erfüllung in der gegenwärtigen Zeit.²⁷

Das Fleisch und der Geist

Am Ende dieser Erörterung schafft sich der Widerspruch zahlreicher Zuhörer heftig Ausdruck: «Das ist ein hartes Wort, wer kann das hören?» (Vers 60.) Dabei geht es nicht allein um die letzten Worte vom Essen des Fleisches Jesu, wie dieser auch gar keine Anstalten macht, einen Vorwurf der Anthropophagie zu entkräften. Worum es hier geht, ist seine Gesamtlehre. Die Hauptschwierigkeit besteht darin, in dieser menschlichen Gestalt Jesu die Präsenz des Menschensohnes, dessen Wesen göttlich ist, zuzugeben. Die Worte über den eucharistischen Leib haben allerdings die Schwierigkeit auf einen Höhepunkt gebracht.

Doch dieser Vorwurf bietet nur den Anlaß für eine letzte und entscheidende Präzisierung: «Daran nehmt ihr Anstoß? Wenn ihr nun den Menschensohn dahin aufsteigen sehen werdet, wo er früher war...? Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch ist zu nichts nütze. Die Worte, die ich euch gesagt habe, sind Geist und Leben» (Verse 62–63). Wir stehen hier also vor dem Ärgernis an Jesus; wir sind bis zu dem Punkt der großen Entscheidung für oder gegen den Glauben gelangt (Verse 64–70).

Jesu Erklärung bleibt ohne Abschluß, doch eröffnet sie eine unermeßliche Perspektive: «Wenn ihr nun den Menschensohn dahin aufsteigen sehen

werdet, wo er früher war...» Diese Idee des Aufstieges des Menschensohnes in den Himmel gehört als integrierender Teil zur johanneischen Theologie: Jesus ist ein präexistierendes göttliches Wesen, das von Anfang an die Herrlichkeit des Vaters teilt (Jo 17, 5 und 24); er steigt herab, nimmt die menschliche Situation auf sich, nimmt Fleisch an, doch mit der Absicht, dieses durch das Kreuz derart in die Herrlichkeit einzuführen, daß «alles Fleisch» in Gemeinschaft mit ihm dorthin gelangen kann (Jo 17, 1–5). In Verbindung mit dem Menschensohnmotiv bezeichnet das griechische Verbum *anabaino* (*ἀναβαίνο*) diesen Übergang des Menschen Jesus in die Herrlichkeit (Jo 1, 51; 3, 13 ff; 20, 17).²⁸ So gewinnen schließlich Jesu Worte ihren vollen Sinn von dieser Verklärung seiner Menschheit her. Der Christus, der das ewige Leben gibt, der Christus, den man in der Eucharistie ißt, ist der Christus, der durch das Kreuz in die Herrlichkeit der Auferstehung eingegangen ist. Die Eucharistie ist das Sakrament des Auferstandenen, das Sakrament der Herrlichkeit.

Vers 63 aber präzisiert noch weiter: «Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch ist zu nichts nütze.» Die Antithese Fleisch—(göttlicher) Geist spielt im Johannesevangelium eine zentrale Rolle (3, 3 ff). Die Verherrlichung Christi soll den Gläubigen das Geschenk des Geistes bringen, das ihnen gestattet, wahrhaft mit dem Leben in Gemeinschaft mit Christus und dem Vater zu beginnen.²⁹ Daher besitzt auch der österliche Christus den Geist in Fülle und kann ihn immer freigebiger denen mitteilen, die sich im Glauben öffnen und ihn annehmen. Daher ist auch die Eucharistie das Sakrament, das den Geist gibt und das Fleisch verklärt. Wir haben hier einen Hinweis, den die Theologie der Epiklese verwerten kann.³⁰

¹ Vgl. Mk 6, 32–44; 8, 1–10; Mt 14, 13–21; 15, 32–39; Lk 9, 10–17. Ein Gesamtüberblick über die jüngsten Untersuchungen zu diesem Thema findet sich bei H. Lessig, Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900 (Bonn 1933); R. Brown, The Gospel according to John, Bd. I (New York 1966) 303 ff.

² R. Brown aaO. 293 ff.

³ P. Borgen, Observations on the Midrashic Character of John 6: ZNW 54 (1963) 232–240.

⁴ In neuerer Zeit haben sich einige Autoren für ein rein metaphorisches Verständnis dieses Absatzes eingesetzt: B. Weiß (1893), H. Odeberg (1929), A. Schlatter (1930), H. Strathmann (1951).

⁵ E. Ruckstuhl, Die literarische Einheit des Johannesevangeliums ... (Freiburg 1951) 220 ff; E. Schweizer, Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl: EvTh 12 (1952/53) 341 ff; J. Jeremias, Jo 6, 51 c–58 redaktionell?: ZNW 44 (1952/53) 256 ff.

⁶ R. Bultmann, Das Evangelium nach Johannes (Göttingen 1941) 161 f; 174–177 lehnt die Authentizität im Namen seiner Vorstellung von der johanneischen Eschatologie ab; vgl. G. Bornkamm, Die

eucharistische Rede im Johannesevangelium: ZNW 47 (1956) 161 bis 170.

⁷ Vgl. D. Daube, The «I am» of the Messianic Presence: The NT and Rabbinic Judaism (London 1956) 323 ff; H. Zimmermann, Das absolute «Egō eimi» als die neutestamentliche Offenbarungsformel: BZ 4 (1960) 54–69; 266–276; R. Brown aaO. 533–538.

⁸ Vgl. 3, 3–6; 4, 10–15; vgl. E. Percy, Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie (Lund 1939) 13 ff; F. Mußner, Zoè. Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium ... (München 1952) 128 ff.

⁹ Vgl. A. Feuillet, Etudes johanniques (Brügge 1962) 72–76; R. Bultmann aaO. 164 ff.

¹⁰ G. Ziener, Weisheitsbuch und Johannesevangelium: Bibl. 38 (1957) 396–418; 39 (1958) 37–60; I. de la Potterie, L'arrière-fond du thème johannique de vérité, Studia evangelica (Berlin 1959) 279–294; F. M. Braun, Jean le Théologien, Bd. 2 (Paris 1964) 115 bis 135.

¹¹ Jo 1, 14; über den Zusammenhang mit den Weisheitsschriften, der in einem gewissen Umfang die Entwicklung der Logos-Lehre

erklärt, vgl. C. Spicq, *Le Siracide et la structure littéraire du Prologue de Jean: Memorial Lagrange* (Paris 1940) 183-195; F.-M. Braun aaO. 138-150 macht außerdem auf die Zusammenhänge zwischen dem Titel Logos und dem Titel Menschensohn aufmerksam (146ff).

¹² Vgl. Jo 4, 13ff und 32; 7, 37ff, wo das Leben dem Geist gleichgestellt ist.

¹³ Neh 9, 15; Ps 105, 40; 78, 24; Weish 16; Bar (syr.) 29, 8; Syb 7, 148f; Pesiqta 49a; Midrasch Ruth 2, 14; Philon, *Mut. nom.* 141 bis 144. Vgl. C. H. Dodd, *The interpretation of the fourth Gospel* (Cambridge 1953) 333ff; R. Meyer, *μάρτυρα*: TWNT IV, 466-470.

¹⁴ R. Schnackenburg: «Der Menschensohn ist der joh. Messias, der Lebensspender (das «wahre Lebensbrot» Kap. 6) und Richter, der diese Funktionen schon jetzt ausübt und allein ausüben kann, weil er der vom Himmel herabgestiegene und dorthin wieder aufsteigende Menschensohn ist.» (Das Johannesevangelium, Bd. I [Freiburg 1965] 414); E. M. Sidebottom, *The Christ of the fourth Gospel* (London 1961) 84ff; Colpe, *Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*: TWNT VIII, 468-474.

¹⁵ R. Schnackenburg aaO. 508-524 (Bibliogr. 509).

¹⁶ E. M. Sidebottom aaO. 97f; 166ff.

¹⁷ Jo 6, 44; 7, 17; 10, 4f; 18, 37; 3, 19-21; 8, 43ff.

¹⁸ Riesenfeld, *ἄρτος* TWNT VIII, 510ff; H. Schürmann, Jo 6, 51 c - ein Schlüssel zur johanneischen Brotrede: BZ 2 (1958) 244-262.

¹⁹ Vgl. Jo 10, 11, 15; 11, 50ff; 15, 13; 17, 19; 18, 14; 1 Jo 3, 16.

²⁰ Vgl. 1 Kor 11, 24; J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Zürich 1949) 67-103; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl* (München 1960) 105ff.

²¹ C. H. Dodd, *Historical Tradition in the fourth Gospel* (Cambridge 1963) 58ff: «Wir können daher mit großer Wahrähnlich-

keit annehmen, daß Jo 6, 51 nicht aus der Erinnerung an den synoptischen Leidensbericht stammt, sondern von einer liturgischen Tradition hergeleitet ist, die unabhängig auf das Aramäische der Kirche der ersten Tage zurückzuführen ist.»

²² Der Ausdruck taucht auf bei Ignatius von Antiochien, Röm 7, 3; Sm 7, 1; Phld 4, 1; Trall 8, 1 und bei Justin Apol 1, 66.

²³ G. H. MacGregor, *The Eucharist in the fourth Gospel*: NTSt 9 (1962/63) 111-119; E. Schweizer, *ἁγία*: TWNT VII, 138.

²⁴ O. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Bd. II/1 (Freiburg 1961) 181f.

²⁵ O. Betz aaO. 178, Anm. 658.

²⁶ Vgl. J. Heise, *bleiben, mēnēin*, in den *Johanneischen Schriften* (Tübingen 1967) 92ff.

²⁷ Vgl. Jo 15, 1ff. Man könnte hier auch Apk 3, 20 nennen.

²⁸ Vgl. Jo 7, 39; 14, 26; 15, 26; 16, 5-15; 20, 22.

²⁹ Jo 20, 23; 1, 32f; 3, 34.

³⁰ Y. Congar, *Les deux formes du pain de vie dans l'évangile et la tradition: Parole de Dieu et sacerdoce* (Tournai 1962) 21-58.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN GIBLET

geboren am 25. Mai 1918 in Nivelles (Belgien), 1943 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen, an der Gregoriana und am Bibelinstitut in Rom. Er ist Lizentiat der Philosophie, der Bibelwissenschaften und Doktor der Theologie, seit 1956 Professor für Neues Testament, für neutestamentliche Umwelt und für Bibeltisch an der Universität Löwen.

Angelo Penna

«Eucharistie» und Messe

Der Apostel Paulus bemerkt (1 Kor 14, 23) mit einer gewissen Bitterkeit: Wenn ein Heide oder ein einfacher Gläubiger an einer gottesdienstlichen Versammlung teilnahme, worin Zungenredner ihrem Charisma rücksichtslos freien Lauf ließen, müßten sie sich wie in einem Irrenhaus vorkommen. Falls ein Christ von heute bei den vom Apostel geschilderten Zusammenkünften zugegen sein könnte, würde er, auch abgesehen davon, daß er die Sprache nicht verstünde, zur selben Feststellung kommen. Wenn er hingegen an einer Messe des 4./5. Jahrhunderts teilnehmen könnte, so geriete er gerade aus einem gegenteiligen Motiv in Verwunderung. Zu Rom, zu Mailand und mehr oder weniger in der ganzen lateinischen Welt verrieten die Christen Gebete, lasen Abschnitte der Heiligen Schrift, sangen Psalmen und vollzogen mannigfaltige Gesten auf ganz ähnliche Art, wie sie bis vor wenigen Jahren, vor Einführung der modernen Sprachen, in Gebrauch standen. Wer eine

Liturgiegeschichte liest, wird beeindruckt von den verwickelten gegenseitigen Beziehungen der örtlichen Traditionen, vom langsamen Aufkommen dieser oder jener Formel, dieses oder jenes Gestus; es legt sich ihm der Gedanke nahe, alles sei von einer laufenden Fluidität, von einer abnormalen, sprunghaften Entwicklung beherrscht, die keiner programmatischen Linie folge. In Wirklichkeit liegen nur wenige Veränderungen vor. Die betreffen sozusagen ausschließlich die veränderlichen Teile, deren Verständlichkeit von der Notwendigkeit diktiert wird, eine möglichst vollständige Unterweisung zu erteilen (Lesungen) und Ausdrucksformen (Gebete, Gesänge) zu finden, die von gottesdienstlichen Versammlungen verschiedener Traditionen und Kulturen übernommen werden können.

Auch der Kanon, insbesondere wenn man ihn im uneigentlichen Sinne nimmt (= von der Präfation bis zur Kommunion), hat seine Geschichte. Doch was die lateinische Kirche betrifft, liegt er der Substanz nach bereits zur Zeit Gregors d. Gr. in seinen wesentlichen Zügen vollständig vor. Dieser Papst, dem wir die Einfügung des *Pater noster* verdanken, überlieferte uns eine sehr umstrittene Bemerkung über den Ursprung des Kanons, die einem unbekanntem *scholasticus*,¹ d. h. irgendeinem