

1 HINFÜHRUNG¹

Das relationale Verhältnis von Wein und Blut ist v. a. im Hinblick auf das Abendmahlsritual ein zentraler Kristallisationspunkt theologischer Debatten seit der frühen Neuzeit. In der Exegese ist die Erforschung der Motivik von Wein und Blut untrennbar verknüpft mit der Frage nach dem Abendmahl bzw. der Eucharistie im frühen Christentum und in den neutestamentlichen Texten. Dabei ist zu erkennen, dass die meisten Forschungsbeiträge mit einer modellhaften Vorstellung der außersprachlichen Referenz der Begriffe ‚Abendmahl‘/‚Eucharistie‘ operieren, die m. E. problematisch ist. Die zahlreichen Fragekomplexe, die in der Johannesexegese mit der Frage nach *dem* ‚Abendmahl‘/ *der* ‚Eucharistie‘ bzw. *den* ‚Sakramenten‘ im JohEv verbunden sind, haben im vergangenen Jh. zu zahlreichen Kontroversen und zu einer nicht mehr überschaubaren Menge an Forschungsliteratur geführt. Die Komplexität wird dadurch erhöht, dass im Rahmen der Problemstellung auch die Forschung zu den frühchristlichen Mählern, deren Form, Deutung und Theologie sowie die Forschung zur antiken Mahlkultur zu berücksichtigen sind. Daneben erschweren unterschiedliche methodische, hermeneutische und theoretische Zugänge zu den neutestamentlichen Texten die Darstellung eines möglichst einfach strukturierten Forschungsüberblicks.

Das Ziel dieser Studie liegt in der Neubestimmung des relationalen Verhältnisses von Wein und Blut im JohEv, die v. a. durch neuere Erkenntnisse in der ritual- und sozialgeschichtlichen Forschung zu den frühchristlichen Mählern notwendig geworden ist. D. h., dass die Bedeutung von Wein und Blut innerhalb ausgewählter Perikopen zu untersuchen ist und auf der Grundlage dieser Ergebnisse zu fragen sein wird, welche Topoi der Theologie des JohEv mit Wein und Blut verbunden sind. Im Folgenden sind zunächst Linien und Argumentationsmuster, aber auch blinde Flecken im Forschungsdiskurs aufzuzeigen, um die exegetische Fragestellung präzise formulieren zu können und in den Diskurs einzuordnen. Dabei ist die Komplexität der bisherigen Forschung notwendigerweise zu reduzieren. Der Dialog mit der Forschung zu den im Einzelnen zu behandelnden Bibelstellen bzw. zu weiteren Einzelfragen wird in den jeweils relevanten Kapiteln und Abschnitten geführt. Aber auch hier wäre angesichts der Fülle an Forschungsliteratur und Forschungsdiskursen ein Anspruch auf Vollständigkeit nicht einlösbar.

¹ Wenn nicht anders gekennzeichnet, sind die altsprachlichen Quellen und biblischen Texte durch den Verfasser übersetzt worden. Hinzufügungen in Zitaten durch den Verfasser sind mit [eckigen Klammern] markiert und werden nicht eigens gekennzeichnet. Einfache ‚Anführungszeichen‘ markieren geprägte Forschungstermini oder Wendungen bzw. Zitate in Zitaten, wenn diese in eine Phrase mit ‚Anführungszeichen‘ eingebettet sind. Häufig verwendete griechische Begriffe werden, nachdem sie eingeführt worden sind, in einfacher lateinischer Transkription wiedergegeben.

1.1 Die Frage nach *der* ‚Eucharistie‘ im JohEv vor dem Hintergrund der Forschungsgeschichte zu den frühchristlichen Mählern

1.1.1 Die Frage nach *der* ‚Eucharistie‘ im JohEv

Die johanneische Motivik von Wein und Blut wird üblicherweise mit Bezug auf *das* ‚Abendmahl‘ bzw. *die* ‚Eucharistie‘ im JohEv bzw. in der sog. johanneischen Gemeinde untersucht. Ausgangspunkt ist dabei zumeist die Beobachtung, dass im JohEv der sog. ‚Einsetzungs- oder Stiftungsbericht‘ Jesu fehle – bzw. dass der Evangelist diesen verschweige – und dass an dieser Stelle die Fußwaschungserzählung stehe. Viele Exegeten sehen in diesen Unterschieden zu den Synoptikern einen wichtigen Schlüssel für die Beantwortung der Frage nach *der* ‚Eucharistie‘/*dem* ‚Abendmahl‘ im JohEv. Die verschiedenen Erklärungsmodelle für diese Besonderheit, die in der Forschung gegeben werden,² beeinflussen wiederum die Interpretation der Motivik von Wein und Blut.

Die Forschungsgeschichte, die von D. C. Bienert in seiner Dissertation sehr detailliert und ausführlich dargestellt wird,³ weist insgesamt das Spektrum von einer ‚antisakramentalen‘ und ‚sakramentalen‘ bis hin zu einer ‚betont sakramentalen‘ Auslegung des JohEv auf.⁴ In dieses Spektrum kann man bis heute die verschiedenen Forschungspositionen einordnen, wenn auch die Tendenz zu einer ‚betont sakramentalen‘ Auslegung im Sinne der 1950er Jahre, wie sie etwa bei O. Cullmann⁵, B. Vawter⁶ und W. Wilkens⁷ zu finden ist, nicht mehr vertreten wird.

Besonders einflussreich in der Forschungsgeschichte ist die Position R. Bultmanns, die er in seinem Johanneskommentar von 1941 dargelegt hat und die der ‚antisakramentalen‘ und ‚sakramentalen‘ Deutung des Evangeliums zuzuordnen ist. Nach R. Bultmann sei die Stellung des Johannes zu *den* ‚Sakramenten‘ problematisch, wobei das „Herrenmahl [...] von ihm überhaupt nicht genannt“⁸ werde. In der Darstellung Jesu spiele das Herrenmahl keine Rolle, was R. Bultmann damit erklärt, „daß sich der Evgl[ist] [sic!] mit dem kirchlichen Brauch von Taufe und Herrenmahl zwar abfindet, daß dieser ihm aber infolge des Mißbrauchs verdächtig bleibt, und daß er deshalb davon schweigt. In Wahrheit sind für ihn die Sakramente überflüssig.“⁹ R. Bultmanns Verständnis erwächst aus seiner Auffassung über die

² Vgl. dazu exempl. die Übersicht über verschiedene Erklärungsversuche bei SCHNACKENBURG, JohEv III, 48 f.

³ Vgl. BIENERT, Abendmahl.

⁴ Vgl. dazu den systematisierenden Forschungsüberblick bei KLOS, Sakramente, 11–44. Als Zwischenpositionen sieht er eine ‚spiritualisierende‘ Auslegung der Sakramente, eine ‚symbolische‘ Auslegung auf die Sakramente hin und eine ‚kritisch abwägende‘ Auslegung bezüglich der Sakramente.

⁵ CULLMANN, Urchristentum; CULLMANN, Bedeutung, 522, Anm. 31.

⁶ VAWTER, Sacramentary.

⁷ WILKENS, Abendmahlszeugnis. Vgl. auch BETZ, Realpräsenz, 167–200, der insb. den gesamten Brotdiskurs (Joh 6,26–58) ‚eucharistisch‘ deutet.

⁸ BULTMANN, Joh, 360.

⁹ BULTMANN, Joh, 360.

Theologie des JohEv: „Der Tatsache, daß bei Johannes die ‚Heilstatsachen‘ im traditionellen Sinn keine Rolle spielen, und daß das ganze Heilsgeschehen: Menschwerdung, Tod und Auferstehung Jesu, Pfingsten und die Parusie, in das Geschehen verlegt ist: die Offenbarung der ἀλήθεια Gottes im irdischen Wirken des Menschen Jesus und die Überwindung des Anstoßes im Glauben – dieser Tatsache entspricht es, daß auch die Sakramente keine Rolle spielen.“¹⁰ Insgesamt stehe der Evangelist *den* ‚Sakramenten‘ aber nicht feindlich gegenüber, wie es auch in der Forschung als Extremposition immer wieder zu finden ist, sondern eher in kritischer oder zurückhaltender Distanz.¹¹ R. Bultmann sieht aber einige Stellen im JohEv, die auf *die* ‚Sakramente‘ hin gedeutet werden könnten (Joh 3,5; 6,51b–58; 19,34b–35). Innerhalb seines literarkritischen Drei-Schichten-Modells werde diese als kirchliche Interpolation allerdings dem Redaktor zugeschrieben.¹²

Eine Extremposition im Anschluss an R. Bultmann vertritt A. Stimpfle. Seines Erachtens stellt der Evangelist nicht nur „Eucharistieverständnis und -praxis der Urkirche radikal in Frage“¹³, sondern bekämpfe beides darüber hinaus: „Wie die christliche Taufe scheint auch das Eucharistiesakrament für die Gemeinde der Erwählten nicht nur belanglos, sondern Ausdruck von Unglauben zu sein.“¹⁴ Ebenfalls auf dieser Linie liegt, wenn auch etwas gemäßigter, J. Becker. Dieser geht davon aus, dass sich der Evangelist kritisch gegenüber dem ‚Sakramentalismus‘ der johanneischen Gemeinde äußert, der s. E. u. a. aus Joh 6,51–58 sowie 3,3,5 abgeleitet werden könne.¹⁵

C. Dietzfelbinger hat die These eines absichtsvollen Schweigens des JohEv von *den* ‚Sakramenten‘ aufgenommen. Er wiederholt die Hypothese, dass Joh 3,5 und 6,51c–58 sowie 19,34 durch einen Redaktor hinzugefügt worden seien und dass *das* ‚Abendmahl‘ in Joh 13 bewusst durch die Fußwaschung ersetzt worden sei.¹⁶ Im Anschluss an R. Bultmann formuliert er, der Evangelist entspreche mit der Ersetzung seinem „Nein zu dem vermuteten Sakramentalismus“¹⁷ der johanneische Gemeinde und begründet dies folgendermaßen: „Die Leidenschaft und Tiefe, mit der Johannes alles auf das Wort konzentriert, dürfte also sein Verständnis des Sakraments bestimmt haben, und offenbar hatte er den Grund, seine den Sakramentsempfang praktizierende Gemeinde so entschieden auf den hörenden Glauben zu verpflichten.“¹⁸

¹⁰ BULTMANN, Theologie, 405.

¹¹ Vgl. BULTMANN, Theologie, 406: „Man wird also sagen dürfen, daß Johannes zwar nicht direkt gegen die Sakramente polemisiert, ihnen aber kritisch oder wenigstens zurückhaltend gegenübersteht.“

¹² Vgl. BULTMANN, Joh, 98.161 f.174–177.360.525 f. Die Arbeit R. Bultmanns basiert auf einer langen forschungsgeschichtlichen Tradition literarkritischer Quellenscheidungshypothesen. Gut aufgearbeitet findet sich die Forschungsgeschichte der Literarkritik bei BUSSE, JohEv, 32–44, der aufzeigt, wie die verschiedenen Thesen mit theologischen Prämissen verwoben sind.

¹³ STIMPFLE, Blinde, 177, Anm. 166.

¹⁴ STIMPFLE, Blinde, 177, Anm. 166.

¹⁵ Vgl. BECKER, Joh I, 267–272.

¹⁶ Vgl. DIETZFELBINGER, Joh II, 12 f. Auch sonst ist das Fehlen des sog. ‚Einsetzungsberichtes‘ in Joh 13 ein wichtiges Argument der Vertreter dieser These.

¹⁷ DIETZFELBINGER, Joh I, 175.

¹⁸ DIETZFELBINGER, Joh I, 174.

Nicht nur ist „[d]er mutmaßliche ‚Sakramentalismus‘ der johanneischen Gemeinden [...] eine forschungsgeschichtliche Legende.“¹⁹ Es ist m. E. auch problematisch, aus dem Text die Auffassung, Theologie oder Praxis *der* johanneischen Gemeinde zu (re)konstruieren und dann wiederum als Interpretationskategorie auf den Text anzuwenden.²⁰ Darüber hinaus ist man mittlerweile auch skeptischer, aus Joh 3 eine kritische Position gegenüber *den* ‚Sakramenten‘ nachzuweisen.²¹

In der Forschungsgeschichte kann man seit R. Bultmanns Kommentar a) eine interessante Dynamik zwischen der Auffassung über *die* ‚Sakramente‘ im JohEv und derjenigen über literarkritische Entscheidungen bezüglich der relevanten Stellen beobachten. Diese Dynamik zeigt sich auch in der eben skizzierten Linie in der Forschung einer ‚antisakramentalen‘ bzw. ‚sakramentalen‘ Auslegung des JohEv. Stellt man Bezüge zu *den* ‚Sakramenten‘ fest, werden diese entweder literarkritisch im Anschluss an Bultmann einem ‚kirchlichen Redaktor‘ zugewiesen oder ‚dem Evangelisten‘ selbst zugesprochen. Diese Zuordnung bedingt dann die Auffassung über die Stellung des JohEv zu *den* ‚Sakramenten‘ des jeweiligen Exegeten. Dies wird konkret im Verlaufe der Studien insbesondere am Beispiel zu Joh 6 zu vertiefen sein.

Außerdem korrespondiert b) die Auffassung über das Verhältnis des JohEv (bzw. ‚des Evangelisten‘) zu *den* ‚Sakramenten‘ in den meisten Fällen mit der Einschätzung der Frage, wie der Tod Jesu im JohEv gedeutet wird. Nach Nielsen kann man idealtypisch unterscheiden zwischen einer *offenbarungstheologischen Interpretation*, nach der Jesu Tod keine Heilsbedeutung bzw. keine eigenständige theologische Bedeutung habe (R. Bultmann²², E. Käsemann²³) bzw. als Kulmination der Offenbarung eine eigenständige, aber keine opfertheologische Bedeutung habe (J. T. Forestell²⁴, U. B. Müller²⁵), und einer *kreuzestheologische Interpretation*, nach der Jesu Tod ein stellvertretendes Sühnopfer (T. Knöppler²⁶ als Extremposition, J. Frey deutlich differenzierter²⁷) sei oder zumindest eine soteriologische Bedeutung (H. K. Nielsen²⁸, J. Schröter²⁹, H.-U. Weidemann³⁰) aufweise.³¹ Erstere geht meistens mit einer ‚antisakramentalen‘ bzw. ‚sakramentalen‘ Auslegung des JohEv einher. Letztere ist in der Tendenz eher einer ‚sakramentalen‘ Interpretation zuzuordnen.

Während noch in den 1950er Jahren zahlreiche Stellen in die exegetische Diskussion um *das* ‚Abendmahl‘/ *die* ‚Eucharistie‘ im JohEv mit einbezogen worden

¹⁹ THEOBALD, Eucharistie, 191 [Herv. getilgt].

²⁰ Vgl. dazu die Ausführungen unter 1.3.

²¹ Vgl. THEOBALD, Herrenworte, 91–97.

²² Vgl. BULTMANN, Joh.

²³ Vgl. KÄSEMANN, Wille.

²⁴ Vgl. FORESTELL, Wörd.

²⁵ Vgl. MÜLLER, Bedeutung; MÜLLER, Eigentümlichkeit.

²⁶ Vgl. KNÖPPLER, theologia crucis.

²⁷ Vgl. FREY, theologia crucifixi; FREY, Edler Tod.

²⁸ Vgl. NIELSEN, Understanding.

²⁹ Vgl. SCHRÖTER, Sterben.

³⁰ Vgl. WEIDEMANN, Tod.

³¹ Vgl. dazu ausführlich mit weiteren Verweisen auf die Forschung NIELSEN, Dimension, 2–9. Vgl. außerdem DENNIS, Death.

sind,³² so beschränken sich die meisten Beiträge zu diesem Problemkomplex in der deutschsprachigen Forschung auf Joh 6 bzw. vor allem auf die Verse 6,51–58, wengleich in der Kommentarliteratur die Diskussion – meistens sehr knapp und zugespitzt auf die Frage, ob eucharistische Bezüge o. ä. vorlägen – auch an anderen Stellen geführt wird. So weist L. Wehr in seiner 1987 erschienenen Studie zur Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im JohEv auf einen weitgehenden Forschungskonsens hin, „daß im Joh für die Erhebung der Eucharistieanschauung nur das Kapitel 6 in Frage kommt“³³. Seinem Ergebnis zufolge, das auf einer detaillierten literarkritischen Untersuchung von Joh 6 fußt, in der er u. a. die Verse 6,51d–58 der Redaktion zuschreibt,³⁴ seien die Parallelen zwischen der Sicht auf die ‚Eucharistie‘ der Redaktion von Joh 6 und den Ignatiusbriefen als gemeinsamer Anteil an ähnlichen innerchristlichen Tendenzen und einem ähnlichen religionsgeschichtlichen Umfelds zu deuten.³⁵

Sowohl B. Kollmann, der in seiner Studie zu Ursprung und Gestalt frühchristlicher Mahlfeiern bezogen auf das JohEv nach dessen ‚Kultmahlverständnis‘ fragt,³⁶ als auch zahlreiche weitere Beiträge beschränken sich bezüglich der Frage nach dem ‚Abendmahl‘/der ‚Eucharistie‘ im JohEv auf die Interpretation von Joh 6.³⁷ Einige Studien zur frühchristlichen Mahlpraxis und -deutung rekurrieren überhaupt nicht auf das JohEv.³⁸ Daneben finden sich derzeit viele Stimmen, die von der Annahme ausgehen, dass der Verfasser das JohEv – genauso wie die ‚johanneische Gemeinde‘ – mit den ‚Sakramenten‘ und ihrer Praxis vertraut war.³⁹ So auch die Position von H. Thyen, der Joh 6 ohne literarkritische Ausscheidungen synchron deutet, jedoch skeptisch ist, das Sakramentsverständnisses des JohEv zu eruieren:

„Was nun das Verständnis der Sakramente im Johannesevangelium betrifft – von einer ‚Sakraments-Theologie‘ ganz zu schweigen – so läßt sich darüber nur sehr wenig sagen, denn bei Johannes fehlt nicht nur ein expliziter Bericht über Jesu *Einsetzung des Abendmahls* in der Nacht, da er verraten wurde (Joh 13), sondern ebenso auch ein ausdrücklicher *Taufbefehl*. Daraus kann jedoch weder auf irgendwelche Vorbehalte des Evangelisten

³² Vgl. exempl. CULLMANN, Urchristentum, 38–110; NIEWALDA, Sakramentssymbolik. Eine Ausnahme bildet in den 1980er Jahren LÉON-DUFOUR, Abendmahl, 344–350. Auch die Fußwaschungserzählung ist von zahlreichen Exegeten des 20. Jh.s auf die Eucharistie gedeutet worden. Vgl. dazu RICHTER, Fußwaschung, 254–256. Vgl. außerdem S. 268, Anm. 793.

³³ WEHR, Arznei, 10.

³⁴ Vgl. WEHR, Arznei, 196–211. Eine ausführlichere, kritische Auseinandersetzung mit der literarkritischen Herangehensweise erfolgt in Kapitel 3.2.2.1 u. 3.2.2.3.

³⁵ Vgl. WEHR, Arznei, 367–372 u. a. Die Ergebnisse der Studie von Wehr werden unter 3.2.4.3 ausführlich diskutiert.

³⁶ Vgl. KOLLMANN, Ursprung, 102–103.

³⁷ Vgl. exempl. FREDRICKSON, Symbolism; PETERSEN, Jesus, 128. J. Schröter verweist zwar auf Joh 15,1–8 und auf die Fußwaschung in Joh 13, bezieht sich dann aber bezüglich der ‚Deutung des Abendmahls‘ bei Johannes auf Joh 6. Vgl. SCHRÖTER, Abendmahl, 56–60.

³⁸ Vgl. z. B. STEIN, Mahlfeiern.

³⁹ „Taufe und Herrenmahl praktizierten die johanneischen Gemeinden von Anfang an mit großer Selbstverständlichkeit.“ THEOBALD, Eucharistie, 190 [Herv. getilgt]. Auch S. Petersen geht davon aus, dass „das *Abendmahl selbstverständlich vorausgesetzt* wird [...] [D]ie Fußwaschung und Passagen der Brotrede [seien dann] als Deutung, nicht aber als Alternative zum Abendmahl zu lesen.“ PETERSEN, Jesus, 106 [Herv. JH]. Es wurde auch schon früher die These vertreten, Johannes habe Taufe und Abendmahl gekannt und als selbstverständlich vorausgesetzt. So S. Schulz, der diesbezüglich auf Joh 1,19 ff.; 3,5 ff.; 15,1 ff. und 17,19 verweist. Vgl. SCHULZ, Joh, 108 f.175.

der allgemein kirchlichen Praxis von Taufe und Abendmahl gegenüber und schon gar nicht auf seinen vermeintlichen Antisakramentalismus geschlossen werden. Denn sowohl das Spiel mit der Taufüberlieferung in Joh 3,3–8 als auch das mit der eucharistischen Tradition in 6,51–58 setzt das Vertrautsein mit diesen beiden ‚Sakramenten‘ und ihre unbestrittene Praxis voraus.⁴⁰

H. Thyens weitgehend negative Beurteilung aller bisherigen ‚eucharistischer Deutungen‘ vor allem von Joh 6,51c ff. liegt seine Einschätzung des Verhältnisses des JohEv zu den Synoptikern zugrunde. Er deutet das gesamte JohEv als intertextuelles Spiel mit den synoptischen Evangelien, die der implizite Autor bei seinen Lesern voraussetzt.⁴¹ Die sog. ‚Einsetzungsberichte‘ bei den Synoptikern und bei Paulus dienen damit als Referenz bzw. Deutungsfolie für seine kritische Auffassung. Seine implizite Vorstellung von der ‚Eucharistie‘ ist durch die sog. ‚Einsetzungsberichte‘ geprägt.⁴²

Während die Diskussion in der deutschsprachigen Forschung weitestgehend auf Joh 6 fokussiert ist (mit Ausnahme einiger Kommentare), gibt es in der anglo-amerikanischen Forschung auch verschiedene Ansätze, die über Joh 6 hinaus andere Stellen oder einzelne Verse im Evangelium in die Diskussion einbeziehen. So findet C. K. Barrett sichere Hinweise auf die Eucharistie in Joh 6 und 15,⁴³ auch hält er es für plausibel, dass das Gebet Jesu in Joh 17 im Kontext der Abendmahlsliturgie entwickelt worden sei.⁴⁴ R. M. Ball, eher eine Außenseiterposition, deutet die Worte εἰς τέλος ἡγάπησεν αὐτούς in Joh 13,1 als Einsetzung der Eucharistie⁴⁵ und begründet dies zum einen durch die enge Verbindung der Eucharistie mit Jesu Tod⁴⁶ und zum anderen aus der Perspektive der Leser, bei denen die Kenntnis der Einsetzung der Eucharistie als vom Text bekannt vorausgesetzt wird.⁴⁷ Er deutet Joh 13,1 vor dem Hintergrund der Mysterieninitiation und versucht seine Lektüre an Hand der Verwendung des Wortfeldes τέλος/τελέω (13,1; 19,28.30) zu begründen.⁴⁸ Das Schweigen über den sog. ‚Einsetzungsbericht‘ sei in der Arkandisziplin begründet, die das Mysterium von einem profanen Verständnis schützen sollte.⁴⁹

⁴⁰ THYEN, *Versuche*, 546 [Herv. i. Orig.]. H. Thyen ist, wie hier sehr deutlich wird, nicht in eine Reihe zu stellen mit denjenigen, welche die Theologie des Johannes als ‚sakramentsfrei‘ oder ‚sakramentsfeindlich‘ deuten, wie M. Theobald meint. Vgl. THEOBALD, *Joh I*, 73. Vielmehr unterscheidet er zwischen einer primären und sekundären Ebene. Auf letzterer seien sakramentale Deutungen möglich. Vgl. THYEN, *JohEv*, 365–373.

⁴¹ Vgl. THYEN, *JohEv*, 4.

⁴² Vgl. THYEN, *JohEv*, 365–373, insb. 363.

⁴³ Vgl. BARRETT, *Joh*, 98–101.111.458–466 u. a. In der ‚Sakramentsauffassung‘, die seines Erachtens im JohEv vorkomme, sieht er eine enge Beziehung zur paulinischen ‚Abendmahlslehre von einem Ritus, der auf der Verkündigung des Todes des Herrn basiert und sich in der Hoffnung auf seine Rückkehr in Herrlichkeit fortsetzt, auch wenn es keine literarische Begründung dafür gibt, daß Joh von der paulinischen Terminologie gehört hatte.‘ BARRETT, *Joh*, 100. Etwas vorsichtiger formuliert D.A. Carson, der eine direkte Referenz auf die Eucharistie ausschließt, in Bezug auf Joh 15,1–11: „At most there may be an indirect allusion to the Lord’s table, much as in ch. 6“ (CARSON, *John*, 511).

⁴⁴ Vgl. BARRETT, *Joh*, 485 f.

⁴⁵ Vgl. BALL, *John*, 61.

⁴⁶ Er verweist auf Joh 19,34 sowie auf die Verwendung der griechischen Begriffe τέλος/τελέω. Vgl. BALL, *John*, 62.

⁴⁷ Vgl. BALL, *John*, 65.

⁴⁸ Vgl. BALL, *John*, 62–64.

⁴⁹ Vgl. BALL, *John*, 65.

T. L. Brodie sieht periodisch auftretende Anspielungen auf *die* ‚Eucharistie‘ in 2,1–11, 6,1–13 u. 52–58; 15,1–10; 21,9–14.⁵⁰ Er kommt zu dem Ergebnis: „that *eucharistia*, the giving of thanks, is seen as something which, in varying degrees of explicitness, pervades life.“⁵¹ Auch D. E. Smith verweist – allerdings äußerst knapp und ohne weiterführende Schlussfolgerungen – auf das Weinwunder zu Kana und auf das Mahl in Joh 21.⁵² Jüngst hat sich C. Claußen mit der Frage nach ‚dem Abendmahl‘/der ‚Eucharistie‘ im JohEv geäußert und vergleicht die Didache vor dem Hintergrund jüdischer Mahlgebete mit dem JohEv. Er findet zahlreiche Parallelen „especially frequent in John 6 and 17 but also in John 15“⁵³ und kommt zu dem Ergebnis, dass das JohEv und die Didache zur gleichen liturgischen Tradition gehörten.⁵⁴ Er nimmt sogar an, dass die Verfasser des JohEv und der Didache die sog. ‚Einsetzungsworte‘ nicht kannten und einer liturgischen Tradition angehörten, in der sie nicht Teil der Liturgie waren.⁵⁵ Diese Schlussfolgerung ist im Anschluss an die neuere Forschung zur frühchristlichen Mahlpraxis und Liturgie nicht mehr zu halten (s. u.). Daneben sind auch Forschungspositionen zu finden, die mit Verweis auf Joh 1,35–39; 4,7–15; 7,37–39; 13; 19,34 eine Eucharistie mit Wasser auf der sozialgeschichtlichen Ebene der Rezipienten des JohEv aus dem Text belegen wollen.⁵⁶

Auch in der deutschsprachigen, neutestamentlichen Forschung ist bei M. Theobald wieder die These zu finden, dass neben Joh 6 auch die Erzählung vom Weinwunder zu Kana in Joh 2 und die Rede vom Weinstock in Joh 15 ‚eucharistisch‘ zu deuten seien, wenn es auch nicht das Hauptthema der Erzählung darstelle. Dies begründet er damit, dass Joh 6 auch mit der literarkritischen Ausscheidung von Joh 6,51e–58⁵⁷ ‚eucharistische Untertöne‘ besitze. Seine knappe Deutung weicht er aber damit auf, dass er zuletzt auf die Ebene der Erstrezipienten rekurriert und die ‚eucharistische Deutung‘ in den „Bereich des Möglichen“⁵⁸ verweist.⁵⁹

M. Theobalds Umgang mit der Frage nach *dem* ‚Abendmahl‘/der ‚Eucharistie‘ im JohEv ist geradezu paradigmatisch für weite Teile der Forschungsgeschichte. Ein Problem vieler Forschungsergebnisse zur Frage nach *den* ‚Sakramenten‘ bzw. *dem* ‚Abendmahl‘/der ‚Eucharistie‘ im JohEv liegt m. E. darin, dass sie zum einen impliziten dogmatischen Vorannahmen unterliegen⁶⁰ und dass zum anderen eine spezifische Vorstellung bzw. eine bestimmte Konstruktion der Gestalt frühchristlicher Mähler und deren liturgischen Abläufen im Hintergrund steht. Sehr häufig geht es v. a. in der Kommentarliteratur neben der allgemeineren Frage nach *dem* johanneischen ‚Eucharistieverständnis‘ bzw. ‚Sakramentsverständnis‘ oder auch *der*

⁵⁰ BRODIE, John, 66 f.175 f.262 f.270–288.482.553.585 f.

⁵¹ BRODIE, John, 67 [Herv. i. Orig.].

⁵² Vgl. SMITH, Symposium, 273–277.

⁵³ CLAUSSEN, Eucharist, 158.

⁵⁴ Vgl. CLAUSSEN, Eucharist, 162.

⁵⁵ Vgl. CLAUSSEN, Eucharist, 160.

⁵⁶ Vgl. DALY-DENTON, Water, 357–359; DALY-DENTON, Drinking.

⁵⁷ M. Theobald stellt sich in diachroner Perspektive in die Tradition der Schichtenmodelle zum JohEv. Vgl. THEOBALD, Joh I, 24–74.

⁵⁸ THEOBALD, Joh I, 218.

⁵⁹ Vgl. THEOBALD, Joh I, 218.430 f.434.450.475–486. Der zweite Teil seines Kommentars ist zum Zeitpunkt der Drucklegung noch nicht erschienen. Zu Joh 15 vgl. THEOBALD, Eucharistie, 222.

⁶⁰ Zum gleichen Ergebnis kommt CLAUSSEN, Eucharist, 137.

‚Sakramentstheologie‘ lediglich um die Frage, ob bestimmte Passagen „eucharistische Bezüge“⁶¹, „eucharistische Anspielungen“⁶², eine „eucharistische Dimension“⁶³, „eucharistische Untertöne“⁶⁴ oder eine „eucharistische Ausrichtung“⁶⁵ o.ä. aufweisen; oder ob der Text ‚sakramental‘ oder ‚eucharistisch‘ gedeutet werden kann oder darf.⁶⁶ Die Beantwortung dieser Frage hängt nicht nur von exegetischen Beobachtungen am Text und vergleichenden Analysen zu anderen biblischen oder frühchristlichen Texten ab – hier hat die neutestamentliche Exegese schon sehr gründlich gearbeitet, sodass zahlreiche Ergebnisse als relativer Konsens in der Forschung rezipiert werden können. Vielmehr liegt den Antworten zu den Fragen nach ‚eucharistischen Bezügen‘ auch eine bestimmte, in unterschiedlichem Grad reflektierte Vorstellung über die außersprachliche Realität ‚Abendmahl‘ oder ‚Eucharistie‘ zugrunde. Oder anders formuliert: Die Antworten auf diese Fragen sind abhängig von dominanten, forschungsgeschichtlichen Positionen zur konkreten, theologiegeschichtlich identifizierbaren Gestalt und Bedeutung frühchristlicher Mahlrituale. Dabei kann man – in Relation zu neueren Ergebnissen der sozial- und ritualgeschichtlich orientierten Mahlforschung – bezüglich der außersprachlichen Realität, auf die verschiedene Begriffe wie ‚Abendmahl‘, ‚Eucharistie‘, ‚Kultmahl‘ usw. verweisen sollen, eine anachronistische Übertragung aus der späteren liturgischen Tradition erkennen, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.

⁶¹ Vgl. exempl. SCHNACKENBURG, JohEv III, 245.

⁶² Vgl. exempl. GARSKÝ, Wirken, 190.206.

⁶³ Vgl. exempl. THEOBALD, Joh I, 434; POPP, Kunst, 581, Anm. 95.

⁶⁴ Vgl. exempl. THEOBALD, Joh I, 218.

⁶⁵ Vgl. exempl. BEUTLER, Neue Studien, 170. ‚Eucharistische‘ Anspielungen sehen in Joh 15,1–11 u. a. auch BARRETT, John, 472; BRODIE, John, 482. Vgl. außerdem die weiteren Angaben bei KEENER, Gospel, 990, Anm. 22.

⁶⁶ Vgl. exempl. für viele SCHNACKENBURG, JohEv I, 342; SCHNACKENBURG, JohEv III, 123; SCHNEIDER, Joh, 314; DIETZFELBINGER, Joh II, 312.

1.1.2 Herausforderungen für die Johannesexegese: Neuere forschungsgeschichtliche Tendenzen zu Gemeinschaftsmählern im frühen Christentum

Auf dem Gebiet der Forschung zu Gemeinschaftsmählern im frühen Christentum hat sich in den vergangenen zwei Jahrzehnten sehr viel getan, wodurch sich das Bild von den frühchristlichen Mählern für die Zeit der Abfassung der neutestamentlichen Schriften massiv verändert hat. Diese veränderte Sicht ist in Bezug auf die Interpretation des JohEv m. E. noch nicht genügend beachtet und reflektiert worden. Es ist zu erwarten, dass die veränderte Sicht auf die Ritualebene der frühchristlichen Mähler auch die Sicht auf den Text verändert, und dass dadurch neue Deutungspotentiale freigelegt werden können, die vorher durch die kontroverse Debatte um ‚eucharistische Bezüge‘ verdeckt worden sind. Im Folgenden möchte ich daher einen kurzen Überblick über den derzeitigen Stand der Forschung zu den frühchristlichen Mählern geben. Vorweg sind jedoch einige kurze, systematisierende Hinweise zur Forschungsgeschichte notwendig,⁶⁷ um die oben genannten Positionen einzuordnen.

Während die Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule davon ausgingen, man könne den ‚historischen Vorgang‘ des letzten Mahles Jesu wegen der Beeinflussung durch „den Kultus und die Dogmatik der ältesten Christenheit“⁶⁸ nicht mehr fassen und die Entwicklung des Abendmahls sei einseitig aus Einflüssen aus der paganen Umwelt, namentlich den Mysterienkulten, zu erklären,⁶⁹ wurden im 20.

⁶⁷ Vgl. die ausführlichen Darstellungen zur Forschungsgeschichte: KLAUCK, Herrenmahl, 8; STEIN, Mahlfeiern, 4–18; ALIKIN, History, 9–14.

⁶⁸ EICHHORN, Abendmahl, 25.

⁶⁹ Vgl. EICHHORN, Abendmahl, 26–31. A. Eichhorn meint, dass die Auffassung, Leib und Blut würden im Abendmahl genossen, sich religionsgeschichtlich aus der in der Antike verbreiteten Vorstellung der Theophagie erklären lasse. Auch W. Heitmüller postuliert, dass man nur wenig über die „Stiftung und der ursprünglich von Jesus beabsichtigten Bedeutung des Herrnmahls“ (HEITMÜLLER, Taufe, 8) wisse und dass die Vorstellungen im Hintergrund der paulinischen Überlieferung vom Abendmahl „ihre Folie und ihre Wurzel nicht in dem haben, was wir als Predigt Jesu kennen“ (HEITMÜLLER, Taufe, 38). W. Heitmüller geht in seiner Argumentation aber noch über A. Eichhorn hinaus, indem er ausführt, dass das Abendmahl nach der paulinischen Darstellung zur gleichen religionsgeschichtlichen Kategorie gehöre wie etwa die Orgien des Dionysoskultes oder der Mähler im Kontext der Mithrasmysterien. „Jene Bilder geben die Folie ab, auf der das Herrnmahl sich abhebt; sie enthalten die Vorstellungswelt des Herrnmahls in primitivster Form und deshalb in durchsichtiger Gestalt.“ (HEITMÜLLER, Taufe, 42). Dementsprechend nähmen die Christen im Abendmahl „den Christus und sein Leben in sich auf, indem sie – in Form des geweihten Brotes und Kelches – das Blut und den Leib des Christus genießen.“ (HEITMÜLLER, Taufe, 43). Vor dem Hintergrund der in der Religionsgeschichtlichen Schule leitenden geschichtstheoretischen Ausrichtung – sie deuteten das Christentum als die höchste Entwicklungsstufe der Religionen, die durch Synkretismus und Absorption „fremdreligiöse[r] Elemente“ entstanden ist (vgl. LÜDEMANN/ÖZEN, Art. Religionsgeschichtliche Schule, 620) – stelle das christliche Abendmahl jedoch die „höchste[] supranatural-mystische[] Stufe des sakramentalen Genusses göttlichen Lebens“ (HEITMÜLLER, Taufe, 45) dar. Die Begründung, warum Paulus auf diese Vorstellungskategorien rekurriere, sieht W. Heitmüller darin, dass seine Theologie in der Welt, die er zu missionieren versuchte, nicht anschlussfähig gewesen sei: „Denn die Welt, die er zu gewinnen hatte, konnte die rein geistige Auffassung des Evangeliums, wie sie seinem religiösen Genius am meisten entsprach, noch nicht ertragen. Sie bedurfte des Reizes und des Zaubers der Mysterien und Sakramente.“ HEITMÜLLER, Taufe, 36. Vgl. außerdem CLEMEN, Einfluss, insb. 48–61. Auch bei R. Bultmann, Nachfolger W. Heitmüllers in Marburg, findet sich

Jh. auch eine Reihe von Vorschlägen gemacht, welche die Kontinuität zum AT betonen bzw. versuchen, das Abendmahl aus jüdischen Analogien heraus zu erklären.⁷⁰ Letztere Positionen sind forschungsgeschichtlich später anzusiedeln und man kann sie als Reaktion auf und Gegenbewegung zu den steilen Thesen der Religionsgeschichtlichen Schule deuten.⁷¹ Insbesondere seit der Studie von H.-J. Klauck, der versucht hat, verschiedene antike Mahlformen zu systematisieren,⁷² und darauf aufbauend eine eigene Theorie der Genese des christlichen Kultaktes entwickelt,⁷³ werden pagane Kultmähler als Hintergrund oder auch als Einflussfaktor eines christlichen Kultmahls wieder diskutiert.⁷⁴ Ein weitgehend monoliner verstandenes Evolutions- oder Geneseverständnis des antiken christlichen ‚Kultmahls‘ und dessen Erklärung vor dem Hintergrund paganer Kulte wirkt bei der Beurteilung von Joh 6 in Teilen der skizzierten Johannesforschung nach.⁷⁵

Besonders einflussreich in der neutestamentlichen Forschungsgeschichte ist die These von zwei rekonstruierbaren Mahltypen von H. Lietzmann sowie deren

die Auffassung, das ‚urchristliche Abendmahl‘ sei ein Sakrament im Sinne der Mysterien. Vgl. BULTMANN, *Theologie*, 148–150.

⁷⁰ J. Jeremias hat die These stark gemacht, Jesu letztes Abendmahl sei ein Paschamahl gewesen. Vgl. JEREMIAS, *Abendmahls Worte*. Diese These ist zuletzt von H. Löhr differenzierend behandelt worden. Vgl. LÖHR, *Pesach-Mahl*. Vgl. außerdem die Diskussion bei KING, *Passover*. K. G. Kuhn findet Analogien im Mahl der Qumrangemeinde, welche die Ausgestaltung der ‚urchristlichen Mahlfeier‘ bestimmt hätten. Vgl. KUHN, *Sinn*. H. Gese sieht das Abendmahl unabhängig von der Stiftung Jesu. Seinen Ursprung als Toda-Mahl, das er aus Psalm 22 rekonstruiert, liegt s. E. in der Feier desselben durch die Jünger als Antwort der Jünger auf die Auferstehung. Vgl. GESE, *Psalm 22*. Vgl. zu weiteren Positionen und einer kritischen Auseinandersetzung damit: KLAUCK, *Herrenmahl*, 15–28.

⁷¹ H.-J. Klauck fasst die Ansätze der Religionsgeschichtlichen Schule mit weiteren unter der Kategorie ‚hellenistischer Ansatz‘, die Vertreter der Gegenbewegung unter den Kategorien ‚Alternativmodelle I: Alttestamentliche Vorgaben‘ und ‚Alternativmodelle II: Frühjüdische Analogien‘ zusammen. Vgl. KLAUCK, *Herrenmahl*, IV.15.

⁷² KLAUCK, *Herrenmahl*, 60–233.

⁷³ Vgl. KLAUCK, *Herrenmahl*, 365–374. Schon in Korinth im ersten Jh. sei die ‚sakramentale Vollgestalt des Herrenmahls‘ (KLAUCK, *Herrenmahl*, 372) erreicht, die sich aus einem vielschichtigen Einflussprozess aus der hellenistischen Umwelt und durch Paulus initiiert entwickelt habe. In vergleichbarer Weise erarbeitet B. Chilton, ausgehend vom historischen Jesus, die These von sechs verschiedenen Stufen der Entwicklung und Bedeutung des Mahles. Vgl. CHILTON, *Feast*, insb. 146–158. AL-SUADI, *Essen*, 24–26 kritisiert an diesen Ansätzen insbesondere, a) dass sie eine Unterscheidung zwischen einer nicht-kultischen, vorösterlichen Mahlpraxis und einer monolineren, nachösterlichen Entwicklung hin zu einem Kultmahl machen und b) dass ein historisch unterkomplexes Trennungsmittel von Judentum und Christentum zugrunde liegt. Auf weitere methodisch problematische Implikationen des Ansatzes von H.-J. Klauck komme ich weiter unten zu sprechen.

⁷⁴ Vgl. schon NOCK, *Mysterien* u. exempl. für viele SÖDING, *Eucharistie*; KLAUCK, *Mysterienkulte*. Auch in den Mahltypentheorien findet sich das Einflussparadigma wieder. Vgl. KOLLMANN, *Ursprung*, 252. Zum Problem eines Paradigmas, das von gegenseitiger Beeinflussung ausgeht, vgl. 3.1.4.1 und insb. S. 130, Anm. 126.

⁷⁵ Vor allem diejenigen, die in Joh 6 eine gewisse Genesestufe oder Fehlinterpretation des frühchristlichen Abendmahls- oder Eucharistieverständnisses sehen. Vgl. außerdem mit weiteren Verweisen auf die Forschungsliteratur PETERSEN, *Jesus*, insb. 127, deren Einschätzung der Gestalt und des Verständnisses, das dem johanneischen Text zugrunde liegt, maßgeblich von G. Theißens Auffassung der frühchristlichen Ritualgeschichte (vgl. insb. THEISSEN, *Integration*; THEISSEN, *Religion*, 186–194.265–267; THEISSEN, *Ritualdynamik*, außerdem S. 11, Anm. 84) bestimmt ist, die wiederum eine Modifikation der von der Forschung weitgehend verworfenen Mahltypentheorie darstellt. Dazu mehr im Folgenden.