

# Maria, Hilfe der Christen: ein Fest und sein Evangelium

Liturgiegeschichtliche und exegetische Beobachtungen zur johanneischen Kana-Erzählung (Joh 2,1–11)

Hans-Ulrich Weidemann

Was kann ein Neutestamentler schon zum Thema „Maria, Hilfe der Christen“ beisteuern? Weder die marianische Anrufung noch der Inhalt des kirchlichen Festes (beziehungsweise der Motivmesse, die davon übrig geblieben ist) sind neutestamentlich – und müssen es auch nicht sein. Zwar steht die nachkonziliare Marienverehrung wie jede Form des kirchlichen Kultes unter dem Anspruch, biblisch ausgerichtet zu sein<sup>1</sup>, aber dies kann weder die einlinige Ableitung jeder Form marianischer Devotion aus den wenigen neutestamentlichen Texten über die Mutter Jesu meinen, noch kann es Aufgabe des Exegeten sein, nachträglich Schriftbezüge eines Ehrentitels oder eines

---

1 So Paul VI., Adhortatio apostolica *Marialis cultus* vom 2. Februar 1974, § 30. Der programmatische erste Absatz dieses Paragraphen lautet: *Hodie christianam pietatem iam ubique efflagitare intellegitur, ut indicia et cogitata biblica inserantur in quamvis cultus formam*. Zwar spricht Paul VI. im Folgenden auch davon, dass die heiligen Schriften überall vom Mysterium des Erlösers überströmen (*ubique redundant*) und von der Genesis bis zur Apokalypse sichere Allegorien (*certissimas significationes*, das meint den geistlichen Schriftsinn) auf die enthalten, die die Mutter und Gefährtin des Erlösers (*Salvatoris Mater et socia*) wurde. Das konnte leider die bedauerliche Reduzierung alttestamentlich-typologischer Lesungen an den Marienfesten (vor allem aus den Weisheitsschriften und dem Hohelied) nicht verhindern. Vgl. insgesamt Manfred Hauke, Literalsinn, „geistiger Sinn“ oder Akkommodation? Zur systematischen Deutung alttestamentlicher Vorbilder in der Mariologie, in: ders. (Hg.), *Maria und das Alte Testament* (Mariologische Studien XXIV), Regensburg 2015, 17–30.

Festes herzustellen und es so mit einer Art biblischen Girlande zu umgeben. Es ist zudem historisch wie hermeneutisch hochproblematisch, eine Anrufung der Gottesmutter, die in einem ganz bestimmten geschichtlichen Kontext zur Artikulation einer kollektiven existenziellen Notsituation und zur Deutung von Befreiungs- und Rettungserfahrungen verwendet wurde, oder ein zur Kommemoration dieser Erfahrung eingesetztes kirchliches Fest schlicht als Ergebnis organischer Entfaltung des biblischen Offenbarungszeugnisses zu erklären und auf der Grundlage eines solchen Modells zu rekonstruieren, inwiefern sich beispielsweise die Anrufung Mariens als *Auxilium Christianorum*, das ihr gewidmete Bild Lucas Cranachs oder die daran anschließenden devotionalen Praktiken<sup>2</sup> aus neutestamentlichen Texten herleiten lassen. Stattdessen ist es offensichtlich, dass in bestimmten zeit- und kulturgeschichtlichen Konstellationen ältere Elemente neu kontextualisiert, aktualisiert und mit innovativen Deutungsmustern amalgamiert werden. Paradox formuliert wird so Tradition jeweils neu erfunden.

Der Beitrag des Neutestamentlers kann also weder darin bestehen, Anrufung und Fest „Maria, Hilfe der Christen“ biblisch zu legitimieren, noch darin, sie zu zensurieren. Ihnen liegen Deutungen von Rettungs- und Befreiungserfahrungen zugrunde, die ihre eigene Dignität beanspruchen. Wohl aber kann der Neutestamentler die von den kirchlichen Autoritäten vorgegebenen Schriftlesungen in der Liturgie kritisch analysieren, und er kann im Anschluss an die kirchlichen Vorgaben eine Auslegung ebendieser für die Liturgie vorgesehenen Schriftlesungen vorlegen und so einen eigenen, genuin exegetischen Beitrag leisten, der – möglicherweise – zusätzliche Sinnebenen, aber vielleicht auch widerständige oder gegenläufige Elemente der Bibeltexte freilegt und so zu der spannungsreichen und kreativen Wechselwirkung von Liturgie und Schrift beiträgt.

2 Reiches Material dazu bietet Roberto Dapunt, *Il Sacro: La „Madonna dell’Aiuto“ („Maria Auxiliatrix Christianorum“)*, Bressanone 2013, insbesondere eine ausführliche Analyse des Cranach-Bildes (10–81) sowie faszinierende Andachtsgegenstände, Devotionalien und Exvotos (112–341), die „l’attaccamento popolare a questa miracolosa raffigurazione“ (113) in den folgenden Jahrhunderten dokumentieren.

Beides soll im vorliegenden Aufsatz – natürlich skizzenhaft und exemplarisch – geschehen. Im ersten Teil werden einige Beobachtungen zu dem im 19. Jahrhundert von Pius VII. eingesetzten Fest mit seiner Messe und seinem Offizium gesammelt, um von dort aus die nach den beiden Kalender- und Liturgiereformen des 20. Jahrhunderts übrig gebliebene Votivmesse in den Blick zu nehmen. An letzterer haftet zwar noch das Etikett „Maria, Hilfe der Christen“, doch ist diese Votivmesse in vielerlei Hinsicht eine Neuerung, die wesentliche, offenbar als überholt oder gar peinlich empfundene Inhalte der älteren Fassungen weichzeichnet. Teil dieser Neuerung ist die vorgesehene Evangelienlesung, nämlich die Hochzeit zu Kana aus dem Johannesevangelium (Joh 2,1–11), die die bisherige Perikope Lk 11,27–28 ersetzt. Den dritten und letzten Teil des Aufsatzes bildet daher eine Exegese dieser Evangelienperikope, bei der der Wortwechsel Jesu mit seiner Mutter (Joh 2,3–5) im Mittelpunkt steht. Ebendieser Wortwechsel hat ja die kirchenamtliche Entscheidung, das Weinwunder zu Kana als Evangelium der Votivmesse „Maria, Hilfe der Christen“ vorzuschreiben, maßgeblich beeinflusst, wie aus den entsprechenden Einleitungstexten hervorgeht. Dieser Auslegung ist im zweiten Teil eine Reihe von exegetischen Beobachtungen zu einzelnen Elementen der Wundergeschichte sowie zu ihrer Verortung im Kontext des Evangeliums vorangestellt, die für die Exegese notwendig sind.

## 1. *Maria Auxilium Christianorum*: Entstehung und Transformationen eines kirchlichen Festes

### 1.1 *Et perennis exstet memoria: Eine Litanei legitimiert ein neues Fest*

Das Fest *Beatae Mariae Virginis sub titulo Auxilium Christianorum* stammt aus dem 19. Jahrhundert. Es wurde 1815 von Papst Pius VII. (reg. 1800–1823) zum Dank für seine im Jahr zuvor erfolgte und der Hilfe Mariens zugeschriebene Errettung aus napoleonischer Gefangenschaft eingeführt (siehe 1.3). Seine Vorgeschichte ist komplex; aufschlussreich ist aber das offizielle Narrativ, das die römische

Kirche des frühen 19. Jahrhunderts dazu vorlegte. Dieses hat im Kontext des Festoffiziums im *Breviarium Romanum* als *lectio vi. (Ex publicis Monumentis)* der Matutin<sup>3</sup> offizielle Gestalt gewonnen und prägt die Darstellungen des Festes bis zum heutigen Tag. Die Perspektive dieses Narrativs ist klar römisch-kirchenamtlich, denn die Einführung des Festes durch Papst Pius VII. wird hier mit einem früheren päpstlichen Akt gut zweieinhalb Jahrhunderte zuvor verbunden – und damit legitimiert: Im Anschluss an den Sieg über die Türken bei Lepanto 1571 habe Papst Pius V. (reg. 1566–1572) die Anrufung Marias als *Auxilium Christianorum* in die Lauretansische Litanei eingefügt. Ebendiese Hilfe der Gottesmutter habe auch Pius VII. erfahren. Durch diese Verlinkung – die auch den ersten der beiden für das Offizium neu komponierten Festhymnen prägt (siehe 1.3) – wird die Befreiung des Papstes in die Fluchtlinie welthistorischen Eingreifens Marias zugunsten der christlichen Religion und der katholischen Völker gestellt. Laut dem Brevier konnte das christliche Volk in diesen beiden Ereignissen die Hilfe der Gottesmutter gegen die Feinde der Religion erfahren.<sup>4</sup> Dass das zu Beginn des 19. Jahrhunderts kreierte Festoffizium auf diese Weise die Folgen von Französischer Revolution, Säkularisation und napoleonischer Herrschaft für die Kirche mit der Bedrohung Europas durch die muslimischen Türken assoziiert, ist mentalitätsgeschichtlich äußerst aufschlussreich. Die in der *lectio vi.* und im Festtagshymnus *Sæpe dum Christi populus cruentis* vorgenommene ‚Einschreibung‘ des Schicksals Pius’ VII. in das Fest mit

- 
- 3 Ich zitiere aus einer Ausgabe des *Breviarium Romanum*. Pars Verna, Regensburg 1905. Das Offizium *B. Mariæ Virg. sub titulo Auxilium Christianorum* für den 24. Mai findet sich dort bei den *Officia propria pro aliquibus locis* auf S. [452–458] (also nicht im *Proprium Sanctorum*). Grundlage (vor allem der Psalmodie) ist das Offizium *In Festis B. Mariæ V. per annum* [187–205]. Der Text ist zur Gänze ebenfalls abgedruckt in Frederick George Holweck, *Fasti mariani sive calendarium festorum Sanctæ Mariæ Virginis deipare. Memoriis historicis illustratum*, Freiburg 1892, 84 f.
- 4 Der programmatische Eingangssatz der *lectio vi.* lautet: *Præsentissimum Deiparæ auxilium ad religionis hostes profligandos sæpe populus christianus mirum in modum expertus est*, zitiert nach dem *Breviarium Romanum* (Anm. 3), [454], vgl. Holweck, *Fasti* (Anm. 3), 84. Zur Transformation dieses Textes in die Einleitung der heutigen Votivmesse siehe Anm. 40.

ihrer Tendenz zur Identifikation von Papst und Kirche kann zudem als ein weiterer Hinweis für den Beginn einer neuen Phase in der Papstgeschichte gedeutet werden, die von Pius VII. zu Pius IX. (reg. 1846–1878) führt.

## 1.2 *Auxilium ad religionis hostes profligandos:* *Die Anrufung der Gottesmutter um Hilfe*<sup>5</sup>

Dass die Anrufung Marias als *Auxilium Christianorum* im 16. Jahrhundert als vierte und jüngste der Nothelferin-Anrufungen in die Lauretanische Litanei<sup>6</sup> aufgenommen wurde, ist unbestreitbar.<sup>7</sup> Umstritten sind Details, beispielsweise ob diese Anrufung durch Pius V. selbst „offiziell in die Lauretanische Litanei eingeschaltet“ wurde, und zwar „zum Dank für den Sieg der Christen über die Türken bei Lepanto (1571)“<sup>8</sup>. Immerhin erschien sie bereits 1558 in der von Petrus Canisius veranlassten gedruckten deutschen Ausgabe der Litanei und dann in der 1576 von Bernardino Cirillo in Macerreta publizierten Fassung, die 1601 von Clemens VIII. (reg. 1592–1605) approbiert wurde; in anderen Ausgaben des 16. Jahrhunderts fehlt sie dagegen noch.

Die unter den genannten zeitgeschichtlichen Umständen schlussendlich in die Lauretanische Litanei gelangte Anrufung hat eine lange Vorgeschichte, die tief ins Mittelalter und in die Alte Kirche zurückreicht. Mit dem Rosenkranzfest, den Festen Mariä Namen, Maria vom Sieg und Maria Schutz, der Schutzmantelverehrung und der Ikonografie der Schutzmantelmadonna hat sie gemeinsam, dass sie ihr

5 Vgl. dazu ausführlich den Beitrag von Marco Benini zu den Marienmessen in diesem Band.

6 Zur Entstehung dieser Litanei im 12. Jahrhundert und zu den wichtigsten Textzeugen und Ausgaben vgl. Walter Dürig, *Die Lauretanische Litanei*, Sankt Ottilien 1990, 9–15.

7 Vgl. dazu Dürig, *Litanei* (Anm. 6), 60–64. Die Anrufungen *Salus infirmorum* und *Refugium peccatorum* gehen noch auf das 12. Jahrhundert zurück, die Anrufung *Consolatrix afflictorum* wohl auf das 14. Jahrhundert.

8 So Dürig, *Litanei* (Anm. 6), 60 f. Skeptisch dagegen Carl Alois Kneller, „Hilfe der Christen“. Die Muttergottes in der Weltgeschichte, in: *Zeitschrift für Asese und Mystik* 10/2.3 (1935), 77–89, 190–201, hier 191.

eigentliches Profil in Zeiten militärischer Bedrängnis erhalten hat<sup>9</sup>, auch wenn der geistliche Inhalt teilweise sehr viel älter ist.

So fungierte die Anrufung Marias als Hilfe der Christen schon in den Kreuzzügen des 13. Jahrhunderts als Schlachtruf (Feldgeschrei) und war dann auf kaiserlich-habsburgischer Seite bis in die Zeit der Türkenkriege in Gebrauch. Die von Walter Hartinger behauptete direkte Linie vom Schlachtruf zu einem schon im 16. Jahrhundert eingeführten Fest ist aber unhaltbar.<sup>10</sup>

Will man die Metapher von den Wurzeln des Festes bemühen, dann reichen diese zwar nicht ins Neue Testament, wohl aber bereits in die byzantinische Zeit zurück, wo man die Rettung der Stadt Konstantinopel und des Reiches vor Awaren, Persern und Arabern dem Eingreifen der Gottesmutter zuschrieb.<sup>11</sup> In diesem Kontext ist auch die Entstehung und Verbreitung des Hymnos Akathistos im 6. Jahrhundert<sup>12</sup> sowie das

9 Kneller, Hilfe (Anm. 8), 201, formuliert pathetisch: „Gerade in den Augenblicken, da anscheinend alles auf dem Spiele steht, da es sich um Sein oder Nichtsein eines christlichen Volkes handelt, gerade an den Wendepunkten der Weltgeschichte glaubt man ihr Eingreifen zu spüren.“

10 Walter Hartinger, Mariahilf-Verehrung, in: Remigius Bäumer, Leo Scheffczyk (Hg.), Marienlexikon, Bd. 4, St. Ottilien 1992, 300 f., bes. 300: „Als dann unter diesem Schlachtruf 1571 der christl. Sieg über die türkische Flotte bei Lepanto errungen werden kann, wird ein eigenes Fest ‚*Maria auxiliatrix christianorum*‘ (für den 24. Mai) eingeführt.“ Die entsprechende *lectio vi.* des 1815 eingeführten Festes (siehe Anm. 3) verbindet mit Pius V. aber nur die Einfügung von *Auxilium Christianorum* in die Laurentianische Litanei: ... *inter alia præconia Auxilium Christianorum appellari constituerit*. Sie weiß also nichts von der Einführung eines Festes durch Pius V. Diese wird (zweifelloso zu Recht) erst Pius VII. zugeschrieben: ... *solemne festum indixit perpetuo celebrandum die mensis Maji vigesimo quarto, faustissimi sui in Urbem reditus anniversario*. Auch Don Bosco betont in seiner 1868 gedruckten Schrift „*Maraviglie della Madre di Dio invocata sotto il titolo di Maria Ausiliatrice raccolte dal Sacerdote Giovanni Bosco*“ (siehe Anm. 48), dass es bis 1815 kein solches Fest gab: „Una cosa mancava ancora ed era un giorno dell’anno stabilito per onorare il titolo di Maria Ausiliatrice, che è quanto dire, una festa con rito, Messa, Officio dalla Chiesa approvato, e si fissasse il giorno di tale solennità“ (88).

11 Dazu mit Belegen Kneller, Hilfe (Anm. 8), 77–82.

12 Grundlegend Gilles G. Meersseman, Der Hymnos Akathistos im Abendland I–II (Spicilegium Friburgense 2–3), Freiburg (Schweiz) 1958/1960, vor allem Bd. I, 36–44.

auf eine Vision des heiligen Andreas, des Narren um Christi willen, zurückgehende orthodoxe Fest „Mariä Schutz und Fürbitte“ (Pokrow) zu verorten. Vorbereitet wurde dies dadurch, dass Maria schon lange vor dem 4. Jahrhundert im Osten im Gebet angerufen wurde, in Bedrängnissen zu Hilfe zu kommen.<sup>13</sup> Bezog sich das zunächst auf individuelle Anfechtungen vor allem des asketischen Lebens, so konnte es in Zeiten militärischer Bedrängnisse auf ein Kollektiv wie eine christliche Stadt- oder Reichsbevölkerung angewendet werden. In der griechischen Kirche schrieb man der Gottesmutter solche Hilfe noch im Zweiten Weltkrieg zu und führte ein entsprechendes Fest ein.<sup>14</sup>

Voraussetzung ist ein bestimmtes Marienbild und eine entsprechende Lektüre der neutestamentlichen Texte. Jaroslav Pelikan weist darauf hin, dass insbesondere im Bereich der griechischen Väter die Reaktion der Gottesmutter auf die Verkündigung des Engels als *aktive* Annahme des Wortes interpretiert wurde. Vor allem ihre Selbstprädikation als „Sklavin des Herrn“ (Lk 1,38: ἡ δούλη Κυρίου), mit der die Jungfrau auf die Verkündigung reagiert, lege sie gerade *nicht* auf die Rolle der Passiven und Unterwürfigen fest.<sup>15</sup> Für den lateini-

13 Laut Georg Söll, Mariologie (HDG 4), Freiburg 1978, 66, berichtet Gregor von Nazianz „als erster von einer direkten Anrufung Mariens“ (neben Christus, Susanna, Thekla und anderer), und zwar in einer in Konstantinopel gehaltenen Predigt des Jahres 379 (*Or.* 24,10–11: PG 35, 1180C–1181A). Hier fällt das entscheidende Stichwort βοηθησαι. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang aber das alte, offenbar aus dem 3. Jahrhundert stammende Mariengebete *Sub tuum praesidium* (Ὑπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγγίαν), vgl. dazu Maxwell E. Johnson, „Sub tuum praesidium“. The „Theotokos“ in Christian Life and Worship before Ephesus, in: Bryan Spinks (Hg.), *The Place of Christ in Liturgical Prayer. Christology, Trinity and Liturgical Theology*, Collegeville 2008, 243–267, sowie in: *Pro Ecclesia* 17 (2008), 52–75.

14 Vgl. Archimandrit Vasilios, *Introitus. Grundzüge liturgischen Erlebens des Mysteriums der Einheit in der Orthodoxen Kirche (Orthodoxe Perspektiven)*, Münster 2005, 153, FN 2: „In der Griechischen Kirche wird das Fest [= Maria Schutz] seit 1952 am 28. *Oktober* gefeiert, zum Dank für den Schutz, den die Gottesmutter den griechischen Truppen gewährte bei deren Widerstand gegen die Invasion der Truppen Mussolinis an der Albanischen Front im Jahre 1940.“

15 Dazu Jaroslav Pelikan, *Maria. 2000 Jahre in Religion, Kultur und Geschichte*, Freiburg 1999, 92–94, der zu Recht auf die Verbindung der Selbstprädikation in Lk 1,38 mit dem Magnificat hinweist und im Folgenden einige Belege aus den griechischen Vätern bietet.

schen Westen weist Pelikan auf die Anwendung von Spr 31,10 in der Vulgata-Fassung auf Maria hin: *mulierem fortis, qui inveniet?*, mit dem Ergebnis: „Die ‚Starke Frau‘ wurde so zur wirkungsvollen Formel für das Motiv und die Metapher Marias als Kriegerin und Kämpferin, als Eroberin und Führerin.“<sup>16</sup> Die sich im Westen durchsetzende lateinische Fassung des ‚Protoevangeliums‘ Gen 3,15 und ihre spätestens im Mittelalter verbreitete mariologische Deutung taten ihr Übriges.<sup>17</sup> Wie im byzantinischen Osten, so lässt sich auch im lateinischen Westen des Mittelalters zum Beispiel für Spanien und Polen beobachten, dass Maria als Hilfe in kriegerischen und militärischen Bedrängnissen angerufen wurde.<sup>18</sup> Dies konnte sich auch nach innen richten: Laut Walter Hartinger verbreiteten beispielsweise die Zisterzienser Gebete um die Hilfe Marias gegen Ketzer und Andersgläubige, insbesondere während der Kreuzzüge.<sup>19</sup>

### 1.3 *O dies felix: Das Fest und sein Offizium im 19. Jahrhundert*

Das Fest selbst wurde, wie gesagt, im 19. Jahrhundert eingeführt: Papst Pius VII., der am 24. Mai 1814 aus langjähriger französischer Gefangenschaft nach Rom zurückkehrte, setzte es zum Dank für seine Errettung aus der Gefangenschaft und zum bleibenden Gedächtnis an die Rückkehr des Papsttums nach Rom am 16. September 1815

16 Pelikan, Maria (Anm. 15), 100.

17 Im Westen setzt sich die Lesart *ipsa (!) coneret caput tuum* (anstelle von *ipse coneret caput tuum*) durch; die Stelle wurde zunächst ekklesiologisch, dann aber zunehmend mariologisch gedeutet. Vgl. dazu Pelikan, Maria (Anm. 15), 100 f.; Franz Drewniak, Die mariologische Deutung von Gen 3,15 in der Väterzeit, Breslau 1934; Nicholas Perry, Loreto Echeverría, Under the Heel of Mary, London 1988; Thomas R. Elßner, Vom Protoevangelium zur philologisch-hermeneutischen Schriftauslegung. Exegetische Annotationen zu Gen 3,15, in: Manfred Hauke (Hg.), Maria und das Alte Testament (Mariologische Studien XXIV), Regensburg 2015, 31–47.

18 Kneller, Hilfe (Anm. 8), 82–86.

19 Hartinger, Mariahilf-Verehrung (Anm. 10), 300.



im Range eines *duplex majus* ein<sup>20</sup> und approbierte ein eigens dafür verfasstes Festoffizium. Hier erscheint das Stichwort *auxilium* pointiert in den Antiphonen zum Magnificat und zum Benedictus.<sup>21</sup> In weiteren Texten dieses Festoffiziums im *Breviarium Romanum* ist der aktuelle Anlass mit weiteren Inhalten amalgamiert, das zeigen insbesondere die beiden für das Fest neu gedichteten lateinischen Hymnen: *Sæpe dum Christi populus cruentis* (zur ersten Vesper und zur Matutin) sowie *Te Redemptoris Dominique nostri* (zu den Laudes). Diese Hymnen stammen offenbar von Faustino Arévalo SJ (1747–1824)<sup>22</sup> und waren in der Mitte des 19. Jahrhunderts auch auf Deutsch zugänglich und verbreitet, insbesondere in der Übertragung durch Georg Michael Pachtler SJ (1825–1889)<sup>23</sup>.

Der erste Hymnus nimmt mit dem Ausruf *O dies felix* ausdrücklich auf die Rückkehr des Papstes auf seinen Thron Bezug, ihr sind die Strophen 4–6 gewidmet. Insbesondere in der ersten Strophe beschwört Arévalo aber das Bild der als *adiutrix* vom Himmel herabkommenden

- 
- 20 Vgl. Frederick George Holweck, *Calendarium liturgicum festorum Dei et Dei Matris Mariæ*, Philadelphia 1925, 137 f. Laut Holweck wurde das Fest *Romæ et, ante reformationem Calendarii in universo fere Orbe Latino* gefeiert. Allerdings zeigen die Breviere, dass das Fest nie in den römischen Generalkalender aufgenommen wurde. Ebd. auch Hinweise zur Verbreitung, zu Patrozinien etc.
- 21 Magnificat-Antiphon zur ersten Vesper: *Ecce Maria erat spes nostra, ad quam confugimus in auxilium, ut liberaret nos, et venit in adiutorium nobis, alleluja.* – Benedictus-Antiphon: *Ad te, o sancta Dei Genitrix, clamavimus et per te venit Domini auxilium nobis, alleluja.* – Magnificat-Antiphon zur zweiten Vesper: *Sancta Maria succurre miseris, juva pusillanimes, refove flebiles, ora pro populo, interveni pro clero, intercede pro devoto femineo sexu: sentiant omnes tum juvamen, quicumque tuum sanctum implorant auxilium, alleluja.*
- 22 So laut Otto Hellinghaus (Hg.), *Hundert lateinische Marienhymnen mit den Nachbildungen deutscher Dichter*, Gladbach 1921, 298–305; ebenso Kneller, *Hilfe* (Anm. 8), 77, FN 1 (mit weiteren bibliografischen Hinweisen). Bei Ulysse Chevalier, *Repertorium Hymnologicum. Catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans l'église latine depuis les origines jusqu'à nos jours II*, Louvain 1897, findet sich dagegen bei beiden Hymnen die Angabe „Benedimarti“ (495 [17756] und 651 [20219]), weitere Informationen dazu fehlen.
- 23 Georg Michael Pachtler SJ, *Die Hymnen der katholischen Kirche im Versmaß übersetzt*, Mainz 1853/1868. Der lateinische Text der beiden Hymnen samt der Übertragung Pachtlers findet sich auch bei Hellinghaus, *Marienhymnen* (Anm. 22), 298–305.

Jungfrau, die dem von feindlichen Armeen umlagerten Volk Christi zu Hilfe eilt.<sup>24</sup> Dies ist eine klare Anspielung auf die modellhafte Situation im 16. Jahrhundert, wie sie auch die *lectio vi.* vornimmt. In den folgenden Strophen wird dieser Grundgedanke der Rettung aus militärischer Gefahr dann auf die Rückkehr von Papst Pius VII. auf den Stuhl Petri nach fünf Jahren der Gefangenschaft konkretisiert.

Der zu den Laudes zu rezitierende zweite Hymnus setzt einen anderen Akzent: Hinter den konkreten militärischen Bedrängnissen stehe „der alte Feind“ (*hostis antiquus*) mit seinen Armeen, gegen den die Jungfrau zu Hilfe eilt. Die Rückkehr Pius' VII. auf den päpstlichen Thron wird nicht erwähnt, stattdessen wird die militärische Atmosphäre stärker evoziert, die aber ganz im Dienst der Hoffnung auf Frieden steht.<sup>25</sup> Der Hymnus spielt auf verschiedene Schriftpassagen an, insbesondere auf das sogenannte Protevangelium Gen 3,15, aber auch – in der fünften Strophe – auf Hld 4,4 (Maria als Turm Davids).

In diesen Hymnen wird also der Aspekt einer (militärischen) Bedrohung christlicher Völker und damit indirekt die Erinnerung an den Sieg von Lepanto assoziiert, aber dennoch hat sich offensichtlich der Schwerpunkt in Richtung auf die Bedrohung der *römischen Kirche* (in Gestalt ihres obersten Hirten) verschoben.

#### 1.4 *Ad defensionem populi christiani: Die Messe am Fest*

Für die Messe am 24. Mai war die Votivmesse von der Gottesmutter *Salve, sancta Parens* vorgesehen, aber mit drei eigenen, ebenfalls im

24 Die erste Strophe lautet: *Sæpe dum Christi populus cruentis / Hostis infensi premeretur armis, / Venit adiutrix pia Virgo cælo / Lapsa sereno.* In der Übersetzung von Georg Pachtler: „Oft, wenn Christi Volk vor den blut'gen Waffen / Arger Feinde bang in der Enge seufzte, / Kam die Jungfrau mild von dem heitern Himmel / Helfend hernieder“ (bei Hellinghaus, Marienhymnen [Anm. 22], 298 f.).

25 Vor allem in der vierten Strophe: *Tanta si nobis faveat Patrona, / Bellici cessat sceleris tumultus, / Mille sternuntur, fugiuntve turmæ, / Mille cohortes.* In der Übersetzung von Georg Pachtler: „Sind wir in der Gunst der so großen Schutzfrau, / Dann weicht Kriegsuntat mit dem Sturmgetöse; / Tausend stürzen hin, die Schwadronen fliehn und / Tausend Kohorten“ (bei Hellinghaus, Marienhymnen [Anm. 22], 302 f.).



19. Jahrhundert verfassten Gebeten.<sup>26</sup> In diesen geht es nicht explizit um die Rettung des Papstes aus der napoleonischen Gefangenschaft, sondern um die immerwährende Hilfe der Gottesmutter für das bedrohte christliche Volk und für den Triumph der christlichen Religion insgesamt.<sup>27</sup> Im Unterschied zum Offizium schweigen die Eigentexte der Messe zum konkreten Anlass des Festes und assoziieren stattdessen Bedrohungssituationen wie die des 16. Jahrhunderts, die aber in einen universalen Zusammenhang eingeordnet werden und sich in Leben und Tod des einzelnen Gläubigen widerspiegeln.

### 1.5 *Beatus venter: Die Evangelienlesung am Fest*

Den Neutestamentler interessiert, welche Schriftlesungen die römische Kirche für das Fest vorgesehen hatte. Die Motivmesse *Salve, sancta Parens* sieht Lk 11,27–28 als Evangelium vor.<sup>28</sup> Dieses Evange-

26 Vgl. dazu Placide Bruylants OSB, *Les Oraisons du Missel Romain II*, Louvain 1952, 201 (Nr. 744: *Oratio*), 254 (Nr. 894: *Secreta*), 16 (Nr. 24: *Postcommunio*). Vor Etablierung des Festes im 19. Jahrhundert erscheinen die drei Gebete nirgendwo. Sehr schlechte Noten erhält der fehlerhafte *cursus*, also der Prosarhythmus der drei Gebete von Angelo de Santi SJ, II „*cursus*“ nella storia letteraria e nella liturgia IX–X, in: *La Civiltà Cattolica* 54 (1903), 288–307, hier 305 mit dem Fazit: „La festa dell’*Auxilium Christianorum* é stata poco bene servita da chi ne ha ordinato l’officio.“

27 In der *Oratio* wird Maria als immerwährende Hilfe (*perpetuum auxilium*) „zur Verteidigung des christlichen Volkes“ (*ad defensionem populi christiani*) bezeichnet, die von Gott wunderbar eingesetzt wurde (*mirabiliter constituiti*). Ihre Macht soll die auf Erden streitende Kirche „den Sieg über den bösen Feind im Tode“ (*victoriam de hoste maligno ... in morte*) erlangen lassen. Laut der *Secreta* werden die eucharistischen Gaben „für den Triumph der christlichen Religion“ (*pro religionis christianæ triumpho*) dargebracht, ein solcher Sieg werde durch die *auxiliatrix Virgo* vollendet. Gemäß der *Postcommunio* sollen die „Völker, die durch die Teilnahme an deinem Leib und Blut erquickt werden“, „durch die Hilfe (*auxiliante*) deiner heiligsten Gebärerin von jeder Bedrängnis und Gefahr befreit und in jeglichem guten Werke bewahrt werden“. Zitiert im Anschluss an Anselm Schott, *Das Meßbuch der hl. Kirche (Missale Romanum)*, lateinisch und deutsch, Freiburg 1911, 606.

28 Nach Schott, *Meßbuch* (Anm. 27), 88. In der österlichen Zeit ist dagegen Joh 19,25–27 Evangelium (ebd., 86 f.). Lesung ist immer Sir 24,14–16.



lium wurde auch in der dritten Nokturn der Matutin gelesen. Der Text erzählt von der Akklamation einer Frau aus der Menge, mit der diese auf eine Rede Jesu reagiert (Lk 11,17–26), die er im Anschluss an einen Exorzismus (Lk 11,14) und die darauf folgende Kontroverse (Lk 11,15–16) gehalten hatte. Die anonym bleibende Frau preist den Mutterschoß und die Brüste von Jesu Mutter selig, also *pars pro toto* jene Organe, die für die Mutterschaft typisch sind.<sup>29</sup> Damit stellt sich die Frau in Gegensatz zu den skeptischen Zuhörern Jesu (Lk 11,15–16).<sup>30</sup>

Nachdem bereits Elisabeth, erfüllt vom Heiligen Geist, ihre Base Maria erst als „Gesegnete unter den Frauen“ begrüßt (Lk 1,42) und dann als diejenige seliggepriesen hatte, die geglaubt hat (Lk 1,45)<sup>31</sup>, ergreift im Lukasevangelium also nun erneut eine Frau das Wort und preist Maria selig – und erfüllt exemplarisch das, was die Mutter Jesu selbst im Magnificat vorhergesagt hatte.<sup>32</sup> Jesus wiederum bekräftigt die Seligpreisung seiner Mutter mit einem affirmativen „Ja freilich“ (μενοῦν),<sup>33</sup> weitet sie dann aber auf all jene aus, die Gottes Wort hören und befolgen – was für seine Mutter in exemplarischer Weise gilt (vgl. Lk 2,19). Inhaltlich entspricht das seinem Ausspruch über seine wahren Verwandten (Lk 8,21).

29 Wilfried Eckey, Das Lukasevangelium II, Neukirchen-Vluyn 2006, 534.

30 Vgl. ebd., 533.

31 Elisabeth spricht zunächst eine doppelte Segensformel über Mutter und Sohn: εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου (1,42), dann eine Seligpreisung Marias: μακαρία ἡ πιστεύουσα ... (1,45). Laut Michael Wolter, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 99, stellt Elisabeth mittels der Seligpreisung Marias die beiden Empfänger der zwei lukianischen Geburtsankündigungen einander gegenüber: „Anders als Zacharias hat Maria den Worten des ihr von Gott gesandten Boten geglaubt.“

32 Vgl. Lk 1,48: ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν (!) με πᾶσαι αἱ γενεαί, mit Lk 11,27: μακαρία (!) ἡ κοιλία ἢ βαστάσασά σε καὶ μαστοὶ οὓς ἐθήλασας. Laut Wolter, Lukasevangelium (Anm. 31), 102, wird mit 1,48 „die Seligpreisung aus V. 45 [...] hyperbolisch fortgeschrieben“. Den Bezug zwischen 1,48 und 11,27 neutralisiert er aber dadurch, dass es dort *Jesus* sei, auf den der Lobpreis sich beziehe, den er als „indirekte Akklamation“ bestimmt. Laut ebd., 422, besagt diese nämlich, „dass jede Frau sich einen solchen Sohn wünscht“. Dies ist zweifellos richtig, jedoch ist die Gegenüberstellung nicht überzeugend.

33 Dazu Eckey, Lk II (Anm. 29), 534, sowie Wolter, Lukasevangelium (Anm. 31), 422. μενοῦν(γε) kann Bestätigung, aber auch Berichtigung ausdrücken, Letzteres zum Beispiel in Röm 9,21 und 10,18.

Diese im römischen Ritus für alle Marienmessen vorgesehene Evangelienlesung war auch für das Fest „Maria, Hilfe der Christen“ durchaus geeignet. Die Seligpreisung der Mutter Jesu durch die anonyme Frau erinnert durch ihren Rückbezug auf das Magnificat an dieses prophetische Siegeslied mit seinem revolutionären Potenzial. Vor allem aber wird der Evangelientext nicht durch konstruierte Bezüge zum Thema Fürbitte überlastet, so wie in der nachkonziliaren Fassung (siehe unten). Vielmehr lädt er dazu ein, aus dem durch das Fest vorgegebenen Anlass in die Seligpreisung der Mutter Jesu einzustimmen, zumal diese ja wegen ihres Sohnes erfolgt. Im Gegenzug wird dieser Lobpreis von Jesus selbst bestätigt und zugleich auf alle ausgeweitet, die Gottes Wort hören und es befolgen.

### 1.6 Geborgenheit statt Sieg: Die nachkonziliare Votivmesse „Maria, Hilfe der Christen“<sup>34</sup>

Das eigene Festoffizium des von Pius VII. 1815 als *duplex majus* eingeführten Festes *Beate Mariae Virginis sub titulo Auxilium Christianorum* fiel der Brevier- und Kalenderreform Pius' X. (reg. 1903–1914)<sup>35</sup> wieder zum Opfer und verschwand nach 1911 aus dem *Breviarium Romanum*. Das am 24. Mai zu feiernde Fest, das ja nie in den römischen Generalkalender aufgenommen wurde, überlebte sein Offizium noch ein gutes halbes Jahrhundert im Anhang des *Missale Romanum* unter der Rubrik *Missæ pro aliquibus locis*.<sup>36</sup> Nach wie vor war an die-

34 Vgl. dazu ausführlich den Beitrag von Marco Benini zu den Marienmessen in diesem Band.

35 Zur Kalenderreform Pius' X. vgl. Philipp Harnoncourt, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets (UPTh 3), Freiburg 1974, 84–91. Auch wenn Harnoncourt das Fest nicht konkret erwähnt, so ist doch seine Skizze zur Entwicklung des Kalenders vom 16. bis ins 19. Jahrhundert (ebd., 78–84) auch im Hinblick darauf instruktiv.

36 Bei Holweck, *Calendarium* (Anm. 20), 137, finden sich einige Hinweise, wo das Fest beibehalten wurde.

sem Tag die Commune-Messe für Marienfeste *Salve, sancte Parens* mit den drei eigenen Gebeten zu lesen. Mit dem Wegfall des ausdrücklich auf die Befreiung Pius' VII. ausgerichteten Offiziums (siehe oben) trat der damalige, sehr zeitgebundene Anlass für die Einführung des Festes ganz in den Hintergrund, da die genannten drei Gebete der Messe keinen direkten Bezug dazu aufwiesen (siehe 1.4). Schon seit dem 19. Jahrhundert wurde das Fest aber bei den Salesianern Don Boscos als Hochfest gefeiert (und wird es am 24. Mai bis heute); dieser Umstand trug vermutlich nicht unbeträchtlich zu seinem Überleben bei. In der Don-Bosco-Familie wird die Helferin der Christen schließlich als Hauptpatronin verehrt; dies geht noch auf Don Bosco selbst zurück.<sup>37</sup>

Im Zuge der umfassenden Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde das (von den Salesianern beibehaltene) Fest schließlich in die 42. Votivmesse *Beata Maria Virgo Auxilium Christianorum* transformiert, die 1987 in der lateinischen Editio typica und 1990 auf Deutsch erschien.<sup>38</sup> Die Texte dieser Messe stammen zum großen Teil aus dem Proprium der Salesianer von 1974 sowie der Regularkanoniker des Heiligen Paulus (Barnabiten) von 1981.<sup>39</sup>

Diese Votivmesse hat mit dem ehemaligen Fest nur noch wenig gemeinsam, obwohl die Erinnerung daran in der Einleitung wachgehalten wird<sup>40</sup> und einige wenige Wendungen aus den alten Gebeten in den neuen nachklingen. An seine Stelle ist eine blasse Neufassung

37 Instrukтив dazu Arthur J. Lenti, *Madonnas for Times of Trouble. Don Bosco's Devotion to Mary the Madonna, and to Mary under the Titles „Immaculate Conception“ and „Help of Christians“*, in: *Journal of Salesian Studies* 11 (2000), 1–62.

38 *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*. Editio typica, Vaticano 1987, 161–163. Ich zitiere die deutsche Ausgabe nach: Schott-Meßbuch. Marienmessen. Originaltexte der authentischen deutschen Ausgabe des Meßbuches und des Meßlektionars, Freiburg 1994, 286–293.

39 So in der Einleitung zur Votivmesse: *Collectio* (Anm. 38), 161 f. (lat.); Marienmessen (Anm. 38), 287 (dt.). Eine Neufassung ist offenbar die Präfation der Votivmesse.

40 Der erste Satz ist eine Neufassung des ersten Satzes der alten *lectio vi*. (siehe Anm. 3 und 4): *Præstantissimum Deiparæ auxilium in persecutionibus a fidei christianæ hostibus excitatis, Ecclesia sæpe experta est*, vgl. *Collectio* (Anm. 38), 161. Von Pius V. ist nicht mehr die Rede, wohl aber von der Befreiung Pius' VII.

getreten, die zwei charakteristische Züge der alten Fassung weitgehend neutralisiert: einmal die ‚bellizistischen‘ Formulierungen, außerdem die offenbar zu aktive Rolle Mariens bei der Überwindung der Bedrohung, also ein zu aktives und mariologisches Verständnis von *auxilium*. Beides erregte in den 1970er Jahren offenbar Anstoß.

Das lässt sich insbesondere an den drei Gebeten ablesen, die die älteren aus dem 19. Jahrhundert ersetzt haben.<sup>41</sup> Dass in jedem von ihnen eher farblos von der Hilfe Mariens gesprochen wird, ist dem (traditionellen) Titel der Votivmesse geschuldet. Ersatzlos gestrichen wurden die offenbar zu eindeutig ‚militärischen‘ Wendungen *ad defensionem populi christiani* (in der *Oratio*), *pro religionis christiana triumpho* und *per quam talis perfecta est victoria* (in der *Secreta*) sowie *adesto, Domine, populis ...* (in der *Postcommunio*). Das „christliche Volk“ wird nur noch einmal explizit erwähnt (im Tagesgebet), sonst ist allgemeiner von „wir“ die Rede. Weniger anstößig als Verteidigung, Triumph und Sieg war offenbar der Maria im Tagesgebet zugeschriebene „Schutz“ (*protectione*). Er dient als primäres Interpretament von *auxilium*. In der deutschen Übertragung hat „Schutz“ im Gabengebet sogar die „Hilfe“ verdrängt, obwohl der lateinische Text *auxilium* bietet.<sup>42</sup> „Schutz“ passt offenbar besser zu der schwer erträglichen Gefühllichkeit der deutschen Fassung der Gebete.<sup>43</sup> Auf-

41 Zu den drei neuen Gebeten sowie der neuen Präfation der Votivmesse vgl. Dietmar Thönnies, *Die Euchologie der Collectio Missarum de Beata Maria Virgine. Textkritische Quellenforschung und systematisch-theologische Studien* (EHS XXIII/491), Frankfurt 1993, 568–577. Leider widmet sich Thönnies ausschließlich der aktuellen Fassung.

42 Die deutsche Übertragung lautet: „Gib, daß wir unter dem Schutz (!) dieser Mutter (lat.: *ut tante Matris auxilio*) immer spüren, daß du uns in allen Nöten zu Hilfe kommst.“ Die Wendung *ut tali praesidio muniti certantes in vita* aus der *Oratio* des 19. Jahrhunderts spielte auf das alte Mariengebet *Sub tuum praesidium* an (siehe Anm. 13). In der Neufassung der Votivmesse fehlt das Stichwort *praesidium*.

43 Besonders im Gabengebet: „Gib, daß wir unter dem Schutz dieser Mutter immer spüren (!), daß du uns in allen Nöten zu Hilfe kommst“, vgl. Marienmessen (Anm. 38), 292. Die lateinische Fassung lautet: *te in omnibus adversitatibus subvenientem sentiamus*, vgl. *Collectio* (Anm. 38), 162. Von einer „Geborgenheit“ ist im Unterschied zur deutschen Fassung des Tagesgebets in der lateinischen Fassung nicht die Rede: *nos in eius protectione vivamus*, vgl. ebd., 162.

fällig ist auch, dass „in allen Nöten“ nun Gott selbst zu Hilfe eilt, nicht Maria.<sup>44</sup> Im Schlussgebet ist die Teilhabe der Völker an Leib und Blut Christi durch das „himmlische Gastmahl“ ersetzt,<sup>45</sup> der Rest der alten *Postcommunio* entfiel zugunsten einer im Kontext gänzlich unmotivierten, an die Taufe anspielenden Melange aus Kol 3,9–10; Eph 4,22; Apg 3,15 und Gal 3,27.<sup>46</sup>

Interessanterweise leben die drei alten Gebete der Messe *Maria Auxilium Christianorum* außerhalb Deutschlands dort weiter, wo ehemalige Bedrohungssituationen noch präsent gehalten werden. So erscheinen sie beispielsweise im Proprium zum Hochfest der seligsten Jungfrau Maria von Tschestochau am 26. August, nicht gekürzt oder manipuliert, allerdings ergänzt um den konkreten Bezug zu diesem polnischen Zentralheiligtum.<sup>47</sup> Offensichtlich können polnische Gläubige die bewegte Geschichte dieses Ortes und der dort verehrten Ikone in den Formulierungen dieser Gebete wiederfinden, und tatsächlich passen sie besser als die neuen.

44 So im Gabengebet. Maria ist hier nur für den Schutz zuständig, unter dem wir – laut dem deutschen Tagesgebet – „geborgen sind“, vgl. Marienmessen (Anm. 38), 292.

45 Dies ist eine zweifelhafte Neufassung der lateinischen Bitte: *Sumptis, Domine, caelestibus sacramentis*, vgl. Collectio (Anm. 38), 163. Zur theologisch wie sprachlich verunglückten Kombination von Eucharistie und Hilfe Mariens im ersten Teil des Gebets vgl. Thönnies, Collectio (Anm. 41), 576.

46 Die deutsche Fassung lautet: „Laß uns den alten Menschen ablegen (vgl. Kol 3,9; Eph 4,22) und den Urheber des neuen Lebens (vgl. Apg 3,15) anziehen (vgl. Gal 3,27; Kol 3,10).“ Der Text ist ein Beispiel dafür, dass die Vermehrung von Schriftbezügen nicht zwangsläufig eine Verbesserung darstellt. Ratlos bleibt auch Thönnies, Collectio (Anm. 41), 575–577, der darauf hinweist, dass diese aus der Taufliturgie entnommene Bitte in keinem Zusammenhang mit dem marianischen Thema des Formulars steht.

47 Im Tagesgebet ist im Anschluss an die Formulierung ... *perpetuum auxilium mirabiliter constituisti* der Satz eingeschoben: *eiusque sacram Imaginem Claromontanam solempni fidelium veneratione insignem reddidisti*, dann fährt der alte Text fort. Das Gabengebet *Pro religionis christianæ triumpho* und das Schlussgebet *Adesto, Domine, populis* blieben unangetastet. Andere Teile dieser Messe, insbesondere das Evangelium Joh 2,1–11, stammen wiederum aus der nachkonziliaren Votivmesse. Die polnische Festmesse ist also eine Art Hybrid aus vor- und nachkonziliarer Votivmesse. Das ganze Proprium auf Lateinisch und Polnisch ist zugänglich unter <http://www.liturgia.bydgoszcz.pl/news/swieto-matki-bozej-czestochowskiej-2012/> (aufgerufen am 30.6.2021).



### 1.7 *Vinum non habent: Die neuen Schriftlesungen für „Maria, Hilfe der Christen“*

Neu sind auch die Schriftlesungen. Zur Auswahl für die erste Lesung stehen drei Bruchstücke aus Offb 12 (Offb 12,1–3.7–12a.17) oder das in der Mitte gekürzte ‚Protoevangelium‘ (Gen 3,1–6.13–15), letzteres natürlich nicht in der späteren ‚mariologischen‘ Variante („Sie trifft dich am Kopf“), sondern in der korrekten Übersetzung des Urtextes („Er trifft dich am Kopf“). Immerhin ist der Antwortpsalm dem Buch Judit entnommen (Jdt 16,13–16), das Siegeslied einer starken und durchaus handgreiflichen Frau, auch wenn hier leider nicht die brutale Tat der Frau, sondern die Stärke Gottes besungen wird.

Bemerkenswert ist aber vor allem der Wechsel in der Evangelienlesung. Hatte Don Bosco selbst<sup>48</sup> und hatten die Salesianer bis ins 20. Jahrhundert zweifellos das von der römischen Kirche für den 24. Mai vorgesehene Commune-Formular benutzt, das Sir 24,14–16 für die Lesung und Lk 11,27–28 als Evangelium vorsah (siehe oben), so wird für die neue Votivmesse 42 nun die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11) vorgeschrieben. Den Anstoß dafür gab das Salesianer-Proprium von 1974, die dort gefallene Entscheidung für Joh 2,1–11 dürfte auf Äußerungen zurückgehen, die Don Bosco selbst zu diesem Evangelium gemacht hat – zumal diese Äußerungen in seiner programmatischen Schrift über Maria als Hilfe der Christen von 1868 stehen.<sup>49</sup> Für Don Bosco zeigt die Erzählung der Hochzeit zu Kana nämlich „la potenza e lo zelo di Maria nell’occorrere in nostro aiuto“<sup>50</sup>. Damit steht Don Bosco aber keineswegs alleine, im Gegenteil. Gerade

48 Entsprechend widmet Don Bosco nicht nur der Einsetzung des Festes durch Pius VII. in der Schrift „Maraviglie della Madre di Dio invocata sotto il titolo di Maria Ausiliatrice raccolte dal Sacerdote Giovanni Bosco“ (Turin 1868) ein längeres Kapitel (89–95), sondern druckt im Anhang auch die beiden Festhymnen samt italienischer Übersetzung von T. Pagnone ab (140–145).

49 Don Bosco, *Maraviglie* (Anm. 48). Die in Band XX der „Opere Edite“ (Rom 1977, 192–376) edierte Schrift ist auch online verfügbar: <http://www.donbosco.santo.eu/download/index.php> (1868, *Maraviglie della Madre di Dio*; aufgerufen am 30.6.2021).

50 So zu Beginn des der Hochzeit zu Kana gewidmeten dritten Kapitels seiner Schrift „*Maraviglie ...*“ (Anm. 48), 31.

aus dem Bereich der Volksfrömmigkeit des 19. Jahrhunderts sind entsprechende Deutungen der Kana-Geschichte überliefert. So heißt es auf einer berührenden Votivtafel von 1840 für die Rettung eines Knaben, der eine Nadel verschluckt hatte (Abb. 32): „Durch die Vorbit Maria wirt Wasser zu Wein, Ja alles erbited die Mutter insgemein.“<sup>51</sup> Wie alt diese Deutung der Kana-Geschichte ist, lässt sich schwer sagen und würde eine eigene Untersuchung erfordern.

Auf den ersten Blick ist diese Deutung ja durchaus verständlich, ist die Hochzeit zu Kana doch die einzige Erzählung aus der Jesusüberlieferung, in der die Mutter Jesu zugunsten anderer Menschen bei ihrem Sohn interveniert. Das führt in der Forschung selbst bei protestantischen Exegeten zu Formulierungen wie dieser: „Indem sie Jesus auf den aufgetretenen Weinmangel aufmerksam macht, macht sie sich zur Sprecherin und Repräsentantin der übrigen Hochzeitsgäste.“<sup>52</sup> Die Entscheidung für diesen Text ist also zweifellos Frucht exegetischer Schreibtischarbeit, wobei doch frappiert, dass er in der Geschichte des Festes meines Wissens bis zur Liturgiereform keine Rolle gespielt hat und überhaupt bei Marienmessen keine Verwendung fand.

In den klassischen christlichen Liturgien gehört die Kana-Geschichte vor allem in den Zusammenhang des Epiphaniestes. Dies gilt auch für den römischen Ritus.<sup>53</sup> Als Evangelium für Marienfeste

- 
- 51 Abbildung und Beschreibung bei Dapunt, *Sacro* (Anm. 2), 296 f. Der gerettete Knabe hieß Joseph Passler, seine dankbare Familie stammte aus St. Leonhard. Die Tafel zeigt u. a. eine volkstümliche Darstellung des Cranach-Bildes.
- 52 Jörn-Michael Schröder, *Das eschatologische Israel im Johannesevangelium. Eine Untersuchung der johanneischen Israel-Konzeption in Joh 2–4 und Joh 6* (NET 3), Tübingen – Basel 2003, 37.
- 53 Im römischen Ritus finden sich insbesondere in der Benedictus- und der Magnificat-Antiphon an Epiphanie Anspielungen auf die Hochzeit zu Kana und halten die Erinnerung daran wach, dass dieser Text zum Urgestein des Festes gehört. Beide sind glücklicherweise noch in Gebrauch. Die Benedictus-Antiphon ist ganz vom Gedanken der Hochzeit geprägt, der aus der Kana-Erzählung stammt: *Hodie caelesti Sponso juncta est Ecclesia, quoniam in Jordane lavit Christus ejus crimina; currunt cum muneribus Magi ad regales nuptias, et ex aqua facto vino lætantur convivæ, alleluja*. Die wunderschöne Magnificat-Antiphon zur zweiten Vesper schaut die drei Wunder unter dem „Heute“ des Festtages zusammen: *Tribus miraculis ornatum diem sanctum colimus; hodie stella magos duxit ad præsepium; hodie vinum ex aqua factum est ad nuptias; hodie in Iordane a Ioanne Christus baptizari voluit ut salvaret*

und Marienmessen (Commune), aber auch für Trauungen kommt sie erst seit der Liturgiereform vermehrt zum Einsatz.<sup>54</sup> In der klassischen römischen Liturgie dagegen war für Marienmessen in der Regel Lk 11,27–28 vorgesehen (siehe oben), vermutlich besteht hier eine alte Verbindung zu den orthodoxen Liturgien.<sup>55</sup>

Tatsächlich passt die Entscheidung für den johanneischen Text zur Verschiebung des Inhalts: Weg vom Eingreifen Marias zugunsten (militärisch) bedrängter christlicher beziehungsweise katholischer Völker (oder ihrer Hirten), hin zur Erinnerung „an die Hilfe, welche die selige Jungfrau der Kirche – dargestellt in den Jüngern, die an Jesus glauben (vgl. Vers 11) und am Hochzeitsmahl teilnehmen (vgl. Vers 2) – unaufhörlich leistet, indem sie den Glauben der Christen nährt und ihnen in ihren Nöten zu Hilfe kommt“. So ist in der Einleitung zur Votivmesse zu lesen.<sup>56</sup> Dieser nicht nur in exegetischer Hinsicht unglückliche Satz zeigt unfreiwillig, dass die Kana-Geschichte nicht ohne eine gewisse Akrobatik den ihr zugedachten Zweck erfüllen kann. Denn zwar sind auch Jesu Jünger eingeladene Gäste der Hochzeit (Joh 2,2), doch ist es eine gewagte Behauptung, die Mutter Jesu würde für *sie* (und damit für „die Kirche“) – und nicht etwa für

---

*nos, alleluja.* Aber auch die vierte Strophe des beeindruckenden Vesperhymnus *Crudelis Herodes*, der dem Gedicht *A solis ortus cardine* des Caelius Sedulius aus dem 5. Jahrhundert entnommen ist (wo die Passage mit *Hostis Herodes* beginnt), ist der Hochzeit zu Kana gewidmet: *Novum genus potentiae: / Aquae rubescunt hydrice, / Vinumque iussa fundere / Mutavit unda originem.* – Heute ist die Kana-Erzählung für den 7. Januar vorgesehen, falls Epiphanie am Sonntag, den 8. Januar gefeiert wird, außerdem am zweiten Sonntag im Jahreskreis (leider nur im Lesejahr C), also nach wie vor in den Ausläufern des Epiphaniefestes.

- 54 Joh 2,1–11 steht in den Commune-Texten für Marienmessen zur Auswahl. Vorgesehen ist der Text rätselhafterweise auch am Gedenktag Unserer Lieben Frau in Lourdes am 11. Februar.
- 55 In den orthodoxen Liturgien ist – bis auf wenige Ausnahmen (zum Beispiel an Mariä Verkündigung) – an Marienfesten die Kombination von Lk 10,38–42 mit Lk 11,27–28 als Evangelium vorgesehen.
- 56 Schott-Meßbuch. Marienmessen (Anm. 38), 286. Die lateinische Fassung lautet: *Lectio autem Evangelii (Io 2, 1–11) auxilium commemorat quod beata Virgo indesinenter fert Ecclesiae (!) – a discipulis in Iesum credentibus (cf. v. 11) et nuptiali participantibus (cf. v. 2) significatae – tum fidem christianorum alendo tum eorum necessitatibus subveniendo*, vgl. Collectio (Anm. 38), 161.

die galiläische Hochzeitsgesellschaft und insbesondere die jüdische Familie des Bräutigams – Fürbitte einlegen. Dabei bezieht sich der Plural „*Sie* haben keinen Wein“ doch eindeutig auf die Letzteren. Daher kann man im Hinblick auf Joh 2,6 sogar mit Jörn-Michael Schröder sagen: „Die Mutter Jesu erscheint als Fürsprecherin der Ἰουδαῖοι“, der eigentlichen Zielgruppe der Weinspende. Jesu Mutter handelt demnach „anstelle der Ἰουδαῖοι und zu ihren Gunsten“.<sup>57</sup>

Die Transformation des Festinhalts zeigt sich auch an anderen Stellen. Wenn Maria im Tagesgebet als „Helferin des christlichen Volkes“ (*auxilium populi christiani*) bezeichnet wird, dann erhält dies von der Kana-Geschichte her einen entsprechend „pazifistischen“ Inhalt. Und indem in der Präfation der „Kampf des Glaubens“, den die Christen unerschrocken kämpfen sollen,<sup>58</sup> mit dem festen Verharren in der Lehre der Apostel (Apg 2,42) kombiniert wird, wird aus dem „Kampf“ ein Verharren in der Doktrin, ohne aber auf die Anfechtungen des asketischen Lebens bezogen zu werden wie in der Anfangszeit der Anrufung Mariens.

## 2. Die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11) – eine Erzählung und ihr Kontext

Erst im Zuge der nachkonziliaren Liturgiereform wurde also der johanneische Text des Weinwunders auf der Hochzeit zu Kana in die neu konzipierte Motivmesse „Maria, Hilfe der Christen“ implantiert, eine nicht sehr glückliche Entscheidung, hilft die Mutter Jesu in der Kana-Geschichte doch keineswegs „den Christen“. Auch wenn diese Entscheidung exegetisch wie liturgiegeschichtlich Fragen aufwirft, sei doch im Folgenden ein exegetischer Versuch zur Kana-Geschichte vorgelegt. Im Fokus unserer Untersuchung steht der Wortwechsel zwischen Jesus und seiner Mutter (Joh 2,3–5), der der Vorbereitung

57 Schröder, *Israel* (Anm. 52), 37.

58 Zur Präfation vgl. Thönnnes, *Collectio* (Anm. 41), 572–575. In Unkenntnis der älteren Fassungen spricht er hier übertrieben von „sehr kämpferischen Worten“ und sieht „starke Bilder“, auch wenn die Präfation zweifellos etwas pointierter als die neuen Gebete formuliert ist.

des Wunders dient.<sup>59</sup> Dieser kleine Dialog war ja offensichtlich der ausschlaggebende Grund für die Wahl dieses Evangeliums. Aus exegetischer Sicht ist davon auszugehen, dass der vierte Evangelist gerade in diesem knappen Wortwechsel einem grundlegenden Anliegen seiner Christologie Gestalt verliehen hat. Es herrscht zudem Konsens darin, dass der Evangelist diese Verse weitgehend selbst formuliert hat, während die Erzählung insgesamt aller Wahrscheinlichkeit nach auf eine ältere Fassung zurückgeht, deren Rekonstruktion im Einzelnen natürlich umstritten ist.<sup>60</sup> Bevor wir uns dem Dialog selbst zuwenden (siehe 3.), sind einige Hinweise zur Intention der Erzählung und ihrem Kontext nötig.

### 2.1 Die Szenerie: Eine Hochzeit in Kana in Galiläa

Bemerkenswert ist bereits die hochzeitliche Szenerie, in der das Wunder laut Joh 2,1 platziert ist, schließlich könnte letzteres theoretisch auch in einem anderen Kontext überliefert werden. Hochzeiten im antiken Judentum und im paganen Kontext sind gut erforscht<sup>61</sup> und für die Auslegung unserer Erzählung vielfach ausgewertet. Diese spielt offenbar beim eigentlichen Hochzeitsmahl im Haus des Bräutigams<sup>62</sup>, bei dem die Braut nicht unbedingt anwesend war. Weitgehend unbestritten ist, dass die Hochzeit nicht alleine das Setting für das Wunder abgibt,

59 Laut Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes I* (RNT), Regensburg 2009, 202, die erste Episode des Hauptteils (nach der Einleitung 2,1–2).

60 Theobald, *Joh I* (Anm. 59), 208 f.; ausführlich zu den einzelnen Hypothesen Jörg Frey, *Das prototypische Zeichen* (Joh 2:1–11): eine Kommentar-Studie, in: R. Alan Culpepper, Jörg Frey (Hg.), *The Opening of John's Narrative* (John 1:19–2:22). *Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus* (WUNT 385), Tübingen 2017, 165–216, hier 171–178.

61 Die beste Darstellung findet sich bei Ruben Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditions- und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt* (WUNT 2/122), Tübingen 2001, 230–258.

62 Vgl. Ansgar Wucherpfennig, *Die Hochzeit zu Kana. Erzählperspektive und symbolische Bedeutung*, in: ders., *Im Anfang waren Viele. Pluralität der Theologie im ersten Christentum* (SBB 68), Stuttgart 2019, 83–105, hier 85.

sondern einen vor allem durch die biblisch-jüdische Traditionsgeschichte begründeten ‚Überschuss‘ bereitstellt. Laut Hans-Josef Klauck beispielsweise ist durch die Thematik der Hochzeit die Gründung einer neuen Familie angezielt; treffend spricht er (mit Klaus Scholtissek) gar von einer „Doppelhochzeit“, denn zur Hochzeit in Kana komme die auf einer anderen Ebene in Gang gesetzte Hochzeit des Messias mit seiner Gemeinde.<sup>63</sup> Hier hat die Benedictus-Antiphon des Epiphaniiefestes<sup>64</sup> offensichtlich den exegetischen Blick geschärft.

## 2.2 Die Gabe: Eine Fülle besten Weines

Die Erzählung selbst bietet – sieht man von dem Wortwechsel Jesu mit seiner Mutter ab – wenig Schwierigkeiten. Auf die (verborgene) Durchführung des Wunders (Joh 2,6–8) folgt seine (indirekte) Demonstration (Joh 2,9–10). Denn die Verwandlung des Wassers in Wein wird nicht direkt geschildert, hierfür gibt es im Johannesevangelium, aber auch außerhalb viele Parallelen.<sup>65</sup> Die auffälligen Bezüge dieses Wunders und der ganzen Erzählung zum Dionysos-Kult müssen hier außer Betracht bleiben.<sup>66</sup>

Die sechs Steinkrüge, die laut Joh 2,6 Wasser für Waschungen und rituelle Tauchbäder bereitstellen sollen,<sup>67</sup> zeigen die verschwenden-

63 Hans-Josef Klauck, Von Kana nach Kana (Joh 2–4). Die erste Missionsreise Jesu, in: ders., Studien zum Korpus der johanneischen Schriften. Evangelium, Briefe, Apokalypse, Akten (WUNT 439), Tübingen 2020, 3–69, hier 20.

64 Vgl. dazu Anm. 53.

65 Zur Unauffälligkeit des Wunders als Kennzeichen der Gattung „Geschenk-wunder“ vgl. Theobald, Joh I (Anm. 59), 201. Zur Gattung der Erzählung ausführlich Rainer Hirsch-Luipold, Gott wahrnehmen. Die Sinne im Johannesevangelium (WUNT 374), Tübingen 2017, 111–119.

66 Dazu ausführlich Michael Labahn, Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (BZNW 98), Berlin 2012, 140–160; Theobald, Joh I (Anm. 59), 203–208; Klauck, Kana (Anm. 63), 16–19; Frey, Zeichen (Anm. 60), 179–181.

67 Die Gefäße sind vermutlich leer, somit könnte darin eine Spitze gegen die „Wirkungslosigkeit“ jüdisch-pharisäischer Reinigungsriten liegen. Das Wasser und Jesu Wein verhalten sich dann wie das Gesetz einerseits und Gnade und Wahrheit andererseits laut Joh 1,17.

derische Fülle des Weins. Der Speisemeister hebt dann in Joh 2,9 dessen außergewöhnliche Qualität hervor, aber seine Herkunft bleibt ihm verborgen. Zweifellos bildet das Wort des Speisemeisters die Klimax des Textes. Entscheidend ist, dass er nicht alleine als sozusagen ‚neutraler‘ Beobachter die wunderbare Bereitstellung, sondern „insbesondere die Güte des neugebrachten Weines“ bestätigt.<sup>68</sup> Rainer Hirsch-Luipold hat dies treffend kommentiert: „Am Geschmack, an der Qualität aber kommt ein Mehr zum Ausdruck, das über den Aspekt der Wundertat hinausreicht. Über den Geschmack vermittelt dieses ‚Zeichen‘ den Einbruch eschatologischer Freuden.“<sup>69</sup> Jesu Wein erspart dem Hochzeitspaar also nicht allein die Peinlichkeit, in der verschwenderischen Fülle und der besten Qualität des Weines liegt der entscheidende Zeichencharakter: „Vom Geschmack des Weins und seiner Fülle her stellt sich die Frage nach seinem Woher.“<sup>70</sup> Klar ist auch, dass Jesus die Rolle des Bräutigams übernimmt, dessen Aufgabe die Bereitstellung des Weines und die Ordnung des Servierens gewesen wäre.<sup>71</sup>

### 2.3 Zeichen und Epiphanie: Jesu göttliche Herrlichkeit (Joh 2,11)

Im abschließenden Kommentar (Joh 2,11) formuliert der Evangelist selbst seine christologische Pointe der Erzählung: „Diesen Anfang der Zeichen machte Jesus in Kana in Galiläa, und er offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn.“ In der Fülle und in der Qualität des wunderbar bereitgestellten Weines wird Jesu gött-

68 Hirsch-Luipold, Gott (Anm. 65), 140.

69 Ebd., 121.

70 Ebd., 128.

71 Vgl. Ruben Zimmermann, Jesus – the Divine Bridegroom? John 2–4 and its Christological Implications, in: Gabriele Boccaccini, Brian E. Reynolds (Hg.), Reading the Gospel of John’s Christology as Jewish Messianism. Royal, Prophetic, and Divine Messiahs (Ancient Judaism and Early Christianity 106), Leiden 2018, 358–386, hier 363: „Thus, the actual bridegroom fails in two ways – and Jesus takes over his responsibilities and outdoes him.“

liche Herrlichkeit für die Jünger offenbar. Der Vers ist fast eine Art Knoten, in dem mehrere Fäden zusammenlaufen, die der Evangelist durch voranstehende und nachfolgende Partien seines Buches gelegt hat und die die Leser also zusammenbringen sollen. Mit seiner Ortsangabe ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας verweist der Evangelist zurück auf Joh 2,1 und legt damit eine *inclusio* um seine Erzählung. Zugleich bildet sie einen ‚Brückenpfeiler‘ hinüber zur selben Ortsangabe in Joh 4,46 und damit zum zweiten Zeichen (Joh 4,54). Von dorthier fällt allerdings auf, dass die Verwandlung von Wasser in eine verschwenderische Fülle besten Weines nicht einfach das erste, sondern „Anfang und Ursprung (ἀρχή) der Zeichen“ ist, für alle folgenden also paradigmatischen Charakter hat. Denn mit dieser Tat offenbart Jesus seine Herrlichkeit (δόξα). Diese „ist zunächst seine schöpferische göttliche Macht“, in der aber „etwas vom göttlichen Wesen Jesu“ erfahrbar wird.<sup>72</sup> Deswegen glauben die Jünger auch *an ihm*. Vor allem aber schlägt der Evangelist mit der Bemerkung den Bogen zurück zur zentralen Aussage des Prologs: „Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns, *und wir haben seine Herrlichkeit* (τὴν δόξαν αὐτοῦ) *geschaut*“ (Joh 1,14). Auf der Ebene der Erzählung sprechen in Joh 1,14 also diejenigen, die in Kana seine göttliche Herrlichkeit gesehen haben.<sup>73</sup> Auf der Ebene der Erzählung sind dies konkret die in Joh 1,35–51 in die Nachfolge Jesu eingetretenen Jünger, insbesondere Nathanael (siehe unten).

Angesichts dieses klaren Rückbezugs von Joh 2,11 auf Joh 1,14 ist es bemerkenswert, dass die *Mutter* Jesu in Joh 2,1–5 eine zentrale

72 Vgl. Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium I (HThKNT IV/1), Freiburg 41979, 339 f.

73 Vgl. dazu Theobald, Joh I (Anm. 59), 131. Joh 1,14–16 lässt sich laut Theobald „als dreigestufte Zeugenrede“ lesen: 1. „Wir“, das heißt die Augenzeugen – 2. Johannes der Täufer (V. 15) – 3. „wir alle“ (V. 16). In Joh 1,14 äußern sich also die Augenzeugen, die den Inkarnierten tatsächlich „geschaut“ haben. Theobald verweist dabei ausdrücklich auf Joh 2,11. Erst in Joh 1,16 wird der Kreis der Augenzeugen dann auf „wir alle“ erweitert, denn im Hinblick auf den Empfang von „Gnade um Gnade“ stehen die an Christus glaubenden Nachgeborenen den Augenzeugen der ersten Stunde in nichts nach. Zu Joh 1,14 insgesamt vgl. Theobald, Joh I, 126–131. Die Klimax der drei Sätze von V. 14 bildet 14c: „... und wir haben seine Herrlichkeit gesehen“, haben also Jesu göttliches Wesen (vgl. Joh 1,1) wahrgenommen.



Rolle spielt. Zwar bemerkt Jürgen Becker mit Recht, dass Joh 1,14 die Frage nicht beantwortet, wann und wie die Inkarnation beginnt. Ebenso richtig ist es, dass im Unterschied zu Mt 1,18–21 und Lk 1,26–38 die Jungfrauengeburt in den johanneischen Schriften nicht ausdrücklich erwähnt ist.<sup>74</sup> Sein Gegenvorschlag, dass der Evangelist die Inkarnationsaussage Joh 1,14 mit Joh 1,32–33, also mittels der Herabkunft des Geistes auf Jesus bei der Taufe durch Johannes deutet<sup>75</sup>, ist allerdings nicht überzeugend. Ebenso wie die Leser im Hinblick auf die *Jünger* den Bezug von Joh 2,11 zu Joh 1,14 herstellen, werden sie auch die Inkarnationsaussage des Prologs mit der in Joh 2,1–5 (vgl. Joh 2,12) auftretenden *Mutter* Jesu verbinden.

Von Joh 2,11 fällt auch Licht auf die mehrdeutige Zeitangabe „am dritten Tag“ in Joh 2,1. Denn der dritte Tag ist als Datum einer Theophanie in Hos 6,1–2, vor allem aber in Ex 19,10–11 (mit Ex 24,16) vorgegeben.<sup>76</sup> Im Sinne des Evangelisten ereignet sich mittels der wunderbaren Weinspende also die Epiphanie der göttlichen Herrlichkeit Jesu.

#### 2.4 „Du bist der König Israels“: Die Kana-Erzählung als Abschluss der Jüngerberufungen (Joh 1,35–51)

Die Kana-Geschichte erfüllt aber zugleich eine kompositionelle Doppelfunktion: Sie ist einerseits Abschluss und Höhepunkt der in Joh 1,35–51 geschilderten Jüngerberufungen, andererseits ist sie als „Ursprung der Zeichen“ der programmatische Eröffnungstext des

74 Jürgen Becker, *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*, Tübingen 2004, 128. Ob man allerdings apodiktisch behaupten kann, dass sie „im joh Gemeindeverband [...] unbekannt“ ist, ist meines Erachtens trotz Joh 1,45; 2,1; 6,42 und Joh 2,12; 7,1–10 fraglich – zumal Becker selbst (ebd.) auf die Schnittmenge zwischen der Jungfrauengeburt und der Inkarnationsaussage (Herabkunft des göttlichen Logos-Geistes) hinweist.

75 Becker, *Christentum* (Anm. 74), 130 f.

76 Laut Klauck, *Kana* (Anm. 63), 10, löst die Zeitangabe in Joh 2,1 Assoziationen an Ex 19,16 aus und „bereitet das Sichtbarwerden der Doxa Jesu, die diesem schon im Johannesprolog eignet (Joh 1,14), für die Jünger in 2,11 vor“.

sogenannten Kana-Zyklus (Joh 2–4). Zum Verständnis unseres Textes sind beide Aspekte einzubeziehen.

Die Kana-Erzählung ist zunächst durch die einleitende Zeitangabe „am dritten Tag“ an die voranstehende, im Tagesrhythmus strukturierte Konstituierung des Jüngerkreises angebunden. Die Jünger, die mit Jesus an der Hochzeit zu Kana teilnehmen (Joh 2,2) und die aufgrund der Offenbarung seiner göttlichen Herrlichkeit an ihn glauben (Joh 2,11), sind jene, die in Joh 1,35–51 zu Jesus stoßen. Dabei läuft die ganze Erzählfolge auf *Nathanael* als denjenigen zu, der nach Andreas, einem anonym bleibenden Jünger<sup>77</sup>, Simon Petrus sowie Philippus als letzter der fünf ersten Jünger zu Jesus stößt. Mit ihm führt Jesus das ausführlichste Gespräch.

Wichtig ist die *Israel-Kontur*, die der Evangelist der Figur des Nathanael verleiht, der laut Joh 21,2 zudem aus Kana stammt. Philippus bringt ihn zu Jesus, indem er zu ihm sagt: „Wir haben den gefunden, von dem Mose im Gesetz geschrieben hat und die Propheten“ (Joh 1,45). Jesus wiederum spricht ihn als „Israelit ohne Fehl“ an (Joh 1,47), damit ist Nathanael ein Vertreter jenes Israel, dem Jesus offenbar werden sollte (Joh 1,31). Auf Jesu Demonstration seines übernatürlichen Wissens reagiert Nathanael mit der Akklamation: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels!“ (Joh 1,49, vgl. Joh 12,13). Es ist die letzte der drei in Joh 1,35–49 sozusagen kumulativ von Seiten der Jünger auf Jesus übertragenen jüdischen Prädikationen (vgl. Joh 1,41.45.49), zugleich ist es die erste und einzige, die *direkt an Jesus selbst* gerichtet wird. Auf *diese* Akklamation als Gottessohn und König Israels (das zweite Prädikat definiert dabei das Verständnis des ersten) antwortet Jesus mit der Verheißung, Nathanael werde „Größeres als das“ sehen (Joh 1,50)<sup>78</sup>, bevor er mit Joh 1,51 dann alle Jünger anredet: „Amen, amen, ich sage euch: Ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes auf- und niedersteigen über dem Menschensohn.“ Dass dieses erste Amen-Amen-Wort des johanneischen Jesus direkt zur Kana-Erzählung überleitet,

77 Vielleicht ein Platzhalter für den später so genannten „Jünger, den Jesus liebte“, vgl. Theobald, Joh I (Anm. 59), 181–183.

78 Vgl. Wucherpfennig, Hochzeit (Anm. 62), 97. Ausführlich zu Nathanael vgl. Schröder, Israel (Anm. 52), 34–37.

ist weitgehend Konsens: „Die ‚größeren Dinge‘ sind demnach *sichtbarer* (wieder ὁπᾶν) *Ausdruck von Jesu ununterbrochener Gemeinschaft mit Gott.*“<sup>79</sup>

## 2.5 Die Reise des Bräutigams: Die Kana-Erzählung als Auftakt des Kana-Zyklus (Joh 2–4)

Die Geschenkwunder-Erzählung bildet aber nicht allein den Höhepunkt der Jüngerszenen, sondern eröffnet zugleich die sogenannte „Kana-Ringkomposition“<sup>80</sup>, einen in sich gerundeten und eindeutig als Komposition angelegten Erzählkranz.<sup>81</sup> Das zeigt schon die Tatsache, dass die zweite Kana-Geschichte (Joh 4,46–54) ausdrücklich Bezug auf die erste nimmt und strukturell analog aufgebaut ist wie sie.<sup>82</sup> Die christologische Intention, die den Evangelisten bei der Komposition dieses Zyklus leitete, zeigt sich im durchgehenden Itinerar, das die einzelnen Szenen wie die Schnur einer Perlenkette miteinander verbindet. Jesus unternimmt demnach eine Art ‚Rundreise‘: Er bewegt sich zunächst durch *Galiläa* (Joh 2,1.11: Kana; Joh 2,12: Kapernaum), dann durch *Judäa* (Joh 2,13: Jerusalem; Joh 3,22: die

79 Treffend Christian Welck, *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21* (WUNT 2/69), Tübingen 1994, 86. Vgl. außerdem Schnackenburg, *Joh I* (Anm. 72), 331. Ausführlich dazu Hirsch-Luipold, *Gott* (Anm. 65), 105–108.

80 Udo Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHKNT 4), Leipzig 2004, 69 f.

81 Ausführlich Hans-Ulrich Weidemann, *From Cana to Cana, from Jews to Gentiles? Observations on the Johannine Cana-Cycle* (John 2–4), in: Tobias Nicklas u. a. (Hg.), *History and Theology in the Gospels. Seventh International East-West Symposium of New Testament Scholars, Moscow, September 26 to October 1, 2016* (WUNT 447), Tübingen 2020, 391–416. Vgl. Raymond E. Brown, *The Gospel According to John I* (AncB 29), New York 1966, 93 („From Cana to Cana“); Francis J. Moloney, *The Gospel of John* (SP 4), Collegeville, Minn. 1998, 23, 63–65, 156 f.; Theobald, *Joh I* (Anm. 59), 199 f. („der erste ‚Akt‘ der dramatischen Erzählung“); Peter-Ben Smit, *Cana-to-Cana or Galilee-to-Galilee. A Note on the Structure of the Gospel of John*, in: *ZNW* 98 (2007), 143–149; Klauck, *Kana* (Anm. 63), 3 f.

82 Vgl. Weidemann, *Cana* (Anm. 81), 393 f.

Landschaft Judäas) und *Samaria* (Joh 4,4–5: Jakobsbrunnen bei Sychar am Garizim; Joh 4,40: Sychar), bevor er schließlich wieder nach Kana in Galiläa zurückkehrt (Joh 4,46), von wo aus er eine Fernheilung in Kapernaum vollbringt (Joh 4,46). Außerdem blendet der Erzähler kurz zu Johannes dem Täufer hinüber, der zu Ainon bei Salim tauft (Joh 3,23).<sup>83</sup> Überblickt man den Kana-Zyklus als Ganzen, dann wird deutlich, dass Jesus mit seiner ersten Reise *das ganze Heilige Land* bereist: Galiläa, Samaria und Judaä.<sup>84</sup>

Umstritten ist, welche symbolischen Konnotationen der vierte Evangelist mit diesem Zyklus verband. Auszuschließen ist, dass Jesus eine Bewegung von den Juden (über die Samaritaner) zu den Heiden vollzieht<sup>85</sup> und damit die spätere Heidenmission vorwegnimmt. Dieses Modell scheidet schon daran, dass der „königliche Beamte“ von Joh 4,46–54 im Unterschied zu seinem synoptischen „Kollegen“ (vgl. Lk 7,1–10) kein Heide ist. Vielmehr erstreckt sich diese erste „Rundreise“ Jesu auf das Gebiet des biblischen Israel und sie löst unterschiedliche Reaktionen innerhalb der diversen „Judentümer“ aus. Drei positive Reaktionen bilden sozusagen die drei Gipfel der Reise: Gleich zu Beginn schaut der in Joh 1,35–51 konstituierte Jüngerkreis die göttliche Herrlichkeit Jesu, glaubt an ihn (Joh 2,11) und begleitet ihn ab dann auf seiner Reise (Joh 2,12.22 usw.). Hinzu kommt die Samaritanerin, die zum Glauben an ihn kommt und dann „viele der Samaritaner“ zur Begegnung mit Jesus und zu seiner Akklamation als „Retter der Welt“ führt (Joh 4,39–42). Den Abschluss

83 Vgl. dazu Theobald, Joh I (Anm. 59), 282.

84 Zur Trias *Judäa, Samaria und Galiläa* als Bezeichnung des Heiligen Landes vgl. Apg 9,31 (Ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία καθ’ ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας εἶχεν εἰρήνην ...), außerdem 1 Makk 10,30 (ἀπὸ γῆς Ἰουδα καὶ ἀπὸ τῶν τριῶν νομῶν τῶν προστιθεμένων αὐτῇ ἀπὸ τῆς Σαμαρίτιδος καὶ Γαλιλαίας). Vgl. noch Flavius Josephus, *Bellum Iudaicum* 3,48 (Ἡ δὲ Σαμαρεῖτις χώρα μέση μὲν τῆς Γαλιλαίας ἐστὶ καὶ τῆς Ἰουδαίας) sowie Plinius, *nat. hist.* V 70 (*Supra Idumæam et Samariam Judæa longe lateque funditur, pars eius Syria iuncta Galilæa vocatur*). In den *Antiquitates Iudaicae* (Ant 13,50) fügt Josephus Perea hinzu (τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ κατοικούντων καὶ τῶν τριῶν τοπαρχιῶν τῶν τῇ Ἰουδαίᾳ προσκειμένων Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας καὶ Περαιάς).

85 So aber Andreas J. Köstenberger, *A Theology of John’s Gospel and Letters*. *Biblical Theology of the New Testament*, Grand Rapids, Mich. 2009, 191. Dagegen Weidemann, *Cana* (Anm. 81).

bildet die Entstehung einer christusgläubigen galiläischen ‚Hausgemeinde‘ im Haus des königlichen Beamten in Kapernaum (Joh 4,53).

Andere Reaktionen bleiben ambivalent oder gar negativ. Letzteres gilt für ‚die Juden‘ Jerusalems (Joh 2,18–21) und ebenso die Pharisäer (Joh 4,1), die bereits bedrohliche Züge annehmen. Ambivalent bleiben demgegenüber jene „vielen“ Jerusalemer Juden, die an seinen Namen glaubten, weil sie die Zeichen sahen, die er tat (Joh 2,23). Zu ihnen gehört auch Nikodemus (Joh 3,2). Ambivalent bleiben aber auch die Galiläer, die Jesus deswegen gastfreundlich aufnehmen, weil sie das gesehen hatten, was er in Jerusalem am Fest getan hatte (Joh 4,43–45).

Auf dem Gebiet Israels löst das Auftreten Jesu also unterschiedliche Reaktionen aus, wobei der Evangelist keinen Zweifel daran lässt, dass nur die der Jünger Jesu, die der Samaritaner und die des königlichen Beamten und seines Hauses legitime Antworten auf die Selbstoffenbarung Jesu in Wort und Zeichen darstellen (vgl. Joh 1,11–12). Deswegen läuft „das Motiv der heilsgeschichtlichen ‚Ablösung‘“<sup>86</sup> dazu parallel, denn abgelöst werden beispielsweise die Johannestaufe (Joh 3,22–30), die jüdische Reinigungspraxis (Joh 2,6; 3,25–30), die samaritanische Gottesverehrung auf dem Garizim (Joh 4,20–24) und der jüdische Kult im Tempel (Joh 2,19–21; 4,20–24).

Die erste Kana-Erzählung hat für den ganzen Zyklus paradigmatische Bedeutung. In jüngerer Zeit hat Hans-Josef Klauck vorgeschlagen, dass Jesu erste ‚Rundreise‘ in gewisser Weise eine *Hochzeitsreise* darstellt: „In dem Abschnitt ‚Von Kana nach Kana‘ in Joh 2–4 wird der Weg Jesu als erste Missionsreise dargestellt, zugleich auf metaphorischer Ebene als Hochzeitsreise in mehreren Etappen inszeniert, immer mit der Gründung einer Familie als letztem Ziel vor Augen.“<sup>87</sup> Deswegen stehe das Geschenk wunder auf einer galiläischen Hochzeitsfeier voran. Wie man Teil der neuen Familie wird, stehe dann in Joh 3,3–8<sup>88</sup>.

86 Frey, Zeichen (Anm. 60), 105 f.

87 Klauck, Kana (Anm. 63), 63.

88 Vgl. ebd., 26, zu Joh 3,3–8: „Die Familienmetaphorik erfährt eine wichtige Weiterentwicklung; was in Kana bei der Hochzeit noch fehlte, wird jetzt nachgetragen: Zeugung, Geburt und Kindschaft.“ Allerdings in polemischem Rahmen, denn Nikodemus, der zu den aufgrund der Zeichen glaubenden Judäern zählt, gehört gerade *nicht* dazu.

In Joh 3,29 wird Jesus von Johannes dem Täufer explizit als Bräutigam bezeichnet, und die Begegnung mit der samaritanischen Frau am Jakobsbrunnen schließt zweifellos an die alttestamentlichen Brunnengeschichten an, bei denen Brautschau und Brautwerbung stattfinden (Gen 24,1–67; 29,1–20; Ex 2,15–20).<sup>89</sup> Klauck macht zudem auf die sexuellen Konnotationen von Brunnen und Wassertrinken in Spr 5,1–18 sowie Spr 9,13–18 LXX aufmerksam.<sup>90</sup>

### 3. „Sie haben keinen Wein!“ – Zur Auslegung von Joh 2,3–5

Wenden wir uns nach den mehrfachen Umwegen nun dem kurzen Wortwechsel zwischen Jesus und seiner Mutter zu.

- 3 a Und als/weil der Wein ausging (καὶ ὑστερήσαντος οἴνου),  
 b sagt die Mutter Jesu zu ihm  
 (λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν):  
 c „Sie haben keinen Wein (οἶνον οὐκ ἔχουσιν)!“
- 4 a Und Jesus sagt zu ihr ([καὶ] λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς):  
 b „Was ist mir und dir [gemeinsam] (τί ἐμοὶ καὶ σοί),  
 c Frau (γύναι;)?  
 d Noch nicht ist gekommen meine Stunde  
 (οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου).“
- 5 a Seine Mutter sagt zu den Dienern  
 (λέγει ἡ μήτηρ αὐτοῦ τοῖς διακόνοις):  
 b „Was immer er euch sagt (ὅ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν),  
 c (das) tut (ποιήσατε).“

<sup>89</sup> Vgl. dazu Zimmermann, Jesus (Anm. 71), 362–367.

<sup>90</sup> Klauck, Kana (Anm. 63), 39 f.

### 3.1 Der Wein geht aus (V. 3)

Der Evangelist selbst konstatiert mittels einer vorangestellten Genitivus-absolutus-Konstruktion, dass der Hochzeitswein *ausgeht* (V. 3a: ὑπερήσαντος). Daraufhin (und deswegen) wendet sich die Mutter Jesu an ihren Sohn (3b) und weist ihn darauf hin, dass „sie“ keinen Wein haben (3c). Damit meint sie offensichtlich die Hochzeitsgesellschaft, die in Joh 2,1–2 durch das Stichwort „Hochzeit“ (γάμος) vorausgesetzt ist. Bemerkenswert ist, dass Jesu Mutter nicht in der ersten Person Plural formuliert: „*Wir* haben keinen Wein“, obwohl sie ja selbst zu der Hochzeitsgesellschaft gehört (Joh 2,1) und obwohl auch Jesus und seine Jünger eingeladen sind (Joh 2,2). Sie und ihr Sohn stehen also den Gastgebern wie den anderen Gästen sozusagen gegenüber, und die Mutter macht sich zu deren Anwältin.

Mit ihrem Hinweis bittet die Mutter ihren Sohn zweifellos um die Abwendung des Notstandes,<sup>91</sup> auch wenn offenbleibt, *wie* dieser eigentlich behoben werden soll.<sup>92</sup> Wichtig ist: Durch den vorangestellten Genitivus absolutus in 3a macht der Evangelist als Erzähler deutlich, dass es der Mutter in 3c eindeutig und schlichtweg um realen Wein geht, der der Hochzeitsgesellschaft, auf der sie zu Gast ist, fehlt.

Wichtig ist aber auch, dass die Mutter Jesu eben nicht wie der Evangelist in 3a formuliert, dass sie also *nicht* zu ihrem Sohn sagt: „Der Wein geht ihnen aus“. Sie formuliert deutlich offener: „Sie haben keinen Wein“. Mit dieser offenen Formulierung bereitet der vierte Evangelist bereits die anschließende Reaktion Jesu vor, was aber erst im Rückblick deutlich wird.

91 So Schnackenburg, Joh I (Anm. 72), 332; vgl. Frey, Zeichen (Anm. 60), 188: „Dies ist im Rahmen der folgenden Erzählung klar als implizite Bitte oder Aufforderung zu verstehen.“

92 Laut Rudolf Bultmann, Das Johannesevangelium (KEK 2), Göttingen <sup>18</sup>1964, 80, macht seine Mutter Jesus selbstverständlich darauf aufmerksam, dass der Wein ausgeht, „um ihn zu einem Wunder zu veranlassen“. Anders Schnackenburg, Joh I (Anm. 72), 332, für den aus dem Text nicht hervorgeht, ob Maria ihren Sohn um ein Wunder bitten will, dem Wortlaut nach mache sie ihn nur auf den Mangel aufmerksam. Theobald, Joh I (Anm. 59), 211, verweist auf die Konventionen der Gattung, laut denen hier eine versteckte Bitte an den Wundertäter, beim aufgetretenen Mangel Abhilfe zu schaffen, vorliegt.

### 3.2 Eine schroffe Distanznahme (V. 4bc)

Faktisch alle exegetischen Stellungnahmen zu dem Text kommen darin überein, dass Jesu Antwort eine (mehr oder weniger) schroffe Ablehnung und Distanzierung impliziert.<sup>93</sup> Die von Jesus zunächst benutzte weitverbreitete Redewendung<sup>94</sup> „Was (ist) mir und dir (= gemeinsam)?“ (V. 4b) drückt aus, dass der Sprecher „mit einer bestimmten Person oder Sache grundsätzlich nichts zu tun hat beziehungsweise nichts zu tun haben will oder in einer ganz bestimmten Angelegenheit anderer Meinung als sein Gesprächspartner ist“<sup>95</sup>. Das zeigen insbesondere die Belege im Neuen Testament, wo die Wendung im Mund von Dämonen auftaucht.<sup>96</sup> Das *καί* dient hier zur Gegenüberstellung: „Zwischen uns gibt es keine Gemeinsamkeit“<sup>97</sup>, was Jesus durch die zwar nicht respektlose, wohl aber auch für die Samaritanerin (Joh 4,21) und Maria Magdalena (Joh 20,13) gebrauchte Anrede „Frau“ unterstreicht.

Aber *warum* weist Jesus seine Mutter zurück? Konsultiert man die Kommentare zum Johannesevangelium, so läuft es meist auf die Betonung der Souveränität Jesu hinaus, der alleine vom himmlischen Vater Vorgaben akzeptiere und im Gegenzug eventuelle mütterliche Ansprüche zurückweise.

93 Schnackenburg, Joh I (Anm. 72), 333, bleibt vorsichtig: „Eine gewisse Distanzierung“.

94 Belege bei Schnackenburg, Joh I (Anm. 72), 333.

95 Walter Lütgehetmann, Die Hochzeit von Kana (Joh 2,1–11). Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte (BU 20), Regensburg 1990, 169.

96 Mk 1,24; 5,7; Mt 8,29; Lk 4,34; 8,28. Distanz drückt die Wendung auch im Alten Testament aus, vgl. 1 Kön 17,18. Dasselbe gilt für Epiktet, Dissertationes (1.1.16; 1.22.15; 1.27.13; 2.19.16) (bei Frey, Zeichen [Anm. 60], 189). Hilfreich ist die Unterscheidung, die Brown, Joh I (Anm. 81), 99, im Hinblick auf die alttestamentlichen Belege trifft. Im Unterschied zum Beispiel zu den Rufen der Dämonen (Mk 1,24; 5,7), die in der Tradition von Ri 11,12; 2 Chr 35,21; 1 Kön 17,18 einen eindeutig feindlichen Ton in die Wendung legen, drücke sie in Joh 2,4 (wie in 2 Kön 3,13 und Hos 14,8) „simple disengagement“ aus. Brown ebd.: „When someone is asked to get involved in a matter which he feels is no business of his.“

97 Frey, Zeichen (Anm. 60), 189, und weiter: „Dezidiert wehrt Jesus also die Mutter und ihr Ansinnen ab.“



Schon für Adolf Schlatter entstand durch den Hinweis der Mutter „sofort die Notwendigkeit, die Ansprüche, die im Namen der natürlichen Gemeinschaft an ihn gerichtet wurden, ein für allemal zu vernichten“<sup>98</sup>. Es gehe nicht zuletzt um „die Befreiung von der verpflichtenden Macht der natürlichen Verbände“<sup>99</sup>. Laut Rudolf Bultmann zeigt die schroffe Abweisung die „eigentümliche Distanz zwischen Jesus und seiner Mutter“. Als Motiv des Handelns komme „menschliche Verbundenheit“ für Jesus nicht infrage, „der Wundertäter untersteht einem eigenen Gesetz und hat auf eine andere Stimme zu hören“<sup>100</sup>. Ähnlich Jürgen Becker: „Maria, die aus verwandtschaftlicher Nähe geeignet schien, Jesus auf den Mangel anzusprechen, erfährt, daß der Wundertäter Blutsbande nicht achtet.“<sup>101</sup> Und laut Michael Theobald verweist Jesu schroffe Reaktion auf ihren christologischen Grund: Sein Handeln ist allein von Gott, dem Vater, bestimmt, dessen Willen der Sohn alleine untersteht.<sup>102</sup>

Nun ist die Distanzierung von der Mutter philologisch nicht zu bezweifeln. Vom Vater und seinem Willen ist hier allerdings gar nicht die Rede. Und es wird kaum je gefragt, warum der vierte Evangelist gerade *diese* sprachliche Form wählte, um Jesu Distanz zur Mutter auszudrücken. Christian Welck ist einer der Wenigen, der hier die richtige Richtung weist: „Die schroffe Äußerung Jesu 2,4a ist gerade nicht psychologisch, sondern allein im Rahmen der in 3,6 formulierte [sic] Alternative von γεννηθῆναι ἐκ τῆς σαρκός und γεννηθῆναι ἐκ τοῦ πνεύματος zu verstehen (vgl. auch 1,13!).“<sup>103</sup> Fragt man so, dann erschien dem Evangelisten diese Redewendung offensichtlich deswegen passend, weil sie zwei Sphären – jene des Sohnes (ἐμοί) und jene der

98 Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium*, Stuttgart <sup>4</sup>1975, 65. Ebd., 67: „Durch die Abweisung der Mutter hat es Jesus mit größter Kraft als Überhebung verworfen, wenn sich der Mensch anmaßt, Gottes Werk und Wunder nach seinem eigenen Wunsch zu fordern.“

99 Schlatter, *Joh* (Anm. 98), 67.

100 Bultmann, *Joh* (Anm. 92), 81.

101 Jürgen Becker, *Das Evangelium nach Johannes I* (ÖTK 4/1), Gütersloh <sup>3</sup>1991, 130.

102 Theobald, *Joh I* (Anm. 59), 212 f.

103 Welck, *Zeichen* (Anm. 79), 134 f.

Mutter (σοι) – grundsätzlich voneinander unterscheidet und gegenüberstellt. Damit stößt man auf ein im Johannesevangelium durchgehend präsent und auch vielfach untersuchtes Phänomen, das bisher aber kaum je für die Auslegung des Dialogs zwischen Jesus und seiner Mutter auf der Hochzeit zu Kana herangezogen wurde, nämlich das der zwei unterschiedlichen, nicht miteinander kompatiblen „Sprachebenen“.

### *Exkurs: Himmlisches und irdisches Reden im Johannesevangelium*

Am Ende der Kana-Episode stellt Jörg Frey die berechtigte Frage, wer denn der wahre Spender des Weines und damit der ‚wahre Bräutigam‘ ist: „Dass der Bräutigam der Episode in V. 10 in Kontrast zu ‚jedem Menschen‘ gesetzt wird, verstärkt diese Frage und weist letztlich auf den Gottessohn hin, der als einziger nicht wie ‚jeder Mensch‘ ist.“<sup>104</sup> Entscheidend auch für das Verständnis des Wortwechsels zwischen Jesus und seiner Mutter ist aber, dass der Gottessohn nicht nur als Einziger nicht wie ‚jeder Mensch‘ *ist*, sondern dass er eben auch nicht wie ‚jeder Mensch‘ *redet*.

Durchgehend gibt es im vierten Evangelium nämlich Verständnisprobleme zwischen Jesus und seinen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern. Diese rühren daher, dass der johanneische Jesus „von oben“, „vom Himmel“ kommt und daher „über allen“ ist (Joh 3,32), dass er deswegen im Unterschied zu allen anderen Menschen nicht „von der Erde her redet“ (Joh 3,31), sondern das bezeugt, was er gesehen und gehört hat (Joh 3,32), und somit „die Worte Gottes redet“ (Joh 3,34).<sup>105</sup> Weil aber alle Menschen „von der Erde“ sind (vgl. Gen 2,7), findet sein Zeugnis keine Annahme, „hat doch niemand die Fähigkeit, das, was der *himmlische* Zeuge kundtut, in seinem *irdisch* begrenzten Verstehenshorizont aufzunehmen“<sup>106</sup>. Zur Annahme des

104 Frey, Zeichen (Anm. 60), 170.

105 Umstritten ist, ob Joh 3,31–36 als Täuferrede, als Jesusrede oder als Kommentar des Evangelisten oder auch der Redaktion zu verstehen ist. Zur Diskussion vgl. Theobald, Joh I (Anm. 59), 289–291. Laut Theobald legt hier der Täufer ein letztes Bekenntnis zum Gottessohn ab.

106 Theobald, Joh I (Anm. 59), 292.

Zeugnisses „kann es nur ausnahmsweise durch das Wirken des göttlichen Geistes kommen“<sup>107</sup>.

Dieses grundsätzliche Verständnisproblem legt der Evangelist dann vor allem den hochpolemischen Auseinandersetzungen Jesu mit den ‚Juden‘ zugrunde, insbesondere in Joh 8. Jesus ist „von dem, was oben ist“, er ist „nicht von dieser Welt“ (Joh 8,23), er redet das zur Welt, was er vom Vater gehört hat (Joh 8,26), was ihn der Vater gelehrt hat, der ihn nie allein lässt (Joh 8,28–29), was er beim Vater gesehen hat (Joh 8,38). Kurz: Jesus redet Wahrheit (Joh 8,45–46). Deswegen sind seine Worte „Geist und Leben“ (Joh 6,63)<sup>108</sup>, deswegen hat Jesus „Worte ewigen Lebens“ (Joh 6,68, vgl. Joh 12,49–50). Deswegen wird jemand den Tod nicht schmecken in Ewigkeit, wer sein Wort bewahrt (Joh 8,51).

Allerdings – und das ist entscheidend – hört nur derjenige auf seine Stimme, der aus der Wahrheit ist (Joh 18,37). Oder in der Metaphorik der Hirtenrede: Die Schafe, die dem Hirten gehören, hören dessen Stimme und folgen ihm (Joh 10,1–5, vgl. Joh 10,26–30). Man kann sagen: „Das Sein eines Menschen bestimmt sein Verstehen.“<sup>109</sup> Deswegen fallen im Zuge der Auseinandersetzung des johanneischen Jesus mit den ‚Juden‘ auf dem Laubhüttenfest in Jerusalem solche Aussagen: „Wer aus Gott ist, hört die Worte Gottes. Darum hört ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott seid“ (Joh 8,47). In diesem Zusammenhang steht auch der fast verzweifelte Ausruf Jesu: „Warum versteht ihr meine Rede nicht? Weil ihr mein Wort nicht hören könnt“ (Joh 8,43).

Eine besonders prägnante, für das Johannesevangelium charakteristische literarische Form, um diese christologische Fundamentalaussage narrativ-dialogisch umzusetzen, sind die sogenannten *Rätselworte und*

107 Becker, Joh I (Anm. 101), 185.

108 Dazu Becker, Joh I (Anm. 101), 259 f., der mit Recht auch den Bezug zu Joh 3,34 notiert: „Dabei können Geist und Leben direkt mit dem Wort identifiziert werden, weil im Offenbarungsvorgang die Einheit dieser Größen gegeben ist (vgl. 3,34): Die Sphäre des Geistes ist das Leben und im Wort der Selbstoffenbarung erschließt sich dieses Leben, weil der sich Offenbarende das Leben ist (Joh 5,26; 11,25 f.; 14,6).“

109 Christian Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes I (ZBK 4.1), Zürich 2001, 243. Ebd., 258: „Das Sein aus ... bestimmt Bewußtsein, Vermögen und Tun des Menschen.“

*Missverständnisse* in den Dialogen Jesu mit den anderen Protagonisten.<sup>110</sup> Zwar enthalten auch die großen johanneischen Jesus-Monologe doppel- und mehrdeutige Begriffe, „Missverständnisse aber gibt es nur im Gespräch“<sup>111</sup>. Schon der Blick auf den Kana-Zyklus zeigt, dass *alle Gesprächspartner Jesu* Opfer von Missverständnissen werden: Einzelgestalten wie Nikodemus (Joh 3,3–8) und die samaritanische Frau (Joh 4,10–15), ‚die Juden‘ Jerusalems (Joh 2,19–22), aber auch die Jünger, die mit Jesus unterwegs sind (Joh 4,31–38).<sup>112</sup> Unterschiede sind hier nicht festzustellen: Das Missverständnis trifft Einzelne und Gruppen, die dann zum Glauben kommen, ebenso wie Einzelne und Gruppen, die am Ende ambivalent oder gar feindlich bleiben.

Die vom vierten Evangelisten eingesetzte literarische Technik ist relativ simpel und weist eine stabile dreiteilige Abfolge ihrer Glieder auf: Jesus-Wort (= Rätselwort) – Missverständnis der Gesprächspartner – Antwort Jesu.<sup>113</sup> Entscheidend ist: Jesus und seine Gesprächspartner gebrauchen und verstehen dieselben Worte oder Wendungen in unterschiedlichem Sinn. Wenn der johanneische Jesus also „von oben her redet“, dann spricht er keine eigene Sprache oder gar eine Fremdsprache, er benutzt zweifellos die Sprache seiner Umgebung. *Aber er verwendet zentrale Begriffe und Schlüsselwörter in einem dezidiert anderen Sinne als seine Gesprächspartner.* Die Forschung spricht hier von der johanneischen *Sondersprache*<sup>114</sup>: Ein bestimmtes

110 Ausführlich dazu Michael Theobald, *Herrenworte im Johannesevangelium* (HBS 34), Freiburg 2002, 566–582. Theobald weist nach, dass die „literarische Form“ von (Rätsel-)Wort und Missverständnis in *allen* johanneischen Dialogformen begegnet (wenn auch mit unterschiedlicher Abzweckung), nämlich in Jesu Dialogen mit den „Juden“ und den Pharisäern (z. B. 2,19–21), mit dem „Volk“ (6,32–35), mit den „gläubigen Juden“ (8,31–40), mit den Jüngern (4,32–34) sowie mit Einzelnen (3,3–8; 4,10–15). Damit hat diese Form hohe Bedeutung für alle Dialogtypen, denn in allen Fällen steht „der eine Offenbarer, der um die himmlischen Geheimnisse weiß (3,13), Menschen gegenüber [...], die nicht oder noch nicht wissen“ (ebd., 581 f.).

111 Herbert Leroy, *Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums* (BBB 30), Bonn 1968, 46; vgl. ebd., 171.

112 Grundlegend Leroy, *Rätsel* (Anm. 111), 88–99 (zu Joh 4,10–15); 124–136 (zu Joh 3,3–5); 137–146 (zu Joh 2,19–22) sowie 147–155 (zu Joh 4,31–34), außerdem Becker, *Joh I* (Anm. 101), 161 f.

113 Theobald, *Herrenworte* (Anm. 110), 571.

Wort hat zwei Bedeutungen, der johanneische Jesus benutzt es auf die eine, in der Literatur beispielsweise „geistlich“ oder „himmlisch“ genannte Weise, seine Gesprächspartner verstehen es aber allesamt auf eine andere, „irdische“ Art und Weise.

Der vom johanneischen Jesus intendierte, aber von seinen literarischen Gesprächspartnern verfehlt Sinn ist aber für die *Leser* des Evangeliums leicht zu entschlüsseln. Die Missverständnisse sind ja durchweg künstliche und leicht zu durchschauende literarische Kreationen. Sie bestärken die Rezipienten des Evangeliums in ihrem nach-österlichen (besser: nachpfingstlichen) Standort, der sie gegenüber allen Erzählfiguren privilegiert. *Sie* haben den Geist ja bereits empfangen, der allen Erzählfiguren noch fehlt (vgl. Joh 7,37–39 sowie Joh 14,26). Im Unterschied zu den Erzählfiguren können die Leserinnen und Leser diesen ‚österlichen Sinn‘ der Worte Jesu (ebenso wie den seiner Zeichen oder den Sinn der Heiligen Schrift) also entschlüsseln, da sie über die entscheidende Voraussetzung verfügen: den Glauben an Christus und den Heiligen Geist.

Was aber hat dies alles nun mit Joh 2,3–5 zu tun? Die „johanneischen Missverständnisse“ sind eine von der modernen exegetischen Forschung definierte und dann trennscharf innerhalb des Reden- und Dialogstoffs markierte Größe. Geht man von dieser allgemein geteilten Definition aus, dann wird Joh 2,3–5 zu Recht nicht zu den johanneischen Missverständnissen gerechnet. Denn *diesen* Dialog eröffnet Jesus gar nicht selbst, vor allem aber liefert nicht *er* das Stichwort, das die harsche Distanzierung auslöst – nämlich „Wein“ (οἶνος) –, sondern seine Mutter. Und nicht ein oder mehrere Gesprächspartner Jesu verstehen *seine* Formulierung anders, das heißt ‚irdisch‘, sondern *er* versteht die schlichte Feststellung seiner Mutter, dass die Hochzeitsgesellschaft keinen Wein hat, offensichtlich völlig anders als sie.

Auch wenn in Joh 2,3–5 also kein „Missverständnis“ im engeren Sinne der wissenschaftlichen Metasprache vorliegt, so drängt sich dennoch der Eindruck auf, dass Mutter und Sohn hier vollständig

114 Vgl. Leroy, Rätsel (Anm. 111), 21–25, 45–47 und vor allem 157–183. Leroy stellt ebd., 157 heraus, „dass der Grund des Missverständnisses im sonder-sprachlichen Charakter eines Begriffs gegeben ist“.

aneinander vorbeireden, genauer: dass die Mutter in V. 3 und der Sohn in V. 4 von ganz verschiedenen Dingen reden, nochmals genauer: dass *Mutter und Sohn mit dem Stichwort „Wein“ jeweils etwas anderes meinen*. Dann ist die harsche Reaktion Jesu also so zu verstehen, dass *er* die Aussage „Sie haben keinen Wein!“ anders versteht als seine Mutter. Der vierte Evangelist bereitet dies subtil damit vor, dass er die Mutter Jesu offener und allgemeiner formulieren lässt (3c) als seinen Erzähler (3a).

In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass das oben skizzierte Phänomen der beiden Sprachebenen im vierten Evangelium über die konkreten literarisch konstruierten Missverständnisse hinausgeht, da es sich um einen wesentlichen Baustein der johanneischen hohen Christologie handelt. Die literarischen Missverständnisse bringen einen Teilbereich dieses Phänomens zum Ausdruck, sind aber keineswegs mit ihm deckungsgleich. Insofern ist es berechtigt, den kurzen Dialog Jesu mit seiner Mutter, den der vierte Evangelist aller Wahrscheinlichkeit nach zumindest in wesentlichen Teilen in die ihm vorgegebene Erzählung eingebracht hat, als erste und damit zugleich programmatische Manifestation seines Systems der beiden unterschiedlichen Sprachebenen, nämlich des „Redens von der Erde“ (Joh 3,31) und des „Redens der Worte Gottes“ (vgl. Joh 3,34) zu verstehen. Indem die Mutter Jesu ihren Sohn auf den Mangel an Wein hinweist, redet sie „von der Erde“ – aber dies ist keineswegs negativ zu werten, da die Mutter Jesu (im Unterschied zu den feindlichen ‚Juden‘ von Joh 8) nicht *von Jesus* ‚irdisch‘ denkt. Vielmehr redet sie hier zweifellos von *irdischem Mangel* und *menschlicher Not*.

### 3.3 Der Wein und die Stunde Jesu (V. 4d) – das Kommen der Griechen (Joh 12,20–23)

Der Eindruck, dass Mutter und Sohn hier aneinander vorbeireden, wird bestätigt, wenn man Jesu Begründung in V. 4d hinzunimmt.<sup>115</sup> Jesus will der impliziten Aufforderung seiner Mutter deswegen nicht

115 Joh 2,4d ist die Begründung für die voranstehende Distanzierung, auch wenn hier kein γάρ steht.

entsprechen, *weil seine Stunde noch nicht gekommen ist*. In dieser Aussage liegt der hermeneutische Schlüssel für den ganzen Wortwechsel, lässt sich mit ihr doch erschließen, wie *Jesus* – im Unterschied zu seiner Mutter (und dem Evangelisten) – das Wort „Wein“ und wie *er* daher die Intervention seiner Mutter verstanden hat.

Um dies zu entschlüsseln, ist insbesondere dem Textsignal „meine Stunde“ nachzugehen. Der Text setzt ja Leserinnen und Leser voraus, die das Evangelium kennen, es immer wieder lesen oder hören und die daher in der Lage sind, es intern zu verlinken<sup>116</sup> – Leser also, die durch wiederholtes Lesen die ‚Sprache‘ des johanneischen *Jesus* erlernen können. Vorschläge, die in der Stunde die „Stunde des Wundertäters“ sehen, operieren in der Regel mit einem falschen Modell von Erstleserschaft. Außerdem werden hier oft diachrone und synchrone Erklärungen methodisch unzulässig miteinander vermischt.<sup>117</sup>

Nachdem der Evangelist in den folgenden Passagen seines Buches zweimal betont hatte, dass „seine Stunde noch nicht gekommen war“ (Joh 7,30; 8,20), ändert sich die Situation mit Joh 12,20 grundlegend. Nun proklamiert *Jesus* nämlich: „Gekommen ist die Stunde, in der der Menschensohn verherrlicht wird“ (Joh 12,23). Diese Szene ist „als Proklamation der ‚Stunde‘ ein seit Joh 2,4 (vgl. Joh 7,30; Joh 8,20) vorbereiteter, dramatischer und kompositorischer Höhepunkt des Evangeliums“<sup>118</sup>.

Nun wird schon aus der kompositorischen Stellung dieser Szene am Ende der öffentlichen Wirksamkeit *Jesu* und am Übergang zur Passion klar, dass *Jesu* „Stunde“ – traditionell formuliert – das Geschehen von Kreuzestod und Auferstehung meint. Johanneisch formuliert bezeichnet die „Stunde *Jesu*“ sein Hinübergehen aus dieser Welt

116 Zur Fiktion des Erstlesers, eine für die Exegese neutestamentlicher Texte gänzlich ungeeignete Kategorie, vgl. Hans-Ulrich Weidemann, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht* (BZNW 122), Berlin – New York 2004, 33–37, außerdem Theobald, *Joh I* (Anm. 59), 209.

117 So beispielsweise von Becker, *Joh I* (Anm. 101), 127 f.

118 Jörg Frey, *Heiden – Griechen – Gotteskinder. Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im vierten Evangelium* (1994), in: ders., *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den johanneischen Schriften I* (WUNT 307), Tübingen 2013, 297–338, hier 327.

zum Vater (Joh 13,1). Das zeigt sich daran, dass Jesus gegenüber seinen Jüngern (Joh 12,23), aber auch gegenüber dem jüdischen Volk (Joh 12,29) auf seinen Tod und dessen reiche Frucht (Joh 12,24) sowie die ‚anziehende‘ Wirkung seiner Erhöhung ans Kreuz (Joh 12,31–33) zu sprechen kommt. Selbst seine aus den synoptischen Ölbergszenen bekannte Todesangst klingt hier noch nach (Joh 12,27). Mit Hans-Josef Klauck: „In 12,23 und 12,27, kurz vor seiner Passion, ist Jesus schon so gut wie tot.“<sup>119</sup> Und an dieser Stelle ist auch daran zu erinnern, dass die Mutter Jesu im Johannesevangelium gemeinsam mit anderen Frauen „beim Kreuz Jesu“ steht und der geliebte Jünger sie „von dieser Stunde an“ zu sich nimmt (Joh 19,25–27).

Entscheidend für das Verständnis der Kana-Geschichte ist aber, dass Jesus den Anbruch der Stunde der Verherrlichung des Menschensohnes genau dann und deswegen proklamiert, als und weil kurz vor Anbruch des letzten Passah Jesu in Jerusalem „Griechen“ kommen und Jesus sehen wollen (Joh 12,20–22). Diese Griechen wenden sich an Philippus, dieser informiert Andreas, damit sind gerade jene beiden Jünger mit der Sache befasst, die griechische Namen tragen. Beide Jünger spielten auch bei der Brotvermehrung eine entscheidende Rolle (Joh 6,7–9), was auf die nachösterliche Teilnahme von Nichtjuden an der Eucharistie hinweisen dürfte. Denn dort ist Gegenwart, was der johanneische Jesus für die Zukunft angekündigt hatte: Der Menschensohn „wird euch Speise geben, die ins ewige Leben bleibt“ (Joh 6,27), das Brot nämlich, „das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt“ (Joh 6,51).

Aber zurück zur vorösterlichen Welt der Erzählung: Philippus und Andreas leiten den Wunsch der Griechen an Jesus weiter, der ihn aber nicht erfüllt, sondern – wie gesagt – stattdessen den Anbruch der Stunde proklamiert, in der der Menschensohn verherrlicht werden soll (Joh 12,23).

---

119 Klauck, Kana (Anm. 63), 11.



„Der Hinweis auf das Gekommensein der ‚Stunde‘ V. 23.27 und Jesu universale Heilswirksamkeit *nach* seiner Erhöhung V. 32 macht *theologisch* deutlich, warum die Bitte der Griechen in der erzählten Handlung keine Erfüllung findet und sie selbst erzählerisch sofort wieder von der Bühne abtreten müssen. Sie gehören als Repräsentanten der Heidenwelt erst zu jener Frucht, die das sterbende Weizenkorn bringt, zu den πάντες, die erst der Erhöhte zu sich ziehen wird.“<sup>120</sup>

Grundlegend zum Verständnis der „Stunde Jesu“ im Johannesevangelium ist also die von Jörg Frey mit Recht betonte „Verbindung von Griechenfrage und Zeitansage“<sup>121</sup>. Die Verherrlichung des Menschensohnes, also Tod und Auferstehung Jesu, hängt direkt mit der Öffnung für die Welt der „Griechen“, also der Nichtjuden zusammen.

Die Hinzunahme von Nichtjuden wird auch in Joh 11,49–52 angedeutet, wonach der Tod Jesu „für das (jüdische) Volk“ die zerstreuten Gotteskinder zur Einheit zusammenführt (vgl. außerdem Joh 10,16).<sup>122</sup> An diesen Stellen wird „indirekt, aber für die heidenchristlichen Adressaten unübersehbar, auf die durch Jesu Tod begründete, nachösterlich anhebende Herzuführen von Heiden zur universalen Heilsgemeinde des βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ (Joh 1,49; Joh 12,13) hingewiesen“<sup>123</sup>.

kehrt man von Joh 12,20–22 zurück zu Joh 2,4, dann wird deutlich, dass Jesus seine Mutter, die ihn auf einen Mangel an Wein hingewiesen hatte, mit harschen Worten darauf aufmerksam macht, *dass die Zeit noch nicht gekommen ist, in der er die Nichtjuden zu dem bereits um ihn versammelten wahren Israel (Joh 1,31) zieht*. Denn zwar ist Jesus bereits umgeben von jüdischen Jüngern, nicht zuletzt dem „Israeliten“ Nathanael, der ihn als „König Israels“ proklamiert hatte (Joh 1,49). Die „Griechen“, also Nichtjuden, werden aber erst nach und aufgrund von Jesu Kreuzestod, Auferstehung und Erhöhung zur Herde des Guten Hirten hinzukommen. Erst von V. 4d her wird nun auch Jesu Distanznahme in V. 4bc verständlich. Denn offensichtlich versteht Jesus seine Mutter ja so, als fordere sie ihn zu Taten auf,

120 Frey, Heiden (Anm. 118), 330.

121 Ebd., 332.

122 Ausführlich zu diesen Stellen ebd., 309–322.

123 Ebd., 322.

die das Hinzukommen von Nichtjuden zum erwählten Teil Israels in Gang setzen. Dann würde eben „seine Stunde“ anbrechen. *Aber was hat dies alles mit dem Wein zu tun?*

### 3.4 Griechischer Wein: Das Motiv des Weines bei der endzeitlichen Völkerwallfahrt

Das Missverständnis zwischen Jesus und seiner Mutter hat seinen Fokus im Begriff des *Weines*, ein Begriff, den die Mutter (mitsamt dem Evangelisten und also auch den Leserinnen und Lesern von V. 3) offenbar grundlegend anders versteht als der Sohn. Um mit der Mutter zu beginnen und es zu wiederholen: Der Erzähler selbst gibt in 2,3a den klaren Hinweis, dass die Mutter ihren Sohn ‚einfach‘ auf den Mangel des Weines, also des entscheidenden Hochzeitsgetränks hinweisen will. Von 3a her ist der Hinweis der Mutter in 3c eindeutig auf die konkrete peinliche Situation bezogen.

Wie aber versteht *Jesus* das Wort der Mutter? Um dies zu entschlüsseln, ist es nötig, das Stichwort „Wein“ als einen Begriff johanneischer Sondersprache zu verstehen – wie dann die Stichworte „Tempel“, „erneut geboren werden“, „lebendiges Wasser“, „Speise“ und weitere. Fragt man so, dann wird in der Literatur mit Recht darauf hingewiesen, dass Wein in Fülle in prophetischer Tradition *Zeichen der anbrechenden Heilszeit* ist.<sup>124</sup>

Im Alten Testament sind hier insbesondere Jes 62,8–9 und Jer 38,5 zu nennen, aber auch Hos 2,24, wo im Kontext der Verlobung Gottes mit Israel auch der Wein erwähnt wird (vgl. Hos 14,8). Fehlt der Wein, dann ist auch die Freude verschwunden (vgl. Jes 16,10; Jer 48,33 [31,33 LXX]; Joël 1,8–12; Sir 31,27–28). Frühjüdisch kommen syriac 29,5–7 (vgl. 36,3; 37,1; 39,7–8) sowie äthHen 10,18–19 hinzu, wonach der Weinstock, der auf der (erneuerten) Erde gepflanzt wird, Wein im Überfluss tragen wird. Außerdem wird bei der Einladung durch Frau Weisheit in Spr 9,1–5 (neben dem Brot) ausdrücklich der Wein erwähnt (vgl. auch Sir 24,17).

124 Ausführlich zum Folgenden Hirsch-Luipold, Gott (Anm. 65), 140–172.

Entscheidend für das Verständnis der Kana-Geschichte sind aber jene Belege, die das *Kommen der Heidenvölker* (LXX: τὰ ἔθνη) zum Zion – also das Motiv der Völkerwallfahrt – mit der endzeitlichen *Weinflülle* verbinden. Dies gilt insbesondere für Jes 25,6–8. Die Passage steht im Kontext der sogenannten Jesaja-Apokalypse (Jes 24–27), in der das Schicksal der ganzen Welt thematisiert wird, deren Schuld der souverän eingreifende Gott ahndet (vgl. Jes 24,1; 26,21).<sup>125</sup> In Jes 25,6–8 ist Gottes Königtum bereits auf dem Zion etabliert: „In diesem weltgeschichtlichen Moment findet ein Bankett für alle ausländischen Nationen statt.“<sup>126</sup> Das Bankett schließt an die in Jes 24,23 erzählte Etablierung der Königsherrschaft Gottes auf dem Zion an.<sup>127</sup> Gastgeber ist also der Gottkönig, der alle Völker, die auf der Erde leben, einlädt. Zwar wird der Anmarsch der Völker zum Gottesberg nicht direkt erwähnt, er ist aber zweifellos vorausgesetzt, zumal die Szene im Endtext des Jesajabuches in Verbindung mit der in Jes 2,2–5 erzählten Völkerwallfahrt gelesen wurde.

Dreimal werden in Jes 25,6–7 „alle Völker“ genannt. Diese endzeitliche Mahlszene ist offensichtlich in Anknüpfung an das Bundesmahl auf dem Sinai in Ex 24,9–11 konzipiert: „Durch das Mahl auf dem Sinai treten die Ältesten dem Bund mit JHWH bei, das Mahl auf dem Zion kennzeichnet JHWHs neuartiges Verhältnis zu den Völkern.“<sup>128</sup> Im Unterschied zu Ex 24,11 werden in Jes 25,6–8 nun aber auch konkrete Speisen erwähnt, neben anderen ungewöhnlichen und erlesenen Speisen wie in Öl frittiertem Gebäck oder Gemüse eben auch Wein: Laut Jes 25,6 wird der Herr Zebaoth „allen Völkern“ (LXX: πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν) auf dem Berg Zion ein Festmahl bereiten „und sie werden Wein trinken“ (πίονται οἶνον). Die Szene steht damit auch im Gegensatz zu der Stadt, aus der Wein und Gesang verschwunden sind (vgl. Jes 24,7–9), zumal beim endzeitlichen Festmahl

125 Michael P. Maier, *Völkerwallfahrt im Jesajabuch* (BZAW 474), Berlin 2016, 221, zeigt die „globale Dimension“ anhand der Schlüsselwörter Erde, Welt, Völker.

126 Maier, *Völkerwallfahrt* (Anm. 125), 222.

127 Dazu Willem A. M. Beuken, *Jesaja II* (HThKAT), Freiburg 2007, 347 f. Im Masoretischen Text der Jesaja-Apokalypse kommt der Gottesname JHWH nur in 24,23 und 25,6 vor.

128 Beuken, *Jes II* (Anm. 127), 348.

auch der Tod verschlungen wird (Jes 25,7). Wenn Gott auf dem Zion als König herrscht, dann ist seine Aufgabe Schutz (Jes 25,2–3) und Ernährung (Jes 25,6): „Aber bei der Erfüllung beider Aufgaben überschreitet er das übliche Maß. [...] Der Überfluss an Speise und Trank bei diesem Mahl symbolisiert eine über das Gewöhnliche hinausgehende Sorge für das Wohlergehen der Völker.“<sup>129</sup>

Dieser Gegensatz dürfte dann auch dafür sprechen, dass das in Jes 25,6–8 geschilderte Mahl ein eschatologisches Freudenmahl im Rahmen einer Heilszusage für alle Völker<sup>130</sup> darstellt und keine Henkersmahlzeit für die Völker<sup>131</sup>, wie ebenfalls diskutiert wird, da der hebräische Text von Jes 25,6–8 keineswegs eindeutig ist.<sup>132</sup> Bemerkenswert ist, dass die LXX eher das negative Sinnpotenzial an die Oberfläche des Textes holt und den Text als völkerfeindliches Orakel liest.<sup>133</sup>

### 3.5 Wein, Völker und davidisches Königtum

Wichtig für die Kana-Erzählung ist außerdem der Abschluss des Buches Amos, nämlich die nach den Gerichtsvisionen erzählte Heilswende (Am 9,7–15). Diese enthält eine zweifache Heilszusage, die Wiederherstellung der davidischen Dynastie sowie eine Erntezusage, die sich vor allem in einer Fülle von Wein konkretisiert. Diese doppelte Heilszusage gilt jenen aus „Jakob“, die die Unheilsbotschaft des Amos ernst genommen (und sie nicht mit den Worten aus Am 9,10 beiseitegeschoben) haben.<sup>134</sup> Wichtig ist auch hier, dass „alle Völker“ in das doppelte endzeitliche Heilsgeschehen einbezogen sind.

129 Ebd., 358 f.

130 Ebd., 351.

131 Ausführlich dazu Maier, *Völkerwallfahrt* (Anm. 125), 227–235.

132 Vgl. Beuken, *Jes II* (Anm. 127), 348, vor allem aber Maier, *Völkerwallfahrt* (Anm. 125), 227 f. mit FN 163. Tatsächlich ist Wein in Jes 48,11; Zef 1,12 und Ps 75,9 negativ gemeint.

133 Instrukтив zeigt Maier, *Völkerwallfahrt* (Anm. 125), 236–240, dass die jeweilige Aktualisierung von völkerfreundlichen oder völkerfeindlichen Tendenzen des mehrdeutigen MT von Jes 25,6–8 von der jeweiligen Erfahrung (zum Beispiel einer Diasporasituation) geprägt ist.

134 Vgl. Gunther Fleischer, *Das Buch Amos* (NSK.AT 23,2, zus. mit Ulrich Dahmen, *Das Buch Joel*), Stuttgart 2001, 267.

Die Wiederherstellung Israels und die Erneuerung der davidischen Dynastie ist in Am 9,11–12 in das eindruckliche Bild der „zerfallenen Hütte Davids“ und den Wiederaufbau ihrer Ruinen und ihrer Trümmer gefasst: „... und ich werde sie aufbauen ganz wie in den Tagen der Vorzeit, so dass die Übriggebliebenen der Menschen und alle Völker (καὶ πάντα τὰ ἔθνη), über denen mein Name aufgerufen ist, sie aufsuchen werden.“ Am 9,11–12 knüpft dabei an die Vorstellung vom alten davidischen ‚Großreich‘ an, über dessen Völkern der Name JHWHs ausgerufen war.

Damit verbunden ist dann in den Folgeversen Am 9,13–15 die Verheißung einer Fülle von Wein („und die Berge werden triefen von Wein ...“). Laut Am 9,14 wendet Gott das Geschick seines Volkes Israel, so dass es zerstörte Städte wiederaufbauen und bewohnen, Weinberge pflanzen und deren Wein trinken wird. In Am 9,11–15 werden also die Davidtradition, das Motiv der Völkerwallfahrt sowie die Vorstellung einer sich in überfließender Fruchtbarkeit vor allem des Weines manifestierender Heilswende miteinander verbunden.

Diese Verbindung ist auch im Juda-Segen Gen 49,8–13 zu greifen. Dort wird gesagt, dass das Szepter nicht von Juda weichen wird noch der Herrscherstab zwischen seinen Füßen – und dass ihm der Gehorsam der Völker gehört (LXX: καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν). Direkt im Anschluss heißt es dann, dass er sein Eselsfüllen an den Weinstock bindet und im Wein sein Kleid, im Blut der Trauben sein Gewand wäscht. Der Text wurde auf den erwarteten königlichen Messias aus dem Stamm Juda bezogen.<sup>135</sup>

### 3.6 Was heißt also „Sie haben keinen Wein“?

Von den genannten Texten, insbesondere von Jes 25 und Am 9 her und in Kombination mit Joh 12,20–27 lässt sich nun der Wortwechsel Jesu mit seiner Mutter entschlüsseln. Hier begegnen sich zwei Sprachebenen, innerhalb derer derselbe Begriff – in diesem Fall „Wein“ – jeweils unterschiedliche Bedeutung hat. Seine Mutter weist Jesus auf

<sup>135</sup> Vgl. bKet 111b, 30 und GenR 51 (32d) zu Gen 19,33.

den Mangel an Wein hin und bittet ihn damit indirekt, für Wein zu sorgen. Als Geschöpf und also als jemand, die „von der Erde ist“ (Joh 3,31, vgl. Gen 2,7), „redet sie von der Erde“, redet sie vom Mangel eines Getränks, das für ein Hochzeitsfest und für fröhliche Stimmung unerlässlich ist. In Jesu „himmlischer“ Sprachwelt dagegen bedeutet die Bitte, für Wein zu sorgen, die endzeitliche Völkerwallfahrt und damit das Hinzukommen von Nichtjuden zum erwählten Volk zu initiieren. Der johanneische Jesus versteht den „irdischen“ Hinweis seiner Mutter eben „himmlisch“ (wie auch sonst?) und muss deswegen scharfen Protest einlegen: Keineswegs ist seine Stunde schon gekommen.

Aus Jesu Perspektive schließt die Aufforderung der Mutter zumal an die Akklamation Jesu als „Sohn Gottes, König Israels“ an, die er drei Tage zuvor von Nathanael gehört hatte (Joh 1,49). Nun wird auch deutlich, dass sich die „größeren Dinge“, die Jesus dem Nathanael als Reaktion auf dessen Akklamation Jesu als „Sohn Gottes und König Israels“ zu sehen verheißen hatte, sich im vollen Sinne auf ebenjene umfassende Heilswirklichkeit beziehen, laut der die Wiedererrichtung der Hütte Davids eben zum Heil der Völker führt. „Größeres“ wird Nathanael nämlich sehen (Joh 1,50), wenn der König Israels die Völker zum Heil führt. Die Bitte der Mutter in Kana kann Jesus daher nur brüsk zurückweisen. Hinzu kommen die Heiden dann, wenn das Lamm Gottes die Sünde *des (ganzen) Kosmos* hinweggetragen hat (vgl. Joh 1,29).

#### 4. Zum Abschluss: Die Mutter Jesu als Sprachlehrerin

Tatsächlich: „Trägerin und Sprecherin dieser sehr menschlichen Frage aus sehr menschlichem Bedürfnis ist die Mutter.“<sup>136</sup> Jesu Mutter weist ihren Sohn auf einen menschlichen Mangel hin, aber ihr Sohn „spricht eine andere Sprache“ als sie. Und doch ist die Erzählung damit keineswegs beendet. Mit Absicht hat der Evangelist den kleinen

136 Karl Barth, Erklärung des Johannes-Evangeliums (Karl Barth Gesamtausgabe II), Zürich 1976, 191 f.

Dialog in den Rahmen einer (vermutlich älteren) Wundererzählung platziert, schließlich stellt Jesus letztendlich den Wein zur Verfügung, noch dazu in verschwenderischer Fülle und bester Qualität. Er *erfüllt*, ja er *übererfüllt* also die Bitte der Mutter. Dass er ihre Bitte schließlich verstanden (und akzeptiert) hat, zeigt sich ja direkt im Anschluss: Denn Jesus erteilt den Befehl, die Wasserkrüge zu füllen und dann zu schöpfen (Joh 2,7–8), es geht ihm also nun (!) um echten Rebensaft für die Hochzeit. Die galiläische Hochzeitsgesellschaft erhält wunderbaren Wein, die Völker werden sich noch etwas gedulden müssen.

Insofern wird man Theodor Zahn – bei allen Vorbehalten gegen seine sonstige Auslegung der Szene – doch zustimmen, wenn er zu Joh 2,1–11 und 7,3–10 erklärt: „In beiden Fällen aber tut er bald darauf dennoch, was er anfangs nicht tun zu wollen erklärt hat. *Er ändert seinen Entschluß* in bezug auf das äußere Tun und Lassen, nicht als ob er das Urteil, worauf sich seine anfängliche Weigerung gründete, als Irrtum widerriefe, sondern weil ihm inzwischen klar geworden ist, daß sich mit dem richtig erkannten οὐκ ἔστιν ἔργον das einzelne Handeln wohl vertrage, welches er anfangs verweigert hat, weil ihm der Fingerzeig des Vaters noch fehlte, der ihn zum Handeln ermächtigte und die besondere Art des Handelns ihm zeigte.“<sup>137</sup>

Man kann dem johanneischen Jesus also eine ähnliche Lernkurve zubilligen wie dem markinischen Jesus in Mk 7,24–30. Denn auch in dieser Erzählung, die hier leider nicht im Einzelnen betrachtet werden kann, ändert Jesus einen zunächst gefassten Entschluss. Im Falle des Markusevangeliums weist er die Bitte einer syrophönizischen (also nichtjüdischen) Frau, ihre Tochter von einem Dämon zu befreien, zunächst scharf ab und begründet das in brüsker – wenngleich durch die Verkleinerungsform „Hündlein“ etwas abgemilderter – Form mit dem heilsgeschichtlichen Vorrang der Juden vor den Nichtjuden: „Zuerst“ sollen die Kinder, also die Kinder Israels, satt werden; „sie haben ein vorläufiges Vorrecht“<sup>138</sup>. Jesus will der Frau also zum ge-

137 Theodor Zahn, Das Evangelium des Johannes (KNT IV), Leipzig <sup>5,6</sup>1921, 157, unter Verweis auf Joh 5,19–20.

138 Ludger Schenke, Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung, Stuttgart 2005, 89.

genwärtigen Zeitpunkt definitiv *nicht* helfen.<sup>139</sup> Er wird aber durch das Wort der Frau „überwunden“<sup>140</sup> und „widerlegt“<sup>141</sup>, überzeugt sie ihn doch davon, dass der Vorrang Israels zwar besteht, aber eben nicht zeitlich verstanden werden muss.<sup>142</sup> „Die ‚Kinder‘ entbehren nichts, wenn die ‚Hündlein‘ das bekommen, was für sie abfällt.“<sup>143</sup>

Zurück zum Johannesevangelium. Hier hat Jesus gelernt, dass seine Mutter ihn auf eine reale menschliche Notlage hinweist. Man kann sagen, dass der Sohn von der Mutter die Sprache irdischer Not und alltäglicher Sorgen lernt. Zwar ist unbestreitbar: „die Mutter hat ihren Sohn verstanden“<sup>144</sup>, das zeigt ja ihr abschließendes Wort an die *διάκονοι* (Joh 2,5). Doch hat eben auch der Sohn nun die Mutter verstanden, die nicht vom Wein der Heilszeit, sondern vom konkreten Wein einer Hochzeitsgesellschaft sprach, der auszugehen drohte. Damit wird sie nun aber tatsächlich zur Initiatorin des ersten und paradigmatischen „Zeichens“, dem bald weitere folgen werden.

Aus exegetischer Sicht ist es fragwürdig, für die Votivmesse „Maria, Hilfe der Christen“ die johanneische Kana-Erzählung mit der Begründung heranzuziehen, dass die Mutter Jesu in Joh 2,3 als Fürbitte-

139 Vgl. Wilfried Eckey, *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar*, Neukirchen-Vlyun 1998, 206.

140 Vgl. Julius Schniewind, *Das Evangelium nach Markus* (1931), Neudruck München 1968, 99. Schniewind verweist im Zusammenhang seiner Auslegung der Erzählung mit Recht auf Joh 2,4 ff.; 7,3 ff. und 11,3 ff. und fährt fort: „[...] und auch das Johannesevangelium erzählt, dass das überraschende Kommen der Heiden Jesu die Stunde des Vaters anzeigt, 12,20 ff.“ Auch Eckey, *Mk* (Anm. 139), 208, spricht davon, dass Jesus „nach der schlagfertigen und stichhaltigen Argumentation der syrophönizischen Frau überwunden“ ist.

141 Schenke, *Mk* (Anm. 138), 189. Und weiter: „Jesus gibt sich geschlagen; das Argument der Frau hat ihn überwunden. Er nimmt seine Ablehnung zurück.“

142 Vgl. ebd., 189 f. Schenke betont mit Recht, dass Jesu Argument keinen Bestand hat und er selbst es souverän zurückgenommen hat, „und zwar nicht nur ausnahmsweise, sondern grundsätzlich“.

143 Treffend Eckey, *Mk* (Anm. 139), 207.

144 Bultmann, *Joh* (Anm. 92), 81. Laut Bultmann (ebd., 82, FN 1) „ist die Ökonomie der Wundergeschichte zu bewundern, wie durch diesen Befehl indirekt die Haltung der Maria charakterisiert wird, und wie zugleich die für die folgende Handlung notwendigen Diener eingeführt werden“.



rin für die Christen, als Helferin der Kirche porträtiert sei. Dies ist sie keineswegs. Dennoch kann eine Exegese, die den Wortwechsel Jesu mit seiner Mutter (Joh 2,3–5) konsequent in den Kontext der johanneischen ‚Sondersprache‘ einbindet, doch neue Impulse auch für die geistliche Reflexion über die Mutter Jesu geben. Denn indem seine Mutter Jesus auf einen ‚irdischen‘ Mangel hinweist, lehrt sie ihn, dass ‚irdisches‘ Reden nicht immer bedeuten muss, dem Sog der Welt verfallen zu sein und sich von ihrer Gottesferne bestimmt sein zu lassen.<sup>145</sup> Vielmehr kann es auch Alltagsorgen und echte Not von Menschen zur Sprache bringen. Und so lernt der fleischgewordene Logos von seiner Mutter, dass der „große Plan“ der Erlösung von Juden und Nichtjuden nicht ausschließt, einem konkreten Mangel abzuhelfen, und dass das „Reden von himmlischen Dingen“ (vgl. Joh 3,12) nicht die Gabe von Wein als Getränk der Freude und der Fülle des Lebens ersetzt. Und so stellt er als „Ursprung der Zeichen“ echten, irdischen Wein zur Verfügung, rettet dann einem Vater den Sohn, stillt echten Hunger mit Brot und Fisch, kommt auf dem stürmischen See zu seinen verängstigten Jüngern, heilt langjährige körperliche Gebrechen und gibt trauernden Angehörigen den verstorbenen Bruder zurück. Natürlich verweisen diese Taten als Zeichen auf Jesu göttliches Wesen und auf die mit seinem Kommen „jetzt“ angebrochene Heilsfülle. Aber zugleich gilt: „Was gibt es für ein Leben, wenn der Wein zur Neige geht (ἐλασσομένῳ οἴνῳ)?“ (Sir 31,27–28).<sup>146</sup> Die Mutter Jesu zeigt ihrem Sohn auf der Hochzeit zu Kana, dass eine Metapher die Realien nicht immer ersetzen kann.

145 Vgl. Theobald, Joh I (Anm. 59), 579, zu Joh 8,23.

146 Darauf macht Hirsch-Luipold, Gott (Anm. 65), 154, anlässlich von Joh 2,3 aufmerksam.