

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 32

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
Professor em. Theologische Universität Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel. Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte weitgehend unformatiert (Textverarbeitung mit WinWord) sowohl auf PC-Diskette oder per e-mail als auch ausgedruckt einzusenden. Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertiteln, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach TRE richten. Hebräische Texte werden bevorzugt in Transkription gedruckt.

Anschriften der Autoren und Autorinnen:

Rev. Prof. Timothy A. Friedrichsen, The Catholic University of America

School of Theology and Religious Studies, Washington DC

Prof. em. Dr. Albert Fuchs, Kath.-Theol. Universität Linz

Prof. Dr.Dr. Heinz Giesen, Kölnstraße 415, D- 53117 Bonn

Dr. Michael Labahn, Kirchstr. 29, D-38899 Stiege

Prof. Dr Jan Lambrecht, SJ, Waversebaan 220, B-3001 Heverlee (Leuven)

PD. Dr.Thomas Witulski, Universität Münster, Evangelisch-Theologische Fakultät

Die von den Autoren und Rezensenten vertretenen Positionen decken sich nicht notwendigerweise mit denen des Herausgebers.

Copyright: Prof. em. DDr. A. Fuchs, Linz 2007. Alle Rechte vorbehalten.

Gedruckt mit Förderung des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur in Wien

Bestelladresse: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
A-4020 Linz/Austria, Bethlehemstrasse 20
email: a.fuchs@ktu-linz.ac.at

INHALTSVERZEICHNIS

Thomas Wituslki, Die $\psi\eta\phi\omicron\varsigma$ λευκή Apk 2,17 – Versuch einer neuen Deutung	5-20
Jan Lambrecht, Literary Craftsmanship in Mark 13:32-37	21-35
Timothy A. Friedrichsen, A Judge, a Widow, and the Kingdom of God. Re-reading a Parable of Jesus (Luke 18,2-5)	37-65
Christoph G. Müller, Diaspora – Herausforderung und Chance. Anmerkungen zum Glaubensprofil der Adressaten des 1. Petrusbriefs	67-88
Heinz Giesen, Jüngerschaft und Nachfolge angesichts der zweiten Leidens- und Auferstehungsankündigung Jesu (Mk 9,33-50)	89-113
Michael Labahn, Der wunderbare Fischfang in Johannes 21 zwischen Inter- und Intratextualität	115-140
Albert Fuchs, Zum Stand der Synoptischen Frage – J.S. Kloppenborg	141-167
Albert Fuchs, Zum Stand der Synoptischen Frage – Broer – Lybaek – Dunn	169-203
Albert Fuchs, Zum Stand der Synoptischen Frage – C. Heil	205-219
Albert Fuchs, Zum Stand der Synoptischen Frage – K. Bielinski	221-234
Albert Fuchs, Zum Stand der Synoptischen Frage – J.M. Harrington	235-239
Albert Fuchs, Zum Stand der Synoptischen Frage – U. Luz	241-253

REZENSIONEN

Bachmann M., Lutherische und Neue Paulusperspektive (Fuchs)	267
Becker E.M.- Pilhofer P., Biographie und Persönlichkeit des Paulus (Fuchs)	268
Berlejung A. - Frevel C., Handbuch theologischer Grundbegriffe (Fuchs)	284
Carson D.A. - Moo D.J., An Introduction to the New Testament (Fuchs)	274
Dunn J.D.G., The Cambridge Companion to St. Paul (Pratscher)	263
Focant C., Marc, un évangile étonnant. Recueil de essais (Giesen)	255
Fowl S.F., Philippians (Giesen)	260
Gathercole S.J., The Preexistent Son (Giesen)	258
Hays B. R., Paul as Interpreter of Israel's Scripture (Hintermair)	265
Hempelmann H.- von Lüpke J- Neuer W., Eine Hinführung zu Adolf Schlatter (Fuchs)	285
Huning R., Bibelwissenschaft im Dienste populärer Bibellektüre (Giesen)	281
Kollmann B., Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte (Fuchs)	285
Longenecker N. R., Contours of Christology (Hintermair)	271
Marguerat D., Der Mann aus Nazareth (Fuchs)	284
Müller S., Richard Simon .Exeget, Theologe, Philosoph und Historiker (Fuchs)	273
Neudorfer H.W.-J. Schnabel E.J., Studium des Neuen Testaments (Fuchs)	276
Noble T.A. Tyndale House and Fellowship. The First Sixty Years (Fuchs)	286
Porter S.E., Hearing the Old Testament in the New Testament (Giesen)	271
Schenke L., Das Markusevangelium. Literarische Eigenart (Fuchs)	257
Söding T., Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons (Hintermaier)	279
Tate R.W., Interpreting the Bible. A Handbook of Terms and Methods (Urbanz-Zopf)	282
The New Interpreter's Bible. New Testament Survey (Fuchs)	275
Thompson M.M., Colossians and Philemon (Giesen)	260
van der Horst P.W., Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context (Fuchs)	284
van Oyen G. – Shepherd T, The Trial and Death of Jesus (Kowalski)	257
Wick P., Paulus (Zugmann)	269
Witherington B., 1 and 2 Thessalonians (Giesen)	262

Fischen nach Bedeutung - Sinnstiftung im Wechsel literarischer Kontexte Der wunderbare Fischfang in Johannes 21 zwischen Inter- und Intratextualität

1. Hermeneutische und methodologische Einleitung

Modernes nachaufklärerisches Denken der westlichen Welt ist in der Regel von Wundern oder Wundererzählungen befremdet.¹ Es scheint für sie keinen vernünftigen Raum in der modernen Wirklichkeitskonstruktion zu geben, die weitgehend den Regeln der Naturgesetze folgt. Solche kritische Reserve ist kein ausschließlich neuzeitliches Phänomen; schon im antiken Denken finden sich Kritik an der Wundergläubigkeit der Zeitgenossen oder an Wunderberichten sowie Aufklärung über Wunderinszenierungen.² Dennoch gehören Wunder für viele in der Antike zu ihrem Weltbild hinzu, so dass Wundergeschichten zu unterschiedlichen Zwecken erzählt werden. Antike Wundergeschichten feiern dabei nicht ausschließlich Menschen oder Gottheiten dafür, dass sie etwas Übernatürliches getan haben, was der

¹ Vgl. z.B. die Überblicke bei S. Alkier, *Wen wundert was? Einblicke in das Wunderverständnis von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, in: ZNT 7 (2001), 2-15; *ders.*, *Wunder und Wirklichkeit: Ein Beitrag zu einem Wunderverständnis jenseits von Entmythologisierung und Rehistorisierung*, WUNT 134, Tübingen 2001, 23-54; H. Bee-Schroedter, *Neutestamentliche Wundergeschichten im Spiegel vergangener und gegenwärtiger Rezeptionen. Historisch-exegetische und empirisch-entwicklungspsychologische Studien*, SBB 39, Stuttgart 1988, 63-110; B. Bron, *Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs*, GTA 2, Göttingen ²1979, 28ff, sowie B. Kollmann, *Images of Hope. Towards an Understanding of New Testament Miracle Stories*, in: M. Labahn / B. J. Lietaert Peerbolte (Hgg.), *Wonders Never Cease: The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament and Its Religious Environment*, ECSO = LNTS 288, London 2006, 244-264.

² Vgl. z.B. Lukian von Samosatas (125-190 n.Chr.) an Kelsos gerichteten, in Briefform verfassten Traktat *Alexandros oder der Falschprophet* (zu dieser Schrift: O. Weinreich, *Alexandros der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des 2. Jahrhunderts n. Chr.*, in: *ders.*, *Ausgewählte Schriften I. 1907-1921* [hg. v. G. Wille; Amsterdam 1969], 520-551). S.a. bereits die rationalistische Mythen- und Wunderkritik von Palaiphatos (4. Jh v. Chr.); zu Palaiphatos vgl. S. Fornaro, *Art. Palaiphatos*, in: DNP 9 (2000), 163f.

Von Interesse ist in diesem Zusammenhang auch die Skepsis gegenüber Magie und magischen Praktiken; vgl. z.B. F. G. Downing, *Magic and Scepticism in and around the First Christian Century*, in: T. Klutz (Hg.), *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Salomon*, JSNTS 245, London – New York 2003, 86-99; s.a. H. C. Kee, *Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociohistorical Method*, New Haven – London 1983, 265-273, der auf kritische Stimmen aus dem 2. bis 4. Jh. n.Chr. verweist.

Erzähler als geschehen ansehen kann; es ist nicht oder zumindest nicht ausschließlich die Faszination des Außergewöhnlichen,³ dass diese Geschichten in der antiken Erzählung verbreitet entstehen lässt.⁴ Es geht auch um Sinnbildung und Begründung bzw. Plausibilisierung ethischer Grundsätze.⁵ Weiterhin verleihen Wundergeschichten religiösen Vorstellungen und Glauben Einzelner wie Gruppen Ausdruck und setzen die Grenzen dieser Gruppen fest.⁶ Das Erzählen von Wundergeschichten verleiht der eigenen Wirklichkeitskonstruktion Ausdruck, was durch die Interpretation von Textwelten analysiert werden kann.⁷

Das Johannesevangelium ist ein wichtiges antikes Textbeispiel für die Sinnstiftung durch das Erzählen von Wundern. Es berichtet sieben Wundergeschichten in Joh 2-11, die gelegentlich durch die historisch-kritische Forschung als uneigentliches Zugeständnis an die menschliche Schwäche diskreditiert wurden.⁸ Verglichen mit der Christologie wurden sie als Fremdkörper innerhalb des joh. Denkens bestimmt,⁹ obwohl sie sich bei näherem Hinsehen als integraler Bestandteil der Erzählung und ihrer Christologie erweisen.¹⁰ *Die Wundergeschichten beanspruchen*

³ Eine Ausnahme davon bilden die antiken Romane, in denen Wundergeschichten eine wichtige Rolle für den jeweiligen *plot* spielen. Die Adressaten werden dadurch unterhalten, dass durch Wunder und wundersame Ereignisse die Helden aus Problemen und Gefahren gerettet werden. Zu dieser Erzählstrategie finden sich durchaus Parallelen in der sogenannten frühchristlich-apokryphen Literatur von der Jesusliteratur bis zu den Apostelakten.

⁴ Vgl. Z.B. Kee, *Miracle, passim*.

⁵ Als Beispiel kann hier die Erzählung dionysischer Wunder dienen, die durch P. McGuinty, *Dionysos's Revenge and the Validation of the Hellenic World*, in: HThR 71 (1978), 77-94 (80), als ein „powerful bulwark of Hellenic ethos“ vorgestellt wurde. Durch die Erzählung dieser Wundergeschichten werden hellenistische Standards der Ethik mit Hilfe des Handelns der Gottheit etabliert und zur Zustimmung und Nachahmung empfohlen.

⁶ Zu ethischen und gruppenspezifischen Funktionen von Wundergeschichten bei Pythagoras und den Pythagoräern vgl. C. Riedweg, *Pythagoras. Leben – Lehre – Nachwirkung*, München 2002, 14f. 52: „Hauptquelle für die Verhaltensregeln der Pythagoreer aber ist selbstverständlich der Meister selbst, dessen Wandertaten ihn nach ihrer Auffassung als Lehrer eindeutig legitimierten“.

⁷ Vgl. Kee, *Miracle*, 3.

⁸ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, hg. v. O. Merk, UTB 630, Tübingen 1984, 409.

⁹ J. Becker, *Wunder und Christologie*, in: NTS 16 (1969/70), 130-148 (144).

¹⁰ Vgl. z.B. M. Labahn, *Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten*, BZNW 98, Berlin – New York 1999; D. A. Lee, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel. The Interplay of Form and Meaning*, JSNTS 95, Sheffield 1994; U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johann-*

eine hohe Bedeutung für die christologische und soteriologische Deutung des Helden der joh. Erzählung, Jesus, als den Gott-gesandten Lebensspender¹¹ sowie sein Verhältnis zu Gott, seinem Vater, und zu den Menschen innerhalb der Erzählwelt. Die Wundergeschichten treiben zudem den narrativen *plot* voran, indem sie die Antagonisten Jesu zu ihrer Entscheidung, Jesus zu töten, führen (vgl. Joh 5,16-18; 11,47-53).¹²

Unter Aufnahme rhetorischer *Topoi* antiker Literatur macht Johannes am Ende seines Werkes deutlich, dass er noch mehr Material über Jesu außergewöhnliche Handlungen berichten könnte (20,30).¹³ Diese Bemerkung ist mehr als nur ein rhetorisches Spiel mit den Lesern, sondern der Erzähler verweist auf weitere Jesusgeschichten einschließlich Wundererzählungen, die in seiner Gemeinde zugänglich sind und deren Kenntnis er beim impliziten Leser voraussetzt; aus diesem Stoff hat er die Geschichten selektiert, die am besten seinem Interesse dienen. *Joh 21,1-14 ist ein faszinierendes Beispiel für eine Wundergeschichte, die aus der joh. Tradition stammt¹⁴ und ihr Denken und ihre Theologie entwickelt, aber nicht in Joh 1-20 aufgenommen wurde.*

Damit ist die Frage des sekundären literarhistorischen Status von Joh 21 berührt, der sich m.E. noch immer wohlbegründet erheben lässt. Im Folgenden seien noch einmal die wesentlichen Argumente genannt. Joh 20,30f bildet das Ende des Buches und seine literarische Absicht wird zusammenfassend erklärt. Jesu Erscheinung vor seinen Jüngern (20,19-29) ist ihre letzte Begegnung, bei der Jesus den Geist und die Kraft, Sünden zu vergeben, verleiht (20,21-23). Der Abschnitt bedenkt die Situation der Christen, die dem auferstandenen Christus nicht persönlich begegnet sind (20,29). Unter diesem abschließend-reflektierenden Geschichts-

eischen Schule, FRLANT 144, Göttingen 1987; C. Welck, Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21, WUNT II/69, Tübingen 1994.

¹¹ Vgl. Labahn, Jesus als Lebensspender, 487ff.

¹² Vgl. z.B. M. Labahn, Between Tradition and Literary Art. The Miracle Tradition in the Fourth Gospel, in: *Bib* 80 (1999), 178–203 (180f); zur Rolle von Joh 11: *ders.*, Bedeutung und Frucht des Todes Jesu im Spiegel des johanneischen Erzählaufbaus, in: G. Van Belle (Hg.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, BEThL 200, Leuven 2007.

¹³ Vgl. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, ThKNT 4, Leipzig³2004, 336.

¹⁴ Spannungen zwischen der Erzählsituation von Joh 21 und dem wundersamen Fischfang selbst sind ebenso ein starkes Indiz für die Verwendung von Tradition wie Beobachtung zur Wortstatistik; vgl. weiter unten.

punkt erweist sich eine erneute Begegnung mit den Jüngern als redundant¹⁵ und ihr fehlendes Wiedererkennungsvermögen in Joh 21,4 mindestens als überraschend. Joh 21 führt zudem eine Reihe neuer Motive ein und benutzt Vokabeln, die in Joh 1-20 nicht verwendet wurden.¹⁶ Die Jünger Jesu werden erstmals zu Fischern und die Zebedäussöhne neu als Charaktere des Jüngerkreises eingeführt. Nathanael wird unerwartet mit Kana verbunden, obgleich diese Identifikation in Joh 1f unbekannt ist. Petrus spielt in Joh 21 eine gewichtigere Rolle als bisher in Joh 1-20 und der Lieblingsjünger wird zum Autor der gesamten Schrift.¹⁷

Andererseits enthält Joh 21 Spuren des joh. „Soziolekt“, die darauf hinweisen, dass das letzte Kapitel des Johannesevangeliums innerhalb der joh. Gemeindegeschichte zu verstehen ist.¹⁸ Weiterhin kann gezeigt werden, dass enge Verbindungslinien zwischen Joh 21,1-14 und Joh 1-20, insbesondere zu Joh 6 bestehen.¹⁹ Dies legt es nahe, Joh 21 auch hinsichtlich seiner Intratextualität in Bezug auf Joh 1-20 ernst zu nehmen, ohne die literarhistorische Entwicklung außer Acht zu lassen. Die Anfügung der Wundergeschichte in 21,1ff erfolgt keineswegs zufällig, sondern stellt einen intentionalen Kompositionsakt dar, mit dem die Erzähler in der bisherigen Jesusgeschichte Vermisstes bzw. Neues hinzufügen wollen, ohne die Bedeutung des Vorangegangenen zu mindern oder zu bestreiten.²⁰

Der wunderbare Fischfang wird nicht nur zu Beginn dieses neuen Kompositionsaktes als österliche Erscheinungsgeschichte berichtet, er ist auch *Beispiel für Sinnstiftung durch Erzählung einer Wundergeschichte in unterschiedlichen litera-*

¹⁵ Vgl. z.B. J. Zumstein, Die Endredaktion des Johannesevangeliums (am Beispiel von Kapitel 21), in: *ders.*, Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, AThANT 84, Zürich 2004, 291-315 (300).

¹⁶ Vgl. die Auflistung bei R. E. Brown, The Gospel According to John XIII-XXI, AncB 29A, New York 1970, 1079f.

¹⁷ Vgl. z.B. F. J. Moloney, The Gospel of John, SPS 4, Collegeville 1998, 545f; *Schnelle*, *Christologie*, 24ff; *Zumstein*, Endredaktion, 299-305.

¹⁸ Zur Unterscheidung zwischen joh. „Soziolekt“ und „Idiolekt“ vgl. *Labahn*, Jesus als Lebensspender, 107-109. *Brown*, John, 1067-1077, verweist zu Recht auf eine Anzahl joh. Worte und Formulierungen in Joh 21,1-14.

¹⁹ Vgl. z.B. M. Hasitschka, Die beiden „Zeichen“ am See von Tiberias. Interpretation von Joh 6 in Verbindung mit Joh 21,1-14, in: *SNTU* 24, 1999, 85-102; s.a. B. J. Malina, R. L. Rohrbaugh, Social-Science Commentary on the Gospel of John, Minneapolis, MN, 1998, 288; F. Neirynck, John 21, in: *ders.*, Evangelica II 1982-1991. Collected Essays, BEThL 99, Leuven 1991, 601-616 (604f); *Zumstein*, Endredaktion, 304f.

²⁰ S.a. J. Zumstein, Narratologische Lektüre der johanneischen Ostergeschichte, in: *ders.*, *Kreative Erinnerung*, 277-290 (287), mit einer anders gelagerten Interpretation des neuen Sinns, den Joh 21 entwickelt.

rischen Kontexten, da sie auch als Episode am Anfang des Wirkens Jesu in Lk 5,1-11 begegnet. Zwischen diesen beiden Geschichten gibt es eine Reihe signifikanter Parallelen in Struktur, Motiven und teilweise auch im Vokabular,²¹ die es sehr wahrscheinlich machen, dass es eine Verbindung zwischen diesen beiden Begebenheiten gibt,²² die im Folgenden weiter analysiert wird. Allerdings ist es umstritten, ob Lk 5,1-11 oder eine Tradition wie Lk 5,1-11 der Ursprung von Joh 21,1-14 ist. Es ist weiterhin strittig, ob der lk. Rahmen eines Wunders vor oder der joh. als Wunder nach Ostern ursprünglich ist.²³ Allerdings, um das wesentliche Argument

²¹ Vgl. z.B. *G. Blaskovic*, Johannes und Lukas. Eine Untersuchung zu den literarischen Beziehungen des Johannesevangelium, Diss.T 84, St. Ottilien 2000, 43.

²² Die Parallelen und Differenzen zwischen der joh. und der lk. Geschichte verbieten es, beide auf unterschiedliche Ereignisse zurückzuführen oder sie als völlig unabhängige Erzählungen zu begreifen, deren Überschneidungen zufälliger Natur wären (zwei unterschiedliche Geschehnisse behauptet *H. van der Loos*, *The Miracles of Jesus*, NT.S 9, Leiden 1965, 670, 678; jetzt wieder *B. Witherington, III*, *John's Wisdom. A Commentary on the Fourth Gospel*, Louisville 1995, 405 n. 8, unter Verweis auf *G. R. Osborne*, *John 21: Test Case for History and Redaction in the Resurrection Narratives*, in: *R. T. France, D. Wenham* [Hgg.], *Gospel Perspectives II. Studies of the History and Tradition in the Four Gospels*, Sheffield 1981, 293-328 [294f]), wie es beispielsweise überzeugend durch *J. P. Meier*, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus II: Mentor, Message, and Miracles*, ABRL, New York. 1994, 897-899, begründet wurde.

²³ Die Beantwortung der Frage nach dem ursprünglichen Rahmen hängt stark vom Urteil über das Verhältnis von Johannes zu den Synoptikern ab (vgl. hierzu *F. Neiryneck*, *John and the Synoptics: 1975-1990*, in: *A. Denaux* [Hg.], *John and the Synoptics*, BEThL 101, Leuven 1992, 3-62; *D. M. Smith*, *John Among the Gospels. The Relationship in Twentieth Century Research*, Columbia 2001; *J. Frey*, *Das vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition. Zum Problem Johannes und die Synoptiker*, in: *T. Söding* [Hg.], *Mitte oder Rand des Kanons. Neue Standortbestimmungen*, QD 203, Freiburg i.Br. 2003, 60-118 [61-76], und *M. Labahn, M. Lang*, *Johannes und die Synoptiker. Positionen und Impulse seit 1990*, in: *J. Frey, U. Schnelle* [Hgg.], *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive*, WUNT 175, Tübingen 2004, 443-515), einem Problem, das seine eigene Pointe im Bezug auf Joh 21 hat, wenn man die Rezeption synoptischer Texte auf die Ebene joh. Redaktion verlagert (so *I. Dunderberg*, *Johannes und die Synoptiker. Studien zu Joh 1-9*, AASF.DHL 69, Helsinki 1994). Gibt es eine mündliche oder literarische Verbindung zwischen Johannes (oder Joh 21) und den Synoptikern / Lukas, dann wird sich die Frage nach dem ursprünglichen Bezugsrahmen zunächst dem Problem der intertextuellen Beziehung zu stellen haben mit der relativ naheliegenden Vermutung einer joh. Nacherzählung der lk. Geschichte.

Die Situation ändert sich, wenn man literarische oder mündliche Unabhängigkeit annimmt. Dann werden die beiden Geschichten ihre Erzähler über verschiedene Tradenten erreicht haben in einem Prozess, der die ursprüngliche Setzung bewahrt oder verändert haben kann. Da die lk. Version formal von neutestamentlichen Wundergeschichten abweicht, wird angenommen, dass Lukas die ursprüngliche Erscheinung des Auferstandenen in die vorösterliche Jesusgeschichte zurück verlegt hat; vgl. z.B. *Brown*, *John*, 1085-1092; *J.*

aufzunehmen, sind Erscheinungsmotive²⁴ *per se* kein hinreichendes Indiz für die Ursprünglichkeit eines vor- oder nachösterlichen Erzählrahmens. Unabhängig von Alter und Authentizität einer Erzählepisode ist eine Überlieferungsgeschichte anzunehmen, die diese den Bedürfnissen der jeweiligen Erzähler angepasst haben dürfte. Auch wenn dabei Inhalt, Struktur und Sprache nicht völlig aufgelöst worden sein dürften, sind bei der Motivik Adaptionen wahrscheinlich. Urteile bedürfen der Untersuchung jedes der beiden Texte in ihrer eigenen Entwicklung. Die formkritische Analyse bietet Hilfestellungen, aber auch sie hat mit der individuellen Kreativität hinter jeder einzelnen Form der Gattung zu rechnen.

Dienen beide Erzählepisoden Lk 5,1-11 und Joh 21,1-14 einem *missionarischen Anliegen*,²⁵ bleibt auffällig, dass sie ihren Sinn in unterschiedlichen literarischen Kontexten entfalten. Im Folgenden wird versucht, die Bedeutung und die narrative Funktion von Joh 21,1-14 unter Berücksichtigung seiner *intra*-textuellen (insofern Joh 21 eine Fortschreibung von Joh 1-20 ist) wie auch seiner *extra*-textuellen Beziehungen (zu Lk 5,1-11 oder einer mit Lk 5,1-11 vergleichbaren Tradition) zu erfassen. Im vorliegenden Beitrag wird Joh 21,1-14 als joh. Neugesaltung einer älteren Erzählung verstanden, die neue Bedeutung in Anerkennung

A. Fitzmyer, The Gospel According to Luke I-IX, AB 28, New York 1981, 561f; *G. Klein*, Die Berufung des Petrus, in: *ders.*, Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament, BEvTh 50, München 1969, 11-48 (45f); *B. Kollmann*, Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum, FRLANT 170, Göttingen 1996, 279; *Meier*, Marginal Jew II, 899-904; weitere Argumente sind die Zurückverlegung auch anderer Erscheinungsgeschichten in das Leben Jesu. Andere ziehen den lk. Kontext im Leben Jesu als ursprünglich vor: z.B. *F. Bovon*, Das Evangelium nach Lukas 1. Teilband. Lk 1,1-9,50, EKK III/1, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1989, 234; *H. Schürmann*, Das Lukasevangelium. Erster Teil. Kommentar zu Kap. 1,1-9,50, HThKNT III/1, Freiburg 1969, 273f (weitere Literatur ist bei den genannten Autoren nachgewiesen). Nach *R. T. Fortna*, The Fourth Gospel and its Predecessor. From Narrative Source to Present Gospel, SNTW, Edinburgh 1989, 65-83, gehört Joh 21,1-14 zum „Gospel of Signs“, das er als Grundschrift des vierten Evangeliums rekonstruiert. Der Fischfang ist als drittes Wunder Jesus in die Wirksamkeit des irdischen Jesus eingeordnet und zeigt in dieser Überlieferungsphase keine Hinweise auf die Auferstehung.

²⁴ Z.B. werden der Kniefall und das Sündenbekenntnis des Petrus aus Lk 5,8 als Indiz für die österliche Rahmung hinter Lk 5,1-11 verwendet; vgl. *Meier*, Marginal Jew II, 901.

²⁵ Für Joh 21,1-14 vgl. *T. Söding*, Erscheinung, Vergebung und Sendung. Joh 21 als Zeugnis entwickelten Osterglaubens, in: *R. Bieringer, V. Koperski, B. Lataire* (Hgg.), Resurrection in the New Testament. FS J. Lambrecht, BEThL 165, Leuven 2002, 207-232 (209ff); *M. R. Ruiz*, Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums. Ein Beitrag zur johanneischen Soteriologie und Ekklesiologie, FzB 55, Würzburg 1987, 277ff.

bereits entwickelter Sinnstiftung von Joh 1-20²⁶ diesem Praetext beifügt und dabei durch seine Rezeption eine Art von Intratextualität herstellt. Mit Hilfe narrativer, vor allem auf die Handlungslogik orientierter Fragestellungen werden konkurrierende Themen und Motive aufgezeigt, die die Verwendung von Tradition begründen lassen. Im Horizont von Intra- und Intertextualität wird diese Geschichte am und ihre Genese im Horizont von Texten erklärt werden (Abschn. 3). Zudem können wir in den Brüchen Signale auf die Vorgeschichte der Erzählung (Abschn. 4) finden; zuletzt werden die Veränderungen des narrativen Rahmens auf ihre hermeneutische Relevanz für das Erzählen von Wundergeschichten im frühen Christentum hin erläutert (Abschn. 5).

2. Joh 21,1-14 – eine eigen-sinnige Geschichte voller Spannung²⁷

Bei der Analyse des sprachlichen Charakters und der Struktur von Joh 21,1-14 finden sich eine Reihe von Parallelen zu Texten in Joh 1-20 und zum Lukasevangelium. Dennoch entwickelt die Fischfanggeschichte ihre eigene Pointe und ihre Bedeutung zunächst im Rahmen von Joh 21 und verlangt nach einer Interpretation dieses Textes in seinem eigenen Recht. Gerahmt durch eine Überschrift und eine diese wieder aufnehmende Schlussbemerkung, ist die Fischfanggeschichte als literarische Einheit vom übrigen Kontext von Joh 21 unterschieden.²⁸ Der Verweis

²⁶ Vgl. *U. Schnelle*, Theologie als kreative Sinnbildung. Johannes als Weiterbildung von Paulus und Markus, in: *Söding* (Hg.), *Johannesevangelium*, 119-145; *ders.*, Das Johannesevangelium als neue Sinnbildung, in: *G. Van Belle, J. G. Van der Watt, P. Maritz* (Hgg.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel*, BETHL 184, Leuven 2005, 291-313.

²⁷ Die Eigenständigkeit der *story* wurde von *W. S. Vorster*, *The Growth and the Making of John 21*, in: *F. van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle, J. Verheyden* (Hgg.), *The Four Gospels* 1992. FS F. Neirynek, BETHL 100, Leuven 1992, 2207-2221 (2216f), betont, der allerdings im Gegensatz zu diesem Aufsatz Joh 21 als integralen Bestandteil des vierten Evangeliums ansieht; s.a. *H. Thyen*, Noch einmal: Johannes 21 und „der Jünger, den Jesus liebte“, in: *T. Fornberg, D. Hellholm* (Hgg.), *Texts and Contexts. Biblical Texts in their Textual and Situational Contexts*. FS L. Hartmann, Oslo 1995, 147-189; *ders.*, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen 2005, 1 u.ö.

²⁸ Vgl. z.B. *Malina, Rohrbaugh*, *Social-Science Commentary*, 287; *Thyen*, *Johannesevangelium*, 778. Anders z.B. *Welck*, *Zeichen*, 315-317, der Joh 21 als Einheit betont, die die „Glaubwürdigkeit und Suffizienz“ des Johannesevangeliums unterstreicht (323); *Blaskovic*, *Johannes und Lukas*, 71; *E. Ruckstuhl*, *Zur Aussage und Botschaft von Johannes 21*, in: *ders.*, *Jesus im Horizont der Evangelien*, SBAB 3, Stuttgart 1988, 327-353 (328f); s.a. *T. Wiarda*, *John 21:1-23: Narrative Unity and its Implications*, in: *JSNT* 46 (1992), 53-71; *Zumstein*, *Lektüre*, 287; *ders.*, *Endredaktion*, 305-313. Auch für *U. Busse*, *Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual*, BETHL 157, Leuven 2002, 262, bildet 21,1 eine Überschrift, aber für 21 insgesamt; dies bewertet die Rezeption zentraler Stichworte in V.14 als Abschlussignal der Episode zu gering.

auf andere Jünger neben Petrus und dem Lieblingsjünger zeigt, dass Joh 21,1-14 nicht ausschließlich auf das Verhältnis zwischen beiden fixiert ist,²⁹ obwohl diese Episode auch zu ihrem Portrait und zum Verständnis ihres Verhältnisses in Joh 21 beiträgt.

Die Einführung durch den allwissenden Erzähler in Joh 21,1 erklärt, was in der folgenden Geschichte geschehen wird: Jesus offenbart sich selbst (ἐφάνέρωσεν ἑαυτὸν) erneut (πάλιν) vor seinen Jüngern am See Tiberias. Das Ende dieser Offenbarungsgeschichte wird in V.14 durch eine Art *inclusio* angezeigt. Der Erzähler verwendet wiederum das Verb φανερόω, das er bereits zweimal in V.1 benutzt hat. Alles, was zwischen diesen beiden Versen berichtet wird, dient dazu, dass sich *Jesus seinen Jüngern als auferstandener Herrn offenbart*.

In V.2 wird die Gruppe der Jünger, an die diese Selbst-Offenbarung adressiert ist, namentlich eingeführt: Simon Petrus, Thomas, Nathanael, die Söhne des Zebedäus und zwei weitere Jünger. Simon Petrus erscheint als Sprecher der Jünger,³⁰ der sich an die anderen mit der Absicht wendet, fischen zu gehen. Die anderen stimmen zu und die Geschichte beginnt als Fischereierzählung über die alltäglichen Mühen der einfachen Menschen: eine ganze Nacht voller Arbeit ohne Fangerfolg (V.3: καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίλασαν οὐδέεν).

Am Morgen – eine bedeutsame Zeit für Auferstehungserscheinungen Jesu (Lk 24,1.22; Joh 10,1; vgl. Mk 16,9) und eine hochgradig symbolische Zeitangabe im Johannesevangelium³¹ – steht Jesus am Strand und seine Jünger erkennen seine Identität nicht (21,4). Diese Bemerkung bereitet die Identifikation Jesu in V.7 vor und ist daher ein Bindeglied innerhalb der Erzählung zu dem übergeordneten Thema der Offenbarung Jesu,³² das vom Erzähler in V.1 eingeführt wurde. Ein weiteres Thema wird in V.5 an die Erzählung herangetragen: der noch unerkannte Jesus fragt, ob Fisch vorhanden ist (παῖδια, μή τι προσφάγιον ἔχετε). Die durch das μή der Frage vorbereitete negative Antwort (ἀπεκρίθησαν αὐτῷ· οὐ), die die zentrale Aporie in der Handlungslogik darstellt, macht deutlich, warum Petrus fischen wollte; es gibt nichts mehr zu essen. Jesu Frage weist also auf einen Mangel, den auch die Nacht schwerer Arbeit nicht behoben hat. Nunmehr fordert Jesus die Jünger auf, die Netze auf der rechten Seite des Bootes erneut auszuwerfen und ein Wunder

²⁹ Anders *Welck*, Zeichen, 323: Joh 21,1-23 sei „ein *typischer Lieblingsjüngertext*“.

³⁰ Zur Rolle des Petrus vgl. *Ruckstuhl*, Aussage und Botschaft, 330.

³¹ Vgl. *O. Schwankl*, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johannischen Schriften (HBS 5), Freiburg 1995, 110. 352.

³² Vgl. *Schwankl*, Licht und Finsternis, 190, mit Hinweis auf die Parallele zwischen Joh 20,14 und 21,4.

geschieht³³ – das Netz ist voller Fische und die Jünger sind nicht fähig, das gefüllte Netz einzuholen.³⁴ Die Adressaten werden *παῖδία* genannt. Diese Anrede wird in 1Joh 2,14.18 (s.a. *τεκνία* in 1Joh 2,1.12.28; Joh 13,33³⁵) für Gemeindeglieder verwendet. Redet Jesus die Jünger allgemein als „Kinder Gottes“ an³⁶ oder spezifischer als die, die durch den symbolischen Akt des Fischfangs mit einer missionarischen Aufgabe ausgesendet werden und so andere zu *παῖδία* machen?

Wie in Joh 2,1-11 offenbart das Wunder die Identität des Anwesenden,³⁷ es ist der Herr (*ὁ κύριός ἐστιν*, 21,7), wie der Lieblingsjünger erkennt.³⁸ Wieder kommt sein Gegenpart aus dem Evangelium in das Blickfeld: Petrus, der seiner Nacktheit gewahr wird, springt in den See. Die Nacktheit entspricht seiner Arbeit als Fischer, wie es sich mit Hilfe zeitgenössischer Mosaiken illustrieren lässt.³⁹ Dennoch ist der

³³ Der überreiche Ertrag lässt an ein Geschenkswunder denken, die Angabe, wo gefischt werden soll, weist den Sprecher durch besonderes, göttliches Wissen aus. Joh 21,6 beantwortet so, wenn dieser intertextuelle Exkurs erlaubt ist, die Klage des Fischers in Billy Joels Song „Downeaster Alexa“ von 1989: „I’ve got bills to pay and children who need clothes / I know there’s fish out there *but where God only knows* / They say these waters aren’t what they used to be / But I’ve got people back on Land who count on me“. In der joh. Offenbarungs- und Wundergeschichte spiegeln sich Antwort und Hoffnung in existentieller, alltäglicher Sorge; *es wird mitten im Leben erzählt!*

³⁴ Das Einholen des leeren Netzes lediglich als symbolisches Motiv zu verstehen, das der Vorbereitung der Selbstoffenbarung Jesu dient (*Welck*, Zeichen, 334.336) nimmt dem wunderbaren Fischfang jegliches Gewicht. Beides, die Selbstoffenbarung Jesu und der Fischfang, der einen symbolisch-bildhaften Unterton hat, sind als zwei Teile der Geschichte ernst zu nehmen.

Zum Netz vgl. *G. Dalman*, Arbeit und Sitte VI. Zeltleben, Vieh- und Milchwirtschaft, Jagd, Fischfang (SDPI 9 = BFChrTh 2/41), Gütersloh 1939, 346-351.

³⁵ Wie immer die folgende Frage für Joh 21,1-14 als Bezugsgröße beantwortet wird, zwischen der Ankündigung des Abschieds in 13,33 und der Wiederbegegnung in 21,6 liegt eine Korrespondenz vor, die trotz stilistischer Varianz von *τεκνία* zu *παῖδία* (ähnlich in 1Joh 2; vgl. *J. Beutler*, Die Johannesbriefe, RNT, Regensburg 2000, 69) nicht übersehen werden kann.

³⁶ So *Malina*, *Rohrbaugh*, Social-Science Commentary, 288.

³⁷ Vgl. Joh 2,11: *καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.*

³⁸ Vgl. schon Joh 20,5-8. Der Lieblingsjünger erreicht als erster das Grab (V. 5), aber betritt es nicht. Petrus tritt zuerst ein und dann der Lieblingsjünger (Vv. 6.8a). Von diesem wird festgestellt, dass er „sah und glaubte“ (V. 8b).

³⁹ Beispiele in *Bella S. Galil’s* Artikel „A Sea of Stone – Biodiversity and History“ (<http://www.biomareweb.org/3.2.html>) sowie im Museum von Sousse (aus Hadrumete, Tunesien, 3. Jh. n. Chr.); <http://www.tunisiaonline.com/mosaics/mosaic46b.html>.

Hinweis, dass sich Petrus bekleidet und in das Wasser springt, befremdlich, und man versuchte das Verhalten als ein Befestigen der Kleider vor dem Schwimmen zu bestimmen.⁴⁰ Die Notiz ist einfacher als Feststellung der Scham zu verstehen, die Petrus in der Anwesenheit des auferstandenen Herrn überkommt und die so den Offenbarungscharakter des Wunders unterstreicht.⁴¹

Das Boot mit den Jüngern und das Netz voller Fische erreichen das Ufer (V.8). Das Wunder bestätigt und identifiziert Jesus. Es überrascht aber, dass am Land von den Fischen kein Gebrauch gemacht wird und damit kein Anlass mehr für das erfolgte Wunder besteht, da dort bereits ein Feuer, auf dem sich Fisch und Brot befinden,⁴² brennt (V.9).⁴³ In V.10 werden die Jünger jedoch aufgefordert ἐνέγκατε ἀπὸ τῶν ὀψαρίων ὧν ἐπίσασατε νῦν. Der Perspektivenwechsel lässt eine Leerstelle in der Erzählung entstehen. Die Aporie des Erzählverlaufs signalisiert, dass in dem gesamten Geschehen eine tiefere Bedeutung zu sehen ist, die nicht auf eine Harmonisierung des Erzählablaufs zielt. Durch die Rätselhaftigkeit auf der Handlungsebene sind die Leser aufgefordert, *eine symbolische Bedeutung zu erfassen*. Daher kann die Geschichte am besten mit Craig Koester als „symbol action“ bezeichnet werden.⁴⁴ Der Fischfang der Jünger auf Jesu Wort hin ist für eine andere, darin abgeschattete Handlung, das Hinbringen von Menschen zu Jesus auf seine Anordnung hin, transparent. *So verstanden stellt der Fang ein Symbol für die missionarische Aktivität der joh. Gemeinde dar,*⁴⁵ *die durch den auferstandenen Jesus ange-*

⁴⁰ Vgl. z.B. *Moloney*, John, 553: „Peter is not entirely naked, but very lightly clad in one garment ... To remove it would have left him entirely naked, so he tucks it up so that he might move freely in the water“. *C. K. Barrett*, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sb., Göttingen 1990, 555f, erinnert an das jüdische Verbot, jemanden nackt zu begrüßen.

⁴¹ Weiterhin mag gefragt werden, ob der Hinweis auf die Nacktheit des Petrus im gegenwärtigen literarischen Kontext etwas mit der Verleumdung im Hof des Hohenpriesters zu tun hat (18,15ff.25ff), auf die sowohl das Kohlenfeuer in 21,9 als auch das dreimalige „Weide meine Lämmer“ später in 21,15-19 hinweisen könnte.

⁴² Ob der Singular ὀψάριον ... καὶ ἄρτον kollektiv zu verstehen ist oder ob die Wendung 21,13 an die wunderbare Speisung in 6,5–15 erinnert, in jedem Fall wird *nicht* der durch den fehlenden Fisch motivierte Fang für das Mahl verwendet, wie die Referenz *Fisch und Brot* signifikant unterstreicht.

⁴³ Klar herausgestellt durch *Witherington, III*, John's Wisdom, 354; allerdings verdunkelt er das Problem, indem er historisierend vorschlägt, dass „v.10 may suggest that Jesus needed a few more“; s.a. *Kollmann*, Jesus und die Christen als Wundertäter, 278 Anm. 22.

⁴⁴ *C. R. Koester*, Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community, Minneapolis²2003, 134ff.

⁴⁵ Vgl. z.B. *Thyen*, Johannesevangelium, 786; *Witherington, III*, John's Wisdom, 355, obgleich zurückhaltend gegenüber dem symbolischen Charakter der Erzählung. Die Be-

ordnet ist (vgl. Mt 28,16-20). Das Bringen des Gefangenen wird in dieser Perspektive nicht auf den Mahlgegenstand, das Essen, zielen, sondern auf den Vollzug, die Teilnahme; so werden die gefangenen Fische nicht als Nahrungsmittel genannt (V.11 spricht von dem Erfolg des Fanges⁴⁶), da V.13 (λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δίδωσιν αὐτοῖς, καὶ τὸ ὑψάριον ὁμοίως) nicht auf V.10f, sondern auf V.9 (κειμένην καὶ ὑψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον) zurückgreift. Das eingeholte Netz enthält 153 Fische – eine stattliche Anzahl,⁴⁷ die innerhalb des Textes nicht erklärt wird, aber doch einen Sinn zu enthalten scheint⁴⁸ – allerdings ist die genaue Bedeutung kaum noch aufzudecken. Jede Deutung, die die Größe dieser Zahl unterstreicht, beansprucht Plausibilität, wobei der Erfolg für eine pastorale und / oder missionarische Symbolik stehen kann.⁴⁹

zeichnung als „narrative action“ nimmt kein Urteil darüber vor, welchen historischen Wert der Erzähler dem erzählten Ereignis zumisst.

⁴⁶ Der Hinweis, dass das Netz nicht zerreißt, unterstreicht die Größe des Fanges, aber mag auch der Festigkeit der gewonnenen Verbindung Ausdruck verleihen, wie es in Joh. Jesusworten von der Bewahrung der Anvertrauten eine Entsprechung findet: 6,39; 18,9; die gerne verwendete Symbolik der Einheit der Kirche (jetzt z.B. *M. Theobald*, Das Johannes-evangelium – Zeugnis eines synagogalen „Judenchristentums“?, in: *D. Sänger, U. Mell* [Hgg.], Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur, WUNT 198, Tübingen 2006, 107-158 [122]), ergänzt m.E. ohne entsprechende Notwendigkeit eine weitere Symbolik zur symbolische Handlung.

⁴⁷ Ein Mosaik aus der Mitte des 3.Jh.s n.Chr. aus Tunesien (Museum Sousse), das Fisch und Schellfisch aus einem Korb quellen zeigt, illustriert den Reichtum des Fanges mit Hilfe antiker Bildersprache, erklärt aber nicht die konkreten Zahlenangaben (<http://www.tunisia-online.com/mosaics/mosaic48.html>).

⁴⁸ Eine Parallele zum wunderbaren Fischfang, in der die Anzahl der gefangenen Fische ebenfalls eine Rolle spielt, wird über Pythagoras erzählt (*Porphyrus*, Vit. Pyth. 25; *Jamblichus*, Vit. Pyth. 36). Der Philosoph behauptet, dass er die genaue Zahl der Fische vorhersagen kann, obgleich sich das schwere Netz noch im Wasser befindet. Die Fischer versprechen alles zu tun, wenn er recht hat. Natürlich nennt er die richtige Zahl, so dass sein Wunsch, die Fische am Leben zu lassen und wieder ins das Wasser zu werfen, erfüllt wird. Kein Fisch verendet während der Zählung. Die gesamte Erzählung dient so der Propaganda des pythagoräischen „Vegetarismus“ (vgl. *Riedweg*, Pythagoras, 93ff).

Das Fischfangwunder in Joh 21 und die Erzählung über Pythagoras haben formal nicht viel gemein (vgl. *W. Fauth*, Pythagoras, Jesus von Nazareth und der Helios-Apollon des Julianus Apostata. Zu einigen Eigentümlichkeiten der spätantiken Pythagoras-Aretalogie im Vergleich mit der thaumasiologischen Tradition der Evangelien, in: ZNW 78 [1987], 26-48 [38f]), aber beide Berichte feiern nicht allein ihre verschiedenen Helden, sondern versuchen zugleich ein bestimmtes Ethos ihrer jeweiligen Gruppe zu etablieren.

⁴⁹ Zum Ringen um Verständnis vgl. z.B. *Koester*, Symbolism, 311-316. *Zumstein*, Endredaktion, 211: „Das mit 153 Fischen gefüllte Netz, das er (sc. Petrus), ohne dass es zerreisst, ans Ufer zieht, präfiguriert die pastorale Funktion des Apostels, die zahlreichen Ge-

In V.12 lädt Jesus die Jünger ein zu essen und erneut nimmt der Erzähler das Thema der Wiedererkennung Jesu in geradezu aporetischer Weise auf, die man bestenfalls als retardierenden Erzählstil interpretieren kann. Der Erzähler stellt fest, dass die Jünger sich nicht trauen, nach Jesu Identität zu fragen. Als Begründung gibt er an, dass die Jünger wissen, dass es der Herr ist; in diesem Fall ist aber ihre Frage nach der Identität überflüssig.

Die nächste Szene präsentiert Jesus als Hausvater, der das Brot nimmt, es segnet, und seinen Gästen anbietet (V.13). In gleicher Weise handelt er mit dem Fisch. Die gesamte Szene endet mit einem weiteren Erzählerkommentar: „das war nun das dritte Mal, dass Jesus seinen Jüngern offenbart wurde, nachdem er von den Toten auferstanden war“ (V.14; vgl. Joh 20,19-23. 24-29). Mit dieser Katalepse verweist der Erzähler zurück auf Joh 1-20 und hebt deutlich hervor, dass er die joh. Jesusgeschichte voraussetzt, was auch durch die Aktanten (Simon Petrus: 1,42; 6,68; 13,9.24.36; 18,10.15.25; 20,6;⁵⁰ Thomas genannt Didymos [Θωμάς ὁ λεγόμενος Διδυμός]:⁵¹ 11,16; 20,24; Nathanael: 1,45-49⁵²; für die beiden anderen Jünger vgl. 1,35; zum Lieblingsjünger vgl. Joh 13,23-26; 19,26-27; 20,2-10) sowie die Angaben zur Erzählwelt (See von Tiberias; vgl. 6,1) und die Wiederaufnahme joh. Sprachelemente⁵³ signalisiert wird.

Der Erzähler verbindet unter der Überschrift der dritten Offenbarung des auferstandenen Jesus vor seinen Jüngern verschiedene Themen. Das Wunder dient sowohl als Offenbarungsgeschichte als auch zur Wiedererkennung des Offenbarten. Das Wunder wie die Handlung sind durch das Verlangen nach Nahrung motiviert,

meinden in der Einheit zu sammeln“. Weitere Beispiele, die Zahl zu erklären: *T. Hieke*, 153 große Fische und mehr ... Die Bibel im Netz der Netze, in: *BiLi* 73 (2000), 220-232; *T. Niklas*, „153 große Fische“ (Joh 21,11). Erzählerische Ökonomie und „johanneischer Überstieg“, in: *Bib* 84 (2003), 366-387; *M. Oberweis*, Die Bedeutung der neutestamentlichen „Rätselzahlen“ 666 (Apk 13.18) und 153 (Joh 21.11), in: *ZNW* 77 (1986), 226-241 (236-41); *J. Werlitz*, Warum gerade 153 Fische? Überlegungen zu Joh 21,11, in: *S. Schreiber*, *A. Stimpfle* (Hgg.), *Johannes aenigmaticus*. FS H. Leroy, BU 29, Regensburg 2000, 121-137 (135-137).

⁵⁰ Vgl. *Brown*, John, 1067.

⁵¹ Zu Thomas als joh. Erzählfigur vgl. z.B. *P. Dschulnigg*, Jesus begegnen. Personen und ihre Bedeutung im Johannesevangelium, Theologie 30, Münster 2000, 220-236.

⁵² Zu *Κανὰ τῆς Γαλιλαίας* vgl. Joh 2,1.11; 4,42.

⁵³ Zum Gebrauch von *μετὰ ταῦτα* vgl. Joh 3,22; 5,1.14; 6,1; 7,1; 11,11; 13,7; 19,38; zu *ἐφ'ἀνέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν* vgl. 1,31; 2,11; 3,21; 7,4; 9,3; 17,6; zu *ὕπαγω*, das meist christologisch verwendet wird, vgl. 7,33; 8,14.21-22; 13,33.36; 14,4.28; 16,5.10.17 – die Frage nach Jesu wahrer Identität findet sich äußerst prominent im vierten Evangelium. Eine sprachliche Parallele bieten Joh 1,19; 8,25; s.a. 4,10. Zu Joh 21,13 vgl. 6,11.

obgleich nirgends festgestellt wird, dass der Fang eine Bedeutung für die Mahlzeit hat. Der wunderbare Fischfang handelt in seiner Kombination verschiedener Erzählmotive, die durch die aufgezeigten Störungen der Handlungslogik klar markiert sind, *von durch die Fische symbolisierten Menschen, die zu Jesus gebracht werden und seine Identität erkennen*. Zugleich hat die Geschichte einen christologischen Horizont, den der Erzähler durch die zweifache Frage nach Jesu Identität (V.4.12), durch das servile Verhalten des Petrus (V.7), mit Jesu Befehl, das Netz auszuwerfen (V.6), und mit dem wunderbar erfolgreichen Fang (V.6.11) unterstreicht.

3. Eine Episode im Horizont anderer Geschichten

3.1. Johanneische Geschichten

Joh 21,1-14 lässt sich als im Horizont der Mahlgeschichten in 6,1-15 und 13,1-20 lesen. Zudem verweist sie zurück auf eine andere öffentliche Szene am Kohlenfeuer im Hof des Hohenpriesters, 18,18: εἰσθήκεισαν δὲ οἱ δοῦλοι καὶ οἱ ὑπηρέται ἀνθρακίων πεποικότες, ὅτι ψῦχος ἦν, καὶ ἐθερμαίνοντο· ἦν δὲ καὶ ὁ Πέτρος μετ' αὐτῶν ἑστῶς καὶ θερμαινόμενος. Auf diese Szene wird in 21,19-19 explizit zurückgegriffen. Zudem verweisen die Jüngernamen auf eine Reihe anderer joh. Texte zurück: Joh 1,35-51,⁵⁴ 11,16; 14,5; 20,24-28 (Thomas) und 13,23-26 (s.a. 19,26; 20,2), wo der Lieblingsjünger das erste Mal ausdrücklich genannt wird.

(a) Der *Einfluss der Speisung der 5000* auf Joh 21,1-14 ist wohlbekannt. Der Bezug ist durch die gleiche Lokalisierung am See von Tiberias (6,1; 21,1) eindeutig markiert. Weiterhin werden in beiden Geschichten dieselben Nahrungsmittel, Brot und Fisch, verwendet. Allerdings spielen die Fische in Joh 21 in Verbindung mit dem überreichen Fang am Morgen eine eigenständige Rolle. Vom Fisch soll Jesus gebracht werden (ἐνέγκατε ἀπὸ τῶν ὀψαρίων; V.10), aber Jesus befindet sich bereits bei dem Feuer, auf dem der Leser / die Leserin schon Brot und Fisch finden (V.9), die in einer mit 6,11 vergleichbaren Weise⁵⁵ ausgeteilt werden.

⁵⁴ Vgl. z.B. Blaskovic, Johannes und Lukas, 7f.

⁵⁵ Joh 21.13: ἔρχεται Ἰησοῦς καὶ λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δίδωσιν αὐτοῖς
 Joh 6.11: ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις

Joh 6,11 enthält wörtliche Übereinstimmungen mit den neutestamentlichen eucharistischen Traditionen und eine Einflussnahme ist verschiedentlich angenommen worden (vgl. die Diskussion bei M. Labahn, Offenbarung in Zeichen und Wort. Untersuchungen zur Vorgeschichte von Joh 6,1-25a und seiner Rezeption in der Brotrede, WUNT II/117, Tübin-

Somit werden die Leser an Motive aus der Speisung der Menge in Joh 6 erinnert. Jesus, der sich als das wahre Brot des Lebens erwiesen hat, indem er am Kreuz für seine Freunde (Joh 15,13; vgl. 11,50) bzw. für sein eigenes Volk (Joh 10,11) getötet wurde und der nun auferstanden ist und wieder lebt, verteilt Brot und Fische als Symbol für die Hingabe seines Lebens für die Vielen. Wenn der Fang der 153 Fische nicht mit dem Ziel der Proviantierung zu lesen ist, sondern als symbolische Handlung des Menschenfischens, dann kann Joh 21 als *machtvolle Autorisation* der Jünger durch Jesus verstanden werden, Menschen aus aller Welt zu „fangen“, um sie an Jesus, seinem Sterben und Auferstehen, partizipieren zu lassen (hierzu auch unten [d]).

(b) Es lassen sich auch Verbindungen zum *Kontext der Speisung der 5000* namhaft machen. Nach der Speisung begeben sich die Jünger am Abend (Ὡς δὲ ὄψια ἐγένετο) zum See (κατέβησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπὶ τὴν θάλασσαν; 6,16) und besteigen ein Boot (καὶ ἐμβάντες εἰς πλοῖον; 6,17).⁵⁶ Ohne Jesus, der sich zuvor auf einen Berg zurückzog (ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος; 6,15), geraten sie in einen gefährlichen Sturm auf dem See. *Getrennt von Jesus* erfahren sie ihre Hilflosigkeit, die durch Jesu wundersame Erscheinung auf dem See und die wunderhafte Landung des Bootes am Strand überwunden wird.⁵⁷ Auch in Joh 21 sind die Jünger *in der Nacht im Boot ohne Jesus und ohne Erfolg* (21,3). Jesu Selbst-Offenbarung stellt die *Gemeinschaft mit den Jüngern wieder her* (21,13).

(c) Koester weist auf eine weitere wichtige intratextuelle Verbindung zwischen Joh 21 und Joh 6 hin: In Joh 21 wird zweimal erwähnt, dass *das Netz eingeholt wird*: V.6 (ἐλκύσαι).11 (εἴλκυσεν).⁵⁸ Joh 6,44 stellt fest, dass niemand zu Jesus kommen kann, es sei denn, er wird von Gott gezogen: οὐδεὶς δύναται ἔλθειν πρὸς με ἂν μὴ ὁ πατήρ ὁ πέμψας με ἔλκυσῃ αὐτόν.⁵⁹ Zudem offenbart sich Jesus selbst als der, der alle nach seiner Erhöhung an das Kreuz in seine Gemeinschaft ziehen

gen 2000, 95ff). Dennoch besteht für Joh 21,13 kein Anlass, mit extratextuellem Einfluss durch eucharistische Tradition zu rechnen, da dieser Text durch die joh. Intertextualität hinreichend verstanden werden kann. Der einzige extratextuelle Einfluss kann aus Lk 24,30 stammen, ohne dass sich diese Annahme jedoch hinreichend absichern lässt.

⁵⁶ Auch die Erwähnung der Boote verbindet die Fischfangepisode mit Kap. 6, da πλοῖον nur an diesen Stellen bei Johannes verwendet wird.

⁵⁷ Zu dieser Interpretation vgl. *Labahn*, Offenbarung, 28ff.

⁵⁸ Die Jünger versuchen Jesus ohne Erfolg an Bord zu holen: 6,21; das Einholen des Fischernetzes hingegen gelingt: 21,11.

⁵⁹ Vgl. *M. Theobald*, Gezogen von Gottes Liebe (Joh 6,44f). Beobachtungen zur Überlieferung eines johanneischen „Herrenworts“, in: *K. Backhaus, F. G. Untergassmair* (Hgg.), Schrift und Tradition. FS J. Ernst, Wien 1996, 315-341 (335f).

wird (12,32: πάντας ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν).⁶⁰ Die Jünger werden in Joh 21,1ff eingeladen, dem Beispiel Jesu zu folgen, Menschen in die Gemeinschaft mit Jesus „einzuholen“.

(d) Wenn der Erzähler von Joh 21,1-14 an Joh 6 zurückerinnert, so geschieht dies nicht atomistisch, sondern umfassend. Der Rahmen ruft die Episode auf, aus der einige Gedanken (Petrus, Mahl, Gemeinschaft, Gezogen-Werden) besonders markiert werden. Erhält das soteriologische Zentrum, Jesus als Lebensbrot,⁶¹ keine ausdrückliche Markierung, so wird es nicht übergangen, sondern ist als Thema von Joh 6 im generalisierenden Verweis aufgenommen – das Gemeinschaftsstiftende ist das Lebensbrot, auf das hin auch das (missionarische) „Ein-Ziehen“ der Jünger in Joh 21 geschieht bzw. worin es gründet.

3.2. Lukanische Geschichten

Das nachösterliche Geschehen in Joh 21,1-14 erinnert an zwei lk. Erzählepisoden: (a) der wunderbare Fischfang in Lk 5,1-11, der zum lk. Sondergut gehört und an der Stelle der Berufung der vier Fischer in Mk 1,16-20 par Mt 4,18-22 steht,⁶² und (b) die Jünger auf dem Weg nach Emmaus, Lk 24,13-35, eine Geschichte, die ohne Parallelen bei den anderen Evangelien ebenfalls Sondergut ist.

3.2.1. Lukas 5,1-11⁶³

Joh 21,1 platziert die Erzählung an der θαλάσση τῆς Τιβεριάδος. Lukas informiert seine Leser, dass Jesus „am See Genesareth“ steht (ἦν ἐστὼς παρὰ τῆν λίμνην Γεννησαρέτ; 5,1) und verwendet damit die im Neuen Testament gebräuchlichere Bezeichnung für den galiläischen See.⁶⁴ Später erwähnt der joh. Erzähler,

⁶⁰ Vgl. *Koester*, Symbolism, 134f.

⁶¹ Zum zentralen Charakter des Ego-Eimi-Wortes in 6,35 für Kap. 6 vgl. *Labahn*, Offenbarung, 63, *T. Popp*, Grammatik des Geistes. Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6, ABG 3, Leipzig 2001; *M. Stare*, Durch ihn leben. Die Lebens-thematik in Joh 6, NTA 49, Münster 2004, 154; zuletzt *P. Maritz, G. Van Belle*, The Imagery of Eating and Drinking in John 6:35, in: *J. Frey, J. G. Van der Watt, R. Zimmermann* (Hgg.), Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language, WUNT 200, Tübingen 2006, 333-352 (334ff [mit Lit.]).

⁶² Es finden sich eine Anzahl von Parallelen zwischen beiden Berufungsgeschichten (vgl. Z.B. *R. C. Tannehill*, Luke, ANTC, Nashville 1996, 99), so dass beide Traditionsströme, auch wenn sie nicht direkt voneinander abhängig sind, ihren Kern in einem Nachfolge-ruf Jesu an Fischer als Jünger haben können.

⁶³ Vgl. die Hinweise bei *Neiryneck*, John 21, 605-609.

⁶⁴ Vgl. *Labahn*, Offenbarung, 82f.

dass Jesus am Strand steht (21,4: ἔστη Ἰησοῦς εἰς τὸν αἰγιαλόν). Diese Aussage scheint im Sinne einer plötzlichen Epiphanieerscheinung zu deuten zu sein vergleichbar mit Joh 20,19.26 (ἔστη εἰς τὸ μέσον), kann aber zugleich auf Lk 5,1 hinweisen.

Die Relation zwischen beiden Erzählungen lässt sich besonders an den Reaktionen der Wunderzeugen belegen. In Lk 5,8 kniet Petrus vor Jesus nieder und bekennt seine Sünden. In Joh 21,7 realisiert Simon Petrus, nachdem ihm der Lieblingsjünger berichtet hat, dass der *Kyrios* erschienen ist, seine Nacktheit, kleidet sich an und springt in das Wasser. Joh 21,2.7 werden Lk 5,8 oder eine vergleichbare Notiz zum Hintergrund haben. Der wunderbare Fischfang verweist auf die Erscheinung vom etwas Außergewöhnlichem oder, spezifischer, Göttlichem, das zu Erschrecken und Überraschung führt.⁶⁵ Im Blick auf alttestamentliche Prätexte kann diese Angst als Ausdruck der Begegnung zwischen Gott und sündiger Menschheit gelesen werden.⁶⁶ Im joh. Erzählkontext kann an eine besondere Schuld, auf die später noch einmal in Joh 21,15-17 in dem dreifachen Missionsbefehl explizit hingewiesen wird, gedacht werden, die dreifache Verleugnung von Joh 18,15-17.25-27.

Die Liste der Jünger in Joh 21 ist joh. geprägt (vgl. Abschn. 2), doch Simon Petrus ist als Sprecher der Jünger im vierten Evangelium ein ungewöhnliches,⁶⁷ aber in den synoptischen Evangelien gewohntes Element. Dieser Rolle des Petrus entspricht sein Auftreten in Lk 5,8. Im Johannesevangelium werden die Jünger Jesu nirgends als Fischer vorgestellt, auch wenn diese Tätigkeit als textexternes Wissen vorausgesetzt sein mag. Obgleich Lk 5,2 (οἱ δὲ ἄλιεῖς ἀπ' αὐτῶν ἀποβάντες ἐπλυνον τὰ δίκτυα) nicht die einzige mögliche Quelle dieser Information ist, so fügt sie sich in die anderen Referenzen auf Lk 5 in Joh 21 ein. Überraschenderweise werden die Zebedaiden in Joh 1-20 nicht erwähnt. Demgegenüber sind sie in Lk 5,10 eng mit Simon (Petrus) verbunden: καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην υἱοῦς Ζεβὲ

⁶⁵ Vgl. *Bovon*, Lukas, 234; *Tannehill*, Luke, 101.

⁶⁶ Vgl. Jes 6,5-7; s.a. Ex 33,18-20; Ri 6,22f; 13,22f; vgl. *H. Hübner, A. Labahn, M. Labahn* (Hgg.), *Vetus Testamentum in Novo* vol. 1/2. *Evangelium Secundum Iohannem*, Göttingen 2003, zu Joh 1,18.

⁶⁷ Vgl. *Schnelle*, Johannes, 315. Allerdings nimmt Petrus diese Position auch in Joh 6,68 in der joh. Version des Petrusbekenntnisses ein; zur wichtigen pragmatischen Bedeutung dieses Bekenntnisses für Joh 6, die zeigt, dass Petrus wenigstens an einem Punkt der joh. Erzählung Repräsentant der Jünger und Modell für den impliziten Leser ist, vgl. *M. Labahn*, *Controversial Revelation in Deed and Word. The Feeding of the Five Thousand and Jesus' Crossing of the Sea as a „Prelude“ to the Johannine Bread of Life Discourse*, in: *IBS* 22 (2000), 146-181 (175-177).

δαίου, οἱ ἦσαν κοινωνοὶ τῷ Σίμωνι.⁶⁸ Die Erwähnung der Zebedaiden findet bei Lukas ihre Fortsetzung in dem berühmten Missionsbefehl an Simon: ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔση ζωγρῶν. Der Effekt des wunderbaren Fischfangs ist der Ruf zur Jüngernachfolge, die sich im missionarischen Handeln konkretisiert. Mehr noch, das Erzählgefälle zeigt an, dass der wunderbare Fischfang sein Ziel darin bekommt, dass er als Abschattung und Garantie des missionarischen Erfolges steht,⁶⁹ zu dem Petrus und seine Partner aufgefordert sind.⁷⁰ Der joh. Fischfang lässt sich als symbolische Handlung interpretieren, die den Erfolg der durch Jesus angeordneten missionarischen Aktivität voraussagt; auch in diesem Sinne lässt sich die joh. Episode als durch die lk. Erzählung inspiriert verstehen.

Ist die Notiz, dass jemand an Bord eines Bootes geht, mit dem *plot* jeglicher Fischereierzählung natürlich verbunden, so können die Übereinstimmungen zwischen dem Einsteigen der Jünger in das Fischerboot in Joh 21,3 (εἰς τὸ πλοῖον) und das von Jesus in Lk 5,3 (ἐμβὰς δὲ εἰς ἓν τῶν πλοίων; s.a. Joh 6,21: ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον [vgl. Abschn. 2]) nicht übersehen werden. Entscheidend ist der Hinweis auf das Scheitern der Fischer in der Nacht, auf das in Joh 21,3 (καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν) und in Lk 5,5 (δὲ ὄλης νυκτὸς κοπιῶσαντες οὐδὲν ἐλάβομεν) anspielt wird. Die Situation wird in Joh 21,6 geklärt, indem Jesus die Szene unterbricht. In Entsprechung zur Gattung als nachösterlicher Erscheinungsgeschichte ist Jesus nicht von Beginn an an der Handlung beteiligt (V.4f).⁷¹ Auch die misslungene Identifikation Jesu durch seine Jünger in V.4 verweist auf eine Veränderung der Szene. Dem Misserfolg beim nächtlichen Fischen, also zu einer Zeit, in der das Fischen eigentlich erfolgreich sein sollte, wird durch die Aufforderung, das Netz auf der rechten Seite erneut auszuwerfen, entgegengestellt, der ein erfolgreicher Fischfang folgt. In dieser Passage liegen die engsten Parallelen in den Motiven und den Handlungen der Akteure beider Erzählungen

⁶⁸ Zur Gewichtung für eine Relation z.B. T. K. Heckel, Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium, WUNT 120, Tübingen 1999, 162.

⁶⁹ Gerade weil der Erzähler die Geschichte als geschehene Wunderhandlung versteht, kann er sie auch als Symbol einsetzen. Einmaliges Wunderhandeln ist nicht vergangenes Geschehen, sondern lässt sich als Hoffungsgarant aktualisieren, um so neue Handlungsräume zu gewinnen.

⁷⁰ S.a. Tannehill, Luke, 100: „This shift to metaphorical language (Jesus' word on catching people; M. L.) invites the audience to understand the great catch of fish on a second level: as a symbolic narrative of the amazingly successful mission that Jesus is starting and that Simon and others will continue.“ Vgl. C. H. Talbert, Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel, New York 1982, 61.

⁷¹ Jesu plötzliches Erscheinen vor seinen Jüngern hat Parallelen nicht nur in Joh 20, sondern auch im narrativen Rahmen von Lk. 5,1.

vor – dennoch finden sich nur einige sprachliche Übereinstimmungen.⁷² In beiden Texten wird Jesus als *Kyrios* erkannt⁷³ verbunden mit einer schamvollen Reaktion des Petrus. In Joh 21,8 geschieht dies aufgrund der Nacktheit, in Lk 5,8 aufgrund seiner Sündhaftigkeit.⁷⁴ Wiederum sind Parallelen in Struktur und bei Motiven zu finden. Schließlich wird der Erfolg des neuerlichen Fangversuches konstatiert, indem die Jünger das Netz an Land ziehen: Joh 21,11 (vgl. V.6), was erneut Übereinstimmungen mit Lk 5,11.6b aufweist.⁷⁵ Der übrige Teil der joh. Geschichte zeigt keinen direkten Einfluss aus Lk 5, dennoch wird man die vorhandenen Parallelen zugunsten eines Abhängigkeitsmodells erklären, das auch die Differenzen beachtet.

-
- ⁷² Joh 21,6b: βάλετε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου τὸ δίκτυον
 Lk 5,4: ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος καὶ χαλάσατε τὰ δίκτυα ὑμῶν εἰς ἄγραν
 Joh 21,6d: ἔβαλον οὖν
 Lk 5,5b: ἐπὶ δὲ τῷ ῥήματι σου χαλάσω τὰ δίκτυα
 Joh 21,6e: καὶ οὐκέτι αὐτὸ ἐλκύσαι ἴσχυον
 Lk 5,7b: καὶ κατένευσαν τοῖς μετόχοις ἐν τῷ ἑτέρῳ πλοίῳ τοῦ ἐλθόντος συλλαβέσθαι αὐτοῖς
 Joh 21,6f: ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων
 Lk 5,6a: καὶ τοῦτο ποιήσαντες συνέκλεισαν πλῆθος ἰχθύων πολὺ, διερρήσατο δὲ τὰ δίκτυα αὐτῶν
- ⁷³ Joh 21,7d: ὁ κύριός ἐστιν
 Lk 5,8: ἰδὼν δὲ Σίμων Πέτρος προσέπεσεν τοῖς γόνασιν Ἰησοῦ λέγων· ἔξελθε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι ἀνὴρ ἁμαρτωλὸς εἰμι, κύριε; s.a. Joh 21,7e-i.
- ⁷⁴ Joh 21,7e-i: Σίμων οὖν Πέτρος ἀκούσας
 ὅτι ὁ κύριός ἐστιν
 τὸν ἐπενδύτην διεζώσατο,
 ἦν γὰρ γυμνός,
 καὶ ἔβαλεν ἑαυτὸν εἰς τὴν θάλασσαν
 Lk 5,8: ἰδὼν δὲ Σίμων Πέτρος
 προσέπεσεν τοῖς γόνασιν Ἰησοῦ λέγων·
 ἔξελθε ἀπ' ἐμοῦ,
 ὅτι ἀνὴρ ἁμαρτωλὸς εἰμι,
 κύριε.
- ⁷⁵ Joh 21,11b: καὶ εἴλκυσεν τὸ δίκτυον εἰς τὴν γῆν; vgl. V. 8.
 Lk 5,11a: καὶ καταγαγόντες τὰ πλοῖα ἐπὶ τὴν γῆν
 Joh 21,11c: μεστὸν ἰχθύων μεγάλων ἑκατὸν πενήτην τριῶν
 Lk 5,6b: συνέκλεισαν πλῆθος ἰχθύων πολὺ
 Joh 21,11e: καὶ τοσοῦτων ὄντων οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον
 Lk 5,6c: διερρήσατο δὲ τὰ δίκτυα αὐτῶν.

3.2.2. Lukas 24,13-35

Das erzählte Geschehen führt zu der Frage nach der Identität des auferstandenen und erschienenen Jesus (Joh 21,4.12). Seine am Strand stehenden Jünger wissen nicht, wer er ist.⁷⁶ Die nächste innerjoh. Parallele zu diesem Unwissen findet sich in Joh 20,14 (Maria Magdalena wendet sich um und sieht Jesus dort stehen καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν). Dennoch scheint eine Verbindung mit Lk 24,16.31 durchaus plausibel zu sein,⁷⁷ da in der Emmaus-Geschichte die Erkenntnis Jesu ebenfalls mit dem Brechen des Brotes verbunden ist (Lk 24,30: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτὸν μετ' αὐτῶν λαβῶν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπέδιδου αὐτοῖς). An die sprachlich und theologisch joh. Frage σὺ τίς εἶ in Joh 21,12⁷⁸ schließt sich eine Mahlszene an, in der Jesus Brot und Fisch nimmt, segnet und verteilt. Beide Geschichten über das Nicht-Erkennen Jesus sind nachösterliche Erscheinungsgeschichten.

Es ist möglich, aber letztlich schwierig abzusichern, dass die Emmaus-Geschichte auf der produktiven Ebene Einfluss auf die Erzählung von Joh 21,1-14 ausgeübt hat. Rezeptionsorientiert ist weniger zurückhaltend zu urteilen. Kein frühchristlicher Jesuanhänger, der über eine Kenntnis des Lukasevangeliums verfügt, hat bei der Lektüre von Joh 21 die Verknüpfungen ignorieren können.

4. Die Entstehung einer Geschichte

Frans Neirynck plädierte in aller Deutlichkeit dafür, Joh 21 genetisch im Licht der Synoptiker zu interpretieren.⁷⁹ Unter Verwendung des Paradigmas der Intertext-

⁷⁶ Neirynck, John 21, 604, betont, dass die Jünger die Identität Jesu kennen, wie es am Ende von V. 12 festgestellt wird. Die rätselhafte Bemerkung, dass die Jünger nicht zu fragen wagten, „Wer bist du?“ bleibt dennoch zu beachten, so dass die Wahrnehmung Jesu durch die Jünger wage bleibt; so kommt die Gemeinschaft mit dem Herrn erst durch das gemeinsame Mahl zustande; s.a. Brown, John, 1070: „there is still hesitation in v. 12“.

⁷⁷ Vgl. z.B. Schnelle, Johannes, 317.

⁷⁸ Vgl. Joh 1,19: ὅτε ἀπέστειλαν [πρὸς αὐτὸν] οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευίτας ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν· σὺ τίς εἶ

Joh 8,25: ἔλεγον οὖν αὐτῷ· σὺ τίς εἶ

S.a. Joh 4,10: εἰ ᾔδεις τὴν δωρεάν τοῦ θεοῦ καὶ τίς ἐστίν ὁ λέγων σοι· δός μοι πεῖν, σὺ ἂν ἤτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἅν σοι ὕδωρ ζῶν.

⁷⁹ Neirynck, John 21, 605-609; s.a. mit je unterschiedlicher Argumentation und Methodik, z.B., Blaskovic, Johannes und Lukas, 83-87; ders., Die Erzählung vom reichen Fischfang (Lk 5,1-11; Joh 21,1-14). Wie Johannes eine Erzählung aus dem Lukasevangelium für seine Zwecke umschreibt, in: Schreiber, Stimpfle (Hgg.), Johannes aenigmaticus, 103-120 (116-119); Heckel, Evangelium, 160-163; Z. Studenovský, „Dort werdet ihr ihn sehen“ (Mk

tualität wurde dieser methodische Ansatz von Manfred Lang in seiner Hallenser Dissertation über Joh 18-20 weiter entwickelt.⁸⁰ Lang versteht die joh. Passions- und Auferstehungsgeschichten als ein intertextuelles Spiel mit synoptischen Prätexten. Beide Exegeten empfehlen, Johannes aus der Nacherzählung synoptischer Geschichten heraus zu verstehen.

Anhand der vorgelegten narrativen Analyse ist der joh. Fischfang zwar als *eine eigen-sinnige Geschichte*, aber auch als *Text mit narrativen und logischen Brüchen* zu lesen. Diese Brüche verweisen begründet auf die Verwendung von Tradition, die durch ihren Nacherzähler mit dem Kontext von Joh 1-20 verbunden wird. Spuren solcher, klassisch gesprochen, redaktioneller Verknüpfung finden sich besonders im narrativen Rahmen in Joh 21,1f⁸¹ und V.12-14. Aber auch eine „redaktionelle“ Umgestaltung des eigentlichen Erzählkorpus lässt sich namhaft machen, auch wenn der exakte sprachliche Umfang kaum bestimmt werden kann: 4b.⁸² 5.⁸³ 7.9. Aus der Tradition weitgehend übernommen wurden: 21,2-4.6.8.10f.⁸⁴

16,7). Der Weg nach Galiläa bei Johannes und Markus, in: *Frey, Schnelle* (Hgg.), *Kontexte des Johannesevangeliums*, 517-558 (553-557); *Thyen*, *Johannesevangelium*, 779.

⁸⁰ *M. Lang*, *Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18-20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund*, FRLANT 182, Göttingen 1999. Zu joh.-literarischer Gestaltung s.a. die Überlegungen von *R. Bergmeier*, *Die Bedeutung der Synoptiker für das johanneische Zeugnisthema. Mit einem Anhang zum Perfekt-Gebrauch im vierten Evangelium*, in: NTS 52 (2006), 458-483.

⁸¹ Die Namen der Jünger verbinden Joh 21,1-14 deutlich mit Joh 1-20, wie bereits gezeigt wurde. Dennoch mögen einige von ihnen bereits zum Erzählinventar der Tradition gehört haben; vgl. *J. Becker*, *Das Evangelium des Johannes. Kapitel 11-21*, ÖTbK 4/1, Gütersloh/Würzburg³ 1991, 761, der darauf hinweist, dass die Jüngerliste in V.2 noch nicht den Lieblingsjünger aus V.7 erwähnt. Diese verspätete Einführung einer narrativen Gestalt kann ein bewusstes dramaturgisches Element sein, aber auch als Indiz für eine traditionelle Jüngerliste ohne Lieblingsjünger stehen.

⁸² Der Hinweis, dass die Jünger Jesus nicht erkennen, reibt sich mit den Erscheinungsgeschichten Jesu vor seinen Jüngern in Joh 20. Daher schreiben *R. Pesch*, *Der reiche Fischfang*: Lk 5,1-11, Jo 21,1-14. Wundergeschichte, Berufungserzählung, Erscheinungsbericht, KBANT, Düsseldorf 1969, 94f, und *R. Schnackenburg*, *Das Johannesevangelium 3. Teil. Kommentar zu Kap. 13-21*, HThKNT IV/3, Freiburg *et al.* 1992, 421, V. 4b einem traditionellen „Erscheinungsbericht“ zu; nach *Neiryneck*, *John 21, 603*, sei dies „the weakest side of the theory“. Eine Bemerkung wie die in V.4b ist für die Erzählung des Fischfangs als Offenbarungsgeschichte, die der Verfasser von Joh 21 zu erzählen beabsichtigt, jedoch sachnotwendig. V.4b zeigt an, dass die Jünger noch nicht die Erkenntnis haben, die sie nach Joh 20 haben könnten, und dass sie Charaktere sind, deren Wissen von dem des allwissenden Erzählers zu unterscheiden ist, der die am Strand stehende Person als Jesus vorstellt.

Rudolf Pesch hat vorgeschlagen, mit zwei unterschiedlichen Traditionen zu rechnen: ein Fischfangwunder und eine ekklesiologische Erscheinungsgeschichte.⁸⁵ Es besteht jedoch keine Notwendigkeit, die missionarischen Akzente von der Wundertradition abzutrennen. Es genügt vielmehr zu unterscheiden zwischen einer traditionellen Wundergeschichte, die über die Begründung der Missionsaktivitäten der Jünger nachdenkt, und einem Rahmen, der diese Tradition den nachösterlichen Erscheinungen Jesu zuordnet. Verbleibende Spannungen / Aporien werden zur Lesersteuerung eingesetzt oder sogar auf sie hin gestaltet. Die Geschichte dient in diesem literarischen Zusammenhang nunmehr auch der Charakterisierung des Petrus und des Lieblingsjüngers.

Obwohl ein hohes Maß an struktureller und motivlicher Parallelität zwischen der joh. Fischfangszene und Lk 5 besteht (vgl. Joh 21,3-4.6.8.11), ist ein geringes Maß wörtlicher Übereinstimmungen zwischen beiden Geschichten festzustellen. Zwar ist zu beachten, dass die Erzähler der Evangelien keine Kopisten ihrer Tradition sind, wie bereits die Abweichungen in dem unbestritten literarischen Verhältnis der synoptischen Evangelien zu erkennen geben, dennoch fällt das begrenzte Ausmaß sprachlicher Identität zu Joh 6 im Gegensatz zur vorgeschlagenen intertextuellen Verbindung mit Lk 5,1-11 auf. Dies spricht gegen eine direkte literarische Abhängigkeit von Joh 21,1ff zu Lk 5,1ff, die hingegen zu Joh 6,1ff vorliegt, wie auch die Beobachtung, dass die Analogien zu Lk 5,1ff in den Textpartien begegnen, die gerade nicht mit einiger Sicherheit der Hand des Erzählers von Joh 21 zuzuschreiben sind. Vielmehr finden sich die Parallelen in den mutmaßlich traditionellen Partien.

Verschiedentlich wird angenommen, dass Joh 21 auf eine frühe Version des Fischfangwunders unabhängig von Lk 5 zurückgeht, die mit der lk. Episode einen gemeinsamen Kern hat. Ein anderes, m.E. plausibleres Erklärungsmodell ist das

⁸³ Der Inhalt von V.5 ist traditionell, aber die Sprache deutlich joh.; vgl. das joh. λέγει οὖν and παιδία; vgl. z.B. *Neiryneck*, John 21, 604.

⁸⁴ Andere Autoren schlagen alternative Rekonstruktionsmodelle vor, die mit unterschiedlichen Theorien zur literarischen Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums verbunden sind; vgl. z.B. *R. T. Fortna*, *The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, SNTSMS 11, Cambridge 1970, 87-97 (Joh 21,1ff als Teil des „Gospel of Signs“; s.a. *ders.*, *Fourth Gospel*, 68-70; *ders.*, *Diachronic/ Synchronic Reading John 21 and Luke 5*, in: *Denaux* [Hg.], *John and the Synoptics*, 387-399; *H.-P. Heekeren*, *Die Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*, SBS 113, Stuttgart 1984, 78-91 (Teil einer Zeichenquelle mit nur drei durchgezählten Wundergeschichten).

⁸⁵ Vgl. *Pesch*, *Fischfang*, 86-107. S.a. *Becker*, *Johannes*, 761-763; *Schnackenburg*, *Johannesevangelium* 3, 411f.

der „secondary orality“, auch als „re-oralisation“ vorgestellt wird,⁸⁶ das ich in meiner Dissertation auf das Verhältnis von Johannes zu den Synoptikern angewendet habe.⁸⁷ Mit dem Terminus „secondary orality“ wird das Phänomen umschrieben, dass ein geschriebener Text gelesen und wieder „vermündlicht“ wird, so dass er erneut in einen Prozess oraler, durch das individuelle wie kulturelle Gedächtnis vermittelte Überlieferung eintritt. Das Erklärungsmodell der *secondary orality* nimmt die sprachliche Instabilität mündlicher Überlieferung ernst, ohne dass damit eine völlige sprachliche Diskontinuität in der mündlichen Überlieferung behauptet würde.⁸⁸ Zentrale sprachliche Begriffe, wichtige Motive und grundlegende narrative oder rhetorische Strukturen formen die Identität des Überlieferungsguts und werden somit bewahrt. Diese Theorie kann somit folgende Beobachtungen erklären:

- (a) Joh 21,1-14 nimmt eine Tradition aus der Tradition auf,
- (b) den hohen Grad an struktureller Kohärenz zwischen Joh 21,1-14 und Lk 5,1-11 (einschließlich der Differenzen) und
- (c) das beachtenswerte, aber nicht sehr hohe Maß an sprachlicher Übereinstimmung.

Der wichtigste Grund für die Annahme (d) einer Relation von Joh 21,1-11 zu Lk 5 und nicht zu einer vorlk. Tradition ergibt sich aus der synoptischen Kompositionsgeschichte. Die lk. Fischfanggeschichte verbindet eine missionarische Abzweckung (5,10) mit der Jüngerberufung. Beides ist nicht ursprünglich mit der Wundergeschichte verbunden gewesen. Die Verbindung lässt sich am besten dem

⁸⁶ S. Byrskog, *Story as History – History as Story. The Gospel Traditions in the Context of Ancient Oral History*, WUNT 123, Tübingen 2000, 138-144. Vgl. auch die Bemerkungen zum Verhältnis zwischen den Synoptikern und dem Thomasevangelium von R. Uro, „Secondary Orality“ in the Gospel of Thomas?, in: *Forum* 9 (1993), 305-329 (306. 313).

⁸⁷ Labahn, *Jesus als Lebensspender*, 195ff; *ders.*, *Offenbarung*, 272-275; vgl. die von kritischer Sympathie getragene Darstellung in *Smith*, *John Among the Gospels*, 195-198.

⁸⁸ C. Breytenbach, „MNHMONEUEIN. Das ‚Sich-erinnern‘ in der urchristlichen Überlieferung – Die Bethanienepisode (Mk 14,3-9/Jn 12,1-8) als Beispiel“, in: *Denaux* (Hg.), *John and the Synoptics*, 548-557 (554f), unterbreitet Bemerkungen, wie das menschliche Gedächtnis Geschichten reorganisiert, die helfen, den Prozess der Quellenrezeption eines Autors oder das mündliche Nacherzählen zu verstehen: „Wenn der Hörer nun aber zum Erzähler wird, greift er nicht auf die von ihm damals gehörte Phonemkette zurück. Diese hat er nicht mehr im Ohr. Er hat sie aber beim Hören in eine semantische Textbasis, die situationell organisiert ist, umgesetzt. Er greift auf diese kognitive Repräsentation in seinem eigenen Gedächtnis zurück und formuliert mit Hilfe seiner gedanklichen Vorstellung der Situation, von der die Erzählung handelte, eine neue Erzählung, die seinem neuen kommunikativen Kontext entspricht.“

lk. Erzähler zuordnen unabhängig von der Frage, ob er in Lk 5,10 ein freies Logion⁸⁹ verwendet oder von Mk 1,17 abhängig diesen Spruch selbst re-formuliert.⁹⁰ Diese Verbindung von Wunder und Missionsgedanken ist auch in Joh 21,1ff zu finden und zwar mit strukturellen und sprachlichen Parallelen (vgl. [b] und [c]). Trifft dies zu, so ist Joh 21,1ff abhängig von einer Tradition, die wie in Lk 5 Wunder und Mission verbindet; im Prozess der Überlieferung wurde die lk. Geschichte vorgelesen und weitererzählt wie auch weitergestaltet. Sie findet sich schließlich im Bereich der joh. Schule wieder, wo sie weiter zu einer eigenständigen Version entwickelt wurde, in der ein Missionserfolg im Wunder des Fischfangs symbolisiert wird.

5. Sinnbildung durch die Erzählung von Wundern

Es ist ein interessantes Unterfangen zu sehen, wie dasselbe Wunder in unterschiedlichen narrativen Rahmungen erzählt wird, die auf der chronologischen Ebene durch die Ereignisse von Kreuz und Auferstehung getrennt sind. Ein Wunder wird so in unterschiedlichen literarischen Kontexten zur Sprache gebracht. Dies zeigt, dass antike Erzähler Wunder(geschichten) nicht als bloße historische Ereignisse mit einem *Sinn*, der in einem bestimmten historischen Zusammenhang besteht, betrachteten. Eine Wundergeschichte ist vielmehr zu aller erst Erzählung und dient der Grundfunktion des Erzählens, der Herausbildung von Sinn in einer Welt, in der Menschen leben und dieses tägliche Leben gestalten.

Wundergeschichten haben also Anteil an dieser Grundfunktion des Erzählens. Eine Wundergeschichte erzählt ein vergangenes Geschehen mit bestimmten Erzählmotiven, um Sinn für eine je gegenwärtige Situation und einen ihr entsprechenden Zweck zu generieren. Wenn eine Wundergeschichte eine Person und / oder ein Ereignis der Vergangenheit aufnimmt, so geht es nicht um das Geschehen als solches oder darum, was als in der Vergangenheit geschehen angenommen wird, sondern der Erzähler verwendet vergangenes Geschehen zum Verstehen und Interpretieren der Gegenwart in einer Weise, dass es Menschen ermöglicht wird, Zukunft zu gewinnen.⁹¹ Dieses Verständnis von Wundergeschichten bedeutet nicht

⁸⁹ Bovon, Lukas, 234.

⁹⁰ Fitzmyer, Luke, 562; Kollmann, Jesus und die Christen als Wundertäter, 278; Pesch, Fischfang, 72-76.

⁹¹ Vgl. J. Rüsen, Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft, KVR 1489, Göttingen 1983, 56: „Das historische Erzählen mobilisiert die Erinnerung an den zeitlichen Wandel des Menschen und seiner Welt in der Vergangenheit so, daß in ihrem Lichte die in der Gegenwart erfahrenen zeitlichen Veränderungen einen Sinn bekommen, d. h. in die Absichten und Erwartungen des zukunftsgerichteten Handelns eingehen können. Diesen Brückenschlag von der Vergangenheit über die Gegenwart

notwendig, dass frühchristliche Erzähler in Zweifel gezogen hätten, dass Jesus die erzählten Wunder, die sie in unterschiedlicher Weise wiedergeben, getan hat. Es scheint vielmehr im Gegenteil so zu sein, dass ihr Glaube an Jesus sie ermutigte, die Wunder Jesu nicht ausschließlich als vergangene Ereignisse zu betrachten, sondern sie als ein Geschehen zu verstehen, das Bedeutung für ihre je eigene Situation hat, so dass sie sie auf diese Situation hin ‚neu‘ erzählt haben.

Eine Wundergeschichte mit ihren utopischen Elementen und Ideen transzendiert menschliche Kraft und Stärke. Die erzählten Ereignisse übersteigen menschliche Möglichkeiten, wenn sie – um nur wenige Beispiele zu nennen – unerwartete militärische Erfolge, plötzliche Gesundung nach schwerer, bisweilen unheilbarer Krankheit oder eben einen gegen jede menschliche Erfahrung überraschenden Fischfang berichten, wie es in Joh 21 geschieht. So setzen Wundergeschichten Hoffnung und Vertrauen für zukünftige Aufgaben frei, insbesondere dann, wenn sie verbunden sind mit einer religiösen Figur, verehrt durch eine Gemeinschaft wie in der frühchristlichen Jesusbewegung. Das Erzählen über einen machtvollen religiösen Helden ermöglicht zugleich ethische Mahnungen wie auch religiöse wie philosophische Behauptungen zu begründen. Als sinnstiftende Erzählung wird das Wunder zum Sprachereignis,⁹² durch das das Wunder neuen Sinn, neue Hoffnung, neue Erkenntnis kommunizierbar und existentiell vermittelbar macht.

Damit soll nicht bestritten werden, dass es auch ein bewahrendes Element im frühchristlichen Erzählen gibt, da der von ihnen erzählte Verkünder des Gottesreiches auch durch das Erzählen als autoritative Gestalt anerkannt wird. Durch den Glauben an die Auferstehung Jesu werden auch die Erinnerung an das Verkündigte und die Tradition über das Wirken des geglaubten Messias bedeutsam. Allerdings durch seine Gegenwart im Geist bzw. seine Gabe des Geistes werden sie auch ermutigt, in dieser Gegenwart des Herrn ihre Tradition produktiv auf diese Gegenwart hin zu überliefern.⁹³ Erinnerung der Vergangenheit ist immer ein interpretati-

in die Zukunft leistet das historische Erzählen mit Kontinuitätsvorstellungen, die die drei Zeitdimensionen übergreifen und zur Einheit eines Zeitverlaufs zusammenschließen ... Das historische Erzählen vergegenwärtigt die Vergangenheit immer in einem Zeitbewusstsein, in dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einen inneren, schlüssigen Zusammenhang bilden, und eben dadurch konstituiert es Geschichtsbewusstsein“.

⁹² Zur Sache und Relevanz des Begriffs von Ernst Fuchs vgl. kurz *F. Fuchs*, Konkretionen des Narrativen. Am Beispiel von Eberhard Jüngels Theologie und Predigten unter Einbeziehung der Hermeneutik Paul Ricœurs sowie der Textlinguistik Klaus Brinkers, Theologie 54, Münster 2004, 37f, mit Belegen.

⁹³ Die Konzeption des Parakleten, der die joh. Gemeinde lehrt und an Vergangenes erinnert (Joh 14,26), zeigt, wie sehr die joh. Schule sich ihrer produktiven und reflektierenden Aktivität bewusst ist und sie zu begründen sucht.

ver Akt, der Geschichte schafft; Geschichte wird in der Gegenwart produziert, um den Sinn des Vergangenen zu gewinnen und die Gegenwart zu verstehen.

Joh 21,1-14 ist in vielerlei Weise mit dem Johannesevangelium als Ganzem verbunden und ist im Licht des bereits Erzählten zu lesen, das durch das letzte Kapitel zu seinem endgültigen literarischen Schluss gebracht werden soll (vgl. 21,24f). So versteht sich Kap. 21 nicht als Ergänzung, sondern eher als „Epilog“, der die Sicht der Leser zu Einsichten führen will, die das Verstehen des Vorausgegangenen erweitern.⁹⁴ Trotz der Geistesgabe durch den Auferstandenen in 20,21-23 vermisst der Erzähler des Epilogs einen expliziten, christologisch fundierten Missionsauftrag. Missionarische Orientierung ist dem vierten Evangelium keineswegs fremd (vgl. Joh 4,35-38), aber durch die Neuerzählung des mündlich überlieferten Fischfangwunders kann er einen ausdrücklichen Missionsauftrag als machtvolle Selbstoffenbarung des Auferstandenen gestalten. Die rahmende Offenbarungsmotivik und das Gemeinschaftsthema der Mahlszene binden den Missionsgedanken an die Gegenwart des Herrn. Der Auferstandene setzt die Aktivität des durch seinen Vater in die Welt gesandten Jesus fort, wie die Referenzen auf Joh 6 belegen. Angesichts dieser Kontinuität kann er die chronologische Angaben seiner Tradition zugunsten einer österlichen Rahmung verlagern. In der Nacherzählung werden die christologischen Akzente unterstrichen. Die Missionsbeauftragung erfolgt durch den auferstandenen Herrn, der anspricht, die Menschen aus der Welt „einzuholen“ und Teil seiner Gemeinschaft durch Kenntnis seiner Identität zu werden. Für die, die durch Jesu Anordnung „hereingezogen“ werden, ist die Frage *ὁὐ τίς ἐἴ* (20,12) beantwortet, da sie von Gott / Jesus „eingeholt“ sind (6,44 / 12,32) und behaupten können: *εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν* (21,12).

Die Neuerzählung weist auf gegenwärtige Fragen und Aktivitäten der joh. Gemeinde. Ihre missionarische Tätigkeit wird durch eine symbolische Handlung des auferstandenen Herrn autorisiert. Ihr Handeln bekommt besondere Bedeutung, da es im Handeln des Auferstandenen begründet ist. Das in Joh 21 erzählte Wunder dient dazu, das Ethos der Gemeinde zu etablieren oder zu stärken. Als Wunder erzählt, weckt der machtvolle Akt Vertrauen in Gottes Macht als hinter dem Handeln der Gemeinde stehend.⁹⁵ So dient das Wunder als Ermutigung in einer Situation, in der die missionarische Aktivität der joh. Gemeinde hinterfragt wurde oder einer theologischen Begründung bedurfte. Mit der Nacherzählung des Vergange-

⁹⁴ Vgl. J. Zumstein, Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur, in: *ders.*, Kreative Erinnerung, 15-30 (23f).

⁹⁵ Die Änderung des narrativen Rahmens weist nicht notwendig auf einen Zweifel am Geschehen des Erzählten – dies würde der eigenen Erzählabsicht widersprechen. Aber es zeigt, dass im Horizont des Erzählers das vergangene Ereignis offen ist für mehr als einen Zweck.

nen intendiert der Erzähler Orientierung und Sinnbildung zu schaffen, so dass seine Gemeinde sich den gegenwärtigen Notwendigkeiten stellen kann. So befremdet die Wundererzählung nicht als ein obskurer Akt seine antiken Adressen, sondern generiert Sinn und Orientierung.