

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 35 (1979)
Heft: 2

Artikel: Voll grosser Fische, hundertdreiundfünfzig : Joh. 21, 1-14
Autor: Rissi, Mathias
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878477>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Voll grosser Fische, hundertdreiundfünfzig, Joh. 21, 1–14

Joh. 21 stammt aus dem Überlieferungsgut der johanneischen Gemeinde, das der letzte Herausgeber verarbeitet und dem Evangelium angehängt hat. Die Erzählung 21, 1–14, der wir uns nun zuwenden, gehört zum Typ der *galiläischen Erscheinungsgeschichten* und setzt die Jerusalemer Erscheinungen nicht voraus.¹

1.

In 21, 1–14 kann man deutlich zwei ursprünglich voneinander unabhängige Erzählungen unterscheiden, die der *Redaktor* miteinander *verband*: die Geschichte des *Fischzuges* und des *Mahles*. Einleitung und Schluss der ganzen Perikope gehören dabei sicher zum Rahmen des Redaktors.

a) Die Erzählung vom wunderbaren *Fischfang* beginnt in V. 2, wo die beteiligten Jünger vorgestellt werden. Der zuerst genannte Petrus war offenbar ursprünglich die Hauptfigur (V. 3). Während im Evangelium der volle Name Simon Petrus regelmässig zur Einführung des Jüngers in einer neuen Perikope genannt wird, darnach nur noch Petrus², erscheint in Kap. 21 der volle Name in der Fischzuggeschichte immer (V. 3. 7b. 11). «Der Jünger, den Jesus liebte» wird erst in V. 7 vom Redaktor eingeführt. Die beiden ungenannten Jünger in V. 2 sind vielleicht vom Herausgeber zugefügt, um die Siebenzahl voll zu machen.³ V. 3 gehört sicher zur Fischzuggeschichte, wie auch V. 4, der das Motiv des Nicht-erkennens des Auferstandenen enthält, das besonders mit der lukanischen Erscheinung Jesu vor den Emmausjüngern verbunden ist⁴. Das Wieder-erkennen folgt in V. 12b, der darum zur selben Tradition zu rechnen ist. V. 5 ist vom Redaktor eingeschoben, um das Mahl mit dem Fischfang zu verbinden – ein Bestreben, das auch V. 10 kenn-

¹ W. Michaelis, *Die Erscheinungen des Auferstandenen* (1944), S. 69–72. Zur Auslegungsgeschichte der Perikope siehe R. Pesch, *Der reiche Fischfang* (1969), S. 42–52.

² Ausnahmen sind nur Joh. 13, 9 und 20, 6, wo der volle Name jedoch eine wichtige Wendung innerhalb der beiden Perikopen markiert.

³ Vgl. die guten Gründe bei Pesch (A. 1), S. 90 f.

⁴ F. Schnider und W. Stanger, *Beobachtungen zur Struktur der Emmausperikope*: *Bibl. Zeits.* 16 (1972), S. 94–114, die Luk. 24 als «Wiedererkennungsgeschichte» bezeichnen. Auch mit der lukanischen Fischfanggeschichte Luk. 5, 3–11 bestehen Zusammenhänge.

zeichnet⁵. Der 6. Vers gehört deutlich zur Fischfanggeschichte, während der nächste z. T. wieder dem Redaktor zugeschrieben werden muss, der – wie der Evangelist – am anonymen Jünger interessiert ist (vgl. 21, 20 ff.) und den einfachen Petrusnamen verwendet. Der anonyme Jünger ist der erste, der erkennt (vgl. 20, 8); darum kann er den Petrus belehren. Der zweite Teil von Vers 7, in dem wieder der volle Name von Petrus erscheint, stammt aus der Fischzugsgeschichte, ist jedoch vom Redaktor etwas verändert worden. Die Erzählung sprach wohl ursprünglich nur davon, dass sich Simon Petrus auf den wunderbaren Fischfang hin das Obergewand umgürtete und sich in den See warf. Die Ursache wird nicht berichtet⁶, doch könnte die Verwandtschaft der Erzählung mit Luk. 5 zum Schlusse führen, dass hier wie dort das Wunder Petrus plötzlich die Augen öffnet, so dass er in der geheimnisvollen Gestalt Jesus erkennt und – wie in Luk. 5 – vom Gefühl seiner Unwürdigkeit übermannt wird. In diesem Falle las der Redaktor in der Fang-tradition: «Darum gürtete sich Simon Petrus das Obergewand um – denn er war nackt – und warf sich in den See.» V. 8 gehört zum Fischzug, nicht jedoch V. 9, der völlig unerwartet ein neues Thema einführt. «Woher Kohlenfeuer, Fisch und Brot kommen, bleibt dunkel»⁷, solange man nicht erkennt, dass sie aus der anderen Überlieferung, der Mahl-erzählung, stammen, die nur von *einem* Fisch und *einem* Brote sprach (vgl. V. 13) – im Gegensatz zu den vielen Fischen der Fischzugsgeschichte. In V. 10 versucht der Redaktor die beiden Überlieferungen zu verbinden. Wie schwierig das ist, erweist sich daran, dass der Vers weder ganz zur Mahl-geschichte noch ganz zur Fischzugsgeschichte passt. Die erstere sprach nur von einem einzigen Fisch und Brot⁸, für die letztere ist die grosse Menge der Fische wesentlich. Für das Mahl konnte der Redaktor nicht das ganze Netz voller Fische brauchen und lässt daher Jesus nur eine geringere Anzahl der Fische heranschaffen («Bringet von den Fischen . . .»). Die Fischzugsgeschichte verwendet immer das Wort *ichthýs*, der Redaktor in V. 10 aber in Übereinstimmung mit der Mahl-tradition *opsáron*. V. 11 ist wieder Teil der Fischzugsgeschichte. Nach V. 8 schleppten die anderen Jünger im Schiff das Netz hinter sich her – und nun steigt Petrus «hinauf», d. h. ans Ufer, und zieht das Netz ans Land⁹. Zum Wunder des gewaltigen Fanges gehört – in negativer Entsprechung zur Geschichte Luk. 5, 6 – die Bewahrung des Netzes. Das einzige Element, das vom Redaktor eingefügt zu sein scheint, ist die Zahl 153. Darüber wird gleich mehr zu sagen sein. Den Ab-

⁵ So auch Pesch (A. 3). Nach ihm stammen auch V. 10. 14 vom Redaktor. Der Fischfanggeschichte rechnet er zu: V. 2. 3. 4a. 6. 11 (z. T.), der Erscheinungsgeschichte: V. 4b. 7. 8. 9. 12. 13. Zu mechanisch verwendet seine Kriterien H. M. Teeple, *The Literary Origin of the Gospel of John* (1974), S. 246 f. Vgl. auch M. E. Boismard, *Le chapitre 21 de saint Jean. Essai de critique littéraire: Rev. bibl.* 54 (1947), S. 473–501.

⁶ Nur dass Petrus das Obergewand anzieht, weil er nackt ist und offenbar so nicht vor Jesus erscheinen möchte.

⁷ W. Bauer, *Das Johannesevangelium* (1933), S. 236 f.

⁸ Vgl. Anm. 11.

⁹ Ein gewisser Widerspruch scheint zwischen V. 6 (sie vermögen das Netz nicht zu ziehen) und V. 8. 11 zu bestehen, wo es doch möglich ist, ja Petrus es alleine tut. Aber V. 6 meint sicher: sie konnten das Netz nicht ins Schiff ziehen.

schluss der Fangerzählung finden wir in V. 12, dessen erster Teil allerdings ganz deutlich der Mahltradition angehört. V. 12b nimmt das Motiv von V. 4 wieder auf: das Wunder hat zur Erkenntnis des Herrn geführt.¹⁰

b) Aus der *Mahltradition* hat der Verfasser nur die Verse 9, 12a und 13 übernommen. Der Anfang der Geschichte ist uns nicht bekannt. Wir können aufgrund von V. 9 nur vermuten, dass sie – wie die Fischfanggeschichte – von einer Erscheinung des Auferstandenen am Strand des galiläischen Sees gesprochen hat. Das ermöglichte dem Redaktor, die beiden Überlieferungen zusammenzuarbeiten. Die ersten Worte von V. 9 («als sie nun ausgestiegen waren ans Land») wird er selbst eingefügt haben, um die Verbindung mit V. 8 herzustellen. V. 12a fordert auf, zum wunderbar bereiteten Mahl zu kommen. Nach V. 13 schliesst sich Jesus seinen Jüngern an und teilt Brot und Fisch aus. Die Verknüpfung der beiden Traditionen und die Umbildung der Fischzuggeschichte zur Vorbereitung des Mahles konnte nicht widerspruchlos vollzogen werden, da der Redaktor offensichtlich die von ihm gebrauchten Texte sowenig wie möglich verändern wollte, trotzdem die Fischzuggeschichte ursprünglich ihre eigenen Zwecke verfolgte. Die Überlieferung vom Mahl hatte gar nichts zu tun mit den vielen gefangenen Fischen, sondern wusste nur von dem auf dem Kohlenfeuer bereiteten Fisch, wie V. 13 eindeutig klarmacht¹¹. Aber der Verfasser, der den Wortlaut beider Traditionen zu erhalten trachtete¹², versuchte die eben gefangenen Fische durch seinen erklärenden Zusatz in V. 10 in das Mahl einzubeziehen. Darum werden die Jünger aufgefordert, «von den Fischen», die sie gefangen haben, für das Mahl herbeizubringen¹³.

2.

Wesentlich ist nun, wie in V. 13 das Mahl geschildert wird. Man wird sofort an *Joh. 6, 11* erinnert. Auch dort nimmt Jesus *Brot*, gibt es und «gleicherweise» auch *Fisch*¹⁴. Nehmen und Geben des Brotes und «gleicherweise» des zweiten Mahlelements¹⁵ erinnert zugleich an die Feier des Herrenmahls. Die eucharistische Auslegung entspricht völlig dem Verständnis des Redaktors, der ja auch das Mahl in

¹⁰ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (1941), S. 549, hat recht, wenn er in: «keiner wagt ihn zu fragen» den Sinn findet: «Bist du es wirklich?», und damit das Gefühl ausgedrückt sieht, «das die Jünger angesichts des Auferstandenen befällt: er ist es, und er ist es doch nicht, es ist nicht der, den sie bis dahin gekannt hatten, und doch ist er es!»

¹¹ Opsáron in V. 9 ist nicht kollektiv gemeint (ein zusätzliches hén ist völlig entbehrlich), weil ja die ursprüngliche Tradition gar nichts von einem «Gegensatz zu der Menge der gefangenen Fische» der Fischzuggeschichte wusste, gegen Bultmann (A. 10), S. 548.

¹² Das lässt sich auch im übrigen Joh. feststellen.

¹³ Während die Fischfangtradition immer ichthýs verwendet, lehnt sich der Redaktor hier in V. 10 an die Mahltradition an, die vom opsáron spricht. Apó ist partitiv gebraucht.

¹⁴ Die Verwandtschaft mit 6, 11 hat den Einschub eucharistésas édōken in D syr^s d f g verursacht. Dass das Gebet fehlt, «wird darauf beruhen, dass hier nicht mehr der irdische Jesus, sondern der Auferstandene handelt», Bultmann (A. 10), S. 550.

¹⁵ Paulus und Lukas verwenden hōsaútōs.

6, 1–13 zweifellos als Herrenmahl auffasste, wie seine Interpolationen in der Brotrede Jesu beweisen.

a) Der *Evangelist* hatte die Anspielungen an die Herrenmahlsterminologie in 6, 1 ff. aus der Gemeindefradition übernommen (vgl. bes. Luk. 22, 19 und 1. Kor. 11, 24 f. als Parallelen), aber für ihn war jenes Mahl noch keine Eucharistie, so wenig wie das Mahl in 2, 1–11. Er verstand das Wein- und Brotwunder als Verheissung auf das Abendmahl hin¹⁶. Wein und Brot sind Gabenzeichen des eschatologischen Heils, das durch die Gegenwart Jesu geschenkt wird. Sie sind darum Offenbarungsmittel Jesu wie sein Wort, das Leben schafft (6, 68). Die Auswahl der beiden Überlieferungsstücke in Kap. 2 und 6 beweist aber, dass der *Evangelist* bewusst – obwohl mit grosser Zurückhaltung – auf das Herrenmahl hinweisen wollte.

Darum ist sogar anzunehmen, dass er in 6, 14 f. an Abendmahlsprobleme seiner Gemeinde dachte. Denn die Leute missverstehen den wunderhaften Hinweis auf das Herrenmahl als Manifestation ausserordentlicher Machtbegabung eines wunderbaren Propheten und Königs¹⁷. Dahinter steht wahrscheinlich die Abwehr eines hellenistischen Verständnisses des Herrenmahls als Quelle göttlicher Kraftwirkungen. Darum entzieht sich der johanneische Jesus dem Begehren der Leute nach 6, 14 f. Diese Zusammenhänge vermögen auch zu erklären, warum der *Evangelist* so zurückhaltend dem Herrenmahl gegenübersteht – überhaupt den Sakramenten. Es ist daher ebensowenig zufällig, dass die Brotrede (6, 25–28) vom Speisungswunder getrennt wird durch den Wechsel des Aufenthaltsortes und durch eine neue Einleitung (6, 22–24¹⁸).

Zunächst wird in 6, 24–29 das Wunder von 6, 1 ff. als «Zeichen» ausgelegt, das die Juden nicht verstehen. Ihr Mühen und Wirken ist nicht ausgerichtet auf die wahre Speise, die ins ewige Leben bleibt, nicht auf die Werke Gottes. Das rechte

¹⁶ M. Rissi, Die Hochzeit in Kana (Joh. 2,1–11): Oikonomia, Festschrift O. Cullmann (1967), S. 76–92. Zu den eucharistischen Anspielungen in 6, 1–13 s. auch O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst* (1950²), S. 89–92; G. H. C. McGregor, *The Eucharist in the Fourth Gospel* (1963), S. 114–116; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* 2, 1 (1961), S. 172 (s. Literatur in Anm. 637).

¹⁷ Der *Evangelist* liest diese Interpretation von Deut. 18, 15–18 her; denn die Fortsetzung bringt die Speisung mit der Mannaspende des Mose in Verbindung, vgl. J. Jeremias, *Möysès: Theol. Wört.*, 4 (1942), 852–878, S. 863 f. In diesen Zusammenhang gehört auch, dass die Leute Jesus als den Propheten zum König machen wollen; denn im hellenistischen Schrifttum des Diasporajudentums erscheint Mose als König. Nach Ez. Trag. 68–92 wird Mose im Traum von Gott das Szepter überreicht, «und er hiess mich, seinen grossen Thron besteigen, er gab mir aber das königliche Diadem». Vgl. auch Philo, *Vita Mos.* 155–158, und samaritanische Traditionen, W. A. Meeks, *Moses as God and King: Religions in Antiquity. Essays in memory of E. R. Goodenough* (1968), S. 354–371.

¹⁸ V. 22 f. ist Glosse (V. 23 ist von einigen Handschriften ausgelassen), eingeschoben, weil V. 24 erklärungsbedürftig schien. V. 22 ist Wiederholung der Situationsangaben der Überfahrtsgeschichte. Der ursprüngliche Wortlaut ohne den Einschub (mit seinen zahlreichen Textvarianten) setzte ein mit einer im A.T. beliebten doppelten Zeitbestimmung, einer Zeitangabe mit Konjunktionalsatz (vgl. z. B. Jos. 9, 16; 23, 1): «Am andern Tag, als das Volk sah, dass Jesus nicht dort war noch seine Jünger, bestiegen sie die Schiffe.»

Werk wäre nach 6, 29 der Glaube an den Gesandten Gottes, oder – wie in den folgenden Versen erklärt wird – das Essen und Trinken der wahren Speise, nämlich des Menschensohnes. Die Forderung des Glaubens ruft den Widerstand der Juden wach, die Jesu Anspruch mit einer einsichtigen Legitimation belegt sehen möchten. Was sie meinen, zeigt ihr Hinweis auf den grossen Führer der Vergangenheit, Mose, der sich auswies mit dem Brot vom Himmel.

Die von den Juden herangezogene Schriftstelle (V. 31) enthält kein genaues Zitat. Der Evangelist denkt wohl an LXX Ps. 77, 24 («und Brot aus dem Himmel gab er ihnen»), eine Stelle, die sich ihm mit Ex. 16, 15 verwob («das ist das Brot, das euch der Herr zu essen gibt»). Jesus soll als ein zweiter Mose seine Autorität mit einem «jüdisch»-verstandenen Zeichen unter Beweis stellen, d. h. mit einer Tat, die noch über das vergleichsweise geringe Speisungswunder hinausgeht. Aber der Glaube kann nicht auf solchen «Zeichen» ruhen.

Das Brot des Lebens wird im folgenden Dialog daher gerade nicht mit den Broten von 6, 1–13 in eins gesetzt, sondern allein mit der Person des Menschensohnes: «Ich bin das Brot des Lebens.»¹⁹ Wie oft im Joh. lässt der Evangelist Jesus hier in Bildrede von sich selbst und von der Aneignung des Heils reden. «Essen und Trinken» des «Fleisches und Blutes» Jesu ist nichts anderes als ein Bildwort für den Glauben an ihn (6, 27a, b. 29. 35). Darum wird in 6, 57 auch einfach vom «Mich-essen» gesprochen. «Fleisch und Blut» ist Umschreibung der Person, darüber hinaus aber in Anlehnung an alttestamentlich-jüdische Opferterminologie Hinweis auf Jesu Opfer²⁰. Der Opfergedanke ist dem vierten Evangelium nicht fremd, erscheint doch Jesus gleich am Anfang als das Passalamm, das für die Sünde der Welt stirbt²¹. Dass das Bildwort vom Essen durch dasjenige vom Trinken ergänzt wird, ist nicht erstaunlich; denn dieselbe Verbindung ist schon in der jüdischen Tradition vorgebildet, mit welcher der Evangelist arbeitet. Das Manna (6, 31) wird in der jüdischen Exodus-tradition immer wieder zusammen mit der Wüstenquelle genannt. Darüber wird noch zu reden sein.

Vor allem sind auch weisheitliche Gedanken mit zu verrechnen, die die ganze Theologie des Joh. formen halfen. In der Weisheitsliteratur taucht das Bild vom

¹⁹ Die johanneischen Ego eimi-Sprüche mit den Bildworten hat man lange Zeit aus hellenistisch synkretistischen, vor allem gnostisch-mandäischen Vorbildern herzuleiten versucht, indem man von den Bildworten ausging. Das Vorhandensein der absoluten Offenbarungsformel im Joh. (die in den mandäischen Texten fehlt) empfiehlt jedoch, die Bildworte von der Offenbarungsformel her zu verstehen. Sie legen die Formel aus, H. Zimmermann, Das absolute Ego eimi als die ntl. Offenbarungsformel: *Bibl. Zeits.* 4 (1960), 54–69. 266–276, S. 56 f. Dieser Vorgang lässt sich bereits im A.T. beobachten, W. Zimmerli, Ich bin Jahve: Geschichte und Altes Testament. *Festschr. A. Alt* (1955), 179–209, S. 182 f. Formal entsprechen die johanneischen Formulierungen weisheitlichen Sprüchen, z. B. Prov. 1, 33; 8, 36; Sir. 24, 21 f.

²⁰ Vgl. Matth. 16, 17; 1. Kor. 15, 50; Gal. 1, 16; Ex. Rabba 43 (99a); Sir. 14, 18; 17, 31 und Gen. 9, 4; Lev. 17, 11. 14; Deut. 12, 23–27; Ez. 39, 17 f.

²¹ B. Gärtner, John 6 and the Jewish Passover (1955); G. Ziener, Joh Ev und urchristliche Passafeier: *Bibl. Zeits.* 2 (1958), S. 263–274; A. Guilding, The Fourth Gospel and Jewish Worship (1960), S. 59–68. Die Passalamm-Deutung ist alt, schon von Paulus als bekannt vorausgesetzt (1. Kor. 5, 7, vgl. Hebr. 13, 11).

Essen und Trinken der Weisheit oder ihrer Gaben öfters auf²². Joh. 6, 35 erinnert besonders an das Wort der Weisheit in Sir. 24, 21: «Die mich essen, werden immer wieder hungern, und die mich trinken, werden immer wieder dürsten.» Der Evangelist hat die Exodus-motive – verbunden mit Weisheitsgedanken – auf Jesus übertragen und mit der Opferidee zu einem Bildwort vereint. So verkündigt er, dass Fleisch und Blut Jesu, d. h. Jesus als der Erlöser, der für die Welt starb, allen Hunger und Durst nach dem wahren Leben zu stillen vermag (6, 35. 37).

Selbstverständlich wurde beim israelitischen Opfermahl kein Blut getrunken, und der Gedanke an Blutgenuss ist für Juden unvollziehbar. Aber der Evangelist redet hier nicht von einem Vorgang, der sich in welthaften Kategorien abspielt, sondern von der Aufnahme der Person Jesu durch den Glauben. Er denkt nicht an das Herrenmahl, spricht darum auch nicht vom *sôma* Jesu, sondern von seiner *sárx*²³.

b) Den eucharistischen Gedanken hat erst der *Redaktor* in die Rede eingetragen durch die Interpolation des zweiten Teils von V. 27 (*hên ho hyiôs toû anthrôpou hymîn dôsei, toûton gàr ho patêr esphragisen ho theós*) und des ganzen V. 51. In V. 27c, d und V. 51 lässt er Jesus davon sprechen, dass Er das Brot, d. h. sich selbst «gebe». Der Wortlaut der beiden Verse «erklärt sich offensichtlich als Angleichung an den des traditionellen Einsetzungsberichtes der kirchlichen Liturgie. Dass mit dem Brot hier unmittelbar das Herrenmahl gemeint ist, legt bereits das *Verbum dôsô* nahe», das hier nichts anderes als «die Zuwendung von Heilsgaben an die Menschen» bezeichnen kann²⁴. Das steht nun jedoch im Widerspruch zur Christologie des ganzen Buches und besonders des Kontexts von Joh. 6. Denn gleich am Anfang der Auslegung der alttestamentlichen Schlüsselstellen Ps. 78, 24 und Ex. 16, 15 korrigiert Jesus die jüdische Interpretation, die Mose zum Geber der Gabe machte²⁵: nicht Mose, sondern Gott ist der Geber (was den alttestamentlichen Texten entspricht). Mose wird also nicht Jesus gegenübergestellt, sondern Gott. Auch wird das Manna der Vergangenheit nicht mit dem Lebensbrot identifiziert, denn Jesus als Gabe Gottes ist das Lebensbrot, das Gott jetzt, in der Gegenwart Jesu, anbietet. Jesus ist also die Gabe Gottes, das Brot für die Welt, nicht aber der Geber²⁶.

Dass V. 51 ein redaktioneller Einschub ist, legt sich auch aus folgenden Gründen nahe:

²² Vgl. Prov. 9, 5. In Midr. Rabba 25, 7 ist Prov. 9, 5 mit Ex. 16, 4 verbunden; vgl. auch Midr. Rabba 66, 3 zu Gen. 27, 28.

²³ Es besteht darum kein Grund, Joh. 6, 52–58 als redaktionellen Einschub auszuklammern. S. unten. Weder im Begriff des Fleisches noch in *trôgein* liegt eine antidoketische Tendenz. Der Evangelist gebraucht *phagein* hellenistisch als Aorist, *bebrôkênai* als Perf. zum Präs. *trôgein*; *esthíein* fehlt im Joh. Vgl. C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (1963), S. 37.

²⁴ J. Betz (A. 16), S. 177.

²⁵ So auch G. Reim, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums* (1974), S. 13 f.

²⁶ Die Gaben Jesu sind Frieden, Leben, Gottes Worte und Herrlichkeit. In V. 27c, d ist sprachlich singulär die Bezeichnung Gottes *ho patêr... ho theós*, ebenso die Bedeutung «weihe» für *sphragizein*; Bultmann (A. 10), S. 166.

1. V. 51 widerspricht dem Schema, nach welchem der ganze Dialog 6, 30–58 aufgebaut ist²⁷. Dieser Dialog entfaltet sich in drei Hauptgesprächsgängen – entsprechend den drei Teilen des Zitats in V. 31.²⁸

a) Die Auslegung des alttestamentlichen Wortes konzentriert sich zunächst auf das *édōken* in V. 32–39²⁹, das in zwei Gesprächsgängen ausgelegt wird (V. 32 f. und V. 34–39). Der erste handelt vom Geber des Brotes. Im Gegensatz zum jüdischen Verständnis des alttestamentlichen Wortes wird nicht Mose, sondern Gott als der Geber des Himmelsbrotes bezeichnet. Dieses Brot hat er nicht in der Vergangenheit gegeben, sondern er ist eben jetzt daran, es zu schenken. In ihrem Unverständnis bitten die Juden Jesus um diese Gabe. Das im Joh. so oft verwendete Missverständnismotiv gibt Jesus Gelegenheit, die Gabe zu nennen.

Von der Gabe spricht der zweite Gesprächsgang. Die Gabe Gottes ist Jesus. Anlass zum zweiten Wort Jesu gibt die verständnislose Bitte der Juden, er, der selbst die Gabe ist, möchte ihnen das Brot geben. Um am Brot des Lebens teilzuhaben, muss man zu Jesus kommen, das Werk Gottes tun, d. h. an Jesus glauben (V. 29). Das kann jedoch nur geschehen, wenn man Ihm vom Vater «gegeben» wird (V. 39). Wer an Ihn glaubt, dem wird das Leben zuteil, d. h. er wird nicht «verloren gehen».³⁰ Denn der Wille dessen, der das Brot des Lebens gibt, ist der Menschen Heil – nicht nur in der Zeit ihrer Erdentage, sondern auch am Ende aller Zeit.³¹ Mit V. 39 ist der Schluss des ganzen ersten Abschnittes erreicht.

b) Der zweite Teil der Auslegung des alttestamentlichen Textes dreht sich um den himmlischen Ursprung der Gabe Gottes V. 41–50. Eingeführt wird die Debatte wieder durch ein verständnisloses Urteil der Juden. Ihr Murren erinnert an Ex. 16, 2.

Wie kann Jesus das Brot aus dem Himmel sein, da man doch seinen Vater und seine Mutter kennt? Aus der vollen Menschlichkeit Jesu erwächst der Anspruch des Glaubens. Hier kann nur der Glaubende begreifen, dessen Erkenntnis selbst himmlischen Ursprungs ist, d. h. der von Gott gelehrt ist. V. 50 schliesst den zweiten Teil ab.

c) In der dritten Gesprächsrunde V. 52–59 wird das *phageîn* des Zitats zum Thema³², das mit dem Motiv des Trinkens verbunden wird. Die Juden «streiten» (vgl. Ex. 17, 2; Num. 20, 3. 13), stossen sich am Problem, wie es denn möglich sein könnte, Jesu Fleisch zu «essen».

Auch hier benützt der Evangelist das Missverständnismotiv: die Juden verstehen die Bildersprache Jesu nicht, weil sie nicht zu ihm gehören, nicht glauben. Um den Glauben geht es ja in den Metaphern vom Essen und Trinken Jesu; denn er ist das Lebensbrot, wahre Speise und wahrer Trank, ohne die man nur sterben kann³³. V. 58 fasst den dritten Abschnitt zusammen und V. 59 schliesst den ganzen Dialog.

Im Aufriss der drei Gesprächsgänge lassen sich zwei wesentliche Strukturelemente feststellen. Einmal ist zu beobachten, dass ein je neues Thema aufgrund

²⁷ Vgl. Anm. 32.

²⁸ Man kann nicht mit G. Bornkamm, *Vorjohanneische Tradition: Geschichte und Glaube* 2 (1971), S. 59 ff., in den Sprüchen mit Doppelamen «Klammern und Einleitung zugleich» und damit ein Einteilungsprinzip der Brotrede finden (6, 26. 32. 47), was zu einer recht künstlichen Einteilung führt (in V. 53 findet sich überdies ein überschüssiges Doppelamen). Doppelamen dient im vierten Evangelium nur der Hervorhebung wichtiger Logia.

²⁹ V. 40 ist eine vom Redaktor eingeschobene Erweiterung von V. 39.

³⁰ Der vorangestellte Nom. absol. ist wohl Semitismus.

³¹ Hier in V. 39 hat die Verheissung der Auferstehung ihre ursprüngliche Stelle; in V. 40. 44. 54 ist sie vom Redaktor angehängt. Interpoliert ist auch der ganze Vers 40, eine parallele Fassung von V. 39, in der aber der für den ganzen Abschnitt so wesentliche Gedanke der Sendung (Gabe) und des Lebens fehlt.

³² Auf ein hellenistisch-jüdisches, homiletisches Schema, dem der Evangelist vielleicht folgt, hat P. Borgen, *Bread from Heaven* (1965), S. 28 ff. 34 ff., aufmerksam gemacht.

³³ Im dritten Abschnitt ist jedoch nicht das ewige Leben als solches thematisch, wie Bornkamm (A. 27), S. 59 f., offenbar annimmt, sondern die Aneignung des Lebens.

eines Jesuswortes immer durch eine verständnislose Bitte oder Frage der Juden eingeleitet wird (6, 34. 41. 52). Der Vers 51 fällt völlig aus diesem Rahmen, weil in ihm das neue Thema des folgenden Abschnitts, das Essen des Fleisches Jesu, von Jesus vorweggenommen wird. Und zweitens haben wir gesehen, dass jeder der drei Abschnitte einen zusammenfassenden Abschluss aufweist, der jeweils mit demselben Wortlaut beginnt: *toûtó* (bzw. *hoûtós estin...* (6, 39. 50. 58). Die Gliederung der drei Teile wird unterstrichen durch die die neuen Abschnitte eröffnenden, erzählerischen Bemerkungen in 6, 41 und 52 (*egóngyzon oûn...* und *emâchonto oûn...*). Für den zweiten Gesprächsgang ist, wie gesagt, V. 50 Abschluss. Dazu bringt V. 51 nur völlig überflüssige Wiederholungen (der Offenbarungsformel und der Verheissung), die eingefügt sind, um die eucharistische Auslegung des Brotes in V. 51c vorzubereiten.

2. In der «Ich-bin»-Proklamation von 6, 35. 48 nennt sich Jesus «das Brot des Lebens». Nur in V. 51 tritt dafür der Ausdruck «lebendiges Brot» ein – eine deutliche Nachahmung des «lebendigen Wassers» von 4, 10–12. Vom Wasser ausgesagt ist *zôn* sinnvoll, weil das Wort doppeldeutig ist, zugleich fließendes und lebenspendendes Wasser meint (und so dem Missverständnismotiv dient), nicht aber, wenn es für das Brot gebraucht wird.

3. Zu beachten ist auch, dass allein in den beiden interpolierten Stellen V. 27. 51 «das Brot» mit Jesu Fleisch direkt identifiziert wird. Das führt zu der im Neuen Testament singulären Herrenmahlsterminologie: *sárx* statt *sôma*³⁴.

Mit diesen beiden Interpolationen verwandelt also der Redaktor die nicht eucharistische Bildrede des Evangelisten in eine Abendmahlsbelehrung³⁵.

³⁴ Sie hat sich wahrscheinlich unter dem Einfluss dieser Stelle in der Kirche des vierten Evangeliums, d. h. in Nordpalästina, Syrien, erhalten. Vgl. die Ignatiusbriefe; dazu C. Maurer, Ignatius von Antiochien und das Joh Ev (1949); F. M. Braun, *Le quatrième évangile dans l'église du second siècle: Sacra pagina*, 2 (1959), 269–279, S. 269 f. Gegen die einfache Identifikation von *sôma* mit aram. *bisra*, so J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (1960³), S. 191–194, spricht nicht nur die Ungewöhnlichkeit des griechischen Ausdrucks *sôma* für das «Fleisch», der auffallenderweise in allen vier Einsetzungsberichten gebraucht wird, sondern auch die ursprüngliche Verschiedenheit der Deuteworte zum Brot und zum Wein, die erst durch liturgischen Gebrauch abgeschliffen und einander angeglichen wurden; nicht der «Leib», sondern nur das «Blut» wird ausgelegt. Damit aber wird es mehr als fraglich, ob man davon ausgehen darf, «dass *sôma* und *haîma* in Jesu Worten ein Begriffspaar darstellen», Jeremias, S. 192 f. Die erstaunliche Verschiedenheit der Deuteworte, in denen die beiden Begriffe sich vorfinden, muss beachtet werden, aber auch die Trennung der Brot- von der Weingabe durch ein ganzes Mahl: *metà tò deipnêsai* (1. Kor. 11, 25), so mit Recht betont von H. Schürmann, *Jesus' Words in the Light of His Actions at the Last Supper: Concilium* 40 (1969), S. 119–125. Das ermutigt nicht dazu, die beiden als Komplementärbegriffe zu verstehen. Es ist an der Priorität der paulinischen Formulierung festzuhalten, in welcher der Unterschied der Deuteworte noch besonders sichtbar wird, vgl. J. Behm, *kláo: Th. Wört.* 3 (1938), 721–743, S. 730 f. *Sôma* ist im Sinne von «Selbst, Person» zu verstehen. Das aramäische Äquivalent ist wahrscheinlich, wie schon G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (1922), S. 132, vermutete: *guf*; vgl. Behm, S. 735 f.; E. Schweizer, *sôma: Th. Wört.* 7 (1964), 1024–1091, S. 1056, und *Abendmahl: Rel. Gesch. Geg.*, 1 (1957³), 10–21, Sp. 12–14.

³⁵ Man kann also 6, 51 nicht als «Schlüssel zur johanneischen Brotrede» gebrauchen, H. Schürmann, *Joh. 6, 51c – ein Schlüssel zur grossen johanneischen Brotrede: Bibl. Zeits.* 2 (1958), S. 244–262. Schürmann will zwar nur einen indirekten Hinweis auf das Herrenmahl

3.

In der vom Evangelisten aus der Gemeindefradition übernommenen Speisungsgeschichte 6, 1 ff. spielt nur das Brot eine wesentliche Rolle; der Fische wird im theologisch wichtigen Schlusssatz 6, 13 gar nicht mehr gedacht. In der Mahlszene 21, 13 dagegen kommt dem Fisch eine wesentliche Bedeutung zu. Nicht umsonst verbindet der Redaktor ja die *Fischfanggeschichte* mit der *Mahltradition*.

a) In diesem Zusammenhang ist nun über das Zahlenrätsel der *153 Fische* nachzudenken. Dass die Zahl 153 eine über das Numerische hinausgehende Bedeutung hat, wird mit Recht von fast allen Auslegern angenommen. Aber keiner der bisherigen Lösungsversuche vermag zu überzeugen.

Mit Sicherheit auszuschliessen ist die Deutung der vielen Fische auf «die Menge der durch die apostolische Predigt gewonnenen Gläubigen»³⁶ und damit der schon in der Auslegung des Hieronymus auf die apostolische Menschenfischerei gegebene Verweis auf Oppianicus Cilex, der behauptete, es gebe 153 genera piscium. Danach würde die Zahl 153 in Joh. 21 die verschiedenen Arten der zum Glauben gekommenen Menschen symbolisieren. Aber es ist bezeichnend, dass in Joh. 21 das Wort vom Menschenfischen fehlt. Die Deutung der Fische auf Menschen ist aber auch fragwürdig, weil die Fische – gemäss der Auslegung der Fischzuggeschichte durch den Redaktor – für das Mahl gefangen wurden (21, 10). Natürlich ist es möglich, dass das Menschenfischermotiv ursprünglich mit der Fischzugtradition verbunden war, aber der Redaktor hat es nicht aufgenommen.

Neben allen anderen mehr oder weniger phantasievollen Deutungen³⁷ ist nur diejenige von Augustin bemerkenswert (Tract. in Joan. 122, 8). Er erkannte in der Zahl 153 eine Dreieckszahl von 17 (d. h. 153 ist die Summe aller Zahlen von 1 bis 17). Solche Dreieckszahlenspekulationen waren in der hellenistischen Welt verbreitet³⁸. Zur Auflösung des Rätsels müsste man natürlich die Bedeutung der

in V. 51c gelten lassen. Vgl. aber die Kritik von Betz (A. 16), S. 171 ff.; mit Recht nennt auch J. Gibley, *The Eucharist in St. John's Gospel: Concilium* 40 (1969), S. 66 f., den Vers 51 «a very clear allusion to the formula of institution».

³⁶ Bultmann (A. 10), S. 549; so auch N. J. McEleney, *153 Great Fishes (Joh. 21, 11) – Gematriacal Atbash: Biblica* 58 (1977), S. 411–417.

³⁷ Vgl. Kommentare und den Aufsatz von McEleney (A. 36). McEleney's Lösung ist so kompliziert, dass sie auch von Zeitgenossen kaum verstanden werden konnte: eine Verbindung von Athbasch (Gleichsetzung und damit Ersetzung aller Buchstaben mit dem umgekehrten Alphabet, so dass in unserem Alphabet A = Z, B = Y, C = X wäre) mit Gematria (numerische Bedeutung der Buchstaben). Er denkt, dass der Verfasser das griechische Alphabet benützte, so dass dem Omega die Zahl 1 korrespondierte. Dabei ergeben nun die drei Buchstaben Iota, Chi und Theta zufällig die gesuchte Zahl 153 (was er als Akrostichis für Iesus, Christos, Theos deutet). Diese Zahl gewinnt McEleney jedoch nur, indem er das im Griechischen gebräuchliche Zeichen für die Zahl 6 einfach auslässt! Nach ihm sind die 153 Fische Christus selbst mit seinen Gläubigen als corporate personality. Er geht dann noch weiter mit seinen Folgerungen, die dem Kontext vollkommen fern liegen: «The fish = Christians brought up from the perilous depths by Peter were Jesus' brethren, and, partakers of the divine nature, their number was 153 = J, CH, TH» (S. 417).

³⁸ Z. B. Philo, *Vita Mos.* I, 147; *Plant. I.*, 348; *Offb.* 13, 18.

Zahl 17 kennen. Augustin deutete sie als die Verbindung der 10 Gebote mit dem siebenfältigen Geist: «Wenn aber zum Gesetz die Gnade hinzugefügt wird, d. h. zum Buchstaben der Geist, wird gewissermassen zur Zehnzahl die Siebenzahl hinzugefügt.» Diese Kombination ist jedoch völlig willkürlich wie auch die Auslegung der Zahl 17 auf die «Zahl der in Jerusalem während des Pfingstfestes Apg. 2, 7 ff. anwesenden Völker» durch van den Bergh van Eysinga³⁹. Unbegründet ist auch die Deutung der Zehn und der Sieben als Zahlen der Vollständigkeit und Vollen- dung, welche «die Vollzahl der katholischen und apostolischen Kirche» darstellen sollen.⁴⁰ Die Auslegung der 153 als Dreieckszahl wäre nur glaubwürdig, wenn es gelänge, die Zahl 17 aus dem Kontext des Joh. selbst sinnvoll zu erklären. Das scheint mir tatsächlich möglich zu sein.

Es ist m. W. bisher übersehen worden, dass der Redaktor durch die Dreieckszahl die Geschichte des eucharistischen Mahles in Joh. 21 geheimnisvoll mit der Geschichte der wunderbaren Speisung von Kap. 6 verbindet. In 6, 13 werden zwei Zahlen genannt, welche die anfängliche menschliche Ohnmacht (nur 5 Brote für 5000 Menschen) und die wunderbare Überfülle des Zeichens Jesu (12 Körbe voller Brocken bleiben übrig) offenbaren. Die Summe dieser beiden Zahlen, 5 und 12, ergibt die gesuchte Zahl 17. Das Zahlenrätsel ist also vom Verfasser, der die beiden Erscheinungstraditionen in 21, 1–14 zusammenarbeitete, zum Mittel einer bedeutsamen theologischen Aussage gemacht. Er verbindet damit die beiden Mahlgeschichten von Joh. 21 und 6. Die Dreieckszahl bildet die Brücke zwischen beiden Perikopen, die dem Verfasser erlaubt, das theologische Gewicht der einen auf die andere zu übertragen. Das Mahl mit Brot und Fisch in 21, 13 erhält eucharistische Bedeutung und ist nur im Verein mit 6, 1 ff. und der eucharistisch ausgelegten Brotrede verständlich.

Überdies macht der vorliegende Zusammenhang klar, dass für den Redaktor nicht nur die Brote, sondern auch die Fische (die im Text des Evangelisten im Kap. 6 völlig belanglos bleiben) eucharistisch verstanden werden. Aus diesem Grunde hat der Verfasser die Mahlgeschichte mit dem Fischzug verbunden. Der Fisch wird zum zweiten Abendmahlelement neben dem Brot und Joh. 21, 13 damit der älteste Beleg für ein eucharistisches Mahl mit Brot und Fisch. Wir haben nur wenige Belege aus der alten Kirche für diese Abendmahlsform. Immerhin bestätigen altchristliche, eucharistische Darstellungen, in denen Wein, Brot und Fisch, aber auch nur Brot und Fisch allein erscheinen⁴¹, die Existenz eines solchen

³⁹ G. A. van den Bergh van Eysinga, *Die in der Apok. bekämpfte Gnosis: Zeits. nt. Wiss.* 13 (1912), S. 296 f.; G. Scholem, *Gematria: Encycl. Judaica* 7 (1971), S. 369–374.

⁴⁰ C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John* (1955), S. 484. Beide Deutungen setzen voraus, dass die Fische die Gläubigen darstellen.

⁴¹ E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 5 (1956), S. 31–61. Er und vor ihm schon andere weisen besonders auf Bilder in der Callistuskatakomba (vgl. Abb. 47) und in der Sakristei der Kathedrale von Salerno (Abb. 42). Vgl. auch F. J. Dölger, *Ichthys. Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, 3 (1922), Tafeln LXI, LXXI,1 und LXXI,2, ferner LXXII, XCI,1; derselbe, *Ichthys. Die Fisch-denkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst*, 4 (1927), Tafeln 161,2; 162,1,2; 181; 270; P. Bourget, *Early Christian Art* (1971), S. 29 (Krypta der Lucina im Domitillagrab). Der eucharistische

Herrenmahls, das offenbar früh verschwand, als die «paulinische» Form überhandnahm.

Auch *inschriftlich* ist die Sache bezeugt. In der Aberkios-Inschrift (vor 216) und der Pectorius-Inschrift (deren Vorbild ins zweite Jahrhundert zurückreicht) ist der Zusammenhang des Fisches mit der Eucharistie gesichert, der Fisch darüber hinaus als Symbol des Christus gebraucht⁴². Fraglich ist dagegen bis heute, ob die akrostichische Bedeutung des Wortes Ichthys, eine Symbolverbindung des Fisches mit Christus, oder der Fisch als Herrenmahlelement dem ganzen Vorstellungskomplex zugrunde liegt⁴³. Die Frage kann nicht losgelöst von Joh. 21 beantwortet werden. Hier ist der Fisch zweifellos im eucharistischen Sinne verstanden, und hier stossen wir auf die älteste sichere Spur des kultischen Gebrauchs des Fisches in der christlichen Gemeinde. Dass hier noch kein Wissen um die Akrostichis vorhanden ist, bleibt keine Frage⁴⁴; denn hier ist es nicht Christus selbst, der mit dem Fisch bezeichnet wird, wie in den beiden Inschriften⁴⁵. Aber schwierig bleibt zu beantworten, wie der Fisch Abendmahlelement werden konnte.

Vielleicht können uns die eben genannten Inschriften ein wenig weiterhelfen. Der Fisch wird in ihnen mit Christus und dem Herrenmahl nur insofern verbunden, als der Fisch (d. h. Christus) nach Aberkios «den Freunden allezeit» durch die Pistis in der Form des eucharistischen Weines und Brotes gegeben wird. Der Fisch ersetzt also in der Aberkios-Inschrift nicht den Wein als Abendmahlelement. Pectorius spricht überhaupt nicht direkt vom Abendmahl, sondern nur von der Erquickung durch den «Quell göttlichen Wassers» und vom Fisch als der Speise. Aber auffallend ist die dreifache Motivkombination, die beide Inschriften aufweisen: Wasserquelle, Fisch und Mahl. Dazu tritt in der Aberkios-Inschrift die Figur der reinen Jungfrau, die den Fisch in der Quelle fing, und in der Pectorius-Inschrift die Bezeichnung der Quelle als «Wasser der Reichtum spendenden Weisheit». Diese Motive machen uns auf Vorstellungen aufmerksam, die offenbar früh mit dem christlichen Fischsymbol verbunden waren: nämlich jüdische Weisheitsgedanken. An sie erinnert die Einladung zum Mahl in beiden Inschriften und in Joh. 21, 12⁴⁶, aber auch die Wasserquelle, die in der Weisheitsliteratur als Bild der Offenbarung des Lebens erscheint (Sir. 15, 3; Prov. 13, 14; 18, 4). Pectorius bestätigt diesen Zusammenhang, indem er die Wasser der Quelle «Wasser der Sophia» nennt. Alle diese Beobachtungen beweisen zwingend, dass auch die in der Aberkios-Inschrift genannte parthénos hagné, die meist als Maria oder als die Kirche gedeutet wird⁴⁷, ursprünglich nichts anderes ist

Charakter ist zwar bestritten worden, so bes. von J. Engemann, *Fisch: Reallexikon für Antike und Christentum*, 7 (1969), Sp. 1062 ff. Engemann anerkennt als ersten sicheren Beleg eine Darstellung aus der Basilika in Saloniki (5. Jahrhundert). Das lässt sich jedoch nicht mit Sicherheit beweisen; denn dass auf älteren Bildern «der Fisch nicht in der Einzahl, sondern auch in der Zwei- und Mehrzahl auftritt» (Engemann, Sp. 1062), ist kein Beweis gegen ein eucharistisches Mahl; schon in Joh. 21 redet der Redaktor von einer Mehrzahl.

⁴² Zu Aberkios: F. J. Dölger, *Ichthys*, 1 (1928²), S. 8–12. 87 ff.; 2 (1922), S. 454 ff.; zu Pectorius: *Ichthys*, 1, S. 12–15, und 2, S. 507 ff.

⁴³ Sicher ist, «dass um das Jahr 200 die Bezeichnung der Eucharistie als Fisch vorhanden war»: Dölger (A. 41), 2, S. 536. Vgl. auch Tertullian, *De bapt.* 1. Engemann (A. 41), Sp. 1085–1095, nimmt an, die Akrostichis habe die ganze Symbolik geschaffen.

⁴⁴ Für den Abendmahlsfisch ist *opsáron* gebraucht.

⁴⁵ C. L. Morey, *The Origin of the Fish-Symbol*: *Princeton Theol. Rev.* 9 (1911), S. 268–289; H. Strathmann, *Aberkios-Inschrift*: *Rel. Gesch. Geg.* 1 (1957³), Sp. 63.

⁴⁶ Von der Weisheitssprache ist nicht nur der Prolog, sondern das ganze Evangelium beeinflusst.

⁴⁷ Dölger (A. 42) hat seine frühere Deutung auf die Kirche, 1, S. 97 f., später zugunsten der Deutung auf Maria (Fischfang = Empfängnis nach Philo, *Cherub.* 57) aufgegeben, 2, S. 486 ff. Er folgt darin Th. Zahn, *Avercius Marcellus von Hieropolis: Forschungen zur Gesch. des ntl. Kanons und der altchristl. Literatur*, 5 (1893), S. 57–99.

als die jüdische Weisheit, die den «Fisch» gefangen hat und den Gläubigen im Abendmahl anbietet⁴⁸. Zu vergleichen ist Sir. 15, 2, wo die *gynè parthenías* «Brot der Einsicht und Wasser der Weisheit» anbietet.

Nach beiden Inschriften gehören die Quelle und der Fisch zusammen. Diese Verbindung kann nur von jüdischen Vorstellungen her verstanden werden.

Goodenough hat auf einige jüdische, synkretistische Traditionen aufmerksam gemacht, in denen dieselbe Verbindung von Quelle und Fisch erscheint.⁴⁹ Diese sind wohl abhängig von Gedanken, wie sie in Ägypten, Mesopotamien und vor allem Syrien verbreitet waren, wo der Fisch als Symbol der Fruchtbarkeit, des Lebens und der Unsterblichkeit galt⁵⁰. So erscheint in einigen jüdischen Beschreibungen des Exodus der wunderbare Wüstenquell belebt von «grossen Fischen». R. Akiba wird in Sifre zu Num. 11, 22 die Aussage zugeschrieben: «In der Tat, eine Quelle wurde hervorgebracht bei ihnen in der Wüste, die ihnen fette Fische gab, mehr als sie nötig hatten», und in Midr. Rabba 66 zu Gen. 27, 28 wird der Tau des Himmels von Ex. 16, 14 auf das Manna bezogen, «das Fett der Erde» aber auf die Wüstenquelle, die «ihnen hervorbrachte verschiedene Arten von ausserordentlich fetten Fischen». Dass die Fische hier «lediglich die Bedeutung einer Speise» haben⁵¹, ist nicht entscheidend, wohl aber dass gerade die das Leben erhaltende Gabe Gottes nicht mehr nur im Wasser, sondern auch in Fischen besteht. Beide, Fisch und Wasser, sind zu Sinnbildern des Lebens geworden. Fischreichtum des Wassers als Zeichen der göttlichen Gnade und des Lebens finden wir schon in der Darstellung der Tempelquelle nach Ez. 47, 9 f. Es ist möglich, dass die Tempelquellentradition die jüdischen Überlieferungen über die Wüstenquelle beeinflusste.

Dass der Fisch aufgrund jüdischer oder gar heidnischer Vorstellungen⁵² eucharistische Speise im christlichen Gottesdienst geworden sei, ist mehr als unwahrscheinlich. Am Anfang dieser Entwicklung stehen vielmehr die Traditionen der Speisungswunder mit Brot und Fisch (Mark. 6, 34–44; 8, 1–9 par). Ob diese Wundergeschichten von der Gemeinde aus vorchristlichen Traditionen übernommen und Jesus zugeschrieben wurden, ist an sich nicht entscheidend. Man hat vor allem

⁴⁸ Es liegt daher näher, in Zeile 15 als Subjekt die zuletzt genannte Jungfrau anzunehmen, als die Pistis, obwohl zuerst von der Pistis gesagt wird, dass sie als Speise den Fisch vorsetzte. «Pistis» und «Jungfrau» sind Namen der Weisheit.

⁴⁹ Goodenough (A. 41), S. 31–71. Er verweist auf das Bild an der Westwand der Synagoge von Dura-Europos, ders., *Jewish Symbols*, 11 (1964), Taf. 12, wo die Wüstenquelle und die von ihr zu den 12 Zelten Israels strömenden Bäche voller Fische dargestellt sind. Das ist allerdings angefochten worden, Engemann (A. 41), Sp. 1019; aber dass «das Gewicht dieser Szene auf jeden Fall auf dem Wasser liegt», ist nach allem, was wir oben sagten, kein Gegengrund gegen Goodenough's Deutung. Auch Goodenough's Interpretation der Tafel 14 (auf der ein schmaler Teich mit vielen Fischen sichtbar ist) als Quelle in der Wüste scheint mir immer noch wahrscheinlicher zu sein als Engemann's Deutung auf das Rote Meer, Sp. 1019.

⁵⁰ Vgl. auch Dölger (A. 42), 2, S. 196–211.

⁵¹ Engemann (A. 41), Sp. 1019.

⁵² Dölger (A. 42), 1, S. 129. 139–141. 443, und 2, S. 544 f., dachte an einen syrischen Atargatkult mit Fischopfern und Fischmahl als Kontrastvorbild für den eucharistischen Fisch. Allerdings zog er auch die jüdische *cena pura* zum Vergleich heran, 2, S. 536–544.

an Elisas Speisung der hundert Männer mit zwanzig Broten in 2. Kön. 4, 42–44 gedacht, eine Tradition, mit der die Jesusgeschichte vor allem den Schluss gemein hat: «Man wird essen und noch übrig lassen. Da setzte er es ihnen vor, und sie assen und liessen noch übrig nach dem Worte des Herrn.» 2. Kön. 4 mag die synoptische Überlieferung beeinflusst haben. Man muss jedoch beachten, dass gerade die Fische in allen vergleichbaren Geschichten fehlen, dass diese aber konsequent in allen evangelischen Überlieferungen des Wunders erscheinen, sogar bei Matth., Luk. und Joh., wo sie völlig nebensächlich in die Erzählung einbezogen werden. Das weist auf Originalität der Geschichte in der christlichen Tradition. Wellhausen hatte ganz recht mit seiner Bemerkung: «In Wahrheit lässt Jesus hier nur das Volk teilnehmen an der Mahlzeit, die er sonst mit seinen Jüngern hielt und bei der er als der Wirt galt.»⁵³ Brot und Fisch gehören offensichtlich zur gebräuchlichen Nahrung Jesu und seiner Jünger, wie auch die Angaben Matth. 7, 10; Luk. 11, 11 und 24, 42 zeigen. Das ist auch zu erwarten⁵⁴.

Die beiden Nahrungsmittel haben darum an sich durchaus keine besondere religiöse Bedeutung. Sie erhalten eine solche erst mit dem Verständnis der Speisungsgeschichten als Vorwegnahmen der Mahlgemeinschaft der Jünger und der Gemeinde mit ihrem Herrn nach seiner Auferstehung. Von solchen nachösterlichen Erscheinungen beim Mahl sprechen Luk. 24, 30 f. 42; Act. 1, 4; 10, 40 f.; Mark. 16, 14 und Joh. 21, 1–13. Der letztere Text beweist deutlich, dass diese Mahlgemeinschaft eucharistisch verstanden wurde. Etwas modifiziert wird man also die von Lietzmann postulierten zwei Formen eucharistischer Mahlzeiten in der frühen Christenheit unterscheiden müssen, die Form mit Brot und Wein mit ihrem Bezug auf den Heilstod Jesu und die Form mit Brot und Fisch ohne in Worte gefassten Bezug auf Jesu Tod⁵⁵. Im Lichte der neuen Erfahrungen wurden die Überlieferungen über die Speisung der Tausende mit Brot und Fisch als Vorwegnahmen der eucharistischen Begegnung mit dem Auferstandenen interpretiert, wie die sprachlichen Angleichungen der Austeilungsformeln in den Speisungsgeschichten an diejenigen des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern beweisen⁵⁶. Diese liturgischen Formeln in den vormarkinischen Speisungstraditionen setzen also Kenntnis der Abendmahlsliturgie mit Brot und Wein voraus und bestätigen, dass man in den Anfangszeiten der Kirche zwei verschiedene Formen eucharistischer Mahlzeiten kannte. Während das Abendmahl mit Brot und Wein, das sich erst mit der Zeit im gesamten Bereich der Christenheit durchsetzte,⁵⁷ an den Tod Jesu erinnerte

⁵³ J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci* (1909), S. 50. S. auch E. Klostermann, *Das Markusevangelium* (1950), S. 62 f.

⁵⁴ G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, 6 (1939, Nachdruck 1964), S. 104 f.

⁵⁵ H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (1955³).

⁵⁶ Vgl. bes. die liturgisch geprägte Sprache bei der Austeilung beider Elemente, sowohl des Brotes als auch der Fische in Mark. 6, 41. 43; 8, 6 f. Vgl. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (1937), S. 127, Anm. 6.

⁵⁷ A. von Harnack, *Brot und Wasser, Die eucharistischen Elemente bei Justin* (1891), S. 115 ff.; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, S. 245–249; E. R. Goodenough, *John a Primitive Gospel: Journ. Bibl. Lit.* 64 (1945), S. 145–182.

und als Bundesmahl gefeiert wurde⁵⁸, war das Mahl mit Brot und Fisch eine Auferstehungsfeier, die daran erinnerte, dass die Mahlgemeinschaft mit dem Herrn nach seinem Tode wieder möglich sei. Dabei mögen die oben erwähnten, mit dem Fisch als Lebenssymbol verbundenen Gedanken auf die Deutung des Fisches als Element des Herrenmahls eingewirkt haben. Nicht zufällig ist gewiss, dass das Herrenmahl mit Fisch am frühesten durch den Redaktor des vierten Evangeliums in Syrien bezeugt ist, das einen verbreiteten Fischkult kannte⁵⁹. Auch die Akrostichis und das Symbol des Fisches für Christus ist in Syrien sehr früh bekannt⁶⁰. Nach unserer Untersuchung ist es mehr als unwahrscheinlich, dass die Akrostichis, d. h. die zufällige Entdeckung der Bedeutung der Buchstaben des griechischen Wortes für Fisch, der Ursprung des christlichen Gebrauchs des Fisches ist. Vielmehr hat der eucharistische Fisch als Bild der Lebensnahrung neben dem «Brot des Lebens» in manchen christlichen Kreisen dem Fisch zu seiner Bedeutung als Christussymbol verholfen.

b) Die Charakterisierung des *eucharistischen Mahles* in Joh. 21, 1–13 als *Epiphaniefeyer* des Auferstandenen ist das Hauptanliegen der aus der Gemeindefradition vom Redaktor übernommenen Erzählung. Auf dieses Ziel hin ist alles ausgerichtet.

Die Geschichte beginnt mit der merkwürdigen Situation der Jünger nach der Auferstehung: die Welt hat sich nicht geändert – darum ziehen sie zurück zu den Booten, zum alten Beruf, dessen Härte sie in derselben Nacht erleben. Dann erscheint der Auferstandene. Sein erstes Wort ist nicht eine Selbstoffenbarung, sondern die beinahe grausame Aufdeckung ihrer Lage: sie haben nichts zu essen. Dieser Mangel bildet die Voraussetzung des Handelns Jesu: Er wird sie speisen mit dem wunderbar bereiteten Mahl und den auf Jesu Befehl wunderbarerweise gefangenen Fischen. Dieses Mahl wird jedoch nicht nur ihren physischen Hunger stillen, sondern es wird (gemäss dem eucharistischen Verständnis der Brotrede Jesu in Joh. 6) als Herrenmahl zur «wahren Speise», die ewiges Leben schenkt. Die geheimnisvolle Gegenwart des Auferstandenen unter den Jüngern wird von den Seinen zunächst nicht erkannt. Das Wunder des Fischfangs öffnet zwar dem Jünger, den Jesus liebte, die Augen, aber zur allgemeinen Erkenntnis gelangt die Jüngerschar erst beim Mahl. Erst jetzt «wagt» ihn keiner mehr zu fragen, nun ist er offenbar. So wird die Gemeinde also im Herrenmahl der geheimnisvollen Gemeinschaft mit dem Auferstandenen gewiss. Hier lebt sie von seinen Gaben, von dem Brot, von dem Jesus gemäss der Theologie des Redaktors sagt: «Das Brot, das ich gebe, ist mein Fleisch» (6, 51), und von dem Fisch, dem Sinnbild des ewigen Lebens.

Die *Verknüpfung* von Joh. 21, 1–13 mit Joh. 6, 1–15, d. h. der eucharistischen Epiphaniefeyer mit der eucharistisch verstandenen Speisungsgeschichte, erschliesst weitere Zusammenhänge. Joh. 6 macht uns aufmerksam auf die mit dem Brot-

⁵⁸ B. Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos* (1951), S. 154–158.

⁵⁹ An Syrien dachte schon Dölger.

⁶⁰ Dölger (A. 42), 1, S. 443.

Fisch-Herrenmahl verbundene Christologie und damit auf die Träger dieser Traditionen.

Die Speisung wird vom Volk in 6, 14 f. als messianisches Zeichen verstanden, und zwar im Rahmen der Erwartung des eschatologischen «Propheten, der kommen soll». Das entspricht der jüdischen, aber auch judenchristlichen Erwartung eines messianischen, neuen Mose gemäss Deut. 18, 15. 18: «Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, dein Gott, erwecken.»⁶¹ Dass auch in Joh. 6 an die Mose-Verheissung gedacht ist, bestätigt der Versuch der Leute, Jesus zum König zu machen⁶², sowie das Ansinnen der Juden an Jesus, die Mannagabe des Mose zu überbieten (6, 30 f.). Diese Mose-Christologie ist vor allem interessiert an den Wundertaten Jesu. Es ist wohl möglich, dass die im Joh. verarbeiteten Wundertraditionen mit dieser Christologie ursprünglich zusammenhingen⁶³. Und mit ihr ist nun auch die Epiphaniefeier mit Brot und Fisch verbunden. Der Auferstandene wird offenbar beim Mahl erwartet als der Offenbarer der Herrlichkeit (vgl. 1, 14; 2, 11).

Dieser Typus des eucharistischen Mahles mit seiner Mose-Wunder-Christologie ist nicht eine Besonderheit in der Johannes-Gemeinde. Wir finden Spuren auch in der synoptischen Tradition. P. Achtemeier hat überzeugend aufgewiesen, dass der zweite Evangelist in Mark. 4–8 zwei *catenae* von Wundergeschichten aufgenommen hat, die beide ihren Höhepunkt in den eucharistisch verstandenen Speisungsgeschichten in Mark. 6 und 8 finden⁶⁴. Auch in diesen Überlieferungen geht es um ein Herrenmahl mit Brot und Fisch⁶⁵. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die beiden vormarkinischen, alten Sammlungen von Wundergeschichten, die eine Mose-Christologie voraussetzen,⁶⁶ «served as part of the interpretative liturgy accompanying a eucharistic meal» und dass sie ihren Sitz im Leben in der eucharistischen Liturgie hatten, «a liturgy which used epiphanic events in the life of Jesus to give substance to its epiphanic interpretation of the eucharistic meal»⁶⁷.

⁶¹ Zitiert in Act. 3, 22; 7, 37; Recogn. I, 43; s. bes. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (1949), S. 87–98; Jeremias (A. 17), S. 863 f.; O. Cullmann, *Die Christologie des N.T.* (1957), S. 11–42.

⁶² Vgl. Anm. 17.

⁶³ Gerade mit dieser judenchristlichen Christologie steht der Evangelist im Kampf. Darüber U. B. Müller, *Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde* (1975), S. 22 ff. 53 ff. Zu dieser Frage und zum ganzen Problem der «Geschichte der johanneischen Gemeinde» möchte ich andernorts Stellung nehmen.

⁶⁴ P. Achtemeier: *Journ. Bibl. Lit.* 89 (1970), S. 265–291; 91 (1972), S. 198–221. Besonders wichtig ist für unseren Zusammenhang der 2. Aufsatz über «The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catenae».

⁶⁵ Mark. 6, 38. 41. 43; 8, 7. Achtemeier möchte allerdings die Erwähnung der Fische als Interpolation des Evangelisten ansehen: «clearly intended to de-emphasize the eucharistic reflections in the two feeding accounts» (S. 220). Die Parallelisierung der Fische mit dem Brot unterstreicht jedoch gerade den eucharistischen Charakter der Perikope. Auch spricht die Verschiedenheit des Wortes für «Fisch» in Mark. 6 und 8 gegen einen Eingriff des Evangelisten. Vgl. auch Anm. 56.

⁶⁶ Achtemeier (A. 64), 91, S. 209–212. Die judenchristliche Christologie im Joh. verrät eine stärker hellenisierte Sicht des Mose; vgl. Anm. 63.

⁶⁷ Achtemeier, ebd. S. 208 f.; vgl. auch S. van Jersel, *Die wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition, Nov. Test.* 7 (1964/65), S. 179.

In dieser von der johanneischen und synoptischen Tradition bezeugten Epiphaniefeier fehlte jeder Hinweis auf Jesu Heilstod. Wesentlich ist allein die Auferstehung des Wundertäters, die sich in der Mahlgemeinschaft bestätigt. Ähnlich spricht auch Act. 10, 38–41 von der Mahlgemeinschaft mit dem Auferstandenen, der gekennzeichnet wird als der «von Gott mit heiligem Geist und Kraft Gesalbte . . . der Gutes tat und alle heilte, die vom Teufel überwältigt waren».

Wie alle erwähnten Überlieferungen zeigen, hatte diese Mahlfeier und die mit ihr verbundene Christologie ihren legitimen Ort im Rahmen der frühen Christenheit. Sie werden nicht verworfen, wohl aber verraten sowohl die synoptische wie die johanneische Darstellung eine kritische Distanz zu ihnen. Die Synoptiker zeigen das vor allem durch ihren Hinweis auf die zentrale Bedeutung des Heilstodes Jesu für die eucharistische Feier, und der vierte Evangelist tut es durch seine schroffe Ablehnung der Mose-Christologie und seine reservierte Haltung gegenüber allen Formen des Herrenmahls. Diese Kritik offenbart, dass die Gemeinde schon früh die Gefahren der Epiphaniefeier und ihrer Christologie erkannte, eine einseitige *theologia gloriae*, die vergisst, dass der Auferstandene der Gekreuzigte ist, dass das Heil von seinem Tod abhängt, dass die Wunder nur Zeichen sind, die auf das Wesentliche verweisen, ablehnte.

So kann der vierte *Evangelist* zwar die Logos-Christologie seiner Gemeinde im Prolog aufnehmen, ebenso die sieben Wunderzeichen, muss aber den Weg des Sohnes von Anfang an als den Weg des Gotteslamms kennzeichnen (1, 29), das sich hingibt in den Tod (2, 17–22), das unter dem Schatten des Passa lebt und stirbt. Seine Kritik richtet sich offensichtlich nicht gegen die ursprüngliche Theologie seiner Gemeinde, wohl aber gegen eine judenchristliche häretische Entwicklung der Mose-Christologie, die vor allem an den Wundern ausgerichtet ist (vgl. 4, 48) und das Herrenmahl als Epiphaniefeier des Wundertäters zur Quelle übernatürlicher Erlebnisse machen will. Vom Abendmahl handelt er nur in 6, 1–15 (vom Brot) und in 2, 1–11 (vom Wein). Beide Perikopen sprechen vom Herrenmahl im Zusammenhang mit Jesu Tod. Die Speisungsgeschichte steht unter dem Zeichen des Passa (6, 4), und das Weinwunder ist als Zeichen eine antizipierende Erschliessung der Herrlichkeit Jesu, weist also auf die Stunde seines Todes, welche die vollkommene, durch keine Riten (2, 6) zu erlangende Reinigung schafft (13, 1–20). Der Wein, den Jesus darum nicht vor dem Eintritt «seiner Stunde» spenden kann (2, 4), ist der Abendmahlswein, in welchem die Gemeinde das Zeichen der Vergebung empfangen wird.⁶⁸ Der Wundercharakter der beiden eucharistischen Zeichen bindet die Verheissung der Vergebung und des Lebens in den Gaben des Herrenmahls an den freien Willen des Spenders. Seine Gabe ist der Verfügung des Menschen entzogen, kein magisches Gnadenmittel. Ohne die Gegenwart des Auferstandenen und sein wunderbares Eingreifen bleiben die Gaben des Herrenmahls rein weltliche Wirklichkeiten. Es gilt auch hier die schroffe Warnung gegen alle fromme Eigenmächtigkeit: «der Geist weht, wo er will» (3, 8).

Damit kommen wir zur abschliessenden Wertung des Unternehmens des *Re-*

⁶⁸ Rissi (A. 16), S. 76–92.

daktors in 21, 1–13 und 6, 27. 51. Seine Einschübe und sein Nachtrag reflektieren eine spätere Situation in der johanneischen Gemeinde, und er hat es offenbar nicht mehr in derselben Weise mit den Gefahren der judenchristlichen häretischen Gruppe zu tun wie der Evangelist. Er bringt das Herrenmahl vermehrt zur Geltung, aber auch er ist bemüht, die Gefahren der Epiphaniefeier zu überwinden. Er tut es, indem er sie mit der Botschaft vom Heilstod Jesu, die im Abendmahl mit Brot und Wein zum Ausdruck kommt, verbindet. Sein Ziel erreicht er, indem er die Mahltradition mit der Geschichte des Fischfangs und der grossen Menge der Fische verknüpft, was ihm Gelegenheit bietet, mit Hilfe seiner Zahlenspekulation auf die Speisungsgeschichte in Joh. 6 zu verweisen, die er durch seine Einschübe in 6, 27. 51 zur eucharistischen Verkündigung des Heils durch den Tod Jesu verwandelt. Damit nimmt er durchaus ernst, was die Tradition der Epiphaniefeier bezeugt: dass die Gemeinde im Herrenmahl die Gemeinschaft mit dem Auferstandenen erleben darf. Er mahnt aber daran, dass der Auferstandene seine Herrlichkeit im Tode offenbarte, dass der Gegenwärtige der Gekreuzigte ist, der uns seine Gemeinschaft durch sein Blut anbietet. Wie der Redaktor das Herrenmahl in 6, 51–58 versteht, ist deutlich: er hält daran fest, dass nicht die Eucharistie, sondern der Geist das Heil schenkt (6, 63), dass nicht das Essen und Trinken an sich, sondern der Glaube, der an Jesu Opfer Anteil erhält (6, 29. 47), die Gemeinschaft mit Jesus verleiht und dass die Worte Jesu das Leben schaffen⁶⁹.

Mathias Rissi, Richmond, Virginia

⁶⁹ E. Schweizer, *pneûma*, N.T.: Theol. Wörtl. z. N.T., 6 (1959), 394–453, S. 439 f.