

# Die Hochzeit zu Kana\*

## Erzählperspektive und symbolische Bedeutung

VON ANSGAR WUCHERPFENNIG S.J.

### 1. Fragestellung

Die Sonderstellung des Johannes unter den vier Evangelisten wurde schon von seinen ersten Auslegern in der Alten Kirche erkannt. Augustinus hat Johannes einen *contemplator lucis internae atque aeternae* genannt.<sup>1</sup> Damit spielte der nordafrikanische Kirchenlehrer auf das Symboltier des Evangelisten, den Adler, an; denn der Adler konnte nach den Vorstellungen antiker Biologie auf seinem Flug hoch oben am Himmel als einziges Tier ungeschützt ins Licht der Sonne schauen. 124 Predigten hat Augustinus dem Johannesevangelium gewidmet, sie zählen zu den schönsten Auslegungen der Alten Kirche. Seine allegorische Deutung brachte das ewige und innere Licht des Evangeliumstextes zum Vorschein und belegt auch, daß Johannes schon früh als der „eigentliche“ Theologe unter den vier Evangelisten galt.

Spätestens die moderne Bibelforschung rückte das Johannesevangelium wegen seines besonderen Charakters weiter von den drei synoptischen Evangelien ab. Die Synoptiker Matthäus, Markus und Lukas wurden als weniger theologisch reflektiert, dafür aber als historisch zuverlässiger eingeschätzt. Das Johannesevangelium hingegen wurde als ein theologisches Kunstporträt des Lebens Jesu betrachtet, das mit den realistischen Darstellungen der Synoptiker nur noch wenig gemein habe.<sup>2</sup> Für Rückschlüsse auf

\* Vortrag bei der Eröffnung des Akademischen Jahres 2003/2004 der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen am 20. Oktober 2003. – Später erschienen ist *T. Nicklas*, Die Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 1–11) in biblischer Auslegung, ZKTh 126 (2004) 241–256. Nicklas' rezeptionsästhetischer Ansatz ist eine gewinnbringende Ergänzung der hier vorgelegten narratologischen Erwägungen.

<sup>1</sup> *Augustinus*, In Joh 36, 5, CChrSL 36, *Willems* (Hg.), 326–327: „Dixi uobis, fratres, quia Johannes iste euangelista sanctus multum alte uolat, uix est cum mente comprehendere. Mysterium autem altius uolantis opus est ut commemorare caritatem uestram. [...] ipse est Johannes, sublimium praedicator, et lucis internae atque aeternae fixis oculis contemplator.“ Zur Sonderstellung des Johannesevangeliums im NT vgl. jetzt *Th. Söding*, Johannes-Evangelium – Mitte oder Rand des Kanons, QD 203, Freiburg i. Br. 2003. Zum Verhältnis zwischen Johannes und den Synoptikern s. darin die gründliche Untersuchung von *J. Frey*, Das Vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition, ebd. 60–118. In seinem Fazit (s. o., 114f.) schließt sich Frey einer Sichtweise an, daß Johannes wie auch Matthäus und Lukas das Markus-Evangelium voraussetzen. Diese Auffassung geht auf einen Beitrag von Richard Bauckham in einem Sammelband zu den neutestamentlichen Evangelien zurück (*R. Bauckham*, John for Readers of Mark, in: *Ders.*, The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel-Audiences, Grand Rapids/Cambridge 1998, 147–171).

<sup>2</sup> Allerdings gab es auch schon früh in der Auslegungsgeschichte andere Standpunkte. So hat Tatian Mitte des zweiten Jahrhunderts aus historischem Interesse seine Evangelienharmonie verfaßt. Darin hat er offenbar das Johannesevangelium als Rahmen für die Beschreibung des Lebens Jesu übernommen (vgl. dazu die ausgewogene Stellungnahme bei *T. Nagel*, Die Rezeption des



den „historischen Jesus“ wurde das Johannesevangelium daher kaum herangezogen.

Ist diese Einschätzung des Johannesevangeliums angemessen? Will es, anders als die synoptischen Evangelien, nicht mehr biographische Erzählung aus dem Leben Jesu sein? Ist es – wie Bultmann meinte – das späte literarische Produkt christologischer Offenbarungsreden, die nur noch künstlich mit erzählerischen Relikten aus dem Leben Jesu verbunden sind?

## 2. Die Erzählung von der Hochzeit zu Kana

Solche Fragen stellen sich auch bei der Hochzeit zu Kana in Joh 2,1–11. Die Weinspende auf der Hochzeit ist das erste im Johannesevangelium von Jesus berichtete Wunder. Der Bericht ist ganz im einfachen Erzählstil verfaßt, der auch viele biblische Erzählungen des Alten Testaments prägt. Die Zahl der genannten Personen ist überschaubar: Jesu Mutter; Jesus und eine noch kleine Gruppe von Jüngern; mehrere Hausdiener; der Tafelaufseher und der Bräutigam. Auch für die Gliederung der Erzählung reichen die Kategorien zur Analyse einfacher alttestamentlicher Erzählungen aus. Nach der Exposition folgen drei kurze Szenen, in deren Mittelpunkt jeweils eine direkte Rede oder ein Dialog steht, und am Ende schließt ein Kommentar des Erzählers den Bericht ab.

„Und am dritten Tag“ (2,1) sind die ersten Worte der Erzählung. Diese Zeitangabe setzt eine Reihe von Tagesangaben im vorangehenden Abschnitt fort. An einigen aufeinanderfolgenden Tagen hatten sich erstmals Männer aus dem Kreis der Täufer Schüler Jesu angeschlossen, darunter Andreas und sein Bruder Simon. Dies hatte sich im Ostjordanland an dem Ort ereignet, an dem der Täufer lehrte, außerhalb von Galiläa, der Heimat Jesu. Am letzten Tag jenseits des Jordans entschließt sich Jesus, in seine Heimat Galiläa zurückzukehren. Daraufhin schließen sich ihm auch Philippus und Nathanael an.

Nach zwei Nächten setzt der Erzähler nun mit der Exposition neu an und gibt den äußeren Rahmen der folgenden Erzählung an: „Und am dritten Tag fand eine Hochzeit zu Kana in Galiläa statt.“ Mit der Zeitangabe überbrückt er die Zeit, die die kleine Reisegruppe gebraucht haben mag, um vom Ostjordanland nach Kana in Galiläa zu kommen. Das griechische Wort für Hochzeit, *γάμος*, benennt die Situation recht allgemein; denn es kann den gesamten Vorgang der Eheschließung bezeichnen. Unter der jüdischen Be-

---

Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert: Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-agnostischer Literatur, 2, Leipzig 2000, 69–74). Die Untersuchung eines Textes unter der Rücksicht des *ιστορικόν* gehörte zu den ersten Schritten antiker Philologie. Sie findet sich auch im ersten wissenschaftlichen Kommentar zum Johannesevangelium bei dem „Gnostiker“ Herakleon. Vgl. A. Wucherpfennig, Heracleon Philologus: gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert, WUNT 142, Tübingen 2002, 57–90; Vergleich mit Tatian: ebd. 380.



völkerung Galiläas dauerte sie mehrere Tage und wurde von verschiedenen Feierlichkeiten begleitet.<sup>3</sup> Dazu gehörten die Unterzeichnung des Hochzeitsvertrags, der *Ketubbah*; die Vorhochzeit, die gewöhnlich am Sabbat im Haus der Braut stattfand und einen explizit religiösen Charakter hatte; oft auch ein Hochzeitszug, bei dem der Bräutigam die Braut abholte. Auf dieser Prozession wurde er von den Gästen mit Liedern auf das Brautpaar begleitet. Erst aus dem weiteren Erzählverlauf wird deutlich, daß es sich bei der Feierlichkeit um das eigentliche Hochzeitsmahl im Haus des Bräutigams handelt.

Nach der kurzen Darstellung der Situation wird die Mutter Jesu als neue Person innerhalb der fortlaufenden Erzählung des Evangeliums unter den Hochzeitsgästen eingeführt und erst danach die Neuankömmlinge aus dem Ostjordanland: Jesus und seine ersten Jünger.

Zu dem Zeitpunkt, an dem die eigentliche Erzählung einsetzt, ist das Hochzeitsmahl schon eine Zeitlang fortgeschritten. Dies wird zu Beginn der ersten Szene im Anschluß an die Exposition deutlich: „Der Wein ging aus ...“ – ὄψτηρήσαντος οἴνου. Zwei knappe Worte beschreiben im griechischen Text das auslösende Moment der Erzählung, das bis zum Ende die Spannung aufrechterhält. Im Mittelpunkt der Szene steht die Mutter Jesu: Sie teilt ihrem Sohn das Fehlen des Weins mit und erhält darauf eine schroffe, distanzierte Antwort, die uns später noch genauer beschäftigen wird. Trotz dieser Antwort fordert sie die Diener des Hauses auf, dem Wort Jesu zu folgen, und wird dann bis zum Ende der Erzählung nicht mehr erwähnt.

In der zweiten Szene rückt ihr Sohn ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Die Situation beginnt mit einer Beschreibung von sechs steinernen Wasserbehältern, die der jüdischen Reinigung dienen. Jesus fordert die Hausdiener auf, diese Reinigungsgefäße mit frischem Wasser zu füllen und dem Tafelaufseher davon zu bringen. Wein wurde in Galiläa gewöhnlich nicht in großen Vasen gelagert. Wenn er nicht bald konsumiert wurde, wurde er für eine längere Lagerung in Schläuchen aufbewahrt. Angesichts des fehlenden Weins überrascht diese Aufforderung Jesu. Eine Lösung des peinlichen Engpasses gerät auch am Ende dieser Szene noch nicht in den Blick.

Am Anfang der dritten Szene wechseln Ort<sup>4</sup> und Hauptakteure. Im Mittelpunkt steht jetzt der Tafelaufseher. Er kostet von dem Wasser, das die Diener ihm gebracht hatten, und stellt fest, daß es Wein ist, von dem er noch nichts wußte. Jesus wird in dieser Szene nicht mehr erwähnt, und auch die Hausdiener finden nur noch in einer Nebenbemerkung Beachtung. Da-

<sup>3</sup> Vgl. dazu R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis: Traditions-  
geschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt, WUNT 2, Tübingen 2001, 230–240.

<sup>4</sup> Der Ortswechsel wird durch die Bemerkung über den Tafelaufseher in 2,9b deutlich: καὶ οὐκ ἦδει πότεν ἔστιν. Vgl. B. Olsson, Structure and Meaning in the Fourth Gospel: A Text-Linguistic Analysis of John 2:1–11 and 4:1–42, CB.NT 6; Uppsala 1974, 79.



durch bekommt die Erzählung beinahe humoreske Züge, denn der Erzähler schildert, wie Tafelaufseher und Bräutigam, die eigentlich für das Mahl Verantwortlichen, über die Herkunft des unverhofften Qualitätsweines völlig im Dunkeln tappen. Der Erzähler beschreibt keinerlei innere Bewegung. Alles spricht aus der Weinregel, mit der der Tafelaufseher den Bräutigam am Ende oberlehrerhaft kritisiert (2, 10): „Jeder Mensch setzt zuerst den guten Wein vor und erst, wenn sie (die Gäste) trunken werden, den weniger guten.“ Wein ist jetzt zwar wieder da, aber die Ratlosigkeit der beiden bleibt.

Damit endet die eigentliche Erzählung. In einer Abschlußnotiz hält der Erzähler noch einmal den Ort fest, an dem sich das berichtete Geschehen abgespielt hat: „Diesen Anfang der Zeichen tat Jesus in Kana in Galiläa.“<sup>5</sup> Dies entspricht der Art, wie ein Chronist den Ort des ersten Wunders Jesu festhält. Und er kehrt noch einmal zu der Gruppe zurück, die vorher im Ostjordanland war und deren erstes Erlebnis in Galiläa er nun beschrieben hatte: „Und er offenbarte seine Herrlichkeit und seine Jünger glaubten an ihn.“

Die Erzählweise dieser kurzen Perikope über elf Verse ist an dieser Stelle den synoptischen Evangelien noch nahe. An Länge ist sie nur noch mit der Fernheilung des Sohnes eines königlichen Hofbeamten in Joh 4, 46–53 vergleichbar, dem zweiten Zeichen, das ebenfalls von Kana aus geschieht. Die weiteren Berichte über Wundertaten Jesu werden immer mehr mit Dialogen und Streitgesprächen verbunden, die sich aus den Taten Jesu ergeben. In Joh 11 schließlich ist die Spannung der Auferweckung des Lazarus so sehr durch reflektierende Dialoge hinausgezögert, daß daraus ein subtiles literarisches Kunstwerk wird. Diese späteren Erzählungen bei Johannes unterscheiden sich auch durch ihre literarische Form von den anekdotisch kurzen Berichten der drei ersten Evangelien.

### 3. Die Bedenken gegen das Weinwunder und seine symbolische Deutung

Dennoch wurde auch in dieser Erzählung vermutet, daß der johanneische Erzähler nicht aus dem historischen Leben Jesu berichtet. Martin Dibelius, dessen formgeschichtliche Methode einen großen Einfluß in der neutestamentlichen Exegese des 20. Jahrhunderts hatte, hat die Erzählung als Novelle bezeichnet. Ihre Entstehung sei auf die frühe christliche Gemeinde zurückzuführen. Sie habe mit dieser Erzählung das Ansehen Jesu als Wundertäter durch Motive nichtchristlicher heidnischer Göttergeschichten, etwa vom Weingott Dionysos, steigern wollen.<sup>6</sup> Dibelius' Bezeichnung entspricht seinem Scharfblick für die literarische Form neutestamentlicher Texte und trifft den Charakter der Erzählung. Eine eigene Form von Wun-

<sup>5</sup> Durch die Nennung des Ortes am Ende stellt er auch eine *inclusio* zum Beginn her, die seine Erzählung rahmt.

<sup>6</sup> Vgl. M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, herausgegeben v. G. Bornkamm, 3. Aufl., Tübingen 1959, 98–99.



der-Berichten gibt es im Neuen Testament und in der frühjüdisch-hellenistischen Literatur nicht.<sup>7</sup> Ein antiker Leser hätte die Verse von der Hochzeit zu Kana für eine *διήγησις*, eine gewöhnliche kurze Geschichte, gehalten. Sie gehörte zu der Art von Literatur, die man als „Denkwürdigkeitenliteratur“ (*ἀπομνημονεύματα*) bezeichnete.<sup>8</sup> Wenn Wunderberichte heute bisweilen dennoch als eigene literarische Form behandelt werden, dann beruht dies auf einer nachträglichen Eintragung des neuzeitlichen Weltbildes in die Formen antiker Literatur. Allein aus der Tatsache, daß hier Wasser in Wein verwandelt wird, hätte kein antiker Leser gefolgert, daß hier eine besondere literarische Form vorliegt.

Dibelius' Skepsis gegenüber der johanneischen Erzählung liegt nicht an der wunderbaren Transsubstantiation von Wasser zu Wein. Den Grund, an der Authentizität der Überlieferung zu zweifeln, sah er vielmehr in der Art des Wunders: ein Geschenkwunder, bei dem Jesus Wein in sinnlos überfließender Menge spendet, je nach zugrundegelegter Maßeinheit bis zu 700, mindestens aber 500 Liter. Dies war für ihn nicht mit dem Charakter der übrigen Wunder vereinbar, in denen Jesus sich als Retter in der Not zeigt. Dibelius hielt deswegen Jesu Hilfe in Kana für „keineswegs notwendig“ und meint, daß sie „*vielleicht sogar bedenklich* ist, jedenfalls *mit evangelischem Ethos* nichts zu tun hat“.<sup>9</sup>

Dieses Urteil findet sich ganz ähnlich schon bei David Friedrich Strauß, dessen rationalistische Kritik oft als Beispiel für die Exegese des 19. Jahrhunderts zitiert wird. Erstaunlicherweise entzündeten sich auch seine Zweifel an der Überlieferung nicht an der Verwandlung von Wasser in Wein. Seinen Anstoß nahm Strauß ebenfalls am moralischen Charakter dieser Wundertat. An der Hochzeit zu Kana stoße nämlich gleich „eine bei'm ersten Anblick sich aufdringende Bedenklichkeit“ auf, „daß nämlich Jesus durch dieses Wunder nicht wie er sonst pflegte, irgend einer Noth, einem wirklichen Bedürfniß abhalf, sondern nur einen weiteren Reiz der Lust herbeischaffte; nicht sowohl hilfreich, als vielmehr gefällig sich erwies; mehr nur so zu sagen ein Luxuswunder, als ein wirklich wohlthätiges verrichtete“<sup>10</sup>.

Der auffällige Luxuscharakter löste bereits bei Auslegern in den ersten Jahrhunderten historische Bedenken aus. Der Anhalt dafür war oft die bereits zitierte praktische Weinregel am Schluß (2,10): „Jedermann tischt zuerst den guten Wein auf und, erst wenn sie (die Gäste) trunken werden, den weniger guten.“ Die trunkenen Gäste im Nebensatz geben den Charakter einer galiläischen Landhochzeit realistisch wieder. Ein Hochzeitsmahl dau-

<sup>7</sup> Vgl. M. Reiser, Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments: Eine Einführung, Paderborn [u. a.] 2001, 137–141; und v. a. K. Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 305–310.

<sup>8</sup> Vgl. Justin, Apol. 66, 3; 67, 3; Dial. 100, 4 u. ö. Zu *διήγησις* in Lk 1,1 vgl. L. Alexander, The preface to Luke's Gospel. Literary convention and social context in Luk 1.1–4 und Acts 1.1, SNTS 78, Cambridge 1993, 111.

<sup>9</sup> Dibelius, 98.

<sup>10</sup> D. F. Strauß, Das Leben Jesu, 2, Tübingen 1835, 224.



erte bis tief in die Nacht. Dies war so gewöhnlich, daß Jesus das Beispiel spät heimkommender Hochzeitsgäste sogar im Gleichnis verwenden konnte (Lk 12, 35–38). Auch nach rabbinischen Zeugnissen war es schwer vorstellbar, daß die Gäste einer Hochzeit nüchtern blieben.<sup>11</sup> Ephraem d. Syrer zitiert daher die Schüler des Häretikers Markion: „Über das Hochzeitsmahl von Kana spotteten sie: – ‚Fern sei es, daß unser Herr zu ihm ging‘“<sup>12</sup> Für asketische Gruppen der frühen Kirche war der Herr unter trunkenen Hochzeitsgästen schwer vorstellbar.

Auch Tatian hat wohl schon im zweiten Jahrhundert den kurzen Nebensatz über die trunkenen Hochzeitsgäste in seinem Text des Johannesevangeliums wegfällen lassen. In Tatians Textfassung steht nach Ephraems Referat die praktische Weinregel des Tafelaufsehers am Ende ohne den skandalisierenden Zwischensatz von den trunkenen Gästen: „Jeder Mensch setzt zuerst den guten Wein vor und danach den weniger guten.“<sup>13</sup>

Historische Bedenken ergaben sich allerdings nicht nur aus moralisch-asketischen Gründen, sondern auch aufgrund ernster zu nehmender chronologischer Probleme, so etwa bei Origenes, dem wohl gebildetesten Philologen der alten Kirchengeschichte.<sup>14</sup> Nach dem Zeitrahmen des Johannesevangeliums zählte Origenes sechs Tage zwischen der Taufe Jesu und dem Wunder zu Kana. Bei den Synoptikern Matthäus und Lukas liegen aber genau in dieser Zeit auch die vierzig Tage der Versuchung Jesu. Der chronologische Ablauf des Johannesevangeliums war also nicht mit dem Bericht der beiden Synoptiker synchronisierbar. Daher schloß Origenes, daß die Erzählung in diesem Fall, da der biblische Text erkennbar keine einfache historische Aussage enthielt, eine übertragene Bedeutung habe.<sup>15</sup> So war die allegorische Deutung des Textes schon im antiken Christentum verbreitet. Sie fügte sich gut in die Einschätzung einer allgemeinen theologischen Aussageabsicht ein, die man im Vierten Evangelium erkannte. Der eigentliche Schwerpunkt der Erzählung wurde dementsprechend in ihrer allegorischen Symbolbedeutung gesehen.

Dies hat die Auslegung bis heute bestimmt. Wurde in der Alten Kirche die Symboldeutung der Verwandlung von Wasser in Wein oft mit der Eucharistie verbunden, so wird heute ergänzend der Wein als Symbol des Messias gesehen.<sup>16</sup> Diese Deutung hat ihren Anhalt in biblischen Texten, z. B.

<sup>11</sup> Vgl. *M. Hengel*, The Interpretation of the Wine Miracle at Cana: John 2:1–11, in: *L. D. Hurst; N. T. Wright*, The Glory of Christ in the New Testament, FS George Bradford Caird, Oxford 1987 [83–112], 88, mit Anm. 21.

<sup>12</sup> *Ephraem*, Hymnus 47,3, CSCO 170/77, *Beck* (Hg.), Rom 1957, 163. Dort findet sich auch eine allegorische Deutung: „Die Kirche nennen sie eine Braut – und unsern Herrn den wahren Bräutigam! – Und das Symbol des Weines des Hochzeitsfestes ist in ihren Kelchen, – der Typus des Gastmahles in ihren Festen.“

<sup>13</sup> *L. Leloir*, Ephr. Comm. Diatessaron 5,8, SC 121; *Leloir*, 110.

<sup>14</sup> Vgl. *Origenes*, In Joh. X 3, 10. Zur übertragenen Bedeutung eines biblischen Textes, wenn seine Aussage nicht primär auf historischer Ebene liegt, vgl. auch *Wucherpfennig*, 90–93.

<sup>15</sup> Vgl. *Hengel*, Wine-Miracle, 86, Anm. 13.

<sup>16</sup> Augustinus verwendet die Verwandlung von Wasser in Wein für eine Allegorie, durch die er



im Jakobsregen im Buch Genesis. In Jakobs Segensspruch über Juda ist der Wein das Zeichen der neuen Fruchtbarkeit, die mit dem Kommen des Messias einhergeht (Gen 49,10–12):

Nie weicht von Juda das Zepter, der Herrscherstab von seinen Füßen, bis der kommt, dem er gehört, dem der Gehorsam der Völker gebührt. Er bindet am Weinstock sein Reittier fest, seinen Esel am Rebstock. Er wäscht in Wein sein Kleid, in Traubenblut sein Gewand. Feurig von Wein funkeln die Augen, seine Zähne sind weißer als Milch.

An den vom Wein feurig glänzenden Augen des messianischen Herrschers ist auch zu erkennen, daß die Anwesenheit Jesu unter den weinseligen Hochzeitsgästen für jüdische Messiaserwartung nicht unbedingt anstößig sein mußte.

Dieser Segen ließe sich um weitere Texte ergänzen, die zeigen daß der Wein in dieser Erzählung auch eine Symbolbedeutung hat. Nicht nur der Wein, auch anderes in der Erzählung, hat sicherlich eine symbolische Bedeutung: Der „dritte Tag“ zu Beginn beschreibt in biblischer und außerbiblischer Literatur häufiger den Zeitraum, nach dem eine glückliche Wende eintritt. Möglicherweise ist er schon ein Hinweis auf die Auferstehung. Und die Hochzeit ist eine traditionelle biblische Metapher für den Bund Gottes mit seinem Volk Israel. Hinter einer Mehrzahl der Elemente der Erzählung sind von Kommentatoren verschiedene Symbolbedeutungen erkannt worden.<sup>17</sup> Von dieser Beobachtung her läßt sich unsere Ausgangsfrage nach der Sonderstellung des Johannesevangeliums jetzt also in zwei Fragen zur Hochzeit zu Kana präzisieren:

1) Ist die Aussageabsicht der Wundererzählung tatsächlich besonders oder sogar ausschließlich in der symbolischen Bedeutung zu sehen? So ließe sich aus der Auslegungsgeschichte folgern und so hat selbst Rudolph Schnackenburg in einer sehr ausgewogenen und nach vielen Seiten reflektierten Zusammenfassung in seinem großen Johanneskommentar geschrie-

geschickt die Einheit und das bibeltheologische Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament beschreibt (Aug. in Joh 9,5, BKV, *Specht* [Hg.], 155): „Denn wenn er das Wasser hätte ausgegossen lassen und so selbst Wein aus verborgenen Falten der Schöpfung eingösse, woher er auch Brot machte, als er so viele Tausende sättigte [...] so könnte er auch das Wasser ausgießen und den Wein eingießen, und wenn er das getan hätte, so würde es scheinen, als hätte er die alten Schriften mißbilligt. Indem er aber gerade das Wasser in Wein verwandelte, zeigte er uns, daß auch die alte Schrift von ihm ist; denn auf seinen Befehl wurden die Wasserkrüge gefüllt. Vom Herrn ist zwar auch jene Schrift; aber sie schmeckt gar nicht, wenn darin nicht Christus verstanden wird“ (= CChrSL, *Willems* [Hg.], 93: „Si enim iussisset inde aquam effundi, et sic ipse mitteret uinum ex occultis creaturae sinibus, unde fecit et panem quando saturauit tot millia [...] sic posset et effus usa aqua uinum infundere; quod si fecisset, uideretur scripturas ueteres improbase. Cum autem ipsam aquam conuertit in uinum, ostendit nobis quod et scriptura uetus ab ipso est; nam iussu ipsius impletae sunt hydrae. A Domino quidem et illa scriptura; sed nihil sapit, si non ibi Christus intellegatur“).

<sup>17</sup> Birger Olsson hat folgende Elemente aufgelistet: τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ, γάμος, Κανά τῆς Γαλιλαίας, ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ, γύναι, ἡ ὥρα μου, τοῖς διακόνοις, Ὅ τι ἀν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε, λίθινα, κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων, ἕως ἀνω, Ἀντλήσατε, τῷ ἀρχιτρικλίνῳ, ἐγεύσατο ὁ ἀρχιτρικλίνος τὸ ὕδωρ, οὐκ ᾔδει πόθεν ἐστίν, οἱ ἡντληκότες τὸ ὕδωρ, τὸν νυμφῖον, τὸν καλὸν οἶνον, ἀρχήν, τῶν σημείων, ἐφανερώσεν, δόξαν, ἐπίστευσαν εἰς. (Vgl. *Olsson*, 113).



ben: „Aber nach der historischen Resonanz des Wunders wird man überhaupt nicht fragen dürfen; dem Evangelisten kommt es vielmehr auf die ‚theologische‘ Wirkung an.“<sup>18</sup>

2) Bleibt die Aussage des Textes in der angedeuteten offenen Symbolik? Dies hat Martin Hengel in einem schon länger zurückliegenden Beitrag über die Hochzeit zu Kana behauptet. Diese Erzählung bewege sich – so Hengel – wie das gesamte Evangelium in einem weitgespannten symbolischen Netz verschiedenster Referenzmöglichkeiten.<sup>19</sup> Der Text war sicherlich in verschiedene Richtungen symbolisch verstehbar, aber enthält die Erzählung auch eine Aussageabsicht, die nicht in der Erzählung selbst liegt, aber dennoch genauer ist als der beschriebene unbestimmte Symbolhorizont. Beginnen wir mit der ersten Frage.

### 3.1 Augenzeugenschaft und literale Bedeutung der Wundererzählung

Die Weinspende auf der Hochzeit zu Kana ist das erste Wunder Jesu im Johannesevangelium. Der Abschluß der Erzählung hält dies, wie wir schon gesehen haben, ausdrücklich fest (Joh 2,11): „Diesen Anfang der Zeichen machte Jesus im Kana in Galiläa, und er offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn.“ Das zurückliegende Ereignis nennt er hier mit dem griechischen σημεῖον ein „Zeichen“, und verwendet damit das erste Mal eine Bezeichnung, die der Erzähler fortan für die Wundertaten Jesu gebraucht. Dieser Satz schließt nicht nur den Bericht von der Hochzeit ab, sondern markiert eine größere Zäsur<sup>20</sup> innerhalb des Evangeliums: den Abschluß eines ersten Teils, der von diesem Vers bis zum Beginn des 1. Kapitels zurückreicht. Diese Zäsur wird durch entsprechende Querverbindungen angezeigt, mit denen der Satz auf den Prolog zurückverweist. Die beiden griechischen Worte ἀρχή („diesen Anfang der Zeichen“) und δόξα („und er offenbarte seine Herrlichkeit“) stehen an den beiden Schlüsselstellen, an denen der Prolog über den λόγος spricht:

1) Das griechische Wort für „Anfang“ bezieht sich auf die ersten Verse des Evangeliums zurück, die von dem Wort sprechen, das am Anfang bei Gott war. Damit wird eine *inclusio* zwischen dem Beginn des Evangeliums und dem Ende des ersten sichtbaren Zeichens des Mensch gewordenen Wortes Gottes hergestellt.

<sup>18</sup> Schnackenburg, 329. Deutlicher ist Barnabas Lindars: „The miracle itself is unimportant and all the interest lies in the symbolical possibilities of the event“ (*ders.*, The Gospel of John, London 1972, 123 (zitiert bei Olsson, 95). Vgl. auch Lindars, 131: „If the form-critical analysis given above is accepted, the transformation is regarded as unhistorical, so that the miracle requires no explanation.“

<sup>19</sup> Hengel, 102 (mit Verweis auf Olsson): „I believe that John wishes to have this miracle narrative, which is programmatic for him, interpreted in many ways – and this in the sense of the *multiplicity of approaches* – so that it can be related to the whole Gospel through a *dense and coherent* [...] *web of references*“ (letzteres = Hervorhebung A. W.).

<sup>20</sup> So auch die Einteilung von Th. Zahn, Das Evangelium des Johannes, KNT 4, Leipzig 1912<sup>3</sup> u.<sup>4</sup>, 162.



2) Das griechische δόξα hingegen bezieht sich auf die zweite Stelle, an der im Prolog vom Wort die Rede ist (1, 14): „Und das Wort wurde Fleisch, und es hat unter uns sein Zelt aufgeschlagen, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einziggeborenen Sohnes vom Vater.“ An dieser Stelle spricht der Erzähler in der Wir-Form. Er berichtet von einer noch unbestimmten Gruppe derer, die die Herrlichkeit des Fleisch gewordenen Wortes gesehen haben. Zum ersten Mal im Evangelium begegnet an dieser Stelle das Motiv des Sehens, das den ersten Teil begleitet. Das Sehen bezieht sich stets auf Jesus und nimmt seine Person immer deutlicher in den Blick. Das Motiv hängt mit einer wichtigen Aufgabe des ersten Teils innerhalb des Evangeliums zusammen: Er berichtet noch kaum von dem irdischen Jesus selbst, der eindeutigen Hauptperson der späteren Teile, sondern hat vielmehr die Funktion, verschiedene Augenzeugen einzuführen, die Jesus dann im weiteren Verlauf begleiten.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Der Prolog wird oft vom Rest des Evangeliums deutlich abgesetzt und als eine Art Vorspiel verstanden, die wie manche Overtüren vor allem in der klassischen Auffassung ein eigenständiges Kunstwerk vor der eigentlichen Oper darstellen. Der Prolog hat dementsprechend in Vers 18 ein deutliches Ende: „Gott hat niemand jemals gesehen; der einziggeborene Gott, der an der Brust des Vaters ist, jener hat ihn ausgelegt.“ – ein deutlicher Kontrast zum Motiv des Sehens, das in 1, 1–2, 11 im Vordergrund steht (s. im Text). Hier endet ein erster Abschnitt, und es wird vom Prolog in die weitere Erzählung übergeleitet. Sie berichtet vom Leben Jesu, der lebendigen Auslegung des unsichtbaren Gottes. Aber dennoch ist mit der eigenständigen Vorspiel-Funktion des Prologs seine Funktion innerhalb des Evangeliums bis zu dem abschließenden Vers 2, 11 noch nicht angemessen erfaßt. Der Johannes-Prolog ist eher vergleichbar mit einem Vorspiel wie dem in Goethes „Faust“, wo auch die Erzählung bereits beginnt. Der Prolog ist integraler Bestandteil der Erzählung des Evangeliums bis zur Hochzeit zu Kana. Die Trennung nach V. 18 ist auch in der Auslegung der Alten Kirche nicht so stark begriffen worden, wie dies heute bisweilen geschieht (vgl. *Wucherpfeffig*, 104, 171–173). Das Evangelium beginnt mit weit ausgreifenden Aussagen über ein vorgeschichtliches Sein des Wortes bei Gott, das allem anderen vorausgeht. Ort und Zeit dieser Verse verfließen in einem unbegrenzten Universum. Danach führt es einen ersten Menschen mit Namen ein (1, 6): „Es trat ein Mensch auf, gesandt von Gott, sein Name war Johannes; dieser kam zum Zeugnis, damit er Zeugnis gebe über das Licht, ...“ Dieser Mensch ist noch so unscharf beschrieben, daß er sich nur im weiteren Verlauf als historische Person aus dem näheren Umfeld Jesu erkennen läßt. Bei der zweiten Erwähnung dieses Johannes innerhalb des Prologs wird dann auch ein Wort seines Zeugnisses zitiert: „Dieser war es, von dem ich sprach: Der nach mir kommt, ist vor mir gewesen, weil er eher war als ich.“ Aber erst nach der Überleitung des Prologs und dem Neuanfang der folgenden Erzählung wird dieser Johannes als der Täufer erkennbar. Jüdische Gesandte der Priester und Pharisäer kommen zu ihm und erkundigen sich nach seiner Identität. An dieser Stelle wird auch erst ein Ort der Erzählung genannt (1, 28): Bethanien, eine Ortschaft, die auf der anderen Seite des Jordans liegt, noch nicht im näheren Umkreis des ersten öffentlichen Wirkens Jesu, in Galiläa und Jerusalem. Gleichzeitig beginnt der Erzähler, hier auch die Tage zu zählen. Am folgenden Tag sieht Johannes, wie Jesus zu ihm kommt, und Johannes gibt Zeugnis von der Stimme, die er aus dem Himmel über Jesus gehört hat (1, 34): „Dieser ist der Sohn Gottes.“ Am folgenden Tag werden zwei der Jünger aus dem Umkreis des Johannes von ihm auf Jesus aufmerksam gemacht. All dies findet noch jenseits des Jordans statt, an dem Ort, wo Johannes lehrte und taufte. Wieder erst an einem folgenden Tag entschließt sich Jesus, von dort nach Galiläa zu gehen (1, 43), und er selbst fordert nun das erste Mal Philippus auf, ihm zu folgen. Philippus führt schließlich Nathanael zu Jesus. Und wiederum drei Tage später setzt der Erzähler mit dem Bericht von der Hochzeit zu Kana ein. Dies ist die erste abgeschlossene Erzähleinheit aus dem Leben Jesu, die sich im Evangelium findet. Das Evangelium beginnt also im Prolog mit einem unbegrenzten weiten Horizont von Ort, Zeit und Personen. Dieser Horizont wird im weiteren Verlauf des ersten Teils immer weiter eingegrenzt, bis er schließlich in Galiläa endet, in Kana, einem Ort in der unmittelbaren Nähe Nazareths, der Herkunft Jesu (vgl. Joh 1, 45–46). – In diesem ersten Teil



Der erste Zeuge ist der Täufer. Gleich im Prolog wird er in dieser Rolle eingeführt: „Und es trat ein Mensch auf, gesandt von Gott, sein Name war Johannes, dieser kam zum Zeugnis, damit er Zeugnis ablege für das Licht.“ Das Motiv des Sehens verbindet sich zunächst mit seiner Person. Nach dem Prolog kommen jüdische Gesandte zu Johannes und erkundigen sich, warum er die Leute einer Reinigungstaufe mit Wasser unterziehe. Johannes verweist die jüdischen Gesandten aber auf den, der nach ihm kommen wird. Er wird die Leute nicht mehr mit dem reinigenden Wasser, sondern mit dem Geist Gottes taufen. Jesus steht zu diesem Zeitpunkt noch unerkannt unter der Menge der Zuhörer des Täufers (1,26): „Mitten unter euch steht er, den ihr nicht kennt.“ Dieses Wort des Johannes gilt nicht nur seinen unmittelbaren Gesprächspartnern, den jüdischen Gesandten, sondern auch den Lesern des Evangeliums, für die Jesus zu diesem Zeitpunkt der Erzählung noch nicht in Erscheinung getreten ist. Nur der Täufer ist der Zeuge, der Jesus schon gesehen und erkannt hat. Dies wird im Folgenden deutlich. Der Erzähler berichtet, wie Johannes Jesus auf sich zukommen sieht (1,29), und der Täufer berichtet selbst von seiner Vision: Er sah, wie der Geist wie eine Taube vom Himmel auf Jesus herabkam und auf ihm ruhte (1,32). Der Täufer kommt im Prolog, um es so zu sagen, wie es Wellhausen einmal formuliert hat, „in die Ewigkeit“ des Wortes Gottes „hineingeschnitten“ und ist dann der Proto-Typ des Zeugen, der erste, der im Evangelium Zeugnis für Jesus ablegt.

Nach dem Bericht des Täufers über seine Vision begegnet das Motiv des Sehens nur noch in Aufforderungen oder Ankündigungen. Zunächst sagt Jesus den beiden Schülern, die Johannes auf ihn aufmerksam gemacht hatte (1,39): „Kommt und seht“. Es ist die erste wörtliche Rede Jesu im Evangelium. Im Singular verwendet Philippus daraufhin die gleichen Worte in seiner Aufforderung an Nathanael (1,46): „Komm und sieh!“ Als Nathanael sich schließlich gleich nach seiner ersten Begegnung zu Jesus als dem Sohn Gottes bekennt, sagt ihm Jesus voraus (1,50): „Du wirst noch Größeres sehen!“ Und unmittelbar danach im letzten Wort direkt vor der Erzählung von der Hochzeit zu Kana (1,51): „Amen, Amen, ich sage euch: Ihr werdet den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes auf- und absteigen über dem Menschensohn.“ Hier ist das Sehen mit einer biblischen Anspielung auf den Traum Jakobs in der Genesis verbunden. Im Traum hatte Jakob den Himmel geöffnet gesehen und Engel auf einer Leiter vom Himmel zu ihm herabsteigen (Gen 28,12–15). In diesem Traum sicherte Gott Jakob seinen Schutz für seine Reise zu Laban zu. Jesu Wort kündigt seinen Jüngern an, daß sie diesen Beistand Gottes in seinem Leben sehen werden. Die besonders gestaltete Eröffnung „Amen, Amen, ich sage euch“ hebt dieses letzte Wort als feierlichen Abschluß der Ankündigungen heraus. Sie richtet sich in

---

des Evangeliums verfolgt der Erzähler eine Technik der Fokussierung, wie sie heutzutage bisweilen in modernen Filmen und Romanen verwendet wird.



der Erzählung zwar unmittelbar an Nathanael, aber durch die pluralische Anrede auch an die übrigen Jünger, und über diese hinaus auch an die Leser des Evangeliums. All diese Ankündigungen erfüllen sich als erstes in der Hochzeit zu Kana. Das stellt der letzte Satz zum Abschluß der Erzählung fest (2, 11): „Diesen Anfang der Zeichen machte Jesus in Kana in Galiläa, und er offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn.“ Das griechische Verbum φανερώω meint wörtlich „sichtbar machen“ und läßt das Motiv des Sehens noch deutlicher hervortreten als das deutsche Verbum „offenbaren“.

Sehen galt in der Umwelt des Neuen Testaments als zuverlässigere Wahrnehmung als das bloße Hören oder das Hörensagen: „ὄφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὠτῶν ἀκριβέστεροι μάρτυρες“ – „Augen sind sicherere Zeugen als Ohren“, lautet ein in der Antike bekanntes Sprichwort des Heraklit (Diels/Kranz, 22B frg. 101a). Dieses Wort wurde von antiken Historikern zitiert und als Grundregel für ihre Recherchen akzeptiert. Bisweilen taucht es auch in der negativen Kurzfassung auf: ὄτα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν „Ohren sind weniger zuverlässig als Augen.“ Augenzeugenschaft war ein wichtiges Kriterium, nach dem antike Geschichtsschreiber die Zuverlässigkeit ihrer Quellen beurteilten.<sup>22</sup> Unmittelbare Augenzeugen waren sicherere Quellen als Sekundär-Berichte. Dieser Grundsatz bestimmt auch das Programm, das der Erzähler im ersten Teil seines Evangeliums verfolgt. Er führt mit der ersten Gruppe von Jüngern Augenzeugen ein, auf deren Zeugnis seine folgende Darstellung des Lebens Jesu beruht. Nathanael ist der Letzte dieser Gruppe, die sich aus dem Kreis der Hörer des Johannes Jesus anschließt. Er ist unter den ersten Jüngern in 1,35–51 besonders hervorgehoben. An ihn richtet sich die persönliche Ankündigung Jesu: „Du wirst noch Größeres sehen.“ Dies geht für ihn bereits bei der folgenden Hochzeit in Erfüllung. Kana ist nach der späteren Auskunft des Evangeliums (21,2) der Ort, aus dem Nathanael stammt.

Bei der Hochzeit unterstreichen Details der Darstellung die Augenzeugenschaft der ursprünglichen Berichterstatter. Sie lassen den Rahmen der Feier lebendig vor Augen treten.<sup>23</sup> Es handelt sich offenbar um eine wohlhabendere Hochzeitsgesellschaft, denn sie konnte sich einen *architriklinos* leisten, einen für das Mahl zuständigen Tafelaufseher, und eine Anzahl von Hausdienern. Zahl und Maß der Reinigungsgefäße sind genau angegeben. Sechs steinerne Wasserbehälter standen den Hochzeitsgästen zur Verfügung. Sie waren leer, hatten ursprünglich aber jeweils zwei oder drei Metre-

<sup>22</sup> Vgl. S. Byrskog, *Story as History – History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, WUNT 1, 123; Tübingen 2000, 52–53. Vgl. allerdings auch Alexander, 34–41, 80–81, 120–125. Die Autorin zeigt, daß das Wort ἀποψία einen wichtigen Ort in medizinischer Literatur hat.

<sup>23</sup> Vgl. R. Deines, *Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit: ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Joh 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu*, WUNT 2, 52, Tübingen 1993, v. a. 24–29 und 263–285.



ten Wasser gefaßt. Eine Metrete war eine im Mittelmeerraum übliche Maßangabe, der heute etwa vierzig Liter entsprachen. Jedes dieser Wassergefäße umfaßte also etwa 120 Liter. Sie dienten wohl einer größeren Hochzeitsgesellschaft zur rituellen Reinigung der Hände vor dem Mahl, das schon eine Zeitlang dauerte.

Die im Deutschen übliche Übersetzung „Krüge“ für die Wasserbehälter gibt ein falsches Bild wieder. Sie ließen sich wegen ihrer Größe nicht von der Stelle bewegen. Die Diener mußten zu einer Quelle gehen, um sie mit Wasser zu füllen. Die zweite Aufforderung Jesu trägt der großen Wassermenge eines Gefäßes Rechnung: „Schöpft jetzt und bringt dem Tafelmeister.“ Schließlich läßt die bereits zitierte Weinregel auch noch einen Rückschluß auf die Stimmung der Hochzeitsgäste zu diesem fortgeschrittenen Zeitpunkt des Mahles zu.

Die Beschreibung der Weinspende als Luxuswunder trifft durchaus zu, und der Erzähler hält sich nicht zurück, dies mit seinen Andeutungen auch bunt auszumalen. Seine Erzählung hat also keineswegs nur eine symbolische Bedeutung. Er kann sich auf eine Gruppe von Augenzeugen berufen, die Jesus das Evangelium über weiter begleitet. Die gute Kenntnis seiner Quellen stellt er durch die Angaben von Details und die Schilderung des Hintergrunds bei diesem ersten Wunder Jesu unter Beweis. Sein Bericht soll vor einer symbolischen Bedeutung auch referieren, was sich auf der Hochzeit ereignet hat. Entgegen einem verbreiteten Vorurteil folgt der Evangelist damit den Konventionen antiker Geschichtsschreibung. Darin steht er den synoptischen Evangelien nicht nach. Nur bei Lukas läßt sich das Kriterium der Augenzeugenschaft vergleichsweise leicht bei der Auswahl der von ihm herangezogenen Quellen erkennen.<sup>24</sup>

### 3.2 *Symbolische Bedeutung*

Verbindet der Evangelist aber mit der Hochzeit zu Kana auch eine Bedeutung, die über den bloßen Bericht hinausgeht? Wir haben bereits gesehen, daß die Erzählung einen breiteren Horizont symbolischer Deutungsmöglichkeiten eröffnet. Er war im Lauf der Auslegungsgeschichte vielfältig zu sekundären allegorischen Auslegungen genutzt worden. Aber läßt sich auch eine primäre, vom Erzähler intendierte symbolische Bedeutung erkennen?

Die Mutter Jesu ist die erste, die unter den Hochzeitsgästen genannt wird (2, 1). Sie wird hier als neue Person in der fortlaufenden Erzählung noch vor Jesus und seinen Jüngern eingeführt. Der Erzähler nennt sie so, wie er sie im weiteren Evangelium nennen wird: ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ, die Mutter Jesu. An keiner Stelle wird sie im Evangelium mit Namen genannt. Sie kommt auch als erste zu Wort, wenn sie Jesus auf das Fehlen des Weins aufmerksam

<sup>24</sup> Vgl. Alexander, 120–123 zu Lk 1, 2.



macht. Darauf entgegnet ihr Jesus mit einer zweiteiligen Antwort, die wörtlich übersetzt folgendermaßen lautet: „Was ist dir und mir, Frau. Meine Stunde ist noch nicht gekommen.“ Der erste Teil der Antwort ist eine deutliche Selbstdistanzierung Jesu, die mehrfach biblisch belegt ist. Luthers ursprüngliche Übersetzung gibt den Sinn dieser biblischen Redeweise gut wieder: „Was habe ich mit dir zu schaffen?“<sup>25</sup> Die bloße Anrede als „Frau“ verstärkt die Distanzierung noch. Möglicherweise hängt die schroffe Zurückweisung seiner Mutter damit zusammen, daß Jesus bereits als Rabbi mit einigen Schülern auf der Hochzeit erscheint. Frauen hatten nach jüdischer Sitte kein Recht, Männer in der Öffentlichkeit anzusprechen.<sup>26</sup> Dies galt wohl auch für die Mütter erwachsener Söhne.

Mit dem zweiten Teil der Antwort begründet Jesus selbst seine Zurückweisung. Die „Stunde“ ist im biblischen Griechisch ein Ausdruck für einen bestimmten Zeitpunkt, den Augenblick, für den das klassische Griechisch sonst das Wort καιρός verwendet.<sup>27</sup> Jesus sieht den Zeitpunkt seines Handelns noch nicht gekommen. Das Motiv des Zeitpunkts greift die Erzählung später noch zweimal wieder auf. Zu den Dienern sagt Jesus (2,8): „Schöpft jetzt und bringt davon dem Tafelmeister.“ Und der Tafelmeister sagt in seiner *correctio* an den Bräutigam: „Du hast den guten Wein aufbewahrt, bis jetzt.“ Diese Worte „bis jetzt“ (ἕως ἄρτι) stehen im griechischen Text wirkungsvoll als letztes im Satz, ganz am Schluß der eigentlichen Erzählung. Nun war der Augenblick Jesu eingetreten, an dem Punkt, an dem das Fest weitergehen konnte. Die zweiteilige Antwort Jesu an seine Mutter erhält also eine bereits aus der Erzählung heraus verstehbare Bedeutung, die ich hier literale Bedeutung nennen möchte.<sup>28</sup>

Als Figur in der Erzählung taucht die Mutter Jesu im gesamten Evangelium nur noch ein zweites Mal auf. Unter dem Kreuz steht sie neben den anderen Frauen und dem Jünger, den Jesus liebte. An diese beiden richten sich die letzten Worte Jesu. Seiner Mutter gibt Jesus den Jünger zum Sohn und seine Mutter dem Jünger zur Mutter. Damit kommt er der Pflicht des erstgeborenen Sohnes nach, im Fall seines Todes für seine verwitwete Mutter

<sup>25</sup> D. Martin Luthers Deutsche Bibel, WA 6, Weimar 1929, 331. Zu den biblischen Stellen vgl. Ri<sup>LXX</sup> 11,12; 2 Kön<sup>LXX</sup> 16,10; 19,23; 3 Kön<sup>LXX</sup> 17,18; 4 Kön<sup>LXX</sup> 3;13; im NT: Mt 8,29; Mk 1,24; Lk 4,34; 8,28.

<sup>26</sup> Vgl. Joh 4,27 und R. Bauckham, Gospel Women. Studies of the Named Women in the Gospels, London, New York 2002, 200f.

<sup>27</sup> 2 Kön<sup>LXX</sup> 24,15; Rut<sup>LXX</sup> 2,14; Sir 18,19–20; Lk 14,17. Auch Johannes kann καιρός aus-tauschbar mit ὄρα verwenden, vgl. Joh 7,6.

<sup>28</sup> Dies entspricht der Terminologie antiker Exegese. F. M. Young hat fünf Bedeutungsnuancen des „literalen Sinns“ eines Schrifttextes bei den antiken christlichen Autoren zusammengefaßt: 1) „attending solely to the wording, 2) taking individual words in their normal sense, 3) attending to the ‚plain sense‘ of word in combination (the sentence), 4) discerning the overall logic of an argument or narrative, 5) accepting the implied factual reference (wether carnal, earthly, historical, prophetic).“ (*Devs., Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, New York 2002.) Hier sind vor allem die ersten drei Aspekte gemeint.



nach einer Möglichkeit ihres Unterhalts zu suchen.<sup>29</sup> Der Jünger folgt dem Wort Jesu: „... er nahm sie in sein Eigenes auf.“ Das griechische τὰ ἴδια meint hier das Hauswesen des Lieblingsjüngers, in dem die Mutter Jesu jetzt Unterkunft findet. In der Septuaginta<sup>30</sup> ist mit diesem Ausdruck ein etwas wohlhabenderes Anwesen gemeint, was ein Hinweis auf eine höherstehende Herkunft des Lieblingsjüngers sein könnte.

Jedoch erschöpft sich damit noch nicht die Bedeutung dieser beiden Szenen, in denen die Mutter Jesu begegnet. Die Szene hat auch symbolisches Gewicht. Am Beispiel der Mutter Jesu zeigt der Erzähler nämlich das Ziel der Sendung Jesu: Die Sammlung einer neuen *familia Dei*. Von dieser Gemeinschaft hatte schon der Prolog gesprochen (1, 12–13): „Die ihn (i.e. den λόγος, das Wort) aufnahmen, denen gab er die Vollmacht, Kinder Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glauben, die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches und nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott gezeugt sind.“ Sie beruht also nicht mehr auf leiblicher Verwandtschaft wie die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk Israel, sondern allein auf der Annahme des Wortes Gottes.

Die übrigen Evangelien berichten mehrfach vom Anspruch Jesu, daß seine missionarische Gemeinschaft für die, die ihm folgen, die alte leibliche Bindung zur Familie ersetzt.<sup>31</sup> Der Erzähler des Johannesevangeliums hat dies exemplarisch an der Mutter Jesu gezeigt. An der Stelle ihres sterbenden Sohnes am Kreuz erhält sie durch sein Wort einen neuen Sohn und wird in eine andere Familie aufgenommen als die, zu der sie durch leibliche Verwandtschaft gehört.<sup>32</sup> Der Evangelist hat dies für seine Leser deutlich gemacht, indem er die beiden Szenen durch die Figur der Mutter Jesu miteinander verbindet.

Ein Erzähler verfügt über verschiedene Mittel, um das Verständnis seiner Erzählung zu lenken. Eine Technik besteht darin, daß er die berichtete Episode aus der Perspektive einer bestimmten Person wahrnehmen läßt. Diese Perspektive bestimmt die Bedeutung, die er der Erzählung geben möchte. Wir haben dies schon ansatzweise gesehen, wenn Johannes im ersten Teil seines Evangeliums zunächst aus der Erzählperspektive des Täufers und dann aus der der ersten Jünger, vor allem Nathanaels, berichtet. Bei der Hochzeit zu Kana ist die Erzählperspektive durch die Mutter Jesu bestimmt, die noch vor allen anderen Gästen genannt wird. Mit ihrer Perspektive ist auch die symbolische Bedeutung verbunden, die der Erzähler seinem Bericht gegeben hat. Sie schiebt sich über die literale Bedeutung der zweiteiligen Antwort Jesu an seine Mutter. Die wörtliche Übersetzung des ersten Teils lautete: „Was ist mir und dir, Frau?“ Diese Zurückweisung in Form ei-

<sup>29</sup> Vgl. Zahn, 656.

<sup>30</sup> Est 5, 10; 6, 12.

<sup>31</sup> Mk 1, 19–20; Lk 9, 59–62; 14, 25–27; Mt 8, 21–22; 10, 37–38. Vgl. H. Jungbauer, „Ehre Vater und Mutter“. Der Weg des Elterngelobts in der biblischen Tradition, WUNT 2, 146, 290–307.

<sup>32</sup> Vgl. Jungbauer, 311–324.



ner Frage stellt gleichzeitig für die Leser die Frage in den Raum, was aus der Beziehung Jesu zu seiner leiblichen Mutter werden wird. Die Frage wird durch die Anrede als „Frau“ verstärkt, die die leibliche Verwandtschaft in den Hintergrund stellt. Unmittelbar nach der Hochzeit befindet sich die Mutter Jesu nur noch einmal in der Gruppe derer, die mit Jesus vom galiläischen Hügelland nach Kafarnaum an den See herabziehen (2,12), danach taucht sie nicht mehr auf. Durch die Erzählperspektive der Mutter Jesu begleitet den Leser diese Frage auch im weiteren Verlauf.

Um diese Frage zusätzlich zu betonen, ist im zweiten Teil der Antwort Jesu ein Schlüsselwort eingeführt: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen.“ Das Motiv der „Stunde Jesu“ wird im Folgenden oft wiederholt<sup>33</sup> und erinnert wie mit einem Leitmotiv an diese Frage. An einer Stelle in den Abschiedsreden ist das Motiv von der Stunde sogar direkt mit dem Thema der Mutterschaft verbunden. Jesus erklärt seinen Zuhörern die Trauer über seinen Tod mit einem Bild aus dem Propheten Jesaja (26,17) und spricht darin von der Stunde der Geburt (Joh 16,21): „Wenn die Frau gebärt, ist sie betrübt, daß ihre Stunde gekommen ist. Doch wenn sie das Kind geboren hat, erinnert sie sich nicht mehr der Bedrängnis wegen der Freude, daß ein Mensch in die Welt gezeugt wurde.“

Das letzte Mal im Evangelium erwähnt der Erzähler „die Stunde“ unter dem Kreuz, in seinem Satz über den Jünger, den Jesus liebte (19,27): „Und von jener Stunde an nahm der Jünger sie in sein Eigenes auf.“ An dieser Stelle beantwortet sich die Frage für die Leser. Die Mutter Jesu ist Teil einer neuen Familie, die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, sondern auf dem lebendigen Wort Gottes, Jesus Christus, gegründet ist.

Durch die Perspektive der Mutter Jesu erhält die Erzählung von der Hochzeit zu Kana also eine durch das gesamte Evangelium selbst begründete symbolische Bedeutung: Eine Hochzeit war zwar im Verband einer Großfamilie nicht so eindeutig die Feier zur Gründung einer Familie, aber doch ein wichtiger Schritt, der den weiteren Fortbestand der Familie sicherte. In der jüdischen Schrift war die Hochzeit als Symbol für den Bund Gottes mit seinem Volk vorgegeben. Diesen biblischen Symbolzusammenhang greift der Evangelist auf. Im Bild der Hochzeit bedeutet die Weinspende Jesu, daß sich die biblische Bundesgeschichte Gottes fortsetzt. Sie wird weitergeführt mit einer *familia Dei*, deren Grundlage nicht mehr auf leiblicher Zugehörigkeit, sondern auf der Annahme des fleischgewordenen Wortes Gottes beruht.<sup>34</sup>

Die Erzählung von der Hochzeit zu Kana will also mehr sein als das bloße Referat eines Historikers. Durch die Perspektive der Mutter Jesu und

<sup>33</sup> Vgl. Joh 5,25; 7,30; 8,20; 11,9; 12,23; 12,27; 13,1; 17,1 u. ö.

<sup>34</sup> Dabei könnte der Ausgang der Erzählung auch noch auf das Problem der Abschiedsreden eingehen, wie nämlich das Wirken Jesu in der Zeit seiner Abwesenheit nach dem Tod weitergeht. Denn in der letzten Szene der Erzählung tritt Jesus, der eigentliche Urheber des Zeichens, nicht mehr auf. Er ist nur noch in dem von ihm geschenkten Wein präsent.



ihren Zusammenhang im gesamten Evangelium erhält sie auch eine originäre symbolische Bedeutung. Mit der Terminologie antiker Philologie läßt sie sich sogar noch genauer als typologische Bedeutung beschreiben. Sie verweist nicht nur auf einen unbestimmt offenen Symbolzusammenhang, sondern stellt am Typus der Mutter Jesu dar, was es auch für die Leserinnen und Leser bedeutet, zur neuen Familie Gottes zu gehören. Charakteristisch für Johannes ist dabei, daß die literale und die symbolische Bedeutung nicht zu trennen sind. Die beiden unterschiedlichen Deutungsebenen der zweiteiligen Antwort Jesu an seine Mutter haben dies gezeigt.

#### 4. Der Erzähler des Johannesevangeliums

Als Folge rationaler Kritik ist die Deutung der Evangelien oft weit von einem literalen Verständnis abgerückt worden. Viele Perikopen wurden als Reaktionen auf die Fragen späterer Gemeindeentwicklungen verstanden. Man verstand sie nicht primär als biographische Erzählungen, sondern als später in das Leben Jesu hineingetragene Allegorien auf ein bestimmtes Gemeindeleben. Das Johannesevangelium war dabei keine Ausnahme, sondern lediglich ein besonders charakteristisches Beispiel. Bultmanns JohanneSkommentar war ein großes archäologisches Unternehmen, aus dem Text des Evangeliums eine frühchristliche Theologiegeschichte zu rekonstruieren. Der historiographisch-biographische Aspekt des Evangeliums spielte dabei kaum noch eine Rolle.

Dagegen spricht die deutliche Betonung der Augenzeugenschaft der ersten Jünger im ersten Teil des Evangeliums. Augenzeugenschaft war bereits für die Antike kein passiver Vorgang. Dies hat der schwedische Neutestamentler Samuel Byrskog in einer breit angelegten Untersuchung gezeigt. Das wahrgenommene Ereignis erfuhr in der ersten mündlichen Darstellung durch einen Augenzeugen bereits eine kreative Transformation. Die rein faktische „history“ wurde vom Augenzeugen vor dem Horizont eigener Erfahrungen interpretiert und so zu einer „story“, die das rein faktische Ereignis bereits deutete. Dennoch blieben Berichte von Augenzeugen für antike Geschichtsschreibung die zuverlässigsten Quellen vergangener Ereignisse: „Autopsy was the essential means to reach back into the past“<sup>35</sup> – „Augenzeugenschaft war die entscheidende Brücke in die Vergangenheit.“ So faßt Byrskog ein Ergebnis seiner Untersuchung antiker Historiographie zusammen. Berichte von Augenzeugen wurden daher oft als integrale Bestandteile von Geschichtsschreibern in ihren Werken übernommen.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Byrskog, 64.

<sup>36</sup> Vgl. *Herodot*, *Historiae* 2, 29; 2, 44; 2, 75; 2, 99, über sich selbst als Augenzeugen (*Byrskog*, 53–64); *Thukydides*, *Historiae* 1 22, 2; *Polybius*, *Historiae* IV 2, 1–2; und die wichtige Kritik an Timaeus in XII 27, 1–3; *Flavius Josephus*, *Contra Apionem* 1, 47. Interessant wegen der zeitlichen Nähe ist auch ein Hinweis auf Augenzeugen, mit dem Tacitus seinen Bericht über zwei Wunder-



Das Johannesevangelium geht auf den Jünger zurück, den Jesus liebte. Im Evangelium wird er nie mit Namen genannt, sondern immer nur in dieser Umschreibung: „der Jünger, den Jesus liebte“. Versuche, die genaue Identität seiner Person herauszufinden, müssen wohl vergeblich bleiben. Die Evangelienüberschrift nennt ihn Johannes, aber schon im zweiten Jahrhundert wird er mit verschiedenen Personen dieses Namens identifiziert.<sup>37</sup> Erst nach der Auskunft der letzten Verse im Evangelium ist er nicht nur eine Figur in der Erzählung, sondern auch der Autor des Evangeliums (21,24): „Dieser ist der Jünger, der dies bezeugt, und der dieses geschrieben hat.“<sup>38</sup> Er ist ein Augenzeuge wie der erste Prototyp des Zeugen, der Täufer Johannes. Mehrfach halten die letzten Kapitel des Evangeliums fest, wie dieser Jünger „sah“ – und dann im leeren Grab auch „glaubte“ (20,8).

Unter den beiden ersten Jüngern in 1,35–40 war einer ohne Namen geblieben. Einen der beiden hatte der Erzähler in 1,40 Andreas genannt. Der andere hatte keinen Namen erhalten. Für einen Leser dieses Abschnitts bleibt dieser namenlose Jünger zunächst ein Rätsel. Aber die Tatsache, daß an dieser Stelle das erste Mal im Evangelium genau der Tag und sogar die Zeit angegeben werden, ließ sich bereits als Hinweis auf den Bericht eines Augenzeugen verstehen. Er wurde noch verstärkt durch die Aufforderung Jesu an diese beiden Jünger (1,39): „Kommt und seht.“

In 1,14 hatte der Autor sich vorher selbst erwähnt: „Und wir haben die Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einziggeborenen Sohnes vom Vater.“ Vom Schluß des Evangeliums aus läßt sich dieser Plural als der schriftstellerische Plural verstehen, mit dem nach den Konventionen der Koine-Literatur ein Autor zu seinen Lesern sprach. Ein Leser, der das Evangelium aufmerksam bis zum Ende las, konnte mit diesen Hinweisen auf die Augenzeugenschaft in dem Jünger ohne Namensnennung den Autor selbst wiedererkennen. Es ist der einzige, der unter den Jüngern bis 2,11 ohne Namen blieb. Nach dem Prolog nannte er sich nur noch in der dritten Person, vermutlich wie andere antike Autoren auch, weil er selbst als Figur in seiner Erzählung beteiligt war. Bis zu den Erwähnungen des Jüngers, den Jesus liebte, und seiner Identifizierung mit dem Autor des Evangeliums, blieb er allerdings zunächst in dem Rätsel des namenlosen Jüngers verborgen. Erst am Ende stellt sich heraus, daß der Autor als Augenzeuge selbst seine Leser bis an die Anfänge des öffentlichen Lebens Jesu zurückgeführt hat.

heilungen Vespasians abschließt (*Tacitus*, *Historiae* 4, 81): „Utrumque qui interfuere nunc quoque memorant, postquam nullum mendacio pretium.“

<sup>37</sup> Vgl. allerdings die gründlichen Untersuchungen von M. Hengel (*ders.*, *Die johanneische Frage: ein Lösungsversuch*. Mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey, WUNT 67, Tübingen 1993); und R. Bauckham (*ders.*, *Papias and Polycrates on the Origin of the Fourth Gospel*, *JThS* 44 [1993] 24–69). Vgl. aber auch das sehr vorsichtige Ergebnis von T. Nagel (*ders.*, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur*, *AzBiG* 2, Leipzig 2000, 473–476).

<sup>38</sup> Vgl. R. Bauckham, *The Beloved Disciple as Ideal Author*, in: *JSNT* 49 (1993), 21–44.



Die Hochzeit zu Kana ist die erste geschlossene Erzählung, die er aus dem Leben Jesu berichtet. Unsere Untersuchung hat gezeigt, daß er durch ihre Symbolik das „unvergängliche und ewige Licht“ im Leben Jesu erkennen läßt. Augustinus hatte seinen besonderen Charakter als *contemplator lucis internae atque aeternae* treffend beschrieben. Das Johannes-Evangelium spricht aber dagegen, ihn nur in diesem symbolischen Sinn ernst zu nehmen, und ihn deswegen zu weit von den drei synoptischen Evangelien abzurücken. Er hat die symbolische Bedeutung seiner Erzählung untrennbar mit ihrer literalen Bedeutung verbunden. Als Erzähler vom ewigen Licht bleibt er ein *contemplator vitae Jesu Christi*.