

DER WUNDERBARE FISCHZUG (LK 5,1-11 UND JOH 21,1-14)
IN DER DEUTUNG AUGUSTINS
(HOM. IN JOA. 122-123,3)

Bei Joh 21 bündeln sich derzeit die Probleme der Johannesforschung, und man gewinnt nicht den Eindruck, das Dickicht der Hypothesen und Auslegungsvorschläge könnte sich lichten¹. Da mag ein Blick in die patristische Exegese tröstlich sein, da er uns zeigt, dass zum Beispiel schon Augustinus in seinen Homilien zum Johannesevangelium² mit den gleichen Problemen rang, mit denen auch wir noch befasst sind. Wen

* Dem Kollegen *Ulrich Busse* mit den besten Wünschen zu seinem 65. Geburtstag! Da er zu beiden Texten, Lk 5 und Joh 21, publiziert hat (vgl. Anm. 1 und 65), wird ihm eine Darstellung des „reichen Fischfangs“ nach *Augustinus*, der, wie er, Lukas und Johannes zusammenschaut, gewiss Freude bereiten!

1. Aus der jüngeren Lit. zu Joh 21 nenne ich nur einige Titel: E. RUCKSTUHL, *Zur Aussage und Botschaft von Johannes 21*, in R. SCHNACKENBURG, et al. (Hgg.), *Die Kirche des Anfangs*. FS H. Schürmann, Freiburg, 1978, 339-362; F. NEIRYNCK, *Joh 21*, in *NTS* 36 (1990) 321-336; P. HOPFRICHTER, *Joh 21 im Makrotext des Vierten Evangeliums*, in *Theologie und Glaube* 81 (1991) 302-322 (Lit.: S. 322); F.F. SEGOVIA, *The Final Farewell of Jesus: A Reading of John 20:30–21:25*, in *Semeia* 53 (1991) 167-190; U. BUSSE, *Die „Hellenen“ Joh 12,20ff. und der sogenannte „Anhang“ Joh 21*, in F. VAN SEGBROECK, et al. (Hgg.), *The Four Gospels*. FS F. Neiryck (BETL, 100), Leuven, 1992, 2083-2100; W. SCHENK, *Interne Strukturierungen im Schluss-Segment Johannes 21: ΣΥΓΓΡΑΦΗ + ΣΑΤΥΡΙΚΟΝ/ΕΠΙΛΟΓΟΣ*, in *NTS* 38 (1992) 507-530; T. WIARDA, *John 21.1-23: Narrative Unity and its Implications*, in *JSNT* 46 (1992) 53-71; W.S. VORSTER, *The Growth and Making of John 21*, in VAN SEGBROECK, et al. (Hgg.), *The Four Gospels 1992*, 2207-2221; 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; TH.K. HECKEL, *Vom Evangeliums des Markus zum viergestaltigen Evangelium* (WUNT, 120), Tübingen, 1999, S. 105-218 (dazu: J.A. KELHOFFER, *How Soon a Book' Revisited: ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ as a Reference to 'Gospel' Materials in the First Half of the Second Century*, in *ZNW* 95 [2004] 1-34, S. 10f. 31); P.E. SPENCER, *Narrative Echoes in John 21: Intertextual Interpretation and Intratextual Connection*, in *JSNT* 75 (1999) 49-68; G. BLASKOVIC, *Johannes und Lukas: Eine Untersuchung zu den literarischen Beziehungen des Johannesevangeliums zum Lukasevangelium* (Diss. T 84), St. Ottilien, 2000; J. ZUMSTEIN, *Die Endredaktion des Johannesevangeliums (am Beispiel von Kapitel 21)*, in ID., *Kreative Erinnerung: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (ATANT, 84), Zürich, 2004, 291-315; M. MARTIN, *A Note on the Two Endings of John*, in *Biblica* 87 (2006) 523-525.

2. CCSL, 36; außerdem: *Œuvres de Saint Augustin*. Vol. 75: *Homélie sur l'Évangile de Saint Jean CIV-CXXIV*. Traduction, introduction et notes par M.-F. BERROUARD (Bibliothèque Augustinienne), Paris, 2003; bei der deutschen Übersetzung folge ich der von T. SPECHT, habe sie aber des öfteren verbessert: *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Vorträge über das Evangelium des hl. Johannes*. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen v. T. SPECHT, III. Bd. (Vorträge, 55-124) (Bibliothek der Kirchenväter), München, 1914.

wundert's, ist es doch derselbe Text, der damals und heute die Gemüter umtreibt!

Aus der langen Liste von Fragen, die auf der Agenda stehen, seien hier mit dem lateinischen Kirchenvater drei bedacht. Die *erste* betrifft die Einschätzung des ganzen Kapitels in literarischer und hermeneutischer Hinsicht, die beiden anderen die Auslegung seiner ersten Hälfte, also der Erzählung vom reichen Fischzug samt anschließendem Mahl am Ufer des Sees von Tiberias.

Seit geraumer Zeit³ erklärt man Kap. 21 als „Nachtrag“ oder „Anhang“ zum Evangelium, wobei die Annahme, dieser könne von derselben Hand stammen, die auch für Joh 1–20 verantwortlich ist, relativ wenig Zuspruch findet⁴. Die beste Lösung dürfte in der Tat immer noch die sein, in ihm „ein redaktionelles Schlusskapitel mit einer sinnerschließenden Funktion für die damaligen kirchlichen Leser“ zu sehen, wie auch immer diese „sinnerschließende Funktion“ dann des näheren zu bestimmen ist⁵. Freilich verstummen auch die Verfechter der Einheitlichkeit nicht, die für Kap. 21 an der Autorschaft des Evangelisten festhalten wollen⁶. Mit dem „Buchschluss“ 20,30f.⁷ tun sie sich indes außerordentlich schwer, dessen Funktion sie deshalb auch neu zu definieren suchen. So schreibt zum Beispiel H. Thyen den Versen lediglich „Brückenfunktion“ zu, vermag aber nicht wirklich klar zu machen, was

3. Genauer: seit H. GROTIUS, *Annotationes in Evangelium Kata Ioannem*, Amsterdam, 1679, S. 571 (s. bei BUSSE, „Hellenen“ [Anm. 1], S. 2083 Anm. 2).

4. ZUMSTEIN, *Endredaktion* (Anm. 1), S. 298 Anm. 14: „der sekundäre Charakter des Kapitels (ist) zu einem Gemeinplatz der joh. Exegese geworden“.

5. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*. III. Teil (HTKNT, IV/3), Freiburg, ²1976, S. 409. So auch die jüngeren Kommentare von C.K. Barrett, J. Becker, U. Schnelle, C. Dietzfelbinger. Außerdem vgl. D.M. SMITH, *The Composition and Order of the Fourth Gospel*, New Haven, CT, 1965, S. 234: „chapter 21 is the key and cornerstone for any redactional theory“; SPENCER, *Echoes* (Anm. 1), S. 52-55; ZUMSTEIN, *Endredaktion* (Anm. 1), S. 299-303.

6. Dann spricht man gerne von einem „Epilog“, der dem „Prolog“ Joh 1,1-18 entsprechen soll. Neben H. Thyen (s. Anm. 8) votieren in diesem Sinn v.a. folgende Autoren: BUSSE, „Hellenen“ (Anm. 1); ID., *Das Johannesevangelium: Bildlichkeit, Diskurs und Ritual. Mit einer Bibliographie über den Zeitraum 1986-1998* (BETL, 162), Leuven, 2002, S. 260-271 („Der nächsterliche Epilog, 21,1-25“); SEGOVIA, *Farewell* (Anm. 1). – NEIRYNCK, *Joh 21* (Anm. 1), S. 336 enthält sich eines Urteils. – Zutreffend ZUMSTEIN, *Endredaktion* (Anm. 1), S. 298 Anm. 13: „Eine der großen Schwächen der joh. Forschung zu Kap. 21 besteht darin, nicht ausreichend konsequent nach der literarischen Gattung des Epilogs zu fragen“.

7. Nicht erst die moderne Exegese betitelt diese Verse so, schon Tertullian nennt sie „*clausula euangeli*“: *Adv. Prax.* 25,4 (CC 2, 1196). Vgl. M. LATKE, *Joh 20,30f. als Buchschluss*, in ZNW 78 (1987) 288-292; ID., *Zwanzig nicht so Rätselhafte Limericks zum Johannesevangelium mit einem unmissverständlichen Nachtrag*, in St. SCHREIBER – A. STIMPFLE (Hgg.), *Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium für H. Leroy* (Biblische Untersuchungen, 29), Regensburg, 2000, 223-230.

er damit meint⁸. Es ist nun höchst aufschlussreich zu sehen, dass schon Augustinus mit diesen Versen seine liebe Not hatte, die er als „Einschaltung“ des Evangelisten in dessen eigenen Textverlauf deutet. Auch er weist ihnen „Brückenfunktion“ zu, verbindet diese Meinung aber, wie wir sehen werden, mit einer respektablen Gesamthese zur Auslegung von Joh 21.

Die zweite Frage hängt mit der ersten zusammen; sie bezieht sich auf eine Merkwürdigkeit der Fischfängerzählung, welche die szenische Kohärenz der Ostererzählungen Joh 20f., die ja immerhin die durchgehende Zählung der Erscheinungen Jesu in 21,14 nahelegt, in Zweifel zu ziehen geeignet ist und somit der Nachtrags-Hypothese kräftig Nahrung gibt. Artikuliert hat sie zum Beispiel R. Brown:

After having seen the risen Jesus in Jerusalem and having been commissioned as apostles, why would the disciples return to Galilee and aimlessly resume their ordinary occupations? After having seen Jesus twice face to face, why would the disciples fail to recognize him when he appeared again⁹?

Ganz ähnlich konstatiert schon Augustinus: „Man pflegt betreffs dieses Fischfanges der Jünger zu fragen (*quaeri solet*), warum Petrus und die Söhne des Zebedäus zu dem zurückkehrten, was sie früher gewesen waren, ehe sie vom Herrn berufen wurden“, und gibt zu bedenken: Haben sie etwa „vergessen, was sie gehört hatten: ‘Keiner, der die Hand an den Pflug legt und rückwärts schaut, ist tauglich für das Himmelreich’ (Lk 9,62)“? Nachdem sie „aus seinem (sc. des Auferweckten) Munde in ihre Ohren die Worte aufgenommen hatten: ‘Wie mich der Vater gesandt hat, so sende auch ich euch; welchen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten’ (Joh 20,21-23) – werden sie plötzlich wieder, was sie gewesen waren, nicht Menschenfischer, sondern Fischefänger“ (*Hom.* 122,2).

Und die dritte und letzte Frage betrifft das Verhältnis der johanneischen Fischzugsgeschichte zur lukanischen. Auch hier besteht heute

8. H. THYEN, *Das Johannesevangelium* (HNT, 6), Tübingen, 2005, S. 773. Andere versuchen das Problem so zu lösen, dass sie 20,30f. als Summarium eher von Joh 20 denn von Joh 1–20 (= Buchschluss) erklären, z.B. P.S. MINEAR, *The Original Functions of John 21*, in *JBL* 102 (1983) 85–93; VORSTER, *Growth* (Anm. 1). Dagegen spricht aber die formkritische Identifikation von 20,30f. und 21,25 jeweils als „Epilog“/Buchschluss, wie sie MARTIN, *Note* (Anm. 1). im Vergleich mit Buchschlüssen in antiken Biographien zu erhärten vermag: „we have, as Johannine scholars have long argued, two conclusions to the Gospel, the original (which echoes in its claim that the Christ is Jesus the prologue [cf. 1,17] – or to use Aphthonius’s term, the ‚prooemium‘), and one that was added later“. Formparallelen zu Joh 20,30f. und 21,25 nennt bereits R. BULTMANN, *Das Evangelium nach Johannes* (KEK), Göttingen, 191968, S. 540 Anm. 3. – BUSSE, *Johannesevangelium* (Anm. 6), S. 262, spricht von einem „in eine Parenthese gekleideten Kommentar über die Verfasserintention“; auch das entspricht nicht der Gattung der Verse.

9. R. BROWN, *The Gospel according to John XIII–XXI* (AB, 29A), New York, 1970, S. 1078.

keine Einmütigkeit. Kannte der Redaktor von Joh 21 das Lukasevangelium bzw. stand, wie H. Thyen meint, „Johannes in ständiger Korrespondenz mit seinen synoptischen Prätexten“ und wird man deshalb „auch unsere Erzählung vom wunderbaren Fischzug auf dem galiläischen See von Tiberias als eine Art von Palimpsest über Lk 5,1-11 und 24 lesen müssen“¹⁰? Oder ist mit einem überlieferungsgeschichtlich vermittelten Zusammenhang zu rechnen? Verfügte also der Redaktor von Joh 21 über eine mündliche Überlieferung, die der lukanischen Fassung nahestand, und hat nachträglich aus einer Erzählung vom irdischen Jesus eine österliche Epiphaniegeschichte gemacht?

Wir heute argumentieren auf der literarischen Ebene bzw. fragen nach der Genese der Texte. *Augustinus* las die beiden Texte synoptisch (vgl. *Hom.* 122,6f.) und ordnete sie in ihrer sinnbildlichen Deutung einander zu. Aber diese Deutung band er unmittelbar an die Geschehnisse hinter den Texten (*res*), wobei er selbstverständlich davon ausging, dass der wunderbare Fischzug sich zweimal zugetragen hat – „am Anfang der Predigt Jesu“ und „nach seiner Auferstehung“ (122,7). Will man seinen exegetischen Zugriff verstehen und in seiner inneren Konsistenz nachvollziehen, muss man sich erst seiner hermeneutischen Prinzipien vergewissern. Doch sollte schon bis hierhin soviel deutlich geworden sein, dass ihn genau die Textphänomene zu seinen Deutungen anstießen, die auch uns heute noch bewegen. Das kann unsere Neugierde auf *seine* Lösungen und Antworten nur verstärken.

I. AUGUSTINS AUSLEGUNGSPRINZIPIEN UND SEINE HOMILIEN ZUM JOHANNESVANGELIUM

(1) Dem Rhetoriklehrer Augustinus erschien die Heilige Schrift, deren Stil er, gemessen an ciceronischen Maßstäben, für „unwürdig“ (*indigna*) hielt (*conf.* 3,9), inhaltlich widersprüchlich, unsinnig, ja teilweise moralisch geradezu verwerflich. Erst als er in Mailand Ambrosius predigen hörte, begann seine Einstellung zu ihr sich zu wandeln und er lernte es, „in das Innere der Schrift einzudringen“¹¹. Ausschlaggebend dafür war die allegorische Methode, die Ambrosius in seinem stark neuplatonisch

10. THYEN, *Joh* (Anm. 8), S. 779. Ähnlich HECKEL, *Evangelium* (Anm. 1), S. 158ff.

11. *Conf.* 3,9 sagt er über die Zeit, da er die Heilige Schrift verachtete: „meine Sehkraft reichte nicht in ihr Inneres hinein (*acies mea non penetrabat interiora eius*)“; sein intellektueller Hochmut blendete ihn: „meine Aufgeblasenheit (*tumor*) sträubte sich gegen ihre unscheinbare Weise... Und gerade ihre Art wäre es gewesen, zu wachsen mit den Kleinen, ich aber hielt es unter meiner Würde, ein Kleiner zu sein; vom Hochmut nur geschwollen, hielt ich mich für groß“ (ebd.).

geprägten Christentum auf die Heilige Schrift, insbesondere das Alte Testament, anwandte, und die es auch Augustinus erlaubte, eine Hermeneutik zu entwickeln, die christlich-biblisches Denken mit philosophischen Konzepten verband¹². Mit Ambrosius und anderen Schriftauslegern teilte er den „Grundsatz der Übereinstimmung von Altem und Neuem Testament“¹³ und hielt die Schrift als ganze für das autoritative und inspirierte Dokument des *einen* Gottes, der als ihr eigentlicher Autor ihren Sinn garantiert. So kann es auch in den vier Evangelien keine Widersprüche und Gegensätze geben. Wenn solche auftreten, dann sind sie für den Ausleger nur Indiz dafür, dass er den dahinter liegenden eigentlichen Sinn noch nicht begriffen hat. So gesehen ist es sogar nützlich, in der „kanonischen Exegese“, wie Augustinus sie übte, den Blick zu schärfen für die faktischen Gegensätze und Widersprüche zwischen den Evangelien, weil gerade sie es sind, die für die Erfassung des verborgenen göttlichen Sinns der Schrift wertvolle Dienste leisten. Warum zum Beispiel sagt der Täufer im Johannesevangelium, er habe Jesus noch nicht gekannt, bevor er zur Taufe zu ihm gekommen bzw. der Geist in Gestalt einer Taube auf ihn herabgestiegen sei (Joh 1,31/33), während er dem Matthäusevangelium zufolge schon vor der Taufe um seine Bedeutung wusste, da er sich vehement weigert, ihn zu taufen (Mt 3,11)¹⁴? Ein Beispiel für die interpretatorische Kreativität dieser Methode bietet auch die Auslegung der Fischfängerzählungen Lk 5/ Joh 21, die wir uns im folgenden ansehen werden. Gerade aus seinem bewunderswert scharfen Blick für die zwischen den beiden Fassungen waltenden Differenzen schöpft Augustinus theologischen Reichtum. Alles ist bedeutsam, jedes Wort – ein Grundsatz, der der Annahme entspricht, „dass die Autoren der Texte göttlich inspiriert waren und dass somit hinter der verlautenden Sprache des Texts das Wort Gottes stehe, das die Wahrheit verkünde, dass also jedes Wort dazu dienen müsse, die göttliche Wahrheit zu repräsentieren“. So wird „deutlich, dass er – der Rhetor und ‚Sprachphilosoph‘ – jedem Wort eine große Bedeutung bei-

12. Zur Schrifthermeneutik des Augustinus vgl. zuletzt die Überblicksdarstellungen bei T. FUHRER, *Augustinus* (Klassische Philologie kompakt), Darmstadt, 2004, S. 150-154; V. DRECOLL (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen, 2007, S. 467-470 (A. HOFFMANN); außerdem: G. STRAUSS, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustinus* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 1), Tübingen, 1959; K. POLLMANN, *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana* (Par. 41), Freiburg/Schweiz, 1996; J. BOCHET, „Le Firmament de l'Écriture“: *L'Hermeneutique Augustinienne* (Collection des Études Augustiniennes. SA, 172), Paris, 2004.

13. HOFFMANN, in DRECOLL (Hg.), *Handbuch* (Anm. 12), S. 469.

14. Diese Frage erörtert Augustinus lang und breit in *Hom. in Joa.* 5, nachdem er sie in 4,15 gestellt hat.

misst, wie dies im übrigen auch der jüdisch-christlichen Tradition der Biblexegese entspricht“¹⁵. Dass die Worte und die aus ihnen erbauten Texte „Zeichen“ sind, die auf die *sententia* des (göttlich inspirierten) Autors der jeweiligen biblischen Schrift verweisen, und wie diese Verweissvorgänge funktionieren, auch dass sie an der Dunkelheit und Mehrdeutigkeit von Worten scheitern können –, all das hat Augustinus in mehreren Anläufen intensiv in seiner „Zeichenlehre“ bedacht. Für unsere Zwecke genügt es, drei Beobachtungen zur Hermeneutik des Augustinus hervorzuheben:

(a) A. Hoffmann beobachtet, „dass Augustin sich immer stärker um die Interpretation *ad litteram* bemüht“¹⁶. Im Blick auf die Homilien zu Joh kann man dies insgesamt nur bestätigen. Auf allegorische Textüberwucherungen stößt man hier nirgends. Nun hat Allegorese auch ihren besonderen Anwendungsbereich im Umgang mit sperrig erscheinenden alttestamentlichen Texten, aber auch der johanneische Text lädt von sich aus zu sinnbildlichen Deutungen ein, wie gerade die Fischfängerzählung zeigt. Willkürlich und arbiträr mutet ihre figurative Deutung durch Augustinus nicht an, da sie von einem semantischen (ekkesiologischen) Konzept getragen ist, das seine theologische Stimmigkeit schon von sich aus mitbringt. Augustinus leitet dieses Konzept freilich nicht aus dem johanneischen Text her, sondern projiziert es in ihn hinein. Wie geschickt und mit welchem genauem Blick für den Text selbst er dies bewerkstelligt, werden wir sehen.

(b) Augustinus treibt „kanonische Exegese“. Fruchtbringend für ihn ist gerade das Gespräch, das er zwischen den Evangelisten selbst inszeniert. Erst dieses entzündet den Sinn, der alles durchwaltet. Dabei ist der „Kontext“, von dem die einzelnen Schriftstellen seiner Hermeneutik zufolge zu sehen sind, zweifach bestimmt: literarisch und kirchlich. Literarisch: „Jede einzelne Schriftstelle muss im größeren Kontext der Einzelschrift und der Bibel insgesamt interpretiert werden, um Einseitigkeiten zu vermeiden“, und kirchlich: „Inhaltlich bildet die *recta fides* (der rechte Glaube) bzw. die *regula fidei* (die Glaubensregel) der Kirche den interpretatorischen Rahmen. Der Glaube ist definiert durch die *auctoritas* der Kirche und ergibt sich aus den eindeutigen Aussagen der heiligen Schrift (vgl. *De Doctrina christiana* 3,2). Hiervon ist bei der Interpretation der dunklen Schriftstellen auszugehen“. So die zwei bedeutendsten Grundsätze der augustininischen Hermeneutik¹⁷!

15. FUHRER, *Augustinus* (Anm. 12), S. 151.

16. HOFFMANN, in DRECOLL (Hg.), *Handbuch* (Anm. 12), S. 468f.

17. *Ibid.*, S. 469.

(c) Das Gespräch, in das Augustinus die Evangelisten bzw. die Schrifttexte miteinander verwickelt, folgt offenkundig Regeln, die der Willkür wehren sollen. In unserem Textbeispiel werden wir mehrfach auf solche Regeln stoßen, die dort freilich nicht eigens als solche markiert sind, sondern einfach nur angewendet werden, so selbstverständlich, dass man an ihrem reflexen Einsatz zweifeln könnte¹⁸. Die erste Regel lautet: Zwei Texte, von denen der eine – in sich verständlich – einen anderen, der dunkel ist, erhellen soll, müssen in den entscheidenden Worten übereinstimmen, die signalisieren, dass man sie miteinander verbinden darf. Diese Regel – sie hat ihr Pendant in der rabbinischen Schriftauslegung¹⁹ – kommt in der Verknüpfung der johanneischen Fischfängerzählung mit dem matthäischen Gleichnis vom Fischnetz zum Zug²⁰. Eine weitere Regel greift den klassischen Schluss *a minore ad maius* auf – in der rabbinischen Schriftauslegung *qal wachomer* – Schluss genannt²¹ –, mit dem sich von *einem* Schrifttext aus auf einen *anderen* Licht werfen lässt. Die Kombination von 1 Kor 9,11-15 mit Joh 21 in *Hom.* 122,3 bietet dafür ein Beispiel²². Dass die jüdi-

18. Zu den von Augustinus in *doctr. chr.* besprochenen 7 Auslegungsregeln des Tyconius stellt er fest: „Doch es können nicht alle schwerverständlichen Bibelstellen durch diese Regeln geklärt werden, sondern es gibt auch noch viele andere Methoden, die Tyconius mit seiner Siebenzahl nicht abgedeckt hat ...“ (*doctr. chr.* 3,93). Sein „Haupteinwand“ gegen Tyconius ist, dass dieser „selbst in der Praxis, also im Umgang mit den tatsächlichen Schriftproblemen, mehr [Regeln] anwendet, als er in der – hinter dieser praktischen Exegese zurückstehenden – hermeneutischen Theorie formuliert“ (POLL-MANN, *Doctrina* [Anm. 12], S. 198f.). Ähnliches gilt auch für Augustinus selbst.

19. Die Regel (es ist die zweite der sieben Middot Hillels) trägt dort den Namen *Gezera schawa*, wörtlich: „gleiche Verordnung“ oder „Setzung“, ein Name, der wohl „in Entsprechung zum Terminus der hellenistischen Rhetorik *synkrisis pros ison* gebildet (zuerst belegt bei Hermogenes, 2. Jh.)“ ist. Strenggenommen ist dieser Analogieschluss „nur anzuwenden, wenn in zwei vergleichenden Sätzen der Tora dieselben Ausdrücke vorkommen und womöglich nur dort vorkommen; außerdem sollen diese Ausdrücke, auf denen der Analogieschluss aufbaut, für das Verständnis des Satzes nicht notwendig sein, so dass man annehmen kann, die Bibel selbst habe sie schon im Hinblick auf den zu ziehenden Analogieschluss gesagt (Schab 64a)“ (H.L. STRACK – G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München, ⁷1982, S. 28).

20. Vgl. unten S. 179 mit Anm. 44! Die Regel selbst hat Augustinus in *doctr. chr.* so nicht formuliert, nur den übergeordneten Grundsatz, der lautet: „Wo die Dinge aber recht unverhüllt ausgedrückt werden, von dort muss man lernen, wie sie an dunklen Stellen zu verstehen sind“ (*doctr. chr.* 3,37). Allerdings setzt er sie dort als ganz selbstverständlich voraus, wo es um einen tieferen Sinn eines bestimmten Wortes in einem Text geht, der sich andernorts in der Schrift belegen lässt: „Wenn aber in denselben Worten der Bibel nun nicht irgendein einziger, sondern ein zwei- oder mehrfacher Sinn wahrgenommen wird, so besteht doch darin, auch wenn die Meinung des Autors verborgen bleibt, keine Gefahr, wenn gezeigt werden kann, dass jeder dieser Sinne mit der Wahrheit aus anderen Stellen der Hl. Schrift übereinstimmt“ (*doctr. chr.* 3,38).

21. Vgl. STRACK – STEMBERGER, *Einleitung* (Anm. 19), S. 30.

22. Siehe unten in III.2!

sche Hermeneutik zu diesen und anderen methodischen Verfahrensweisen Parallelen kennt – auch die Beobachtung des jeweiligen Kontextes ist für sie ein wichtiges Postulat²³! –, wird nicht zufällig sein, bedürfte aber einer vertieften Untersuchung²⁴.

(2) Das Konvolut der Traktate zum Johannesevangelium, die sich mit dem Buch von Anfang bis zum Ende befassen, enthält 124 (bzw. 121) Texte, die zwischen 406 und 419 in vier (oder drei) Phasen entstanden sind und unterschiedlichen Gattungen gehorchen: Wir haben Mitschriften von in Hippo gehaltenen Predigten vor uns, die der *lectio continua* des Evangeliums – auch an Wochentagen während eines Wortgottesdienstes – folgen, dann Modellpredigten, die Augustinus selbst diktiert hat (20-22), und schließlich kurze Kommentierungen, die in Hippo von ihm ebenfalls diktiert wurden. Zu dieser letzten Gruppe rechnet G. Partoens (im Anschluss an M.-F. Berrouard) die Hom. 55-124, die Joh 13–21 auslegen und auffälligerweise durchweg kürzer sind als die zu den Perikopen der ersten Buchhälfte Joh 1–12²⁵. Auch G. Lawless stellt in seiner Untersuchung der Hom. 124, die diese Gruppe abschließt, deren exegetischen Charakter fest, geht aber nach wie vor davon aus, dass es

23. Dazu noch einmal STRACK – STEMBERGER, *Einleitung* (Anm. 19), S. 30.

24. Zur Frage persönlicher Beziehungen Augustins zu seinen eventuell jüdischen Landsleuten kommt T. RAVEAUX im *Augustinus Handbuch* (s. Anm. 12), S. 212-218 („Augustin und die Juden“) eher zu einem zurückhaltenden Ergebnis: „Insgesamt sind die Belege für einen unmittelbaren Kontakt jedoch so wenige, dass man vermuten darf, dass der Kontakt kein sehr enger war“ (216). Dennoch gilt grundsätzlich, was W. HORBURY, *Jews and Christians on the Bible: Demarcation and Convergence (325-451)*, in J. VAN OORT – U. WICKERT (Hgg.), *Christliche Exegese zwischen Nicäa und Chalcedon*, Kampen, 1992, 72-103, 451, feststellt: „Exegetical methods were shared, and divergent interpretation reflected differences of custom and tenet, not of exegetical principle“: zitiert von B. WELLMANN, *Von David, Königin Ester und Christus: Psalm 22 im Midrasch Tehillim und bei Augustinus* (HBS, 47), Freiburg, 2007, S. 335 Anm. 1; sie selbst entfaltet die bislang noch wenig bedachte „These, dass rabbinische und patristische Bibelauslegung in ihrer hermeneutischen Grundmatrix gar nicht so weit auseinander liegen“ (S. 12): vgl. ebd. S. 335-363.

25. So G. PARTOENS, in V. DRECOLL (Hg.), *Handbuch* (Anm. 12), S. 401-409, der sich hauptsächlich an M.-F. BERROUARD, *Introduction aux homélies de saint Augustin sur l'Évangile de saint Jean* (Collection des Études Augustiniennes. SA 170), Paris, 2004, orientiert. Dieser stellt zur letzten Gruppe der Homilien fest: „En tout cas, dans ces 70 derniers *Tractatus*, on ne trouve jamais la spontanéité du predicateur“. Zu den Joh-Hom. vgl. außerdem: E. DASSMANN, *Überlegungen zu Augustins Vorträgen über das Johannesevangelium*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 78 (1969) 257-282; D. WYRWA, *Augustinus geistliche Auslegung des Johannesevangeliums*, in VAN OORT – WICKERT (Hgg.), *Exegese* (Anm. 24), 185-216; allgemein zu den Homilien: E. MÜHLENBERG, *Augustinus Predigen*, in ID. – J. VAN OORT (Hgg.), *Predigt in der alten Kirche*, Kampen, 1993, 9-24; H.R. DROBNER, *Die Predigtkunst Augustinus*, in *Theologie und Glaube* 94 (2004) 22-32; ID., *Augustinus als Redner und Prediger in Theorie und Praxis*, in *Wort und Dienst* 28 (2005) 361-372; außerdem vgl. die Lit. in: *Handbuch* (Anm. 12), S. 416.

sich um eine tatsächlich gehaltene Predigt handelt²⁶. Mir geht es im folgenden nicht um die Gattung von *Hom.* 122f., sondern um die Art und Weise ihrer exegetischen Argumentation angesichts der eingangs genannten Textprobleme sowie um die Frage, wie Augustinus seine Auslegungen organisiert hat. Dass er sich dabei der Dispositionsschemata der antiken Rhetorik bedient und das katechetisch abgezwckte Schema von Frage und Antwort (*quaestio et responsio*) zum Einsatz bringt, das zur literarischen Gattung ζήτηματα καὶ λύσεις (Probleme und Lösungen) gehört, überrascht bei diesem Rhetoriker nicht.

II. DIE HOMILIEN UND IHR PREDIGTTEXT: ZUR ABGRENZUNG DER PERIKOPEN DURCH AUGUSTINUS

Die folgende Übersicht bietet in der rechten Spalte die Abgrenzung der szenischen Einheiten der Kap. Joh 20+21, wie sie in der Exegese heute allgemein üblich ist, und in der linken Spalte die entsprechenden Homilien. So kann man ersehen, welche Perikopen sich Augustinus jeweils für seine Kommentierung vorgenommen und wo er im Bibeltext die Zäsuren gesetzt hat. Dies genau zu beobachten, hat die Forschung bislang versäumt, es verspricht aber wertvolle Aufschlüsse für das Verständnis der Johannesexegese durch Augustinus.

Homilien 120-124

| | |
|-----------------|---|
| <i>Hom.</i> 120 | Joh 19,31-37: Lanzenstich-Szene Joh 19,38-42: Begräbnis Jesu |
| | <i>Joh</i> 20 1. Joh 20,1-10: Die Kunde Maria Magdalenas vom leeren Grab und der Grabbesuch Petri und des Lieblingsjüngers |
| <i>Hom.</i> 121 | 2. Joh 20,11-18: Maria am Grab und ihre Begegnung mit Jesus |
| | 3. Joh 20,19-23: Die Erscheinung Jesu vor den Jüngern am Abend des ersten Tages der Woche |
| | 4. Joh 20,24-29: Die Bekehrung des Thomas zum Osterglauben durch eine neue Erscheinung Jesu |

26. G. LAWLESS, *Augustine's Use of Rhetoric in His Interpretation of John 21:19-23*, in *Augustinian Studies* 23 (1992) 53-67; S. 53: „... tractate 124 is chiefly an exegetical piece, preached *ex tempore* and simultaneously recorded on the spot by secretaries, with all the imperfections which such a style of delivery admits“. Das Ziel seiner Studie ist, „to demonstrate in a limited manner the extent to which Augustine, already a master of both Christian doctrine and the strategies of human persuasion, enlisted select elements of the Graeco-Roman rhetorical tradition as a manifestation of his artistic talents“. Unabhängig von dieser Studie, die ich erst nachträglich zur Kenntnis nahm, zeigte sich auch mir bei der Analyse von *Hom.* 122f. die Relevanz rhetorischer Dispositionskonventionen für Augustinus (siehe unten!).

| | |
|-----------------|---|
| <i>Hom.</i> 122 | 5. Joh 20,30f.: „Buchschluss“ |
| | <i>Joh 21</i> |
| | 1.a Joh 21,1-11: Die Erscheinung Jesu am See von Tiberias |
| <i>Hom.</i> 123 | b Joh 21,12-14: Das Mahl Jesu mit den Seinen |
| | 2. Joh 21,15-19: Das Gespräch Jesu mit Simon Petrus |
| <i>Hom.</i> 124 | 3. Joh 21,20-23: Simon Petrus und der Lieblingsjünger |
| | 4. Joh 21,24f.: Schlussworte der Redaktion |

Zunächst überrascht, dass Augustinus für die Auslegung des Schlusskapitels Joh 21 fast viermal (!) so viel Raum beansprucht wie für die Auslegung von Joh 20. Drei Homilien zum zweiten johanneischen Osterkapitel stehen nur anderthalb Homilien zum ersten gegenüber, wobei jene erheblich länger ausfallen als die zu Joh 20. Zwei Beobachtungen zu seiner Auslegung von Joh 21 sind im Rahmen unseres Themas von Belang:

(a) Augustinus nimmt Joh 20,30f. nicht mehr zur *Hom.* 121, die er dem Osterkapitel Joh 20 gewidmet hat, sondern zur *Hom.* 122, mit der er die Auslegung von Joh 21 beginnt. Wir werden sehen (vgl. unter III.1), dass er die Entscheidung, die Auslegung des johanneischen Schlusskapitels mit diesen Versen zu eröffnen, sehr bewusst getroffen hat. Übrigens setzt auch H. Thyen die Zäsur zwischen Joh 20,29 und 30 und zieht 20,30f. zum 21. Kapitel²⁷.

(b) Fischfang (Joh 21,1-11) und anschließendes Mahl Jesu mit den Seinen am Ufer des Meeres (Joh 21,12-14) trennt Augustinus voneinander. Das Wunder behandelt er in *Hom.* 122, das Mahl in *Hom.* 123,1+2. Diese Textverteilung könnte mit der Ökonomie der von ihm geplanten Kommentarlängen zusammenhängen, macht aber im Rahmen seiner Gesamtkonzeption Sinn. In *Hom.* 122 vergleicht er den synoptischen und den johanneischen Text miteinander und schlüsselt die geheimnisvolle Zahl 153 auf, während er in *Hom.* 123,1 das Mahl in seiner eschatologischen Bedeutung selbst meditiert. Andererseits zeigt die Zusammenfassung seiner Deutung von Fischzug *und* Mahl in *Hom.* 123,1 Ende, dass er beides zusammensieht und als innere Einheit begreift. Auch die heutige Exegese setzt die Zäsur hinter die Bemerkung des Erzählers V. 14 („*dies war schon das dritte Mal, dass Jesus sich seinen Jüngern offenbarte, nachdem er von den Toten auferstanden war*“), nimmt aber auch den je eigenen Status von Fischfang-Wunder und Mahl-Szene wahr.

27. THYEN, *Joh* (Anm. 8), S. 771ff.

III. DIE ANTWORT DES AUGUSTINUS AUF DIE DREI GESTELLTEN FRAGEN

Wenn wir uns im folgenden die Antwort des Augustinus auf die drei eingangs gestellten Fragen ansehen, können wir uns am Ablauf seiner beiden *Hom.* 122+123 orientieren. Im *Prooemium* von *Hom.* 122 erklärt er die rhetorische Funktion von Joh 20,30f. (122,1), dann bedenkt er, warum die Jünger nach Ostern in ihren früheren Beruf zurückkehrten (122,2-4). Auslöser für diese Frage ist der schlichte Wortlaut der Perikope, ihr sog. „Literalsinn“. Schließlich wendet er sich der sinnbildlichen Dimension des Textes zu, die zu entdecken ihm der Vergleich der beiden Fischzuggeschichten, Lk 5,1-11 und Joh 21, hilft (122,5-9; 123,1-3). Auf den *Wunder*-Charakter des reichen Fischzugs kommt Augustinus nur nebenbei zu sprechen (122,4). Wenn er nach seiner *sinnbildlichen* Bedeutung fragt, begreift er das Geschehen der Intention des Evangeliums gemäß als „Zeichen“.

1. Die „Einschaltung“ Joh 20,30f. und das Leitthema von Joh 21

Im Anschluss an ein knappes Resümee zur Thomaserzählung, der Perikope der vorangegangenen Homilie, zitiert Augustinus Joh 20,30f. und führt dann im *Prooemium* seiner Homilie dazu aus (122,1):

- (1) „Dieser Abschnitt zeigt gleichsam *das Ende dieses Buches* an (uelut libri huius indicat finem),
aber es wird hierauf dann noch erzählt (narratur),
wie der Herr sich am See von Tiberias geoffenbart hat (se manifestauerit)
und im Fischfang das Geheimnis der Kirche (ecclesiae sacramentum) aufgezeigt hat (commendauerit),
wie sie einst sein wird (futura est) bei der letzten Auferstehung der Toten.
- (2) Um dies aufzuzeigen (commendandum),
dient deshalb nach meiner Meinung (arbitror),
dass gleichsam (tanquam) als *Schluss* (finis) *des Buches eingeschaltet* ist (interpositus est),
was auch gewissermaßen *eine Einleitung* (prooemium) zur folgenden *Erzählung* (narrationis) sein sollte,
um dieser sozusagen eine hervorragendere Bedeutung (eminentiorem locum) zu geben,
wobei die *Erzählung* (narratio) so beginnt (incipit):
- (3) ‘Danach offenbarte sich (manifestauit se) Jesus abermals am See von Tiberias,
er offenbarte sich aber so:
Es waren zusammen Simon Petrus und Thomas, der Didymus heißt,
und Nathanael, der aus Kana in Galiläa war,

und die Söhne des Zebedäus
 und zwei andere von seinen Jüngern.
 Spricht zu ihnen Simon Petrus:
 Ich gehe fischen.
 Da sagen sie zu ihm:
 Auch wir gehen mit dir!“

Augustinus nutzt die Eröffnung seiner Homilie (122,1) also in doppelter Hinsicht: Zum einen bietet er eine Hypothese²⁸ zur literarischen Funktion der schwierigen Verse Joh 20,30f. (Satz 2), und zum anderen benennt er das Thema von Joh 21 – genauerhin der Fischzugserzählung –, wie er es sieht (Satz 1). Beides gehört für ihn zusammen, was auch folgende Überlegung nahelegt: Da ein *prooemium* auch das Thema der anschließenden *narratio* angeben sollte, müsste man von Joh 20,30f. genau dieses erwarten. Bieten diese Verse also den hermeneutischen Schlüssel für Joh 21?

Literarisch bestimmt Augustinus die Verse zunächst als „Einschaltung“ des Evangelisten (*finis interpositus*), die einerseits das zu Ende gebrachte Buch *abschließen*, andererseits die noch folgende Erzählung (*narratio*) *einleiten* soll. Dabei sieht er die prooemiale Funktion der „Einschaltung“ darin, dass sie dem folgenden Stück „sozusagen eine hervorragendere Bedeutung“ verleiht (Satz 2). Er meint wohl, dass die Zäsur vor Joh 21 – gleichsam die Generalpause vor den Schlussakkorden des Buches – diesen eine gesteigerte rhetorische Wirkung verschafft und sie damit auch der besonderen Aufmerksamkeit der Leser und Hörer empfiehlt. Es fragt sich nur, ob er das rein rhetorisch meint oder ob er in Joh 20,30f. auch *inhaltlich* das Thema von Joh 21 angekündigt sieht. Ausdrücklich sagt er dazu zwar nichts, aber man kann es vermuten.

Thema der *narratio* von Joh 21,1-11 ist Satz 1 zufolge (a) die Manifestation des Herrn als des Auferweckten am See von Tiberias und (b) der reiche Fischzug als Sinnbild der bei der letzten Auferweckung der Toten *vollendeten* Kirche. Mit (a) ist der unmittelbar greifbare Sinn des Geschehens gemeint, mit (b) sein tieferer Sinn beziehungsweise das in ihm verborgene Geheimnis (*sacramentum*)²⁹. Auch das Mahl Jesu mit

28. In Satz 2 sagt er: *arbitror! ich meine*, womit er vielleicht andeuten möchte, dass es sich bei der von ihm gebotenen Deutung des Textes um seine eigene *persönliche* Ansicht handelt (zum Plädoyer Augustins für eine „offene, pluralistische Methode der Textauslegung“ vgl. FUHRER, *Augustinus* [Anm. 12], S. 151-154). Sodann fällt auf, wie vorsichtig er seine rhetorischen Deutungskategorien einsetzt: es werde „gleichsam (uelut) das Ende des Buchs“ signalisiert (Satz 1; vgl. auch Satz 2: *tamquam finis ... libri*) bzw. wir hätten „gewissermaßen ein prooemium“ (quasi prooemium) vor uns; so ganz scheinen ihm die Kategorien also nicht zu passen.

29. Es sei angemerkt, dass Augustinus hier nicht von der *Textebene* her formuliert, so

den Seinen im Anschluss an den Fischzug (Joh 21,12-14) versteht Augustinus eschatologisch, d.h. als Bild für die „Teilhabe an der Seligkeit“³⁰, und schließlich gilt gleiches auch für das Gespann Petrus und Geliebter Jünger, auf welches Joh 21 zuläuft: Steht Petrus für die Pilgerschaft der Kirche im Glauben (*in fide*), so Johannes für das ewige Wohnen „im Schauen“ (*in specie*), das heißt: für die Ruhe vollendeten Lebens (*Hom.* 124,5)³¹. Somit besitzt für Augustinus Joh 21 insgesamt eschatologischen Sinn, ja das Kapitel ist nach ihm *die eschatologische Klimax* des ganzen Evangeliums, die sich durch faszinierende Bilder der Vollendung auszeichnet! Weil der Fischzug in das Mahl am Ufer einmündet und die Gespräche Jesu mit Simon Petrus nach dem Mahl, aber noch in dessen Rahmen stattfinden, das Mahl also *szenisch* den ganzen Schlussteil von Joh 21 ausfüllt (V. 12-23), kann Augustinus über dieses Mahl auch sagen: „Das ist das Mahl des Herrn mit seinen Jüngern, mit dem Johannes sein Evangelium, obwohl er von Christus noch vieles zu sagen hatte, im Stil einer großen Betrachtung und, wie ich meine, einer Betrachtung über große Wirklichkeiten (*magna, ut existimo, et verum magnarum contemplatione*)³² zum Abschluss bringt (*concludit*)“ (*Hom.* 123,2).

Wenn man von hierher auf die „Einschaltung“ Joh 20,30f. zurückblickt – die Generalpause vor den eschatologischen Schlussakkorden! –, stellt man fest, dass deren Thema – die Vollendung im ewigen Leben – in diesen als *prooemium* gelesenen Versen tatsächlich schon angekündigt wird: „... damit ihr glaubend *das Leben* habt in seinem Namen“, heißt es am Ende von V. 31. Augustinus versteht den johanneischen

dass man sagen müsste, (a) bezeichne den *Literalsinn* des Textes (*sensus literalis*) und (b) seinen *allegorischen Sinn*. Vielmehr bezieht er beides auf das Geschehen hinter dem Text selbst, dessen Subjekt „der Herr“ ist: *Er* hat sich am See geoffenbart, und *er* hat durch den von ihm gewirkten wunderbaren Fischfang das eschatologische Geheimnis der Kirche vor Augen geführt. Dass dies den Nachgeborenen aber durch den *Text* des Evangeliums vermittelt wird, dieser also auch in seiner literarischen und rhetorischen Gestalt von großer Bedeutung ist, insofern er den Lesern und Hörern hilft, die *sacramenta* der Heilsereignisse, also die in ihnen verborgenen Geheimnisse besser zu erkennen, ist für Augustinus selbstverständlich und auch hier an einem kleinen Detail zu greifen: Für das Tun des „Herrn“ am See von Tiberias wie für die rhetorische Strukturierung des Textes durch den Evangelisten benutzt er dasselbe Verb, nämlich *commendare* = *aufzeigen*. Was der Herr durch den Fischzug *aufzeigte*, das *zeigt* mittels seiner überraschenden „Einschaltung“ von 20,30f. auch der Evangelist *auf* (Satz 2: „um dies aufzuzeigen ...“).

30. *Hom.* 123,2 finis: „participatio tantae beatitudinis per hoc prandium demonstratur“.

31. Es fällt auf, dass Augustinus auf die Rolle des Geliebten Jüngers in der Fischfängerzählung nicht eingeht; er spart sich die Darstellung dieser Figur für die Predigt zu Joh 21,20-23 auf!

32. Nach der Übersetzung von M.-F. BERROUARD: „une grande contemplation, me semble-t-il, de grandes réalités“ (*Œuvres* 75 [Anm. 2], S. 407).

Lebensbegriff durchweg futurisch-eschatologisch, was auch hier³³ zutrifft. Deshalb hat für ihn V. 31 im Blick auf Joh 21 tatsächlich auch in *inhaltlicher* Hinsicht *prooemiale* Bedeutung. Er führt das nicht eigens aus³⁴, sondern zitiert lediglich die Verse, um dann aber festzustellen, dass sie „gleichsam *das Ende (finem)* des Buches“ anzeigen. *Finis* ist hier literarischer Terminus, im Anschluss an die Rede vom „(ewigen) Leben“ aber auch Signal für den eschatologischen Inhalt des Schlusskapitels.

2. „Nicht Menschenfischer, sondern Fischefänger“ (*non hominum sed piscium piscatores*)?

In drei Schritten geht Augustinus vor: Zunächst präzisiert er die offenkundig nicht neue *Frage (quaestio)*, warum die Jünger nach Ostern in ihren Beruf zurückkehrten (122,2). Dann gibt er darauf seine *Antwort (responsio)* (122,3). Und schließlich greift er noch einen denkbaren *Einwand* auf, um ihn ausdrücklich *zurückzuweisen (refutatio)* (122,4).

Dass die Frage manche beunruhigt³⁵, hat nach Augustinus seinen Grund darin, dass der Ruf Jesu in die Nachfolge, wie er an Petrus und die Zebedäus-Söhne erging, nicht nur die Aufgabe ihres Besitztums, sondern auch die ihres Berufes einschloss: „*Folget mir nach, und ich werde euch zu Menschenfischern machen!*“ (Mt 4,19 par. Mk 1,17; Lk 5,10). Zum Stichwort „Nachfolge“ zitiert er verschiedene Nachfolge-worte Jesu (Mk 10,21 par. Mt 19,21; Mt 19,27; Lk 9,62), welche die Ansicht stützen, dass zum „Apostolat“ des Petrus und der Seinen Armut und Verzicht auf Unterhalt aus eigener Hände Arbeit notwendig hinzugehörten. So kann Augustinus fragen: „Was ist es also, dass sie jetzt (in der Situation von Joh 21) gleichsam unter Aufgabe des Apostolats (*quasi apostolatu relicto*) wieder werden, was sie gewesen sind (*fiunt quod fuerunt*)?“ Nachvollziehen könne man das – so meint er –, wenn sie ihren Schritt unmittelbar nach dem Tod Jesu getan hätten, „in jener Verzweiflung (*desperatione*), die sich ihrer Gemüter bemächtigt hatte“! Aber *nach* seiner Auferweckung und den vielen Erweisen seiner lebendigen Gegenwart? Und „*nachdem* sie durch seine Anhauchung den Hei-

33. SPECHT (Anm. 2), S. 359, übersetzt das Zitat von V. 31 in *Hom.* 122,1 so: „damit ihr, indem ihr glaubt, das ewige Leben habt in seinem Namen“. Das Adjektiv „ewig“ steht zwar nicht im zitierten Vulgata-Text, entspricht aber dem augustininischen Verständnis.

34. Vgl. aber *Hom.* 123,2fin., wo er das Glaubens-Motiv aus Joh 20,31 („damit ihr *glaubend* das Leben habt“) noch einmal aufgreift: „et eis qui haec *credunt*, sperant, dilligunt participatio tantae beatitudinis per hoc prandium demonstratur“.

35. „Man pflegt zu fragen (*quaeri solet*)“, sagt Augustinus gleich zu Beginn von 122,2, und eingangs 122,3 stellt er fest, die Frage „bewege“ (*movet*) die Leute!

ligen Geist empfangen“ und aus seinem Munde die Worte vernommen hatten: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (20,21)?

Dabei setzt Augustinus voraus, dass die Jünger nach dem Tod Jesu in Jerusalem geblieben seien, ja dass sie gar nicht in ihren heimatlichen Wirkungskreis zurückkehren konnten, „weil der Tag, an dem er gekreuzigt wurde, sie ganz in Anspruch nahm, bis zu seinem Begräbnis, welches vor dem Abend stattfand; der folgende Tag aber war der Sabbat, wo sie, da sie die väterliche Sitte beobachteten, gewiss nicht arbeiten durften; am dritten Tag aber erstand der Herr und rief sie zur Hoffnung zurück, die sie für seine Person bereits aufzugeben angefangen hatten“ (122,2).

Dass Petrus und die Söhne Zebedäi am Begräbnis Jesu beteiligt waren, konnte Augustinus den kanonischen Evangelien nicht entnehmen, wohl aber, dass sie bis zum Ostermorgen in der Stadt geblieben seien. Der älteste Evangelist notiert zwar, dass „alle“ Jünger Jesus bei seiner Gefangennahme „verlassen hätten und geflohen seien“ (Mk 14,50), fügt aber hinzu, dass ihm Simon Petrus bis in den Hof des Hohenpriesters hinein gefolgt sei, wo er ihn dann aber dreimal verleugnet hätte (Mk 14,54.66-72). Und das Wort des Jünglings am Ostermorgen im leeren Grab an die Frauen: „Geht und sagt seinen Jüngern und dem Petrus, dass er *euch*³⁶ nach Galiläa vorausgeht“ (Mk 16,7), setzt deren Verbleib in Jerusalem noch voraus, was dann auch Matthäus bestätigt, wenn er als Reaktion der Frauen (in Abänderung von Mk 16,8) festhält: „Und sogleich verließen sie das Grab und eilten mit Furcht und großer Freude, um (es) seinen Jüngern kundzutun“ (Mt 28,8). Die Annahme, alle Jünger seien unmittelbar nach der Katastrophe der Kreuzigung Jesu in ihre galiläische Heimat geflohen, ist ein Konstrukt der historisch-kritischen Forschung, das freilich gute Gründe auf seiner Seite hat.

Die *Antwort*, die Augustinus in 122,3 auf die gestellte Frage erteilt, lautet: Man könne der Erzählung entnehmen, dass es den Jüngern „nicht verboten worden (sei), durch ihr natürlich erlaubtes und gebilligtes Gewerbe – unter Wahrung der Reinheit ihres Apostolates (*sui apostolatus integritate seruata*) – den nötigen Lebensunterhalt zu suchen, wenn sie einmal nichts anderes hätten, wovon sie leben könnten“. Was Augustinus hier bewegt, ist die Frage nach der rechten Gestalt der *vita apostolica*. Jesus hatte zwar zum reichen Jüngling gesagt: „Wenn du *vollkommen* sein willst, geh hin, verkaufe deinen Besitz und gib ihn den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben, und dann folge mir nach!“ (Mt 19,21; vgl. 19,27). Missachtet dieses Wort, fragt Augustinus, wer im apostolischen Dienst seinen Lebensunterhalt verdient? Nein, meint er und setzt unter Anspielung auf diesen Evangelientext hinzu: „Es müsste denn einer ... zu sagen sich getrauen, der Apostel Paulus habe nicht die *Vollkommenheit* (*perfectionem*) jener erreicht, die

36. Also den Jüngern *und* den Frauen, „die mit ihm nach Jerusalem hinaufgezogen waren“ (Mk 15,41)!

alles verlassen haben und Christus nachgefolgt sind³⁷, weil er, um keinem von denjenigen beschwerlich zu fallen, welchen er das Evangelium predigte, seinen Lebensunterhalt mit eigenen Händen gewann (vgl. 2 Thess 3,8)“. Es gäbe auch „das *Recht* (*potestas*), vom Evangelium zu leben“, d.h. von denjenigen unterhalten zu werden, die den Dienst der Verkündigung empfangen, aber das sei keine „Notwendigkeit (*necessitas*)“, führt Augustinus unter Bezug auf 1 Kor 9,11-15 aus. Paulus hätte auf dieses Recht verzichtet, damit den Heiden, denen er das Evangelium kundtat, dieses keinesfalls als „käuflich“ erschien. Mit einem klassischen Schluss *a minore ad maius*³⁸ lenkt er sodann zu Joh 21 zurück:

„Wenn also (si ergo) *der selige Paulus* jenes Recht,
das er ohne Zweifel wie die übrigen Verkündiger des Evangeliums
hatte,

mit den übrigen nicht gebrauchte,
sondern um eigenen Sold diene,
damit nicht die mit dem Namen Christi gänzlich unbekanntes Heiden
durch seine Lehre als eine käufliche abgestoßen würden,
und darum, obwohl zu etwas anderem erzogen,
erst ein ihm nicht bekanntes Gewerbe lernte,
damit, indem der Lehrer von seiner eigenen Hände Arbeit lebt,
kein Hörer in Anspruch genommen würde,

mit welch größerem Recht (quanto magis) hat *der selige Petrus*,
der schon Fischer gewesen war,
das Gewerbe, das er schon verstand, ausgeübt,
wenn er gerade zu jener Zeit etwas anderes zu seinem Lebensunterhalt
nicht fand?“

Daraufhin greift Augustinus in 122,4 noch einen *Einwand* auf, den jemand unter Bezug auf ein Jesus-Wort gegen das bislang Gesagte erheben könnte³⁹: „Aber da wird einer bemerken: Und warum fand er (sc. Petrus) nichts (zu seinem Lebensunterhalt), da der Herr es doch versprach, als er sagte: ‚*Suchet zuerst das Reich und die Gerechtigkeit Gottes, und dies alles wird euch hinzugegeben werden (apponetur)*‘ (Mt 6,33)?“ Doch wo der Gesprächspartner einen Widerspruch entdeckt – der Fischer Petrus muss für seinen Lebensunterhalt selbst angestrengt kämpfen, wo doch Jesus die Missionare Gottes gnädiger Fürsorge versichert hätte! –, da erkennt Augustinus im Wunder vom reichen Fischzug

37. Vgl. Mt 19,27: „Da antwortete Petrus und sprach zu ihm: ‚Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt. Was also wird uns dafür zuteil?‘“.

38. Dazu vgl. oben S. 167 mit Anm. 21!

39. Augustinus formuliert im Diatriben-Stil der Popularphilosophie, wie wir ihn im Neuen Testament vor allem von Paulus her kennen, d.h. er legt den Einwand einem fiktiven Gesprächsteilnehmer in den Mund.

gerade die Erfüllung dieser Verheißung aus der Bergpredigt, die nach ihm den Schlüssel zur Fischzugserzählung bietet:

„Fürwahr, so hat der Herr erfüllt, was er verheißen!
 Denn wer sonst hat die Fische, welche gefangen wurden, ‚hinzugegeben
 (*apposuit*)‘?
 Von ihm ist zu glauben,
 dass er aus keinem anderen Grund bei ihnen den Mangel herbeigeführt
 hatte,
 durch den sie gezwungen wurden, fischen zu gehen,
 als deswegen, weil er das vorgesehene Wunder (*miraculum*) vorzeigen
 wollte,
 um zugleich die Prediger des Evangeliums zu speisen,
 als auch das Evangelium selbst durch ein so großes Sinnbild (*sacramento*),
 wie er es mit der Zahl der Fische zum Ausdruck bringen wollte,
 in seinem Ansehen zu erhöhen.
 Darüber müssen nunmehr auch wir sagen,
 was er selbst ‚beigeben‘ wird (*apposuerit*)“⁴⁰.

Über den reichen Fischzug nach Ostern hat Augustinus mehrfach gepredigt, aber nur einmal – in dieser Homilie – hat er die Rückkehr der Jünger in ihren alten Fischerberuf problematisiert⁴¹. Doch auch schon in *Hom.* 119 macht er sich anlässlich der Szene am Kreuz vergleichbare Gedanken, wo es nach den Worten Jesu an seine Mutter und den Geliebten Jünger heißt: „Von jener Stunde an nahm sie der Jünger in sein Eigenes (*in sua*)“ (Joh 19,27). „Was ist ‚das Seinige‘“, fragt Augustinus, wohin Johannes die Mutter des Herrn nahm? Denn er war doch auch einer von denjenigen, die zu ihm sprachen: ‚Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt? (vgl. Mt 19,27). Aber dort hatte er auch gehört: ‚Wer immer dieses verlässt um meinetwillen, der wird hundertmal soviel bekommen in dieser Welt‘ (vgl. Mt 19,29). Jener Jünger hatte also hundertmal mehr, als er verlassen hatte, und in dieses konnte er die Mutter desjenigen aufnehmen, der jenes gegeben hatte“. Und wie stellt sich Augustinus dieses konkret vor? Seine Antwort lautet: „Allein in jener Gesellschaft (*in ea societate*) hatte der selige Johannes Hundertfaches empfangen, wo ‚keiner etwas sein nannte, sondern ihnen alles

40. Augustinus bedient sich stereotyp solcher Formeln, mit denen er anzeigt, der Herr möge ihn in seinem Predigen erleuchten, z.B. am Ende von *Hom.* 122,9: „nun erübrigt sich noch, dass wir von dem Mahle des Herrn mit diesen sieben Jüngern und von dem, was er nach dem Mahle gesprochen hat, und vom Schlusse des Evangeliums *das, was der Herr geben wird* (ut Deus quod donauerit), handeln...“. Dass hier statt *donare* das Verb aus Mt 6,33 benutzt, mit dem er das gnädige „Hinzutun“ Gottes bezeichnet – auch in seiner Deutung des Fischfangwunders (*apponere*) –, ist apart! Zur Frage: „Warum muss Gott beim Predigen mithelfen?“ vgl. MÜHLENBERG, *Predigen* (Anm. 15), S. 12-15.

41. Vgl. BERROUARD, in *Œuvres* 75 (Anm. 2), S. 374 Anm. 12.

gemeinsam war' (*dicebat aliquid suum, sed erant illis omnia communia*), wie in der Apostelgeschichte (4,32) geschrieben steht“. Die Schlussfolgerung, die Augustinus daraus für die Auslegung von Joh 19,27 zieht, lautet: „Er nahm sie also auf in das Seinige, nicht in seine Besitzungen, deren er keine eigenen hatte (*non praedia quae nulla propria possidebat*), sondern in seine Verantwortung (*officia*), die auszuüben er sich durch persönlichen Einsatz bemühte“ (*Hom.* 119,3).

Schaut man *Hom.* 119,3 und 122,2-4 zusammen, zeigen sich unterschiedliche Weisen einer apostolischen Existenz im Dienst des Evangeliums, wobei man den Eindruck gewinnt, dass es Augustinus nicht lediglich um die Jünger und Apostel des Neuen Testaments geht, sondern ineins damit um zeitgenössische Ausprägungen einer authentischen *vita apostolica*: Es gibt Prediger des Evangeliums, die von ihren Gemeinden unterhalten werden; es gibt Missionare, die mit ihrer eigenen Hände Arbeit ihren Lebensunterhalt verdienen; und es gibt die *vita communis* im Dienst des Evangeliums⁴². Über all diesen Formen apostolischer Existenz, deren Vertreter sich um der Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung willen durchweg mit dem Lebensnotwendigen begnügen müssen, steht aber die Verheißung Jesu Mt 6,33, wie sie sich im Wunder vom reichen Fischzug zeichenhaft erfüllt. Obwohl Augustinus auf der wunderbaren Speisung der Apostel durch den auferweckten Christus als einem wirklichen Geschehen beharrt, gewinnt sie in den angedeuteten Zusammenhängen doch auch zeichenhaften Charakter!

3. Die Kirche der Gegenwart und die Kirche der Endzeit: Zum Verhältnis der beiden Fischzugserzählungen zueinander

Mit den letzten Worten von 122,4 (siehe oben) hatte Augustinus auch schon die sinnbildliche Deutung der Fischzugserzählung angekündigt, die er dann in 122,6-9 ausführen wird. Denn diese Erzählung, so sagte er dort, lässt nicht nur ein *miraculum* sehen, sie enthält auch ein bedeutendes *sacramentum*! Und unmittelbar nach dem Vortrag der Erzählung in 122,5 (= Joh 21,3-11) erklärt er: *Hoc est magnum sacramentum in magno Iohannis euangelio, et ut uehementius commendaretur loco ultimo scriptum.* – „Dies ist das große Sinnbild in dem großen Evangelium des Johannes, und damit es um so eindringlicher empfohlen würde, ist es an letzter Stelle aufgezeichnet“! Seiner Größe entspricht also sein literarischer Ort ganz am Ende des Buches, dort, wo der Hörer in seine

42. Vgl. dazu L. VERHEIJEN, *Saint Augustine's Monasticism in the Light of Acts 4,32-35*, Villanova, PA, 1979; FUHRER, *Augustinus* (Anm. 12), S. 173 (zu Augustins Mönchsregeln).

Welt entlassen wird – durch das Buch belehrt und angeleitet zu eigenem verantwortlichen Tun. Und dem literarischen Ort der Erzählung (*ultimo loco*) entspricht ihr Inhalt, die vollendete Kirche jenseits des Ufers der Zeit. Wie ist Augustinus zu dieser aus heutiger exegetischer Sicht doch sehr überraschenden Deutung der Erzählung gelangt?

Entscheidend ist sein „kanonischer“ Interpretationsansatz. Er liest die johanneische Fischzugserzählung im Lichte weiterer neutestamentlicher Erzählungen, die motivisch und thematisch eng miteinander verwandt sind. Schlüsselfunktion besitzt dabei das Gleichnis vom Fischnetz (Mt 13,47-50), das neben dem vom Taumelloch (Mt 13,24-30/36-43) bevorzugter Schriftbeleg für die Ekklesiologie Augustins bzw. seine Lehre von der *civitas dei* ist. Mit der Fischzugserzählung Joh 21 ist es durch die *Metaphorik vom Ufer (littus)* verknüpft, die Jesus in der Deutung des Gleichnisses Mt 13,49 *selbst* erklärt, was der Grund dafür ist, dass dieser Text der Auslegung der johanneischen Erzählung den Weg weist. Das ist möglich, weil auch der johanneische Text „Zeichen“- bzw. „Gleichnis“-Charakter besitzt⁴³. Heißt es in Mt 13,48: „als aber *das Netz* voll war, *zogen (educentes)*⁴⁴ *es* die Fischer *ans Ufer*, setzten sich und sammelten die guten Fische in Körbe, die schlechten aber warfen sie weg“, so entspricht dem in Joh 21 der Satz: „Da stieg Simon Petrus hinauf und zog (*traxit*) *das Netz an Land*, voll großer Fische, hundertdreißig und fünfzig“ (V. 11). „Und erklärend, was unter dem Ufer zu verstehen sei, bemerkt er (Jesus): ‚So wird es sein am Ende der Welt‘ (Mt 13,49)“ (*Hom.* 122,6). Folglich – so Augustinus – bezeichnet das Ufer auch in Joh 21 nicht nur das „Ende des Meeres“, sondern auch das des *saeculum*. Dass Jesus im Morgengrauen auf einmal am Ufer des Meeres steht (Joh 21,4), ist dann für Augustinus ein faszinierendes Bild für das Kommen des Herrn am Ende der Zeit⁴⁵.

43. *Hom.* 122,7 eröffnet Augustinus mit dem Satz: „aber jenes [sc. das Gleichnis vom Fischzug] ist ein Gleichnis in Worten, nicht in einer Begebenheit (*sed illa uerbi est non rei gestae parabola*)“, womit er das herangezogene Gleichnis Jesu mit der Erzählung Joh 21 verknüpft. Bei der Ausdeutung von dessen Erzählmomenten (siehe unten) spricht er sodann von *signa* (ebd.). Vgl. auch unten Anm. 61!

44. So die *Vulgata*! Augustinus zitiert den Text frei und wählt dabei das Wort – *trahere* –, das auch in Joh 21,11 benutzt ist: „*Et eam trahunt, inquit, ad littus*“ (*Hom.* 122,6).

45. Die folgenden Sätze von RUCKSTUHL, *Aussage* (Anm. 1), S. 349, erinnern an Augustins Auslegung, dessen Namen er freilich nirgends nennt: „Am Land schwingt die Arbeit der Fischer aus und kommt dort zur Ruhe, und hier am Ufer erreicht die Handlung als ganze ihren Höhepunkt. Nachdem wir die starke Zeichenhaftigkeit des Textes erkannt haben, wird der Bogen kaum überspannt werden, wenn wir nun mit der gebotenen Zurückhaltung auch See und Ufer eine hintergründige Zeichenhaftigkeit im Ganzen der Geschichte zuerkennen. Der See ist der Ort, wo die Jünger ihre Arbeit als Fischer ausführen. Wenn diese Arbeit Zeichen für ihre apostolische Missionstätigkeit ist, dann dürfte der See Zeichen für diese Welt und Zeit sein. Im See tummeln sich die Fische. Welt und

Ist dieser eschatologische Interpretationsschlüssel dank Mt 13,47-50 erst einmal gefunden, ergibt sich alles andere mit einer erstaunlichen Leichtigkeit und Plausibilität fast von selbst. Dabei ist es jetzt der *Kontrast* zwischen der Fischzugserzählung von Lk 5 und der von Joh 21, der die einander korrespondierenden Sinnwelten dieser beiden Erzählungen dem erstaunten Leser erschließt. Betrachtet man diese in synoptischer Zusammenschau, könnte man tatsächlich den Eindruck gewinnen, als habe der göttliche Auctor der Schrift beide bewusst so arrangiert:

Synopse (122,6f.)

| | Lk 5,1-11 | Joh 21,1-11 |
|-----------------------|---|--|
| Thema | <i>Die gegenwärtige Kirche</i> | <i>Die Kirche am Ende der Welt</i> (nach der Auferstehung der Toten) |
| Kontext im Leben Jesu | Anfang der Predigt Jesu | Nach der Auferstehung Jesu |
| Jesus | „Da stieg er in eines der Boote, das Simon gehörte“ (V. 4) | „Als es aber schon <i>Morgen</i> war, stand Jesus am Ufer ...“ (V. 4) |
| Jünger | | sieben (= das Ende der Zeit) |
| Die Boote | <i>zwei</i> Boote (Beschneidung + Vorhaut) | <i>ein</i> Boot: „ungefähr <i>zweihundert</i> Ellen vom Land entfernt (100+100: Beschneidung + Vorhaut) |
| Die Netze | „Werft eure Netze [auf beiden Seiten] zum Fang aus!“ (V. 4) „da zerrissen ihre Netze“ (V. 6) (Schismata) „sie füllten beide Boote voll, so dass sie fast sanken“ (V. 7) | „Werfet das Netz auf der rechten Seite des Boots aus!“ (V. 6a) „und obwohl es so viele waren, zerriss das Netz nicht“ (V. 11b) „und sie konnten es (das Netz) nicht mehr (hoch-)ziehen wegen der Menge der Fische“ (V. 6b) |
| Die Fische | Gute und Böse / alle Berufene ohne Angabe einer Zahl | nur die Guten / die Wiedererweckten 153 große Fische |

Zeit sind der Tummelplatz der Völker, wo die apostolische Missionare Menschen fangen und im Netz der Kirche sammeln. Im Erfolg ihrer Arbeit offenbart sich die Kraft des Auferstandenen. Aber der Auferstandene geht durch sein Wirken in Welt und Zeit nicht in die welthafte Arbeit seiner Missionare ein. Er steht am Ufer der überweltlichen Wirklichkeit und wartet auf die Begegnung mit seinen Arbeitern und mit den Menschen, die sie ihm zuführen werden. Er bereitet den Arbeitern und diesen Menschen das Mahl, in dem sie ihn selbst und das wahre Leben in der Gemeinschaft mit ihm finden sollen. Die Arbeit in Welt und Zeit könnte, auch wenn sie in der Nähe des göttlichen Ufers geschieht – V. 8 – und durch das Wirken des Auferstandenen zum Erfolg wird, in Geschäftigkeit ausarten. Die Jünger könnten vergessen, dass das Ziel ihrer Sehnsucht der Herr war und dass sie nur am Strand der Ewigkeit das Leben ‚in Ihm‘ haben können“.

Zunächst ist beachtlich, dass sich die beiden Erzählungen durch ihre kontextuelle Plazierung entsprechen: „Dass er jenen (Fischfang) (von Lk 5) am *Anfang seiner Predigt* tat, diesen (von Joh 21) dagegen *nach seiner Auferstehung*, dann zeigt er damit, *jener* Fischfang bedeute die Guten und Bösen, welche die Kirche jetzt hat; *dieser* aber nur die Guten, welche sie in Ewigkeit haben wird, nachdem die Auferstehung der Toten am Ende dieser Welt stattgefunden hat“. Doch wie kommt Augustinus darauf, dass „die große Menge von Fischen“ (Lk 5,6), die Petrus und seine Gefährten fingen, „Gute und Böse“ (Mt 22,10; vgl. Mt 13,48) darstellen, wo doch Lk 5,1-11 nichts derartiges andeutet? Nun, in Joh 21,6a heißt es: „Werft das Netz auf der rechten Seite des Bootes aus!“ – „um jene zu bezeichnen, die auf der *rechten* Seite standen, nämlich bloß die Guten“ –, wohingegen Lk 5,4 zwar auch diesen Befehl Jesu bietet, aber ohne eine bestimmte Seite hervorzuheben, womit gesagt werde, die Jünger sollten „unterschiedslos“ alles fangen, „Böse und Gute“. Außerdem heiße es Lk 5,6, „da zerrissen (*rumpebatur*) ihre Netze“⁴⁶, womit „die Spaltungen (*schismata*) angedeutet würden; hier aber (in Joh 21,11b), weil dann in jenem höchsten Frieden der Heiligen keine Spaltungen mehr sein werden, lag dem Evangelisten daran zu sagen: ‚Und obwohl es so viele waren‘ – das heißt: so große –, ‚zerriss das Netz nicht‘“. Und noch ein Element, das für die Kirche seiner Gegenwart bedeutungsvoll sei, entdeckt Augustinus in Lk 5,7: „dort wurde eine solche Menge von Fischen gefangen, dass die zwei damit angefüllten Schiffe sanken, d.h. zum Sinken niedergedrückt wurden; denn sie sind nicht völlig gesunken, aber doch in Gefahr gekommen. Denn woher entstehen in der Kirche so viele Übel, über die wir stöhnen, als daraus, wenn man einer so großen Menge nicht widerstehen kann, die beinahe bis zum Untergang der Disziplin hereinkommt mit ihren vom Wege der Heiligen so sehr abweichenden Sitten?“. Anders ist die Szene bei Johannes gestaltet: Sanken bei Lukas beinahe die beiden Boote, weil sie von der ungeheuren Menge der Fische niedergedrückt wurden, so vermochten es die Jünger Joh 21,6 zufolge „wegen der Menge der Fische“ erst gar nicht, das auf den Befehl Jesu ausgeworfene Netz wieder hoch – bzw. an Bord zurückzuziehen; sie mussten es bis zum Ufer hinter ihrem Boot herziehen. Was macht Augustinus aus diesem Bild? Er sieht darin eine grandiose Vision der verborgenen Kirche der Auserwählten, die erst am Ende der Zeit hervortreten wird. „Warum konnten sie das Netz nicht mehr einziehen? fragt Augustinus und antwortet:

46. Allerdings wäre richtig so zu übersetzen: „da *drohten* ihre Netze zu zerreißen“; vgl. F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas* (EKKNT, III/1), Zürich-Neukirchen, 1989, S. 233.

weil jene, die zur Auferstehung des Lebens (*ressurrectionem uitae*) gehören, d.h. zur rechten Seite, und innerhalb der Netze des christlichen Namens dahinsterven (*defungunter*), erst am Ufer, d.h. am Ende der Welt, wenn sie auferstehen, sich zeigen werden (*apparebunt*)? Darum konnten sie die Netze nicht so ziehen, dass sie die gefangenen Fische auf das Schiff brachten, wie es mit all jenen geschehen ist, durch die das Netz zerrissen und die Schifflein zum Sinken gebracht wurden.

Es hat aber die Kirche jene zur rechten Seite Gehörenden nach dem Ende dieses Lebens im Schlummer des Friedens, wie in der Tiefe verborgen, bis das Netz ans Ufer kommt, wohin es gezogen wurde, ungefähr zweihundert Ellen weit. Was aber dort (bei Lukas) durch die 2 Boote wegen der Beschneidung und der Vorhaut, dies ist, wie ich glaube, hier durch die 200 Ellen gesinnbildet (*figuratum*) wegen der Auserwählten (*electos*) beider Gattungen, der Beschneidung sowohl als der Vorhaut, gleichsam 100 + 100...

Kurzum: Lk 5 bildet die *gegenwärtige* Kirche ab (122,7: *ecclesia qualiter nunc sit*), Joh 21 die Kirche der Erwählten *am Ende der Zeit*⁴⁷. Jetzt schon ist Jesus mit im Boot (Lk 5,4), dann aber tritt er am jenseitigen Ufer des Meeres den Erwählten entgegen (Joh 21,4). Die gegenwärtige, und das heißt auch die sichtbare Kirche präsentiert sich als *corpus mixtum*. „Gute und Böse“ hat sie in ihren Reihen, geplagt ist sie von „Spaltungen“ oder Schismata. Auch hat sie jetzt – seit dem Ende des 4. Jh.s – einen Ansturm von vielen Taufbewerbern zu bewältigen, der das bislang hohe Niveau ihrer Disziplin zu gefährden droht; es ist nicht mehr unbedingt die Kirche der „Heiligen“ und „Vollkommenen“.

Aber es wächst in ihr auch die *verborgene* Kirche der Erwählten heran, die als solche allerdings erst bei der Auferweckung der Toten, am Ende der Zeit, in Erscheinung treten wird. Dann wird sich erweisen, wer nicht nur „berufen“, sondern auch „erwählt“ ist⁴⁸. Denn nicht weil jemand getauft ist und zur sichtbaren Kirche gehört, ist er auch schon Mitglied der *civitas dei*. Beides deckt sich nicht einfach!

Beim lukanischen Fischfang, bemerkt Augustinus, ist nur von einer unbestimmten „großen Menge an Fischen“ die Rede (Lk 5,6); „die Zahl der

47. Im Hintergrund steht Augustins Lehre von den beiden *civitates*, der *civitas caelestis* oder *dei* und der *terrena civitas* bzw. *civitas diaboli*. „Beide *civitates* existieren nebeneinander, und während sie im Jenseits streng voneinander getrennt sind, leben im Diesseits die Mitglieder beider Gemeinschaften miteinander vermischt; zwar ist der Unterschied aufgrund ihrer innerlichen Ausrichtung, des *amor dei* beziehungsweise *amor sui*, klar, zeigt sich jedoch nicht in sichtbaren Grenzen: Die Mitgliedschaft der *civitas dei* auf Erden manifestiert sich nicht nur in der Zugehörigkeit zur christlichen Kirche und ist auch nicht für die ganze Dauer des irdischen Lebens garantiert. Vielmehr entscheidet sich erst am Jüngsten Tag, welche Menschen von Gott auserwählt sind und im Jenseits für immer in die *civitas dei* aufgenommen werden ...“ (FUHRER, *Augustinus* [Anm. 12], S. 139).

48. Vgl. Mt 20,16: *multi enim vocati, pauci autem electi*.

Fische ist nicht angegeben, gleich als würde dabei das zutreffen, was durch den Propheten vorausgesagt wurde: ‚Ich habe verkündigt und geredet (über deine Wunder); sie sind erhaben über die Zahl‘ (*multiplicati super numerum*) (Ps 39,6); hier aber sind nicht einige über die Zahl (*aliqui super numerum*), sondern es ist eine bestimmte Zahl (*certus numerus*) von hundertdreißig (Joh 21,11)“ (122,7). Was bedeutet diese Zahl⁴⁹?

Es ist beachtlich, dass Augustinus eine arithmetische Lösung des Problems bietet, die bis heute ihre Anhänger hat, von denen manche aber gar nicht mehr wissen, dass Augustinus (soweit bekannt) der erste war, der sie darbot. Nach ihm liegt den 153 die Grundzahl 17 zugrunde, die selbst in die Zahl 10 (Symbol des „Gesetzes“: Dekalog etc.) und in die Zahl 7 (Zahl des heiligen Geistes: vgl. Jes 11,2f.; Offb 3,1 etc.) zu zerlegen sei. „Wenn aber zum Gesetz (= 10) die Gnade (= 7) hinzukommt, d.h. zum Buchstaben der Geist, so wird gewissermaßen der Zehnzahl die Siebenzahl hinzugefügt“ (122,8). Auf die 153 aber kommt man, wenn man alle Zahlen von 1 bis 17 miteinander addiert. Dann werde die Zahl der Fische voll, meint Augustinus. „Nicht also nur 153 Heilige werden bezeichnet als solche, die zum ewigen Leben auferstehen werden, sondern Tausende von Heiligen (*millia sanctorum*), die zur Gnade des Geistes gehören. Durch diese Gnade kommt man mit dem Gesetz wie mit einem Gegner (vgl. Mt 5,25) überein, damit durch die Belebung des Geistes nicht der Buchstabe töte, sondern das, was durch den Buchstaben befohlen wird, mit dem Beistande des Heiligen Geistes vollbracht und, wenn zu wenig geschieht, nachgelassen werde. Alle also, welche zu dieser Gnade gehören, werden durch diese Zahl gesinnbildet (*figurantur*), das heißt sinnbildlich bezeichnet (*figurate significantur*)“ (122,8)⁵⁰.

Was ist die *Pragmatik* der dargestellten Auslegung des reichen Fischzugs durch Augustinus? Ist das nur l’art pour l’art?, woran man sich auch heute noch erfreuen kann, oder will Augustinus damit bei seinen Hörern etwas erreichen⁵¹? Es ist kein Zufall, so meine ich, dass er am

49. Vgl. dazu auch den Exkurs Nr. 17 „Les 153 grands poissons“ in BERROUARD, *Euvres* 75 (Anm. 2), S. 488-490.

50. Eine Alternativdeutung bietet *Hieronymus*, In Ez. XIV 47, 6-12 (CCSL, 75, 717), der auf Zoologen verweist, die 153 Fischarten gezählt hätten (*centum quinquaginta tria esse genera piscium*). Kritisch dazu R.M. GRANT, *One Hundred Fifty-Three Large Fish (Joh 21,11)*, in *HTR* 42 (1949) 273-275. – Einen Überblick über die reiche Palette der Deutungsmöglichkeiten bietet J. WERLITZ, *Warum gerade 153 Fische? Überlegungen zu Joh 21,11*, in SCHREIBER – STIMPFLE (Hgg.), *Johannes aenigmaticus* (Anm. 7), 121-137. Außerdem T. NICKLAS, „153 große Fische“ (*Joh 21,11*): *Erzählerische Ökonomie und „johanneischer Überstieg“*, in *Biblica* 84 (2003) 366-387.

51. Nach Cicero, *De oratore* 69, muss jeder Redner drei Ziele verfolgen: *docere* (belehren), *delectare* (unterhalten) und *movere* (Handlungsimpulse setzen); Augustinus zitiert das in *doctr. chr.* 4,74. Auch der Prediger hat „den Hörer zu fesseln, um ihm

Ende der *Hom.* 122 noch über die Bemerkung des Erzählers nachsinnt, es seien 153 *große* Fische gewesen. Warum betont der Erzähler das, fragt der Kirchenvater.

Augustinus löst das Problem für sich wieder so, dass er einen weiteren Schrifttext heranzieht, der genau dieses Stichwort „groß“ enthält und es zudem in einem eschatologischen Kontext bietet, der dem für Joh 21 vorausgesetzten entspricht. Dieser Schrifttext ist Mt 5,19: „Wer also eines von diesen geringsten Geboten auflöst und so die Menschen lehrt, wird der Geringste im Himmelreich genannt werden; wer sie aber tut und lehrt, der wird *groß* genannt werden im Himmelreich“. Jene, die nicht tun, was sie sagen, bzw. die anderen auch noch zu ihrem verdorbenen Tun überreden, mögen zu jener Menge von Fischen gehören, die Petrus und die Seinen Lk 5 zufolge im Netz der sichtbaren Kirche gefangen haben. Wer aber die geringsten Gebote des Gesetzes tut und sie andere auch lehrt – der ist ein großer Fisch und gehört als Erwählter in die *civitas dei*. Ist dies gegen Ende seiner Predigtreihe zum Johannesevangelium und insbesondere am Ende seiner Auslegung vom reichen Fischfang (122,9) nicht ein Ansporn für seine Hörer, genau aus solcher angemahnten inneren Einheit von Wort und Tun zu leben – im Geist Gottes, der dies ermöglicht?

IV. FÜHREN DIE HEUTIGEN ERKLÄRUNGSANGEBOTE ZU JOH 20F. WEITER ALS DIE DES AUGUSTINUS?

(1) So direkt gefragt, wird man zunächst grundsätzlich sagen: Die *heutigen* Auslegungen der johanneischen wie der anderen von Augustinus in seinem Kommentar herangezogenen Texte führen insofern weiter, als sie deren *individuelles geschichtliches Profil* viel schärfer in den Blick bekommen als dies dem Kirchenvater von seiner alles überwölbenden biblischen Hermeneutik her möglich war⁵². Ging er auf der Basis der kirchlich verbürgten *regula fidei* von dem *einen* Sinn der Heiligen Schrift in beiden Testamenten aus und suchte dann diesen Sinn ihres göttlichen Autors im vielgestaltigen Bibeltext auf, um dessen Fragilität und Mehrdeutigkeit er wusste⁵³, so verläuft der Weg heutiger Exegese in

sowohl die Wahrheit zu vermitteln als auch ihn dazu zu bewegen, ihr zu folgen“ (ebd. IV 75): vgl. DROBNER, *Predigtkunst* (Anm. 25), S. 32.

52. Z.B. Lk 5, Mt 13 und Joh 21 in ein gegenseitiges semantisches Bezugssystem zu bringen, wie das Augustinus tut, wäre heutiger Exegese so nicht mehr möglich.

53. Das hatte oft genug zur Folge (vor allem in der Auslegung des AT), dass Augustinus den Literalsinn einzelner Texte um des vorgeordneten, vom göttlichen Autor der

der Regel genau andersherum: Man beginnt oder verbleibt bei der sorgfältigen Erhebung des je individuellen Gepräges der biblischen Schriften oder Schriften-Corpora, hat aber keineswegs immer Klarheit darüber, wohin der so begonnene Weg führen soll: ob und wie, d.h. mittels welcher Hermeneutik und Methodik das biblische „Ganze“ – was immer dieses auch sei – angezielt oder erreicht werden könne. Liegen hier gewichtige Zukunftsaufgaben für die zeitgenössische Exegese, die ein Augustinus auf seine Weise für sich und seine Zeit glänzend gelöst hat, so besitzt heutige Exegese dank ihres hohen literaturwissenschaftlichen Reflexionsniveaus ihre Domäne in der Bemühung um den geschichtlichen „Ursprungssinn“ der einzelnen Bibeltexte. Hier hat sie einen solchen Standard erreicht, dass man von Fortschritten gegenüber den patristischen Zeiten der Schriftauslegung sprechen muss.

Was konkret die augustinische Auslegung von Joh 21,1-14 angeht, so wird man zugestehen, dass er mit seiner faszinierenden eschatologischen Idee der Kirche der Zukunft und seiner Vision Jesu am „Ufer der Ewigkeit“ tatsächlich eine Sinnmöglichkeit der Fischzugserzählung freigelegt hat. Allerdings zwingen die johanneischen Texte gegenüber seiner Sicht zu einer stärkeren Differenzierung der sie leitenden eschatologischen Vorstellungen. Die Zielangabe von 20,31 („*damit ihr glaubend Leben habt*“) ist doch wohl im Rahmen der präsentischen Eschatologie des vierten Evangelisten nicht auf ein zukünftiges, ewiges Leben zu beziehen, sondern auf das im personal auf den erhöhten Christus ausgerichteten Glauben jetzt schon erschlossene Leben in Fülle. Dann kann aber 20,30f. nicht in dem von Augustinus gemeinten futurisch-eschatologischen Sinn *prooemium* für Kap. 21 sein. Von Gewicht ist auch die folgende Beobachtung: An zwei Stellen sagt der Autor von Kap. 21 gezielt von Jesus ein „Kommen“ aus, in 21,13 („*es kommt Jesus⁵⁴ und nimmt das Brot...*“) und in 21,22/23 („*wenn ich will, dass er bleibt, bis ich komme, was geht das dich an?*“). Von der ersten Abschiedsrede her (14,3.18.28) hat dieses „ich komme“ einen ganz spezifisch österlichen Klang. 20,19/26 als genuine Wiederaufnahme der Ansage von 14,18 („ich komme“) bestätigt dies: Im österlichen „Kommen“ Jesu ereignet sich die „Parusie“ des Herrn, wie die erste Abschiedsrede in einer kreativen Neuinterpretation der frühchristlichen „Parusie“-Erwartung vorweg ausgeführt hat⁵⁵. 21,13 schließt nun daran an⁵⁶, verbindet mit die-

Heiligen Schrift eigentlich intendierten tieferen Sinnes willen relativieren und als Oberflächen-Sinn hinter sich lassen musste.

54. Dieses „es kommt Jesus“ (ἔρχεται) fällt auf, weil Jesus 21,4.9f.12 zufolge doch schon da ist. Der Autor von Joh 21 wird es also gezielt formuliert haben.

55. Dazu vgl. H.-U. WEIDEMANN, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium: Die erste*

sem „Kommen“ – im Unterschied zu 14,18 und 20,19/26 – aber nicht mehr den Gedanken der endgültigen „Parusie“ Christi, sondern meint lediglich sein „Kommen“ in der österlichen „Erscheinung“ (21,14). Freilich ist dies – in der Bildsprache des Augustinus – ein „Kommen“ Jesu vom jenseitigen Ufer her. Getrennt davon spricht dann aber erst 21,22/23 am Ende des Kapitels von der „Parusie“, so dass sich auch von daher der Eindruck erhärtet, dass das Kapitel insgesamt perspektivisch auf die Zeit der Kirche und ihre Fragen gerichtet ist (Mission, Leitung der Kirche durch das Hirtenamt, die Rolle des Geliebten Jüngers, das Mahl der Kirche).

(2) Nun sucht seit wenigen Jahrzehnten heute wieder eine „kanonische“ Bibelexegese ihren Weg, um zur ersehnten „Ganzheit“ der Schrift zu gelangen (*B.S. Childs, J.A.T. Sanders* etc.)⁵⁷. Teils will sie die historisch-kritische Exegese nur relativieren und durch neue Aspekte ergänzen, teils hebt sie sie auf. Ein überzeugendes hermeneutisches Konzept ist nicht in Sicht, auch kein Regelwerk, das der Willkür bei der semantischen Verknüpfung im Kanon benachbarter, aber doch aus völlig unterschiedlichen Zeiten und Kontexten stammender Bibeltex-te wehren könnte. Problematisch ist das deshalb, weil die „kanonische“ Schriften-sammlung in ihrem grundsätzlichen Respekt vor den aufgenommenen, freilich in eine sinnvolle Ordnung oder Architektur gebrachten Schriften oder Schriften-Corpora aus ihnen ja keinen flächig zu interpretierenden neuen Makro-Text geschaffen hat. Wo sind aber dann die Maßstäbe, Kriterien und Methoden zu suchen, die es erlauben, z.B. einen Matthäus- und einen Johannes-Text miteinander ins Gespräch zu bringen und zu einem neuen semantischen Konzept zu kombinieren? Insgesamt fühlt man sich wieder in die Zeiten der Kirchenväter versetzt, mit dem Unter-

Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht (BZNW, 122), Berlin, 2004, S. 148-151 (Joh 14,2f.) und 499ff.

56. Dass sich das „Kommen“ Jesu von 21,13 nicht auf seine zukünftige „Parusie“ am Ende der Tage bezieht, zeigt eindeutig der sich anschließende V. 14, wo es im Aorist heißt: „Dies war schon das dritte Mal, dass Jesus sich den Jüngern *offenbarte* (ἐφανερώθη), nachdem er von den Toten auferstanden war“. Ist dies der „Literalsinn“ des Textes, so wäre dann in einem weiteren Schritt zu bedenken, ob darin nicht auch ein Bild des zur Parusie kommenden Jesus zu sehen ist, der die Seinen zum *eschatologischen* Mahl einlädt. M.E. empfiehlt sich eine solche Deutung aber nicht. Die anschließende Mahlszene verweist eher auf die Eucharistie der Kirche und das „Kommen“ Jesu zum Mahl. Zu den Bezügen von 21,1ff. zu Joh 6 vgl. HASITSCHKA, „Zeichen“ (Anm. 1).

57. Zu neueren Versuchen im deutschsprachigen Raum vgl. man u.a. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Einheit statt Eindeutigkeit: Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft?*, in *Herder-Korrespondenz* 57 (2003) 412-417; T. HIEKE, *Vom Verstehen biblischer Texte: Methodologisch-hermeneutische Erwägungen zum Programm einer*

schied, dass diese mit ihrer Überzeugung von dem einen göttlichen Autor, der die Einheit der Schrift gewährleistet, und ihrer geregelten Hermeneutik des mehrfachen Schriftsinnes ein in sich stimmiges Konzept besaßen. Das soll hier im einzelnen nicht weiter vertieft werden, sondern es soll lediglich ein Beispiel aus der Auslegung der Fischfan-gerzählung Joh 21 geboten werden, das die Anfragen punktuell beleuchten kann.

H. Thyen führt in seinem Johanneskommentar⁵⁸ zu 21,7⁵⁹ u.a. aus: „Im Gegensatz ... zu Barretts Bemerkung, es sei nicht nötig (!), ‚hier den Bericht des Mt (14,28-32) über Petrus’ Versuch, auf dem See zu wandeln, zum Vergleich heranzuziehen’ (*Komm.* 556), scheint uns Steiger der Intertextualität unseres Evangeliums mit seinen synoptischen Prätexten und dem Geist dieser Erzählung doch viel näherzukommen, wenn er erklärt: ‚Petrus, als er den Herrn erkennt, wirft sich ins Wasser um ihm *entgegenzuziehen* (Joh 21,7). Das tut er wie vormals (Mt 14,29f.), doch ohne zu sinken’ (Erinnerung 91)“⁶⁰. Wo steht das? Doch Thyen setzt einen Modell-Leser voraus, der alle vier Evangelien (und nicht nur diese) im Kopf hat und deshalb umstandslos Joh 21 mit Mt 14 zu kombinieren weiß, was Thyen noch durch sein autor-bezogenes Axiom untermauert, dass der Evangelist selbst nicht nur in Kenntnis der synoptischen Evangelien schreibe, sondern auch in einem andauernden intertextuellen Spiel mit ihnen begriffen sei, bei dem er seine Prätexte aufnehme, verfremde, umforme oder konterkarriere. Das Ergebnis dieser Hermeneutik ist eine höchst „kreative“ Auslegung, die aber niemand mehr kontrollieren kann. Was ist „der Geist dieser Erzählung“ Joh 21 und wie kommen wir ihrem „Geist“ näher?

(3) Schon immer lädt das Johannesevangelium zu einer „symbolischen“ Deutung ein, aber man hat den Eindruck, dass „Endtextexegese“ (mit dem Postulat, das Evangelium sei der geniale Wurf eines Autors

„biblischen Auslegung“, in *Biblische Notizen* 119/120 (2003) 71-89; G. STEINS, *Der Bibelkanon als Denkmal und Text: Zu einigen methodologischen Aspekten kanonischer Schriftauslegung*, in J.-M. AUWERS – H.J. DE JONGE (Hgg.), *The Biblical Canons* (BETL, 163), Leuven, 2003, 177-198.

58. In seiner bissigen, aber im Kern zutreffenden Besprechung des Buchs in der F.A.Z. („Deine Rede sei uferlos“: Feuilleton vom 20.07.05) meint K. Berger: „Mit diesem Kommentar sind wir etwa im Jahre 1250 wieder angelangt, was keineswegs ein Tadel sein muss. Der deutsche Dominikaner und Kardinal Hugo von St. Caro aus Amorbach legt eine Postille zur ganzen Bibel vor (hier nach der Ausgabe von 1502), die erstmals auf einer vollständigen, fleißig selbstverfertigten Konkordanz beruhte. Jede Stelle wird erklärt mit allen Wortparallelen aus der ganzen Bibel. Mit typologischer Auslegung wird nicht gespart. Hören wir parallel dazu H. Thyen:.... – Fortsetzung folgt unten in Anm. 62!

59. Der Vers in der Übersetzung von H. Thyen: „Da sagte jener Jünger, den Jesus liebte, zu Petrus: Es ist der Herr. Als Simon Petrus vernahm, dass es der Herr sei, gürtete er sich das Obergewand um, denn er war nackt, und warf sich in den See“.

60. THYEN, *Joh* (Anm. 8), S. 784 (es geht um L. STEIGER, *Die Erinnerung nach vorne: Erzählter Glaube. Die Evangelien*, Stuttgart, 1993); ebd. erklärt Thyen: „Nicht weil er zu ihm *schwimmen*, sondern weil er so rasch wie möglich und angemessen bekleidet vor seinen Herrn treten und ihn begrüßen wollte, hat Petrus sein Obergewand angelegt“.

aus einem Guss) und „kanonische“ Bibelauslegung in besonderer Weise für ein „allegorisierendes“ Textverständnis aufgeschlossen seien. Dazu wieder Beispiele aus der Auslegung unserer Fischfang-Erzählung⁶¹.

(a) Auch H. Thyen⁶² wundert sich – wie Augustinus – darüber, dass die Jünger Joh 21 zufolge trotz ihrer österlichen Sendung (Joh 20,21-23) wieder zu ihrem Beruf zurückkehren sollen, löst das Problem aber so: Nach all dem, was Joh 20 erzählte, „kann unsere Erzählung vom wunderbaren Fischzug natürlich nicht so verstanden werden, als hätten die Jünger nun ihren alten Fischerberuf wieder aufgenommen. Auf der Ebene der unüberhörbaren symbolischen Obertöne unserer Erzählung kann darum der vergebliche nächtliche Fischzug der Jünger nichts anderes als dies bedeuten, dass sie sich jetzt erstmals auf dem Feld ihres neuen Berufs als ‚Menschenfischer‘ versuchen (Lk 5,10). Doch auf sich allein gestellt müssen sie bei diesem Versuch ihr Scheitern und die Wahrheit von Jesu Wort erfahren: ‚Ohne mich könnt ihr nichts tun!‘ (15,5)“⁶³.

(b) U. Busse findet folgende Lösung für das Problem: Damit, dass die Jünger wieder ihren alten Beruf aufnehmen, bewahrheitete sich „eine Ankündigung des johanneischen Jesus“: „Die Jünger würden sich in der Stunde Jesu zerstreuen und ihr normales Alltagsleben wiederaufnehmen (16,32). Das dies mit

61. Zutreffend hat RUCKSTUHL, *Aussage* (Anm. 1), S. 351, „die Art der Zeichensprache in unserer Erzählung“ charakterisiert: „Von daher können wir unseren Text als wörtlich zu verstehende Erzählung kennzeichnen, deren ‚geschichtliche‘ Aussage an einer Reihe von Stellen als Zeichen und Bild für eine andere Wirklichkeit dient und den Durchblick auf sie freigibt, eine Wirklichkeit, die teilweise nachösterlich geschichtlich, teilweise aber nachösterlich übergeschichtlich aufzufassen ist. Unser Text ist also eine ‚geschichtliche‘ Erzählung mit Zeichen- und Bildgehalt. Er darf nicht als allegorischer Text verstanden werden, weil ein allegorischer Text nicht gleichzeitig auch wörtlich und geschichtlich gedeutet werden kann; seine Raumentiefe ist ausschließlich der übertragene Sinn der Wörter und Aussagen“.

62. Seine Auslegung der Kana-Erzählung als Paradigma des zugrunde liegenden symbolistischen Textverständnisses stellt K. BERGER (Anm. 58) in seiner Rezension so dar: „Die Hochzeit zu Kana nach Joh 2 beruht auf Exodus 19–24. Denn dort komme der dritte Tag vor, auch Reinigung und Entsündigung des Volkes, und nach dem vierten Evangelium seien eben Wein, Blut, Wort und Geist doch synonym im Sinne von Reinigungsmitteln. In Ex 19,18 heißt es: ‚Alles, was Gott sagt, wollen wir tun‘, und in Joh 2 sagt Maria zu den Dienern: ‚Alles, was er sagt, tut!‘ Das ist natürlich ein Sprachspiel, und Maria steht hier für die toratreue Synagoge. Dass mit dieser Pointe die Erzählung aus dem Gleichgewicht gerät, stört nicht. Härter wird es schon, wenn das Aufbewahren des besseren Weines bis zuletzt (die berühmte Weinregel) mit Ex 12,6 kommentiert wird, wonach das Passahlamm bis zum 14. des Monats ‚aufbewahrt‘ wird. Der Leser muss dann schon tausend Hängebrücken konstruieren, um so einen Sinn zu finden. Aber wenn Jesus in derselben Erzählung sagt: ‚Frau, was habe ich mit dir zu schaffen?‘, sei das ein Sprachspiel mit dem Aufschrei der Dämonen nach Mk 1,24: ‚Was haben wir mit dir zu schaffen?‘ Spätestens an dieser Stelle fragt der erstaunte Leser: Was soll das Spiel, wenn Jesus so spricht wie die gequälten Dämonen? Antwort ist vermutlich: Spiel ist eben Spiel, denn so erklärt Thyen: ‚Es gibt nur noch die *intentio operis*, und ein derart hochsymbolisches *opus* wie unser Text enthält in sich durchaus die Lizenz zu derartiger Lektüre, ja, er ermutigt zu ihr und ist für solches Entdecken intertextueller biblischer Zusammenhänge geradezu geschaffen“.

63. THYEN, *Joh* (Anm. 8), S. 778.

Blick auf den Ortswechsel nach Galiläa besser motiviert erscheint und zugleich die Nennung von Petrus und den Zebedaiden auch auf deren früher einmal ausgeübtes Handwerk verweist, scheint unter diesem Blickwinkel fast selbstverständlich⁶⁴. Hier ersieht man schon, dass das *intratextuelle*, *inner-evangeliare* semantische Bezugsnetz für U. Busses Interpretation des Textes von größter Bedeutung ist, wichtiger noch als das *intertextuelle*, das freilich auch nicht zu unterschätzen ist, insofern Joh 21,1-14 für ihn eine johanneische Weiterbildung der auch schon rein symbolisch zu verstehenden lukanischen Fischfängerzählung darstellt, die der dritte Evangelist als „literarisches Kabinettstück“ selbst kreiert habe⁶⁵. Die weiteren Beispiele symbolisch-allegorischer Deutung passen zu diesem Bild.

(c) Zu den erfolglosen Fischern sagt der Fremde am Ufer des Sees: „Werft das Netz zur Rechten des Bootes aus, *und ihr werdet finden!*“ (21,6). Genau dieses Verb – *finden* (εὐρίσκειν) – „war nicht nur ein Schlüsselwort 1,35-51, sondern auch in 7,34f. [8,21]; 13,33 [14,4; 16,5]“, meint U. Busse. „Aber vor allem auch 10,9, wo Jesus davon gesprochen hatte, dass seine Herde guten Weidegrund *finden* werde, weil sie seine Stimme kennt und ihm gehorsam folgt. Diese Ansage ist nun eingetreten“⁶⁶. Mit anderen Worten: 10,9 soll eine Verheißung des irdischen Jesus sein, die sich im reichen Fischfang nachösterlich erfülle. Aber steht „die Weide“, die Jesus den an ihn Glaubenden in 10,9 verspricht, wirklich für den Missionserfolg der Kirche oder nicht eher (unter Anspielung auf Ps 23,2; vgl. auch Ez 34,14f. etc.) für das „Leben in Fülle“, von dem Jesus unmittelbar im Anschluss an dieses Bild in 10,10 spricht?⁶⁷. Ist dem so, dann wäre die Annahme eines intratextuellen Bildkonnexes zwischen 10,9 und 21,6 – jedenfalls aus der Perspektive von 10,9 – hinfällig.

(d) 21,7 deutet U. Busse in Verbindung mit der Fußwaschungsszene 13,1-11 als einen „nicht verbalen Kommunikationsakt“ des Petrus. Dazu soll er selbst zu Wort kommen: „Der Gestus des Sich-Gürtens bedeutet in der Antike, sich auf eine Arbeit vorzubereiten (13,4). Das so gegebene Signal der spontanen Bereitschaft, für den auferstandenen Herrn arbeiten zu wollen, wird sogleich

64. So BUSSE, *Johannesevangelium* (Anm. 6), S. 263, zu 21,1f. Aber meint 16,32 (in Spannung zu 18,8) nicht die „Zerstreuung“ der Jünger angesichts von Passion und Tod Jesu? Enthält 16,32 irgendein Hinweis auf 21,1ff.?

65. U. BUSSE, *Begegnung mit dem Wort nach Lk 5,1-11*, in R. BIERINGER – G. VAN BELLE – J. VERHEYDEN (Hgg.), *Luke and His Readers*. FS A. Denaux (BETL, 182), Leuven, 2005, 113-129, S. 127f. Mit dieser These steht er freilich, so weit ich sehe, ziemlich alleine, vgl. G. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Lukas. Kap. 1–10* (ÖTK 3/1), Gütersloh, 1977, S. 122f.; BOVON, *Lk* (Anm. 46), S. 228f.

66. BUSSE, *Johannesevangelium* (Anm. 6), S. 264; ungenau ist seine Paraphrase von 10,9: nicht die Herde, sondern *jeder einzelne* an Jesus Glaubende soll „Weide finden“. Beachtlich ist jedenfalls, dass das Verb εὐρίσκειν in der lukanischen Parallele, Lk 5,4, fehlt. Bei den von Busse genannten Belegen ist aber zu differenzieren: 7,34f.; 8,21; 13,33 meinen ein Finden *Jesu* und haben einen weisheitschristologischen Hintergrund, vgl. M. THEOBALD, *Herrenworte im Johannesevangelium* (HBS, 34), Freiburg, 2002, S. 424-455 („Von der vergeblischen Suche“).

67. Leider versäumt es BUSSE, in seiner Deutung von Joh 10 (*Johannesevangelium* [Anm. 6], S. 178-180) den Verweischarakter von Joh 10,9 auf 21,6 exegetisch zu begründen.

von ihm in die Tat umgesetzt, wenn es heißt, er habe das Netz allein an Land gezogen. Damit erfüllt sich für Petrus das, was Jesus ihm bereits 13,8 angekündigt hatte: er werde gewaschen Anteil an ihm haben. Petrus hat ihm, wenn er Hals über Kopf bekleidet ins Wasser springt – was mit Blick auf 13,9b ja auch bewusst ironisch erzählt wird – mit diesen Begleitumständen, wenn auch verspätet, endlich signalisiert, was Jesus längst von ihm erwartet hatte⁶⁸. Bei 21,6/10,9 konnte U. Busse noch auf ein wichtiges Stichwort (ἐϋρίσκειν) verweisen, das als Brücke dienen konnte, jetzt aber geht es nur mehr um Assoziationen („Gewaschen-Werden“; „sich in den See werfen“ etc.). Wird durch die Behauptung dieser Bildmischung 13,8/10 nicht semantisch trivialisiert?

(e) Beim letzten Beispiel in der Reihe sinnbildlicher Deutungen steht wieder ein Leitwort Pate, das Verb „ziehen“ (ἔλκω), das in der Fischfängerzählung gleich zweimal begegnet, in 21,6 und 11, aber auch schon in 6,44⁶⁹; 12,32 und 18,10. Die Verheißung von 12,32, der zufolge Jesus „nach seiner Erhöhung“ alle „ohne jeglichen Verlust an sich ziehen will“, ist nach U. Busse in das Bildprogramm von 21,1ff. umgesetzt⁷⁰. „In direkter Anspielung auf Joh 12,32“ wird 21,6 der „Erfolg (sc. der Jünger) mitgeteilt, nämlich dass sie nicht stark genug waren, es (s.c. das Netz) zu ziehen wegen der Menge der Fische“. Dass Petrus sich kopfüber ins Wasser stürzt, „um zum Auferstandenen an Land zu gelangen, symbolisiert“ nicht nur „seine feste Bereitschaft, in den Dienst Jesu zu treten, sondern auch umgehend dort zu sein, wo ‚der Herr‘ ist (Joh 12,26)“. „Das auffällige Verhalten Petri“ macht „klar, dass er Jesus ‚dient‘ und nur in dieser Funktion die Kraft hat, das übervolle Netz an Land zu ziehen“. Kurzum: „Der überreiche Fischfang, auf des Auferstandenen Geheiß von den ersten Jüngern nur eingebracht, symbolisiert die universale Sammlungsbewegung, mit der Jesus in seiner ‚Stunde‘ alle zu sich zieht“⁷¹.

Was an dieser symbolischen Deutung auffällt, ist, dass sie nicht zuerst den „Literalsinn“ in der Verwendung der Verben herausarbeitet. In 21,6 hat ἔλκω die Bedeutungsnuance „hochziehen“, „hereinziehen“, gefolgt von σύρειν V. 8 („hinter sich her ziehen“, „schleppen“), in V. 11 bedeutet es: an Land „ziehen“. R. Schnackenburg stellt den Ablauf zutreffend so dar: „die Jünger sind nicht weit vom Ufer entfernt, fangen mit einem Netz, das sie aber nicht an Bord ziehen können. Sie schleppen es hinter sich her (σύροντες V. 8), und Petrus

68. *Ibid.*, S. 265.

69. Hierzu vgl. M. THEOBALD, *Gezogen von Gottes Liebe (Joh 6,44f): Beobachtungen zur Überlieferung eines johanneischen „Herrenworts“*, in K. BACKHAUS – F.G. UNGER-GASSMAIR (Hgg.), *Schrift und Tradition*. FS J. Ernst, Paderborn, 1996, 315–341.

70. *Ebd.*, S. 266. Diese Vermutung ist allerdings nicht neu. Vgl. RUCKSTUHL, *Aussage* (Anm. 1), S. 346: „Vielleicht enthält das in unserem Vers verwendete Wort ἔλκύειν eine Anspielung auf Joh 12,32. Simon Petrus wäre dann das Werkzeug, durch das der auferstandene Gekreuzigte die Menschen selbst zu sich zieht“; BROWN, *John* (Anm. 9), S. 1097: „More plausible is the suggestion that we should relate the use of the verb *helkein* (*helkyein*), ‚to haul,‘ in 6 and 11 to the instances in the Gospel where it is used for the drawing of men to Jesus ... Particularly pertinent is xii 32: ‚When I am lifted up from the earth, I shall *draw* all men to myself. In Johannine thought the resurrection belongs to the process of lifting up Jesus to his Father, and the risen Jesus accomplishes his prophecy of drawing all men to himself through the apostolic ministry symbolized by the catch of fish and the hauling ashore“.

71. Die Zitate aus BUSSE, „*Hellenen*“ (Anm. 1), S. 2098–2100 mit Anm. 46.

zieht es dann vom Ufer aus ans Land⁷². Schaut man diese unterschiedlichen Bewegungsabläufe zusammen (was der Text doch zu fordern scheint), dann gewinnt man eher den Eindruck, dass sie (a) dazu dienen, die Größe des Fangs zu betonen und (b) die Rolle des Petrus in Kirche und Mission zu fokussieren⁷³. Sie haben dienende Funktion und scheinen selbst nicht im Brennpunkt des Bildaufbaus zu stehen. Prinzipiell auszuschließen ist eine symbolische Deutung des ἔλκω freilich nicht⁷⁴, aber das Verb als einzige Brücke zu 12,32 (die anderen von Busse namhaft gemachten Bezüge bleiben durchweg vage) ist vielleicht doch zu schmal, um diese sinnbildliche Deutung zu stützen. Hinzu kommt noch ein weiterer Gesichtspunkt.

U. Busse setzt die von ihm aufgespurten *intratextuellen* sinnbildlichen Bezüge von Joh 21 zu den Kapiteln vorher für den von ihm beabsichtigten Nachweis ein, dass Joh 21 ursprünglicher und genuiner Bestandteil des Evangeliums sein soll. Durchschlagen könnte eine solche Argumentation aber nur, wenn ein weiterer methodischer Schritt hinzukäme, den man bislang jedoch vermisst, nämlich den umkehrten Aufweis, dass auch die Bezugstexte von Joh 21, also 10,9; 12,32; 13,8/10 etc., von sich aus nach vorne auf das Schlusskapitel verweisen. Sollte sich aber herausstellen, dass sie ihre *eigene* Pointe besitzen, die in Joh 21 *abgewandelt* wird, dann spräche das eher für die Annahme, dass wir es hier mit dem Niederschlag einer *sekundären* Relecture zu tun haben⁷⁵. Auch für 12,32 sollte man also eine entsprechende Analyse erwarten⁷⁶.

72. SCHNACKENBURG, *Joh* (Anm. 5), S. 423.

73. ZUMSTEIN, *Endredaktion* (Anm. 1), S. 310: „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 Gemeinden in der Einheit zu sammeln“.

74. Wie das christologische Bild vom „guten Hirten“ aus Joh 10 in Joh 21,15-17, freilich transformiert und funktionalisiert („weide meine Schafe ...“), auf Petrus übertragen wird, so könnte man Gleiches auch vom Bildwort des „Ziehens“ annehmen, vgl. oben Anm. 70 die Auslegung von Ruckstuhl.

75. So auch SPENCER, *Echoes* (Anm. 1), S. 68: „As a later redactional addition, Joh 21 is an excellent example of an intertextual reading of a pre-existing text. The implied author simultaneously redefines and builds upon previous aspects of chs. 1–20 by means of intertextual interpretation“. Vgl. auch ZUMSTEIN, *Endredaktion* (Anm. 1), S. 304, der „das Verfahren des Verweises“ herausarbeitet, das der Autor von Joh 21 im Blick auf Joh 1–20 praktiziert habe.

76. Bei der Auslegung von Joh 12 in BUSSE, *Johannesevangelium* (Anm. 6), S. 196–200, vermisst man sie. Wichtig wäre zu klären, ob das „Zu-mir-ziehen“ von 12,32 rein christologisch-eschatologisch oder auch schon ekklesiologisch zu deuten ist. Nur im zweiten Fall wäre die Kontinuität hin zu Joh 21 angelegt. Für den ersten Deutungstyp vgl. J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTK, 4/2), Gütersloh, ³1991, S. 462f.: „Der Gesandte eröffnet Glaubens – und damit Lebensmöglichkeit (3,1-19; 8,12; 12,36a). Wer daraufhin glaubt, wird ein Sohn des Lichtes und hat Leben (12,36b; 11,25f.). Sein Tod ist demzufolge Ortsverlagerung aus dem Kosmos in den Himmel. So geht der Glaubende den Weg Jesu in die Erhöhung nach, kraft dessen Ziehen“. Für die Alternativdeutung vgl. W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (NTAbh, 21/1.2), Münster, ³1979, S. 23: „Dieses ‚Ziehen‘ begreift die Sammlung der Heilsgemeinde in sich, von der schon 10,16; 11,52 die Rede war; es ist auf jeden Fall etwas Heilvolles, ja es bedeutet das Leben“. Eine sorgfältige Analyse des „Programmsatzes“ 12,31f., die seinen christologischen Fokus herausarbeitet, unternimmt zuletzt WEIDEMANN, *Tod* (Anm. 55), S. 205–207; vgl. anich F. SCHLERITT, *Der vorjohanneische Passi-*

M.E. zeigen die aufgeführten Beispiele, dass wir eine Methodik brauchen, die der spezifischen Bildsprache des vierten Evangeliums gerecht wird. U. Busse hat dazu wichtige Ausführungen vorgelegt, an die man anknüpfen kann⁷⁷, aber wie notwendig wären Regeln, damit intra- wie intertextuelle Vernetzungen von biblischen Bildern und Bildfeldern kontrollier- und nachvollziehbar bleiben!

(4) Das in jüngster Zeit auch im deutschsprachigen Raum zaghaft wiedererwachte Interesse an patristischer und mittelalterlicher Bibelauslegung ist höchst erfreulich. Dabei sollte es aber grundsätzlich „klar sein, dass eine gegenwärtige Bibelauslegung die alten Methoden nicht einfach kopieren und wiederbeleben kann. Ein Aufruf, nun aus Begeisterung für diese Rezeptionsformen wieder zu ihnen zurückzukehren, wäre sinnlos, weil die Auslegenden des 21. Jahrhunderts nicht in die Kontexte der alten Schriftausleger schlüpfen können“⁷⁸. Beginnen muss man vielmehr (wie auch hier geschehen) damit, die alten Auslegungsweisen „in ihrem Lektüreprozess zu analysieren und ihre Beobachtungen zum Text wahrzunehmen“. Zu wenig wäre es, „patristische Auslegungen einfach als Zitatensammlung zu betrachten, in der interessante und schöne Texte ruhen, die in archivierender Haltung als Dokumente über die Etappen eines Textes hervorgeholt werden können“. Allerdings beginnt ihr Ernst-Nehmen schon grundlegend damit, dass man die historisch-kritische und literaturwissenschaftliche Kompetenz, wie sie uns heute zur Verfügung steht, auch auf sie anwendet, um ihre Stimme möglichst lebendig aus ihrem eigenen geschichtlichen Kontext heraus zu Gehör zu bringen. Zuzugestehen, dass auch diese alten Auslegungen „Sinnmöglichkeiten des Textes“ entfaltet haben, macht sie gewiss „zu spannenden Gesprächspartnern und relativiert den scheinbar objektiven modernen Forscherblick“, merkt B. Wellmann an. „Dann werden diese Texte zu ebenbürtigen Stimmen im

onsbericht: Eine historisch-kritische und theologische Untersuchung zu Joh 2,13-22; 11,47-14,31 und 18,1-20,29 (BZNW, 154), Berlin, 2007, S. 230-232.

77. BUSSE, *Johannesevangelium* (Anm. 6), S. 273-401 („Über die Bildlichkeit zur Verständigung“).

78. WELLMANN, *David* (Anm. 24), S. 366f. (dort auch die folgenden Zitate). – Um eine Wiedereinbürgerung der Allegorese in der biblischen Exegese, der gegenüber aber Skepsis angebracht ist, müht sich M. REISER; vgl. nur: *Allegorese und Metaphorik: Vorüberlegungen zu einer Erneuerung der Väterhermeneutik*, in F. SEDLMEIER (Hg.), *Gottes Wege suchend: Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft*, Würzburg, 2003, 433-465; ID., *Biblische und nachbiblische Allegorese*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 112 (2003) 169-184.

Gespräch zwischen Gott und Mensch, das über das Medium Bibel geführt wird“. Doch sollten wir zugeben: Eine adäquate Hermeneutik und Methodik im Umgang mit patristischer Schriftauslegung im übergreifenden Horizont einer Theorie der Rezeptionsgeschichte der Heiligen Schrift bleibt ein Desiderat⁷⁹.

Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Tübingen
Liebermeisterstr. 12
D-72076 Tübingen

Michael THEOBALD

79. B. Wellmann schwenkt in Teil C.3 ihrer schönen Arbeit, der überschrieben ist mit „Rabbinische und patristische Auslegung als Gesprächspartner in der bibelhermeneutischen Diskussion“ (364-373) auf die Bahnen der „kanonischen“ Bibelhermeneutik ein. Hier bleiben aber gewichtige Fragen, die einer Erörterung bedürften, vor allem die, wie die prophetisch-kritische Stimme der Heiligen Schrift, der die Kirche doch auch unterstellt ist (DV 10), zu Gehör kommen kann und welche Rolle dabei die historisch-kritische Exegese als Anwältin des Eigen-Sinns und auch der Fremdheit der Texte unseren kirchlichen Lesegewohnheiten gegenüber zu spielen hat.