

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER · WIEN

«BROT VOM HIMMEL»

Das Manna in der Wüste (Ex 16) und die Brotrede Jesu in Kafarnaum (Joh 6)

Die Frage nach dem rechten Verhältnis von Altem und Neuem Testament begleitet die Geschichte des Christentums von ihren Anfängen an. Sie ist, nicht zuletzt angestoßen durch die Erfahrungen der jüngeren Geschichte und die Erkenntnisse eines geschärften hermeneutischen Problembewusstseins, in unserer Zeit erneut zu einem Brennpunkt theologischer Diskussionen geworden. Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang die Frage, wie das Neue Testament «die Schrift» zitiert. Wir beschränken uns im Folgenden auf die Frage: Setzt die so genannte Brotrede Jesu in Joh 6 die Manna-Erzählung aus Ex 16 außer Kraft? Das zumindest ist eine in der Exegese verbreitete Deutung. Nach Michael Theobald entlässt der vierte Evangelist die Geschichte Israels «in ein theologisches Vakuum». Aus der Sicht von Joh 6 sei festzuhalten: «Was die Mannaspeise in der Wüste betrifft, so war dies *kein* «Brot vom Himmel.»¹ Diese Deutung erscheint mir höchst problematisch und vom Text her nicht gerechtfertigt. Sie zieht schwerwiegende Konsequenzen nach sich, wie Theobald zu Recht anmerkt.²

Exodus 16: Brot vom Himmel

Die Gabe des Manna in der Wüste ist das «allergrößte und vielfältigste» Wunder, «von dem jemals erzählt worden ist», urteilt der große jüdische Gelehrte und Bibelkommentator Benno Jacob (1862–1945).³ Doch dieses Wunder steht nicht isoliert wie ein erratischer Block im zweiten Buch der Tora (Ex 16), sondern ist in subtiler und vielfältiger Weise mit zwei anderen Wundern verknüpft: dem des Auszugs aus Ägypten, der mit dem Pesach eingeleitet wird (Ex 12), und dem der Gabe der Tora am Sinai (Ex 19ff), zu dem das Volk in der Wüste unterwegs ist.

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, geb. 1957, Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaften an der Universität Wien.

Achtmal ist im Alten Testament, dreimal im Neuen Testament vom Manna die Rede.⁴ Die Erzählung, auf die alle anderen Erwähnungen Bezug nehmen, ist Ex 16. Der Text ist vor allem hinsichtlich seiner Entstehung und literarhistorischen Einordnung höchst umstritten. Im Rahmen der klassischen Quellenkritik werden unterschiedliche Zuweisungen vorgenommen. Dagegen hat sich dezidiert Benno Jacob ausgesprochen.⁵ In der gegenwärtigen alttestamentlichen Exegese lassen sich zwei Richtungen beobachten. Die eine ist nach wie vor an der Frage der Genese alttestamentlicher Texte interessiert und hält deren Rekonstruktion für die unabdingbare Voraussetzung eines angemessenen Verstehens. Bei dieser diachron orientierten Richtung lässt sich allerdings die Tendenz zur so genannten Spätdatierung feststellen. Die Texte werden rund fünfhundert Jahre später datiert als bei der auf Julius Wellhausen (1844–1918) zurückgehenden klassischen Pentateuchtheorie. Jüngstes Beispiel ist der Exoduskommentar von Rainer Albertz. Den ältesten durchlaufenden literarischen Zusammenhang des Exodusbuches, die von ihm so genannte «Exoduskomposition», datiert er in die späte Exilszeit um 540 v. Chr. Diese hat nach Albertz insgesamt sieben Bearbeitungen erfahren. Die letzte, so Albertz, sei in der Zeit um 400 v. Chr. erfolgt.⁶

Die andere Richtung der alttestamentlichen Exegese zeigt kein ausgeprägtes Interesse an einer diachronen Rückfrage. Zwar rechnet auch sie mit einer bisweilen komplexen Entstehungsgeschichte der Texte, doch sei deren exakte Rekonstruktion kaum noch möglich und für das Verständnis derselben irrelevant. Jüngstes Beispiel für diese Richtung ist der Exoduskommentar von Georg Fischer und Dominik Markl.⁷ Im Sinne des zuletzt genannten Modells soll im Folgenden die theologische Essenz der Manna-Erzählung von Ex 16 in zehn Punkten resümiert werden.

1. Zum zweiten Mal murrte das Volk in der Wüste. Sein Murren richtet sich gegen Mose und Aaron (Ex 16, 2). In der vorangehenden Perikope murrte das Volk, weil es Durst hatte (Ex 15, 22–24). Jetzt wird es vom Hunger gequält. Das Murren wird in unserem Text nicht als legitimer Hilfescrei aus einer lebensbedrohenden Not verstanden. Die Schrift unterscheidet zwischen (a) einer Not und der daraus erwachsenen legitimen Bitte um Rettung und (b) einer Not, die zum Anlass genommen wird, sich gegen JHWH zu empören. Letzteres ist in Ex 16 der Fall. Deshalb ist hier, wie Benno Jacob zu Recht bemerkt, das «Murren und Jammern der Israeliten [...] in jedem Worte tadelnswert.»⁸ Die Empörung gegen Mose und Aaron, die von Gott berufenen Führer des Volkes (vgl. Ex 3–4), richtet sich letztlich gegen JHWH selbst (Ex 16, 8). Bezeichnenderweise wendet sich das Volk nicht an JHWH. In Ex 15, 25 hat es immerhin noch «zu JHWH geschrien».

Davon ist jetzt keine Rede mehr. Von JHWH erwartet es offensichtlich nur noch den Tod – im Irrealis der Vergangenheit: «Wären wir doch in Ägypten durch die Hand JHWHs gestorben» (Ex 16, 3). Als Sünde sieht auch Ps 78, 17–29 Israels Verlangen nach Nahrung in der Wüste.

2. Das Verhalten Israels ist vor allem deshalb tadelnswert, weil es mit seiner Auflehnung gegen JHWH die Geschichte seiner Befreiung infrage stellt. Jeder wäre, so wird nun gesagt, lieber in Ägypten eines natürlichen Todes gestorben, wo man an den Fleischtöpfen saß und Brot genug zu essen hatte. Das Volk unterstellt Mose und Aaron eine böse Absicht, zumindest ein fahrlässiges Verhalten: «Ihr habt uns in diese Wüste geführt, um diese ganze Gemeinde an Hunger sterben zu lassen» (Ex 16, 3). Der Vorwurf wurde zuletzt beim lebensbedrohlichen Zug durch das Schilfmeer erhoben (Ex 14, 11f). Er begleitet den Weg der Befreiung von Anfang an (vgl. Ex 5, 21). Das Verhalten des Volkes schwankt zwischen Vertrauen und Misstrauen, zwischen der Sehnsucht nach Befreiung und der Angst, sich auf den Weg und die damit verbundenen Gefahren einzulassen. Damit wird zugleich ein Bild jener Zerrissenheit entworfen, welche die menschliche Existenz generell prägt: Einerseits die Wahrnehmung einer Not und die Hoffnung und Sehnsucht, aus dieser Not befreit zu werden, andererseits die Angst und fehlende Bereitschaft, sich auf diesen von Gott eröffneten Weg voll Vertrauen einzulassen.

3. Trotz des unbotmäßigen Verhaltens geht JHWH auf die Not des Volkes ein (Ex 16, 8.11f). Er kündigt Mose an, «Brot vom Himmel regnen zu lassen» (Ex 16, 4). Gott reagiert nicht mit Zorn und nicht mit Strafe, sondern mit Güte. Er sieht in seiner Großzügigkeit über das Murren des Volkes hinweg. Er verbindet seine Hilfe allerdings mit einer Prüfung der Volkes: «Ich will prüfen, ob es nach meiner Weisung (Tora) handelt oder nicht» (Ex 16, 4). Was es mit dieser Prüfung auf sich hat, wird erst im weiteren Verlauf der Erzählung klar.

4. Die göttliche Gabe, die eine konkrete Not wendet, ist zugleich ein Zeichen. In Ex 16 begegnen wir wesentlichen Aspekten der biblischen Auffassung vom Wunder. Durch ein Wunder wird Menschen Rettung oder Hilfe zuteil. Dies geschieht auf außergewöhnliche und bisweilen unerwartbare Weise. Natürliche Gegebenheiten und die Kräfte der Natur können dabei aufgegriffen und über sich hinausgeführt werden (vgl. Ex 16, 14.31). Es ist durchaus legitim, nach natürlichen Vorgegebenheiten und Anknüpfungspunkten des Wunders zu fragen. Beim Manna- und Wachtelwunder ist das mit plausiblen Erklärungen geschehen. Dennoch gilt, was Benno Jacob sagt: «Für das Verständnis und eine adäquate Würdigung dessen, was der Text lehren will, ist nicht sowohl der sogenannte historische Kern wichtig als die

Ermittlung des Sinnes, den die Tora ausdrücken wollte, der religiösen Gedanken und Absichten, nach denen sie die Erzählung so und nicht anders gestaltet hat, da sie durchweg nicht Geschichte nach den Forderungen einer Gott eliminierenden Wissenschaft schreiben, sondern ein Volk für Gott erziehen will.»⁹ Das Wunder steht also nicht als eine geschlossene Größe in sich. Über die unmittelbare Hilfe hinaus zielt es auf *Herstellung, Erneuerung oder Vertiefung der Gottesbeziehung*. Dieser Aspekt wird, noch bevor das Wunder eintritt, in Ex 16, 6 hervorgehoben: «Am Abend werdet ihr erkennen, dass JHWH euch aus dem Land Ägypten herausgeführt hat. Am Morgen werdet ihr die Herrlichkeit JHWHs sehen» (Ex 16, 6f). Der Gemeinde Israels wird die Geschichte, die sie selbst mit JHWH erlebt, die sie aber offensichtlich vergessen oder verdrängt hat, in Erinnerung gerufen. Das Erinnern erfolgt in Verbindung mit der Überwindung einer lebensbedrohlichen Not. Eine in konkretes Erleben eingebundene Belehrung prägt sich tiefer in das Gedächtnis ein als eine vom Handeln losgelöste, «ab-strakte» Unterweisung. Die Tora Israels ist Belehrung in und durch erlebte und erlittene Geschichte. Die moderne Lernpsychologie bestätigt diese biblische Wahrheit. Über die unmittelbare Hilfe hinaus will das Wunder zur *Gotteserkenntnis* führen: «Am Abend werdet ihr Fleisch zu essen haben, am Morgen werdet ihr satt sein von Brot, und ihr werdet erkennen, dass ich JHWH, euer Gott bin» (Ex 16, 12).

5. Die Überwindung der Not geschieht nicht ohne Aktivität des Volkes. Die Gabe des Brotes kommt allein von Gott, doch das Volk muss «hinausgehen und es aufsammeln» (Ex 16, 4). Ohne das Hinausgehen und Aufsammeln, ohne diese Form der Annahme läuft das Wunder ins Leere. Die Gaben Gottes bedürfen der Annahme. Und diese Annahme ist eine Form von Aktivität. Insofern ist es nicht richtig, wenn einige Kommentatoren schreiben: «Die Einzigartigkeit des Manna zeigt sich darin, dass die Menschen nichts dafür zu tun brauchen.» Sie müssen sehr wohl etwas tun.

6. Gott gibt jedem so viel, wie er braucht – nicht mehr, aber auch nicht weniger: «Jeder hatte soviel gesammelt, wie er zum Essen brauchte» (Ex 16, 18). Gott gibt ihnen das Brot, das sie für den Tag brauchen. Es ist weder möglich noch nötig, das Manna über den jeweiligen Tag hinaus aufzubewahren (Ex 16, 19f). Damit wird das Volk zum Vertrauen auf Gottes Vorsehung erzogen. In der Brotbitte des Vaterunsers wird genau diese Haltung eingeübt. «Jhwh beschränkt seine Hilfe nicht nur auf den Exodus, sondern gewährt sie anhaltend.»¹⁰

7. Eine besondere Rolle spielt in der Erzählung die Entdeckung des Sabbats. Sie gilt vielen Exegeten sogar als die eigentliche Sinnspitze der Erzählung. Hier lernt das Volk durch Erfahrung. Neben der täglichen Gabe des Manna kündigt Gott in Ex 16, 5 dem Mose ein weiteres Wunder an: «Wenn

sie am sechsten Tag feststellen, was sie zusammengebracht haben, wird es doppelt so viel sein, wie sie sonst täglich gesammelt haben.» Was das zu bedeuten hat, wird zunächst nicht gesagt. Am Anfang steht die Erfahrung und erst danach folgt die Erklärung (Ex 16, 22–26). Heute ist es leider oft umgekehrt. Am Anfang steht die theologische Erklärung, und die Erfahrung, auf die sie sich bezieht, bleibt aus. Eine solche Theologie hängt in der Luft und hat keine Zukunft. Der Glaube verdunstet, weil ihm das Fundament der Erfahrung abhanden gekommen ist. Die Abfolge von Erfahren und Erklären /Verstehen findet sich bereits bei der Entdeckung des Manna: «Als das die Israeliten sahen, sagten sie zueinander: Was ist das? Denn sie wussten nicht, was es war. Da sagte Mose zu ihnen: Das ist das Brot, das der Herr euch zu essen gibt» (Ex 16, 15).

Der Sabbat als siebter Tag der Woche ist der Schöpfung von Gott eingestiftet (Gen 2, 2f). Doch woher sollte das Volk wissen, «welcher Tag von der Schöpfung her der siebente sei, wenn derselbe niemals durch eine äußere Veranstaltung kundbar gemacht worden war? Denn in der Natur und im Ablauf der Tage unterscheidet sich der siebente in nichts von den andern.»¹¹ So bereitet die Manna-Erzählung auf die am Sinai zu verkündende Heiligung des Sabbats vor.

8. In Ex 16, 4 hat Gott angekündigt, dass er das Volk prüfen will, ob es nach seiner Weisung («Tora») lebt oder nicht. Zweimal findet in der Erzählung eine solche Prüfung statt. In beiden Fällen übertreten einige aus dem Volk die Anweisungen Gottes. Im ersten Fall reagiert nur Mose auf den Ungehorsam einiger. Er wird zornig über sie (Ex 16, 20). Im zweiten Fall, bei der Nichteinhaltung des Sabbatgebotes, reagiert Gott selbst; darin zeigt sich eine deutliche Steigerung gegenüber der ersten Übertretung: «Da sprach JHWH zu Mose: Wie lange wollt ihr euch noch weigern, meine Gebote und Weisungen zu befolgen?» (Ex 16, 28).

Die göttliche Prüfung gestaltet sich somit zu einer Belehrung. Damit blickt unser Text bereits auf die weitere Geschichte voraus. Im Kleinen zeigt sich schon jetzt, zu Beginn des Exodus, ein «Gesetz», das die Geschichte des Gottesvolkes bestimmen wird: Der Ungehorsam gegenüber Gott führt ins Verderben, der Gehorsam führt dazu, dass alle von den Gaben Gottes leben können.

9. Vierzig Jahre werden die Israeliten in der Wüste mit Manna versorgt (Ex 16, 34; Jos 5, 11f). Vierzig Jahre ist gewöhnlich der Zeitraum, in dem sich das so genannte kommunikative Gedächtnis erhält. Alles, was weiter als vierzig Jahre zurückreicht, wird gewöhnlich vergessen, es sei denn, es wird durch Etablierung einer institutionalisierten Form des Erinnerns vom kommunikativen in das kulturelle Gedächtnis überführt.¹² Die Manna-Erfah-

rung in das kulturelle Gedächtnis zu implementieren, wird am Ende unserer Perikope angeordnet. Als Zeichen der Erinnerung «für die Generationen nach euch» ist ein Gomer Manna aufzubewahren, «damit sie das Brot sehen, das ich euch in der Wüste zu essen gab, als ich euch aus Ägypten herausführte» (Ex 16, 32). Das Manna soll «vor JHWH» (Ex 16, 33), konkret: «vor dem Zeugnis» (Ex 16, 34), das heißt: der Bundeslade (vgl. Ex 25, 16.21f) aufbewahrt werden. Das Brot und das Wort Gottes gehören zusammen.

10. Das Manna in der Wüste ist (auch) ein Zeichen, das auf Gott und sein Wort verweist. Dieser Zusammenhang wird besonders in der Deutung von Dtn 8 herausgestellt: «Durch Hunger hat er dich gefügig gemacht und hat dich dann mit dem Manna gespeist, das du nicht kanntest und das auch deine Väter nicht kannten. Er wollte dich erkennen lassen, dass der Mensch nicht nur vom Brot lebt, sondern dass der Mensch von allem lebt, was der Mund des Herrn spricht [...] Daraus sollst du die Erkenntnis gewinnen, dass der Herr, dein Gott, dich erzieht, wie ein Vater seinen Sohn erzieht. Du sollst auf die Gebote des Herrn, deines Gottes, achten, auf seinen Wegen gehen und ihn fürchten» (Dtn 8, 3–6). In der Wüste «bereitet Gott sein Volk methodisch auf das Leben im Land vor.»¹³ Israel wird in ein Verhalten und in eine Haltung eingeübt, die es im Land bewahren und vertiefen soll: Wenn es im Land lebt und die Gaben des Landes genießt, dann soll es den Geber all dieser Gaben nicht vergessen (Dtn 8, 7–20).

Joh 6: Brot des Lebens

Das Verständnis von Joh 6, insbesondere der so genannten «eucharistischen» Passage 6, 51b–58, ist höchst umstritten. Hinzu kommt, dass sich die Exegese des vierten Evangeliums seit etwa vierzig Jahren in einem radikalen Umbruch befindet.¹⁴ Inwiefern die Deutungen mit unterschiedlichen hermeneutischen Optionen einhergehen, soll im Folgenden, bevor der Text im Hinblick auf die eingangs genannte Frage ausgelegt wird, an zwei Beispielen kurz angedeutet werden.

Wer ein eucharistisches Verständnis von Joh 6, 51b–58 vertritt, tendiert dazu, die Verse einer späteren Redaktion zuzusprechen.¹⁵ Diese Deutung steht in der Tradition Bultmanns. Jüngst hat sie erneut Michael Theobald, freilich mit einer christologisch-soteriologisch akzentuierten Interpretation, vertreten. Bei ihm wie auch bei anderen wird die Deutung mit einer Umstellung verbunden. Die ursprüngliche Abfolge von Joh 4–7 sei gewesen: 4 – 6 – 5 – 7. Die jetzige Anordnung sei wahrscheinlich durch jenen Redaktor erfolgt, der in Joh 6 die «eucharistischen» Verse 51b–58 eingeschoben habe

und so die Speisung der Fünftausend als «Urbild der Eucharistie zu sehen lehrt.»¹⁶ Dieser Redaktor habe wahrscheinlich die Heilung des Gelähmten im Teich von Bethesda (Joh 5) als Hinweis auf die Taufe verstanden und so mit der Umstellung von Kapitel 5 und 6 die «korrekte» Abfolge: «Taufe – Eucharistie» hergestellt.¹⁷ Die redaktionellen Verse 51e–58 seien «eine provokante Applikation der «Essens»-Metaphorik auf die Eucharistie».¹⁸

Ganz anders sieht Hartwig Thyen den Sachverhalt.¹⁹ Er betrachtet das Johannesevangelium mit Ausnahme der handschriftlich nicht durchgehend bezeugten Perikope 7, 53–8, 11 und 5, 4 als eine literarische Einheit und hält an der überlieferten Abfolge der Kapitel Joh 4–7 als der ursprünglichen fest. Entsprechend weist er alle Deutungen, die Joh 5, 51–58 für eine redaktionelle Ergänzung halten, zurück. Joh 6, 51–58 sei integraler Bestandteil von Joh 6. Allerdings, so Thyen, seien die Verse 51–58 ihrer ursprünglichen Intention nach nicht in einem eucharistischen Sinne zu verstehen. Erst im Rahmen einer «zweiten Lektüre» sei ein eucharistisches Verständnis möglich und naheliegend.

Analog zu Ex 16 begegnen wir erneut zwei unterschiedlichen Modellen von Schriftauslegung. Theobald deutet den Text im klassischen Duktus historisch-kritischer Fragestellung vor allem vor dem Hintergrund rekonstruierter Lebenswelten («Sitze im Leben»). Diskussionen, Auseinandersetzungen mit Häresien und elementare Lebensvollzüge der im Hintergrund stehenden Gemeinde(n) spiegeln sich in den Texten des Evangeliums und ihrer Entstehungsgeschichte wider.²⁰ Die johanneischen Gemeinden, so Theobald, feierten natürlich Eucharistie. Vor diesem Hintergrund spielt das Brotwort Jesu in Joh 6, 51e–g auf das Brotwort im Einsetzungsbericht an (vgl. 1 Kor 11, 23f; Lk 22, 19).²¹

Hartwig Thyen hingegen deutet rein werkimmanent, freilich unter besonderer Berücksichtigung intertextueller Bezugnahmen auf alttestamentliche Texte und die synoptischen Evangelien: «Als literarisches Werk ist unser Evangelium kein an eine vermeintliche johanneische Gemeinde gerichteter *Brief*, aus dem deren Irrungen und Wirrungen erschlossen werden könnten, sondern ein Buch für Leser, für Menschen aller Generationen, die des Lesens fähig sind.»²² Thyen interessiert sich nicht für die hinter den Text stehenden Lebenswelten, sondern er versucht die durch den Text konstituierte Welt zu verstehen. Von der internen Erzähllogik her kann Jesus natürlich in Joh 6 (noch) nicht die Eucharistie eingesetzt haben. Folglich bezieht sich die Aussage: «Das Brot, das ich geben werde» nicht auf die Eucharistie, sondern auf Jesu Hingabe in den Tod.²³ Theobald lehnt diese Deutung als falsch ab.²⁴

Das Brot, das Jesus den Fünftausend bei der wunderbaren Speisung

jenseits des Sees von Tiberias gegeben hat, entspricht dem Manna in der Wüste (Joh 6, 1–15). Es ist wie das Manna ein Brot, das zwar Leben, aber kein ewiges Leben gibt. Es kann, wie jedes andere Brot auch, verderben. Deshalb sollen die Jünger die übriggebliebenen Stücke aufsammeln, «damit nichts verdirbt» (Joh 6, 12). Zwar haben die Menschen in der wunderbaren Speisung durchaus ein Zeichen gesehen (Joh 6, 14), doch sie haben es falsch verstanden: Sie wollen Jesus zum König machen und erwarten nun offensichtlich von ihm, dass er ihnen immer diese Brote gebe (vgl. 6, 34). Jesus entzieht sich dem Unterfangen durch Rückzug auf den Berg in die Einsamkeit (6, 15). Das falsche Verständnis des Zeichens führt sie dazu, am anderen Tag Jesus aufzusuchen (Joh 6, 22–25). Dieser weist sie auf ihr Missverständnis hin: «Ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid» (Joh 6, 26). Jesus weist sie darauf hin, dass das zu wenig sei: «Erwirkt (*ergazestai*) euch nicht Speise, die verdirbt, sondern Speise, die bis ins ewige Leben bleibt. Diese wird der Menschensohn euch geben» (Joh 6, 27). Die Leute fragen ihn, was sie denn tun sollen, «um die Werke Gottes zu wirken (*ergazestai*)». Jesu entscheidende Antwort lautet: «Das ist das Werk Gottes, dass ihr an den glaubt, den er gesandt hat» (Joh 6, 29). Die Leute verlangen ein Zeichen, damit sie sehen und glauben können und verweisen auf das Manna in der Wüste, das ihre Väter gegessen haben, «wie geschrieben steht: Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen» (Joh 6, 31). Jesus greift den Verweis auf die Schrift auf (Ex 16, 4.15; Ps 78, 24) und bezeichnet sich selbst als das «Brot Gottes, das vom Himmel herabsteigt und der Welt Leben gibt» (Joh 6, 33). Die Leute begreifen immer noch nicht. Sie verstehen die Aussage wörtlich und bitten, Jesus möge ihnen immer ein solches Wunderbrot geben: «Herr, gib uns immer dieses Brot» (Joh 6, 34). Sie haben nicht verstanden, dass das Brot, das er ihnen bei der wunderbaren Speisung gegeben hat, ein Zeichen (*semeion*) ist, das auf ihn selbst verweist, auf den, der das «Brot Gottes ist, das wahre Brot, das vom Himmel herabgekommen ist und der Welt Leben gibt» (Joh 6, 32f). Alle, die von *diesem* Brot essen, das heißt, die zu *ihm* kommen und an *ihn* glauben (Joh 6, 35), werden in Ewigkeit leben. Das Brot, das zum ewigen Leben führt, ist Jesus selbst. Das Brot, das Jesus den Fünftausend gegeben hat, ist ein Zeichen, das auf den verweist, der selbst das «wahre Brot ist, das vom Himmel herabgekommen ist.» Nur dieses Brot gibt ewiges Leben, nicht das Brot, das sie am Tag zuvor gegessen haben. Die Aussage Jesu: «Ihr sucht mich, [...] weil ihr gegessen habt und satt geworden seid. Erwirkt (*ergazestai*) euch nicht Speise, die verdirbt, sondern Speise, die bis ins ewige Leben bleibt. Diese *wird* der Menschensohn euch geben» macht deutlich, dass die Speisung der Fünftausend nicht im Sinne der Eucharistie

zu verstehen ist. Nicht das Brot, das Jesus ihnen gegeben hat, gibt ewiges Leben, sondern nur das Brot, das er selbst ist und das sich selbst hingibt für «das Leben der Welt», gibt ewiges Leben (Joh 6, 47–51).

Mit dem Manna hat Gott dem Volk in der Wüste «Brot vom Himmel» zum Leben gegeben. Das Leben, welches das Manna gegeben hat, war allerdings ein sterbliches Leben (Joh 6, 49). Alle, die vom Manna gegessen haben, sind (in der Wüste) gestorben (Num 14, 29.32). Sie sind jedoch nicht deshalb gestorben, weil das Manna ein minderwertiges Brot war, sondern weil sie sich gegen Gott aufgelehnt, weil sie ihm und seinen Verheißungen nicht geglaubt haben (vgl. Num 14, 22f.35; vgl. Jos 5, 4). Das ist mit der an die «murrenden» Juden (Joh 6, 41) gerichteten Aussage von Joh 6, 49.58 gemeint: «Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben.» Es geht hier nicht um den natürlichen Tod, sondern um den Tod als Folge der Sünde (vgl. Röm 6, 23). Die Sünde ist der Unglaube (Num 20, 12). Um genau diese Korrelation geht es auch in Joh 6.

Diejenigen, die nur das vergängliche Brot der wunderbaren Speisung gegessen haben und dabei satt geworden sind, die aber nicht das unvergängliche Brot essen, das heißt: nicht an den glauben, der «das Brot des Lebens ist» (Joh 6, 48), «das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist» (Joh 6, 50), werden kein ewiges Leben haben. «Von diesem wahren Brot essen» (Joh 6, 51) heißt also: an Jesus glauben (Joh 6, 47). Wer an ihn glaubt, wird ewiges Leben haben (Joh 6, 47). Daran wird sein natürlicher Tod nichts ändern, denn der, der von sich sagt: «Ich bin das Brot des Lebens» (Joh 6, 35), wird den, der «den Sohn sieht und an ihn glaubt», auferwecken am jüngsten Tag (Joh 6, 39f.44.54).

Das Missverständnis der Juden erklärt sich dadurch, dass das Wort «essen» in Joh 6, 51 in einem metaphorischen Sinn zu verstehen ist. Allerdings darf «metaphorisch» hier nicht im Sinne von «nur metaphorisch» verstanden werden. Letztlich geht es um eine reziproke Immanenz, um ein wechselseitiges «In-Sein»: «Wer mein Fleisch verzehrt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm» (Joh 6, 56). «Das «Brot», das Jesus als der fleischgewordene λόγος selbst ist, zu «essen» heißt also, sich ihn ganz und gar «einzuverleiben», an ihn, der mit dem Vater Eines ist, zu glauben und ihn «von ganzem Herzen und mit allen Kräften der Seele» zu lieben (vgl. Dtn 6, 5). So hatte schon das Deuteronomium den biblischen Mannaregen als Kundgabe dessen gedeutet, dass der Mensch nicht vom Brot allein, sondern vielmehr von allem lebt, das aus dem Munde Gottes hervorgeht (Dtn 8, 3). Und Jeremia hatte erklärt: «Dein Wort ward meine Speise, da ichs empfang, und dein Wort ist meines Herzens Freude und mein Trost» (Jer 15, 16).»²⁵ Für ein metaphorisches Verständnis spricht nicht zuletzt auch der Bezug der

Lebensbrotrede zu Jes 55, 1–3.10f. Das Missverständnis der Juden beruht darauf, «dass sie den metaphorischen Sinn des ‹Essens› nicht begreifen.»²⁶ Dass das Essen des Fleisches und das Trinken des Blutes (Joh 6, 52–56) nicht im Sinne der Anthropophagie wörtlich zu verstehen ist, dürfte im Kontext des Gesprächs mit den Juden evident sein. Folglich sind in der Welt des Textes sowohl das ‹Essen› als auch das ‹Brot› metaphorisch zu verstehen. Es geht um die existenzielle Aneignung, um die ‹Einverleibung› des göttlichen Wortes (vgl. Ez 2, 8–3, 3). Erst im Rahmen einer zweiten Lektüre bietet sich von Joh 21, 12f her ein eucharistisches Verständnis an. Dieses wäre dann die konkrete Umsetzung der Brot- und Essens-Metaphorik von Joh 6. «Wenn wir damit entschieden für ein metaphorisches Verständnis der gesamten Lebensbrotrede einschließlich des so nachdrücklich und drastisch betonten ‹Essens des Fleisches› und ‹Trinken des Blutes Jesu› plädieren, [...] so soll und kann damit freilich keineswegs geleugnet werden, dass da gleichwohl eine Beziehung zum Sakrament der Eucharistie besteht.»²⁷

Auch im Rahmen einer zweiten, ‹eucharistischen› Lektüre wird das Manna in der Wüste nicht abgewertet. In *De mysteriis* schreibt Ambrosius:

«Es ist wirklich wunderbar, dass Gott den Vätern Manna herabregnen ließ, und sie täglich mit der Speise des Himmels genährt wurden. Daher heißt es: ‹Brot der Engel hat der Mensch gegessen› (Ps 78, 25). Aber dennoch sind alle, die jenes Brot gegessen haben, in der Wüste gestorben. Diese Speise aber, die du empfängst, dieses ‹lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist›, verleiht dir die Wirklichkeit des ewigen Lebens. ‹Wer es isst, wird in Ewigkeit nicht sterben› (Joh 6, 50f); denn es ist der Leib Christi (*corpus Christi*).»²⁸

★ ★ ★

Die Erzählung von der Gabe des Manna in der Wüste wird in Joh 6 nicht, wie häufig zu lesen, abgewertet. Sie wird genauso wenig abgewertet, wie die wunderbare Speisung der Fünftausend in der Brotrede Jesu abgewertet wird. Wohl jedoch werden beide Geschehnisse in ihrem Zeichencharakter erschlossen. Das Brot, das Jesus bei der wunderbaren Speisung der Menge gegeben hat, entspricht dem Manna in der Wüste. Es ist ein Brot, das den Hunger stillt. Es ist aber kein Brot, das ewiges Leben gibt. Wer nur dieses Brot sucht, sucht zu wenig. Wer nur den Jesus sucht, der zu essen gibt und satt macht, sucht zu wenig (Joh 6, 24). Er hat die Bedeutung der wunderbaren Speisung, das ‹Zeichen›, nicht erkannt.

In Joh 6 wird das Manna in der Wüste nicht abgewertet und die Geschichte Israels nicht in ein Vakuum entlassen. Die Speisung der Fünftau-

send wie die sich daran anschließende Brotrede Jesu heben die Mannaerzählung nicht auf, sondern erschließen ihre theologische Bedeutung. Wir konnten sehen, dass die Gabe des Manna in der Wüste über die unmittelbare und lebensrettende Sättigung hinaus zur Gotteserkenntnis führen will: «Am Abend werdet ihr Fleisch zu essen haben, am Morgen werdet ihr satt sein von Brot, und ihr werdet erkennen, dass ich JHWH, euer Gott, bin» (Ex 16, 12). Das Volk wird die Herrlichkeit JHWHs schauen (Ex 16, 7; vgl. Joh 1, 14). Dieser Aspekt wird in Joh 6 aufgegriffen und konkretisiert. Es geht um die durch Christus, das «vom Himmel herabgekommene Brot», vermittelte *Beziehung zu Gott*. Ihn gilt es zu sehen, an ihn gilt es zu glauben (Joh 6, 40). Wer ihn sieht, sieht den, der ihn gesandt hat (Joh 12, 45), den Vater (Joh 14, 9). Wer dieses Brot «isst», wer den Zugang zu dieser Wirklichkeit findet und in ihr bleibt (Joh 6, 56), wird keinen Hunger mehr leiden und nicht sterben (Joh 6, 35). In diesem Sinne ist Jesus das Brot, das zum *ewigen* Leben führt – was die konkrete Sättigung nicht ausschließt. In Ex 16 und Joh 6 wird das Volk in einem konkreten Sinn gesättigt: Der Mensch lebt *auch* vom Brot, aber nicht *allein* (Dtn 8, 3). So öffnen beide Erzählungen den Blick über die körperliche Sättigung hinaus. Die Abfolge von Joh 6, 1–15: «Wunderbare Speisung am See» – Joh 6, 16–21: «Selbstoffenbarung Jesus auf dem See» – Joh 6, 22–59: «Brotrede in der Synagoge von Kafarnaum» entspricht dem Verhältnis von Dtn 8 zu Ex 16. In der jüdischen Tradition wurde das Brot vom Himmel schon früh als das vom Himmel kommende göttliche Wort verstanden.²⁹ Das deutet sich bereits in der Septuaginta-Übersetzung von Dtn 8, 3 an. Das Johannesevangelium bezeugt, dass dieses Wort Gottes Fleisch geworden ist und «mitten unter uns gewohnt hat» (Joh 1, 14).

ANMERKUNGEN

¹ Michael THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12* (RNT), Regensburg 2009, 461. Ebd. 474 schreibt Theobald: Die Verse Joh 6, 49f «ziehen mit ihrer großen Opposition (*sterben – nicht sterben*) den endgültigen Schlussstrich unter die Mannaerzählung Ex 16 und damit unter die Wüstenwanderung Israels überhaupt.»

² THEOBALD, Johannes (s. Anm. 1), 461f: «So löst der Evangelist das von ihm christologisch reklamierte Psalmwort [scil. Ps 78, 24] von der ursprünglich hinter ihm stehenden (Heils-)Geschichte Israels ab, um diese in ein theologisches Vakuum zu entlassen [...] Ein *typologisches Denken*, das auf die Analogie zwischen Israels «Heilsgeschichte» und dem Endzeitgeschehen Christi gegründet ist, wird *zerbrochen*. Eine «Zeichen»-Relation zwischen der *irdischen* Nahrung des Manna und dem «*himmlischen*» Brot, das Jesus ist, etabliert der Evangelist nirgends; eine solche behauptet er nur im Blick auf das, was Jesus selbst an *sichtbarer* Wirklichkeit setzt: die wunderbare Speisung der Fünftausend!» Theobald «löst» das Problem durch Sachkritik (ebd. 98f): «Ohne Zweifel ist das Buch großartig und faszinierend. Dennoch, so scheint mir, bleibt uns heute eine vorbehaltlose Identifika-

tion mit ihm aus verschiedenen Gründen verwehrt [...] Seine Polemik gegen «die Juden» ist nur das deutlichste Symptom einer Konzeption, die sich – ohne ihr Unrecht zu tun – als «christologischer Monismus» charakterisieren lässt: Jegliche Gotteserfahrung wird hier am Christusglauben gemessen; entspricht sie ihm nicht, verfällt sie dem Verdikt der Einbildung und Täuschung. Das chris-tozentrische Schriftverständnis des Evangelisten, seine dualistische Welt-Deutung, seine bewusste Absage an eine *eigenständige* Israel-Theologie, auch seine Ekklesiologie usw. stehen in Funktion dieses seines «christologischen Monismus.»

³ Benno JACOB, *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997, 483. Der Exodus-Kommentar wurde von Benno Jacob 1935 begonnen, 1940 beendet, jedoch bis 1943 überarbeitet und revidiert. Zitiert wird nach der im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Shlomo Mayer unter Mitwirkung von Joachim Hahn und Almuth Jürgens herausgegebenen Ausgabe.

⁴ Ex 16; Num 11; Dtn 8; Jos 5, 12; Ps 78, 24f; 105, 40; Neh 9, 15; Weish 16, 20–26; Joh 6; 1 Kor 10, 3; Offb 2, 17.

⁵ JACOB, Exodus (s. Anm. 3), 456: «Die Quellenkritiker [...] und ihnen folgende Kommentare [...] haben sich in diesem Abschnitt wie überhaupt dem ganzen Kapitel nicht zurechtfinden können. Da sie seinen Geist nur unzureichend begriffen, so musste ihnen auch die Form der Darstellung unverständlich sein. Nach ihnen ist der Text voller Verwirrung, Entgleisungen, Missverständnissen, Dubletten, kasuistischen Ausspinnungen, redaktionellen Eingriffen, Eintragungen von sekundärer Hand u. dgl. m. [...] Aber das lässt der Glaube an das geheiligte Schema J, E, P, R nicht zu, und der Gedanke kommt gar nicht, ob das Kapitel nicht eine Einheit sein könne und alle Besonderheiten sich aus der *Eigenart des behandelten Gegenstandes und der Situation erklären.*» Inzwischen ist «der Glaube an das geheiligte Schema» zerbrochen.

⁶ Rainer ALBERTZ, *Exodus Band I: Ex 1–18* (ZB) Zürich 2012, 19–26.

⁷ Georg FISCHER – Dominik MARKL, *Das Buch Exodus* (NSK AT), Stuttgart 2009, 24. «[...] angesichts der mehr als 130 Jahre währenden vergeblichen intensiven Bemühungen um eine akzeptable Deutung müssen wir heute eingestehen, dass alle Versuche, die Entstehung dieser Texte zu erklären, zu keinem überzeugenden Ergebnis geführt haben. So bleibt als einziger verantwortlicher Weg, ohne Voraussetzungen bezüglich des historischen Werdens des Buches auf den Text selbst zu hören und ihn zu verstehen zu versuchen. Das bedeutet nicht, dass es keine Vorgeschichte gegeben hat. Es wäre naiv anzunehmen, die verschiedenen Materialien (Dekalog, Bundesbuch, Anweisungen bezüglich des Heiligtums...) und Motive bzw. Traditionen (Unterdrückung in Ägypten, Auszug, Gottesbegegnung am Sinai, usw.) entstammten allesamt einem Autor – doch sind diese Vorformen bzw. der Werdegang bis zur Endfassung des Buches *für uns mit den heutigen Mitteln der Exegese nicht mehr mit Sicherheit zu erheben.* In diesem Sinn lesen wir Exodus als beabsichtigte, spannungsvolle Einheit.» In diese Richtung geht auch Christoph DOHMEN, *Exodus 19–40* (HThK AT), Freiburg 2004.

⁸ JACOB, Exodus (s. Anm. 3), 455.

⁹ Ebd., 485.

¹⁰ FISCHER – MARKL, Exodus (s. Anm. 7), 184.

¹¹ JACOB, Exodus (s. Anm. 3), 487.

¹² Vgl. dazu Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.

¹³ Georg BRAULIK, *Deuteronomium 1–16, 7* (NEB), Würzburg 1986, 69.

¹⁴ Vgl. Udo SCHNELLE, *Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1994–2010. Erster Teil: Die Kommentare als Seismographen der Forschung*, in: Theologische Rundschau 75 (2010) 265–303. Als Fazit hält Schnelle fest (ebd. 303): Der Blick auf die neueren Kommentare signalisiert «eine grundsätzliche Wende: Der Jetztext des Johannesevangeliums wird als literarisch wie theologisch höchst anspruchsvolles Werk nicht nur wahr-, sondern auch ernst genommen. Die gleichermaßen literarisch und theologisch durchreflektierte Struktur des 4. Evangeliums lässt es für die meisten Kommen-

tatoren nicht mehr zu, Sekundärphänomene wie vermutete Quellen, postulierte Überarbeitungen oder mutmaßliche religionsgeschichtliche Kontexte zum Schlüssel des Verstehens zu machen. Vielmehr arbeitet die deutliche Mehrzahl der Kommentare die zahlreichen inneren theologischen und literarischen Verflechtungen / Akzentuierungen im Evangelium heraus und betont die innere Konsistenz seines theologischen Programms: Die Offenbarung der Liebe Gottes in dem fleischgewordenen, gekreuzigten und erhöhten Jesus Christus als Liebe Gottes zur Welt und für die Gläubenden.»

¹⁵ Ulrich WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen 2000, 107f, vertritt die eucharistische Interpretation und hält die Verse für ursprünglich, operiert allerdings auch mit der gewöhnlichen Umstellung (s. o.). Aus Joh 6, 52–59 werde deutlich, wie eng das Thema des Glaubens als des Zugangs zu Jesus und das Thema der sakramentalen Teilhabe an Jesus im eucharistischen Mahl zusammengehören. Zwar sei in den Versen 52–59 vom Glauben nicht die Rede. «Daraus jedoch (mit einigen Auslegern) zu schließen, dass der eucharistische Teil als diesem inhaltlich fremd von späterer Hand angefügt worden sei, beruht auf einem tiefen Missverständnis. Die Rede vom Glauben ist einerseits die entscheidende Voraussetzung dessen, was dann vom eucharistischen Essen und Trinken gesagt wird. Das eucharistische Mahl steht andererseits von Anfang an im Blick. Schon das Speisungswunder ist als solches nur so zu begreifen, dass es als «Zeichen»-Handlung durch das äußere Wundergeschehen hindurch das eucharistische Mahl für den Glauben erkennbar werden lässt.» Der Streit der Interpretationen lässt sich mit Hilfe der Unterscheidung von realem und implizitem Leser lösen.

¹⁶ THEOBALD, Johannes (s. Anm. 1), 449.

¹⁷ Ebd., 362; 421.

¹⁸ Ebd., 454. In der Gliederung von Theobald gehört zu Joh 6, 51e–g (bei anderen Kommentaren gewöhnlich als V. 51b bezeichnet): «Und das Brot nun, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt.»

¹⁹ Hartwig THYEN, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen 2005, 1–5; 331–383.

²⁰ Signifikant ist folgende als literarkritisches Argument angeführte Aussage bei THEOBALD, Johannes (s. Anm. 1), 455: «Der Lebensbrot-Dialog des Evangelisten [scil. 6, 26–51d] und der eucharistische Nachtrag der Redaktion [scil. 6, 51e–58] haben unterschiedliche «Sitze im Leben.»

²¹ THEOBALD, Johannes (s. Anm. 1), 484; 476.

²² THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 19), 4.

²³ So ebd., 364 im Anschluss an Heinz Schürmann.

²⁴ THEOBALD, Johannes (s. Anm. 1), 477.

²⁵ THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 19), 365f.

²⁶ Ebd., 366.

²⁷ Ebd., 370. Vgl. ebd. 339: «Uns scheint [...] eine «eucharistische Bedeutung» nicht erst von der «späteren Kirche» in unseren Text «hineingelesen» worden zu sein. Durch seine enge Intertextualität mit den synoptischen Prätexten ist sie vielmehr von vornherein in ihm selbst angelegt.»

²⁸ *De mysteriis*, 47. Übersetzung nach Josef Schmitz, in: AMBROSIUS, *De sacramentis / de mysteriis* (FC 3), Freiburg 1990.

²⁹ Vgl. Bernhard DOMAGALSKI, *Art. «Manna»*, in: RAC 24 (2010) 48–56.