

Wein im Überfluss

(Die Hochzeit zu Kana)

Joh 2,1-11

(1) Und am dritten Tag fand eine Hochzeit in Kana in Galiläa statt, und die Mutter Jesu war dort. (2) Zur Hochzeit eingeladen waren aber auch Jesus und seine Jünger(innen). (3) Als der Wein ausgegangen war, sagt die Mutter Jesu zu ihm: »Sie haben keinen Wein!« (4) Jesus sagt ihr: »Was haben wir miteinander zu tun, Frau? Meine Stunde ist noch nicht gekommen.« (5) Seine Mutter sagt den Bediensteten: »Was auch immer er euch sagt, führt aus!« (6) Es standen aber dort sechs steinerne Wasserkrüge – entsprechend der jüdischen Reinigungsvorschrift –, die jeweils zwei oder drei Metreten fassen. (7) Jesus sagt ihnen: »Füllt die Wasserkrüge mit Wasser!« Und sie füllten sie bis oben. (8) Und er sagt ihnen: »Schöpft jetzt etwas davon und bringt es dem Mahlaufseher!« Sie aber brachten es. (9) Als aber der Mahlaufseher das Wasser, das Wein geworden war, kostete und nicht wusste, woher es war – die Bediensteten aber, die das Wasser geschöpft hatten, die wussten es –, ruft der Mahlaufseher den Bräutigam (10) und sagt ihm: »Alle Menschen schenken zuerst den guten Wein aus, und erst dann, wenn die Leute betrunken sind, den schlechteren. Du aber hast den guten Wein bis jetzt aufgehoben.« (11) Dies tat Jesus als Anfang der Zeichen in Kana in Galiläa und zeigte seinen göttlichen Glanz, und seine Jünger(innen) glaubten an ihn.

Sprachlich-narratologische Analyse

Diese Erzählung ist die erste im Johannesevangelium, die von einem »Zeichen« Jesu berichtet (s. Poplutz, Hinführung Johannes). Im ersten Vers setzt die Geschichte mit einer neuen Zeitangabe ein (»am dritten Tag«), die sich an eine Reihe vorhergehender Zeitangaben in Joh 1 anschließt: Setzt man die erste narrative Szene des Johannesevangelium (1,19-28) als ersten Tag an, so ergibt sich durch die mehrfach folgenden Zeitangaben eines anbrechenden »nächsten Tages« (vgl. 1,29.35.43) und den implizierten nächsten Tag in 1,40 ein Tagesschema von insgesamt sieben Tagen (der »dritte Tag« in Joh 2,1 entspricht unserem zweiten Tag, da der Ausgangstag mitgezählt wird). Schon in den ersten Worten der Erzählung lassen sich mögliche Anknüpfungspunkte für eine Deutung auf einer zweiten Ebene finden: Ist das Geschehen etwa als Verweis auf die Auferstehung (»am dritten Tag«) zu sehen oder auf die Gottesoffenbarung am Sinai (vgl. den »dritten Tag« in Ex 19,10f.16) oder hat es sogar einen Bezug zur Genesis, wo die Ruhe Gottes nach der Schöpfung dem siebten Tag (s. o.) einen besonderen Charakter verleiht (vgl. Gen 2,2 f.)? Die Erzählung stellt gleich zu Beginn – wie dann noch an mehreren weiteren Stellen – mögliche Anknüpfungspunkte für eine symbolische Interpretation bereit, die in der Forschung in sehr unterschiedlicher Weise aufgenommen wurden (vgl. zum Tagesschema etwa die Zusammenstellung divergierender Deutungen bei Lütgehetmann 1990, 28-38).

Im ersten Vers der Erzählung werden auch ein neuer Handlungsort (Kana in Galiläa, wo eine Hochzeit stattfindet) sowie eine neue Figur (die Mutter Jesu) eingeführt. Erst *nach* der Mutter Jesu sind Jesus selbst und seine Jünger(innen) als Eingeladene erwähnt, so dass schon diese Abfolge auf eine besondere Rolle der Mutter Jesu innerhalb der Geschichte hindeutet. Zudem wird die Mutter dadurch von der Jesusgruppe narrativ abgesetzt.

Wir erfahren im Folgenden nichts Näheres über die Hochzeit, konstatiert wird vielmehr im Anschluss an die beiden einleitenden Verse sofort die Mangelsituation: Der Wein ist ausgegangen – im Griechischen ein Genitivus absolutus (etwa: »bei ausgegangenem Wein«), der die Abfolge der sonstigen erzählenden Verben im Text unterbricht. Ausgerechnet die Mutter Jesu spricht ihren Sohn nun auf diesen Mangel an (»sie haben keinen Wein«), ohne ihn jedoch dabei direkt zum Einschreiten aufzufordern. Dennoch erhält sie zunächst eine abweisende Antwort von ihm: τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; (*ti emoi kai soi, gynai?*, wörtlich etwa: »Was mir und dir, Frau?«, V. 4). Diese Formel drückt sehr deutlich eine Distanzierung des Sprechers von der angesprochenen Person aus: In den synoptischen Evangelien wird sie von Dämonen/unreinen Geistern gebraucht, wenn diese Jesus abwehren wollen (vgl. Mt 8,29; Mk 1,24; 5,7; Lk 4,34; 8,28). Auch die schlichte Anrede mit »Frau« statt »Mutter« oder einer namentlichen Ansprache lässt sich als Ausdruck von Distanz lesen, zudem deutet auch die anschließende Bemerkung Jesu, seine »Stunde« sei noch nicht gekommen, keinesfalls darauf hin, dass er bereit sein könnte, die Mangelsituation zu beheben. Dennoch gibt die Mutter Jesu den anwesenden Bediensteten die Anweisung, Jesu Befehlen Folge zu leisten – ohne dass der insgesamt sparsam erzählte Text hierfür eine Begründung liefert. Ihre Intentionen bleiben rätselhaft. Weder die »Mutter« noch die »Stunde« Jesu werden im Verlauf der Wundergeschichte noch einmal erwähnt, beide spielen allerdings im Verlauf des übrigen Johannesevangelium durchaus noch eine Rolle (vgl. zur »Mutter« 6,42; 19,25-27, dazu Lieu 1998; zur »Stunde« u. a. 7,30; 8,20; 12,23; 13,1; 17,1 – zumeist handelt es sich um Verweise auf die Todesstunde Jesu). Weder die Rolle der Mutter noch die Bedeutung der »Stunde« sind somit unabhängig vom Gesamt des Evangeliums allein aus Joh 2,1-11 zu erheben.

Die Erzählung setzt zunächst im Anschluss an die Mutter-Episode in V. 6 mit einer Bemerkung über die steinernen Wasserkrüge erneut an, begründet wird deren Anwesenheit mit Verweis auf die jüdische Reinigungspraxis, konstatiert wird ihre Anzahl (sechs) und ihr Fassungsvermögen (zwei oder drei Metreten). Wie beim »dritten« Tag haben auch die Zahlen dieses Verses in der Forschung zu zahlreichen, z. T. weitreichenden Deutungen geführt. Festzuhalten ist zunächst, dass die Krüge umgerechnet ein Gesamtfassungsvermögen von ca. 468-702 Liter haben (eine »Metrete« sind ca. 39 Liter). In den beiden folgenden Versen gibt Jesus den Bediensteten, wie von seiner Mutter in V. 5 antizipiert, Anweisungen: Sie sollen zunächst die Wasserkrüge mit Wasser füllen und sodann aus ihnen schöpfen und dem Mahlaufseher davon bringen. In beiden Versen wird die Durchführung von Jesu Befehlen konstatiert. Die Anweisungen Jesu wirken zunächst eher eigenartig und nichts deutet bislang auf ein wunderhaftes Geschehen hin. Dieses ist dann in V. 9 quasi beiläufig erwähnt, wenn gesagt wird, dass der Mahlaufseher das »zu Wein gewordene« Wasser kostet, ohne zu wissen, woher es stammt. Die Beiläufigkeit inszeniert das Überraschungsmoment. Im Gegensatz zu den Lesenden, die an dieser Stelle des Textes auf eine wunderhafte Begebenheit schließen können, und auch im Gegensatz zu den Bediensteten, die Jesu Befehle ausgeführt hatten, ist der Mahlaufseher ahnungslos über die Vorgänge. Er ruft den zuvor nicht erwähnten Bräutigam und bringt

seine Verwunderung über die hohe Qualität des Weins zum Ausdruck, indem er die so genannte »johanneische Weinregel« formuliert (V. 10). Der Text vermittelt eigenartigerweise das Wundergeschehen durch eine Person, die selbst keine Ahnung hat, was tatsächlich passiert ist. Wie auch sonst oft im Johannesevangelium wissen die Lesenden mehr als die Figuren der erzählten Welt, die zwar beim erzählten Geschehen anwesend sind, aber trotzdem seine Bedeutung nicht erkennen.

Die Erzählung könnte an dieser Stelle eigentlich enden, zumindest haben die Lesenden nun alles erfahren, was sie wissen müssen, um das Wunder und seine Größe zu erkennen. Dennoch folgt noch ein weiterer, direkt auf die erzählte Geschichte bezogener Satz, in dem das Geschehene zunächst als »Anfang der Zeichen« und als Offenbarung der δόξα (*doxa*, was sich etwa mit »göttlicher Glanz«, »Ehre«, Herrlichkeit« wiedergeben lässt) gedeutet wird und anschließend konstatiert wird, dass die Jünger(innen) Jesu an ihn glaubten. Es verbleiben wiederum mehrere Leerstellen im Text: Wir hören nichts von einer Reaktion des in V. 9 relativ unvermittelt eingeführten Bräutigams (eine Braut fehlt in der Geschichte völlig); wir erfahren nicht, wie die Jünger(innen) vom Gesamtgeschehen Kenntnis erhielten, und wir hören erst Recht nichts über eine Reaktion der Mutter Jesu. Auch deshalb wird bei der Auslegung der Erzählung gelegentlich noch V. 12 hinzugezogen, wo die Mutter Jesu noch einmal genannt ist. Dort heißt es: »Danach ging er hinab nach Kafarnaum, er und seine Mutter und seine Geschwister und seine Jünger(innen), und sie blieben nicht viele Tage dort«. Dieser Vers lässt sich schwerlich nur als eine Überleitung zum Folgenden ansehen, da in 2,13 ein erneuter Ortswechsel Jesu nach Jerusalem erfolgt, direkt gefolgt von der Tempelreinigungsszene. Im Gegensatz zum eindeutigen Anfang der Erzählung in 2,1 ist somit die Abgrenzung nach hinten schwierig: In Frage kommt ein Abschluss mit V. 10, 11 oder 12. Auch dies eröffnet Interpretationsspielräume, da das Ende als Zielpunkt einer Erzählung nicht unerheblich über deren primäre Aussageintention entscheidet. Zudem verweisen V. 11 f. erneut auf andere Passagen des Johannesevangelium: So entspricht etwa die Bezeichnung des Geschehenen als »Zeichen« (σημεῖον *sēmeion*) in 2,11 dem sonstigen johanneischen Sprachgebrauch und die Rede vom »Anfang der Zeichen« wird in 4,51 mit der Bemerkung wieder aufgenommen, dies sei das »zweite Zeichen« Jesu gewesen. Dieses Zeichen, nämlich die Fernheilung des Sohnes des königlichen Beamten, spielt sich wiederum zwischen »Kana in Galiläa« und Kafarnaum ab (4,46-52). Nach der Erzählung weiterer »Zeichen« im Johannesevangelium wird schließlich in einer Art vorläufigem Buchschluss in 20,30 f. gesagt, Jesus habe noch viele andere »Zeichen« vor seinen Jünger(innen) getan, die nicht in diesem Buch aufgeschrieben seien, und die Absicht des Geschriebenen sei, »dass ihr glaubt, dass Jesus der Messias (Χριστός *Christos*), der Sohn Gottes« sei (20,31). Unter Berücksichtigung dieses Verses legt sich die Frage nach der messianologisch-christologischen Dimension der Kanaerzählung nahe. Diese Spur verdichtet sich, wenn man die Beobachtung hinzunimmt, dass von der in 2,11 erwähnten *doxa* Jesu erstmalig in 1,14 die Rede ist, einem Schlüsselvers des Prologs, in dem es heißt, »wir« hätten »seine *doxa*« gesehen (1,14).

Schon ein erster Durchgang durch Joh 2,1-11 ergibt somit zahlreiche Verbindungslinien zum gesamten Evangelium sowie eine Reihe von Leerstellen, Transfersignalen auf eine symbolische Ebene und offen bleibenden Fragen, deren jeweilige Berücksichtigung erheblichen Einfluss auf die Interpretation des Textes hat. Gerade durch die knappe, partiell sogar reduziert wirkende Erzählform ergeben sich große Deutungsspielräume.

Sozial- und realgeschichtlicher Kontext

Mit dem im Neuen Testament ausschließlich in Joh 2,1.11; 4,46; 21,2 erwähnten Kana in Galiläa dürfte der ca. 14 km nördlich von Nazaret gelegene Ort Khirbet Qana gemeint sein (Theobald 2009, 210; zu archäologischen Funden: Richardson 2006), der auch bei Josephus genannt wird (Flav. Jos. vit. 86). Die dort lokalisierte Hochzeit spielt eher »in einem gehobenen Sozialmilieu« (Theißen 1985, 490; vgl. Hengel 2007, 591 f.). Dazu passt auch der »Mahlaufseher« oder »Speisemeister«, griechisch ἀρχιτρικλινος (*architriklinos*), ein selten benutztes Wort, das in der biblischen Überlieferung ausschließlich hier begegnet (sonst nur noch bei Hel. Aeth. 7.2711). Es handelt sich um eine Vertrauensperson des Gastgebers, die den reibungslosen Ablauf eines Mahls oder Symposions garantieren sollte – eine Aufgabe, die häufig von Freigelassenen wahrgenommen wurde (Busse 2002, 278-280). Die von diesem Architriklinos geäußerte so genannte johanneische »Weinregel« (V. 10) ist sonst nicht belegt und wohl »weniger dem Brauch von Weinken- nern als vielmehr der Praxis unseriöser Kneipenwirte abgelauscht« (Thyen 2005, 159).

In das Bild einer Hochzeit in gehobenem Kontext fügt sich auch die Anwesenheit der großen steinernen Wasserkrüge ein. Archäologische Funde (meist von Fragmenten) kleinerer Steingefäße gibt es an vielen Orten Palästinas, solche von größeren Gefäßen sind jedoch selten. Die Herstellung großer Steingefäße bedurfte einiger handwerklicher Fähigkeit unter Verwendung von großen Steindrehscheiben, so dass es sich um teure Gegenstände handelte, die primär an Orten mit gehobenem Lebensstil (z. B. in Sepphoris und der Oberstadt von Jerusalem) gefunden wurden (Reed 2007).

Die Verbindung von Steingefäßen mit der Reinigung beruht darauf, dass Gefäße aus Stein im Gegensatz zu Keramikgefäßen als nicht verunreinigbar galten. Wenn etwa ein Aas (so z. B. eine an Vorräten interessierte Maus, die ihre Neugier nicht überlebt hatte) in einem Keramikgefäß gefunden wurde, galt dieses als unrein und musste zerschlagen werden (vgl. Lev 11,33). Konsequenzen und Einzelauslegungen dieser Vorschrift werden in der rabbinischen Literatur detailfreudig diskutiert (Beispiele bei Deines 1993). Vor dem Hintergrund solcher Reinheitsvorschriften lassen sich die zahlreichen Funde von Bechern, Schüsseln, Tellern, Kännchen, Krügen, Dosen, Vasen, Schalen etc. aus weichem Kalkstein im gesamten Gebiet Palästinas erklären (Deines 1993, 39-60). Interessanterweise stammen diese Fundstücke fast ausschließlich aus der Zeit zwischen der Mitte des 1. Jh. v. Chr. und 70 n. Chr., aus späterer Zeit (d. h. nach der Tempelzerstörung 70 n. Chr.), gibt es kaum Entsprechendes. Vermutlich dokumentieren die Funde die Popularität einer volkstümlichen pharisäischen Frömmigkeit, die u. a. das Streben nach einer umfassenden Reinheit auch im Alltag zum Gegenstand hatte (so Deines 1993, 278-284). Zumindest liegen der Kanaerzählung Kenntnisse aus dem Palästina der Zeit vor 70 n. Chr. zugrunde (vgl. Reed 2007, 399), was schon allein deshalb bemerkenswert ist, weil das Johannesevangelium laut Mehrheitsmeinung deutlich später und nicht in Palästina verfasst wurde.

Die beschriebene Größe der johanneischen Steingefäße entspricht ungefähr der der größten gefundenen Gefäße. Die in Joh 2,6 genannten Zahlen (sechs Gefäße von je zwei oder drei Metreten, d. h. je etwa 80-120 Litern Fassungsvermögen) lassen sich also einfach als realistische Angaben verstehen. Möglich ist jedoch auch eine weiterreichende Interpretation, basierend auf der Bedeutung, die diesen Zahlen zugeschrieben wurde. Philo von Alexandrien schreibt zu den in Joh 2,6 genannten Zahlen:

Zur Ordnung aber gehört die Zahl, und von den Zahlen ist nach Gesetzen der Natur die für die Schöpfung passendste die Sechs. Wenn man nämlich von der Eins an zählt, ist sie die erste vollkommene Zahl, da sie ihren Teilen gleich und aus ihnen zusammengesetzt ist, nämlich aus der Drei als der Hälfte, der zwei als dem 3. Teil und der Eins als dem 6. Teil, zugleich ist sie, sozusagen, sowohl männlich als auch weiblich und durch die Kraft der Vermischung beider Prinzipien zusammengesetzt; männlich ist nämlich in der Natur das Ungerade, das Gerade dagegen weiblich; von den ungeraden Zahlen ist nun die erste die 3, von den geraden die 2, und das Produkt beider ist die 6. Denn es musste die Welt als das vollkommenste der gewordenen Dinge nach einer vollkommenen Zahl, der Sechs, geschaffen werden, und da sie die aus der Paarung entstehenden Geschöpfe enthalten sollte, so musste sie auch selbst nach einer gemischten Zahl, der ersten geraden-ungeraden, gebildet werden, weil sie sowohl die Idee des den Samen spendenden Männlichen als die Idee des Samen empfangenden Weiblichen umfassen sollte (Philo opif. 13 f.; Übers. Cohn/Wendland 1962/63, Philo 1,31).

Im Anschluss an die Ausführungen Philos lässt sich überlegen, ob die Zahlen in Joh 2,6 etwa auch der Tatsache geschuldet sein könnten, dass es sich um eine Hochzeitserzählung handelt – oder ob hier die Gefahr einer allegorischen Überinterpretation lauert. Angesichts der philonischen Ausführungen scheint jedoch die in der Sekundärliteratur geäußerte Meinung, die Sechs sei im Gegensatz zur Sieben eine unvollkommene Zahl (vgl. z. B. Barrett 1978, 191, der einen siebten, von Jesus zu erschaffenden Krug vermisst), zu kurz zu greifen. Damit sind aber auch jene Deutungen problematisch, die die Erzählung als Ablösung, Ersetzung oder Überbietung der jüdischen Reinheitsvorschriften oder sogar des Judentums insgesamt interpretieren (so z. B. Wilckens 1998, 58; Schnelle 2004, 71; dagegen Wengst 2004, 106 f.). Geschildert wird vielmehr eine jüdische Hochzeit mit jüdischen Beteiligten in einem jüdischen Haus zur Zeit des zweiten Tempels, in der das Vorhandensein von Steingefäßen zu Reinigungszwecken (zu denken ist v. a. an das Waschen der Hände), wenig überraschen kann. Auch die Tatsache, dass diese Gefäße nicht (vollständig) gefüllt waren, ist nicht notwendigerweise ein Verweis auf die »Leere« der jüdischen Reinigungsvorschriften, weil in der Logik der erzählten Geschichte die Hochzeit zu dem Zeitpunkt, als der Wein ausgeht, schon angefangen und eine Zeit lang ange-dauert haben dürfte. Jüdische Hochzeitsfeiern dauerten, wie die Sekundärliteratur übereinstimmend feststellt, üblicherweise nicht nur einen Tag, sondern eine Woche (zu den Einzelheiten vgl. Zimmermann 2001, 230-258), in Tob 8,19 f. ist sogar von 14 Tagen die Rede.

Traditions- und religionsgeschichtlicher Hintergrund

Zahlreiche ältere und neuere Auslegungen von Joh 2,1-11(12) gehen davon aus, dass in der Kanaerzählung älteres Material verarbeitet wurde (z. B. Bultmann 1986; Becker 1991; Theobald 2009). Wer sich anders entscheidet, tut dies zumeist nicht aufgrund von Einzelbeobachtungen zu Joh 2,1-12, sondern aus prinzipiellen Überlegungen zur Gesamtauslegung des Evangeliums (z. B. Welck 1994; Wengst 2004; Thyen 2005). Indizien für eine Textgeschichte sind z. B. die oben erwähnten sukzessiven Schlüsse mit den wechselnden genannten Figuren (Mutter/Geschwister/Jünger[innen]), hier gibt es auch erhebliche textkritische Probleme) sowie die Ansätze einer Zählung der *semeia* (vgl. 2,11; 4,54) und de-

ren divergierende Bewertung an verschiedenen Stellen des Evangeliums, die zur Annahme einer so genannten »Semeiaquelle« geführt haben (Poplutz, Hinführung Johannes). Trotz des z. T. spekulativen Charakters bestimmter traditionsgeschichtlicher Zuordnungen spricht einiges für die Annahme, Joh 2,1-12 liege traditionelles Material zugrunde. Neben den genannten literarkritischen Indizien sind z. B. auch Lokalkoloritzüge aus der Zeit vor 70 n. Chr. zu bedenken (s. o. zu den Wasserkrügen).

Auch bei der Frage nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund der Kanarzahlung gibt es keinen Konsens in der Forschung. Kontrovers diskutiert wird die Übernahme von Motiven aus dem Dionysoskult oder ein ausschließlich jüdischer Hintergrund. Zunächst zu Letzterem: Weinfülle ist ein Zeichen der messianischen Heilszeit, vgl. Jes 25,6; Jer 31,5; Joel 4,18; Am 9,13 (»die Berge triefen vom Saft der Trauben und alle Hügel fließen über davon«); 1Hen 10,19. In der syrischen Baruchapokalypse wird die messianische Zeit folgendermaßen beschrieben:

Auch wird die Erde ihre Frucht zehntausendfältig bringen. An einem Weinstock werden tausend Reben sein und eine Rebe trägt tausend Trauben und eine Traube dann tausend Beeren, und eine Beere gibt ein Kor voll Wein. Und die, die dann Hunger litten, sollen fröhlich sein und (sollen) weiter (dann) an jenem Tage neue Wunder sehen. [...] Es wird zu jener Zeit geschehen, dass aus der Höhe Mannaschätze wiederum herniederkommen; sie werden zehren dann davon in jenen Jahren, weil sie es sind, die ans Ende der Zeiten gekommen sind (3Bar 29,5 f.8; Übers. Klijn 1976, 141 f.; vgl. auch die Parallelüberlieferung bei Iren. haer. 5,33,3 [Papiasfragment], wo nahezu dieselbe Überlieferung auf den Presbyter/Jesusjünger *Johannes* zurückgeführt wird, der in der frühen Kirche als Autor des Johannesevangeliums galt).

Wein im Überfluss ist mithin, ebenso wie die erneuten »Mannavorräte von oben« (vgl. das »Brot vom Himmel« in Joh 6,32-58), ein Kennzeichen der messianischen Heilszeit.

Zweifellos erhellen die genannten Texte die Konnotationen der Weingabe in Joh 2,1-11: Der Wein »ist in seiner Güte und Fülle die eschatologische Spende des Messias« (Schnackenburg 1965, 341). Festzuhalten bleibt allerdings auch, dass die genannten jüdischen Texte von einer Steigerung der Fruchtbarkeit des Landes erzählen, nicht jedoch von einer wunderbaren *Verwandlung* von Substanzen. Die in der Forschung gelegentlich angenommene Verknüpfung der Kanageschichte mit Passagen der Exoduserzählung (so der Verwandlung von Wasser in *Blut*, vgl. Ex 4,9; 7,17-25, und der Gabe von *Wasser* in der Wüste, vgl. Ex 15,23-25; 17,1-6; Num 20,2-11), scheidet letztlich an den vollkommen anderen Intentionen der Verwandlung bzw. Gabe und dem vollständigen Mangel an Wein in den entsprechenden Texten.

Auf die messianische Heilszeit verweist auch das Setting der Hochzeit in Joh 2 (vgl. die Kombination von Wein- und Hochzeitsmetaphorik in Joel 1,5,7 f.; 2,16.19; Hos 2,14.16 f.; dazu Zimmermann 2004, 207). Durch die Hochzeit als Metapher der endzeitlichen Heilszeit erscheint Jesus als »messianischer Bräutigam«, der für die Fülle des Weins sorgt (vgl. Gen 49,10-12; Am 9,11-14; Zimmermann 2000; McWirther 2006, 49).

Alternativ (oder auch zusätzlich) lässt sich die Gabe von Wein im Überfluss auf dem Hintergrund des Dionysoskultes verstehen (so u. a. Bauer 1933, 47; Bultmann 1986, 83; Theobald 2009, 203-208). Von Dionysos, Sohn des Zeus und Gott des Weines, wird nämlich tatsächlich berichtet, dass er in wunderbarer Weise große Weinmengen zur Verfügung stellt. So schreibt etwa Pausanias:

Von den Göttern verehren die Eleer Dionysos besonders und sagen, der Gott besuche sie am Fest der Thyen. Der Platz, wo sie das Thyia genannte Fest feiern, ist gegen acht Stadien von der Stadt entfernt. Die Priester bringen drei Kessel in ein Gebäude und stellen sie leer hin im Beisein der Bürger und Fremder, wenn gerade welche anwesend sind; dann bringen die Priester selbst, und wer von den übrigen Lust hat, ihre Siegel an den Türen des Gebäudes an. Am folgenden Tage können sie die Siegel prüfen, gehen in das Gebäude hinein und finden die Kessel mit Wein gefüllt. Die angesehensten Leute von den Eleern und mit ihnen auch Fremde schwuren mir, dass sich das wie berichtet verhalte, da ich selber nicht zur Festzeit gekommen war. Auch die Andrier erzählen, dass bei ihnen jedes zweite Jahr beim Dionysosfest Wein von selber aus dem Heiligtum fließe (Paus. 6,26,1 f.; Übers. Meyer 1979, 344).

Pausanias gehört ins 2. Jh. n. Chr., doch Belege für Dionysos als Erfinder und Spender des Weins gibt es schon sehr viel früher (vgl. z. B. Eurip. Ba. 278-285; entstanden um 400 v. Chr.), und auch das am Ende des Textes bezeugte Wunder von Andros wird schon im 1. Jh. n. Chr. bei Plinius dem Älteren erwähnt (nat. 2,231; weitere Quellen bei Theobald 2009, 203 f.; Lütgehetmann 1990, 225-227.261-272). Zeitlich ist damit die Entstehungszeit des Johannesevangeliums abgedeckt, es ist jedoch fraglich, ob auch eine lokale Verbindung besteht: Die oben erwähnten Orte liegen nämlich in Griechenland (Elis ist eine Gegend im Westen der Peloponnes, Andros eine Kykladeninsel) und nicht in Palästina. Es gibt nun aber tatsächlich Belege für die Bekanntheit des Dionysos sogar im galiläischen Umfeld: In Sepphoris (ca. 8 km von Kana entfernt) hat sich im Triklinum (im Speiseraum) eines großen römischen Wohnhauses ein mehrszelliges Dionysosmosaik gefunden, auf dem u. a. ein Wetttrinken und eine Hochzeitsszene dargestellt sind (vgl. Eisele 2009). Dieses Mosaik lässt sich um 200 n. Chr. datieren, aber schon aus dem 1. Jh. v. Chr. und dem 1. Jh. n. Chr. sind eine Reihe von Münzen mit Dionysosdarstellungen bekannt, gefunden in Nysa-Scythopolis (zur Dekapolis gehörig, aber auf der Westseite des Jordan südlich von Galiläa liegend). Zur selben Zeit finden sich auch Belege, dass der Stadtname »Nysa« mit der gleichnamigen Amme des Dionysos in Verbindung gebracht wurde (vgl. Eisele 2009, 14-23). In der Kaiserzeit war der Dionysoskult überregional so populär, dass man durchaus von Kenntnissen bei den hinter dem Johannesevangelium stehenden Kreisen und seinen frühen Rezipient(innen) ausgehen kann. Die Übernahme von Dionysosmotiven in der Kanaerzählung und ihre Applikation auf den johanneischen Jesus lässt sich vor dem beschriebenen Hintergrund als Ausdruck einer Art werbender Konkurrenz sehen: Jesu Handeln wird in den Kategorien eines anderen Wein- und Heilsbringers dargestellt: Was bei Dionysos gesucht wird, kann auch bei dem Jesus des Johannesevangeliums gefunden werden!

Die angenommene Verbindung mit Dionysos ist dabei nicht als Alternative zum jüdischen Hintergrund der Geschichte zu sehen (vgl. Hengel 2007, 599 f.). Vielmehr bietet das Johannesevangelium, wie auch sonst häufig, einen vielfältigen Weg zu dem ins Zentrum gestellten Christus an, der die jeweiligen Rezipierenden potentiell von einem unterschiedlichen religiösen Hintergrund ausgehend »abholen« kann (vgl. Petersen 2008, 315 u. ö.).

Zusätzlich zu den bisher beleuchteten Traditionshintergründen der Geschichte lässt sich noch eine weitere Verbindungslinie ziehen, nämlich die zum historischen Jesus, der nach Ausweis der synoptischen Evangelien von gegnerischen Gruppen als »Fresser und Weinsäufer« titulierte wurde (Q 7,34), und von sich selbst beim letzten Mal mit sei-

nen Anhänger(innen) sagt, dass er im Reich Gottes wieder vom »Gewächs des Weinstocks« trinken werde (Mk 14,25 par.). Auch nach Ausweis narrativer Passagen gehörten gemeinsame (Fest-)Mahlzeiten (sicher inklusive Wein) mit Menschen aus unterschiedlichen sozialen Schichten zur Praxis Jesu (vgl. Lk 5,29 f. u. ö.). Und schließlich redet der synoptische Jesus auch metaphorisch von Wein (vgl. Lk 5,37-39 u. ö.) und Weinbergen (vgl. Mt 20,1-16), ebenso wie der johanneische Jesus von einem Weinstock (vgl. Joh 15,1-8; dazu Petersen 2008, 286-313). Insgesamt lässt sich in Bezug auf die Weinaffinität der Kanaerzählung feststellen, das Bild Jesu sei »authentisch in dem Sinn, dass das Lebensgefühl der Gruppe um Jesus darin ungebrochen wiederkehrt« (Siegert 2008, 249).

Verstehensangebote und Deutungshorizonte

Die formgeschichtliche Einordnung des Textes divergiert: Vorgeschlagen werden Kategorisierungen wie »Ausnahmewunder«, »Wandlungswunder«, »Naturwunder«, »Allmachtswunder«, »Geschenkewunder« (so Theißen 1998, 111-114; vgl. insgesamt Lütgehetmann 1990, 123-133). Die relativ häufige Bezeichnung als »Luxuswunder« kann auch mit kritischen Untertönen einhergehen: »Das ›Luxuswunder‹ wird richtig nur beurteilt, wenn man [...] allen Nachdruck auf das Wunder als Beweis für die Göttlichkeit des Täters legt, ohne sich auszumalen, welche Wirkung das Vorgehen Jesu auf die Hochzeitsgesellschaft, die sich auf einmal mit neuem Trinkstoff versehen sieht, haben muß« (Bauer 1933, 46). Auch sonst fürchtet man angesichts der bereitgestellten Weinmenge um die Nüchternheit der Hochzeitsgäste (vgl. die kritischen Stimmen bei Hengel 2007, 569 f.). Bauer meldet zudem »schwere Bedenken« gegen die Logik der Erzählung an und folgert: »Aber die aufgeführten Eigentümlichkeiten leiten uns an, hinter den Worten mehr zu suchen, als sie zunächst zu sagen scheinen« (Bauer 1933, 46). Diese Äußerung Bauers ist in gewisser Weise symptomatisch für viele Auslegungen von Joh 2,1-11: Symbolische und allegorische Deutungen gibt es bei dieser Geschichte durchgehend auch in der neuzeitlichen Exegese, wenn auch in einer im Vergleich mit den Kirchenvätern (s. u.) gemilderten Form. Die Erzählung selbst enthält Transfersignale, d. h. Hinweise auf Verstehens Ebenen jenseits eines einfachen Berichts (die Zahlen, den Verweis auf die »Stunde« Jesu, den nicht alltäglichen Dialog zwischen Mutter und Sohn, den »Überfluss« des Wunders). Allerdings stellt sich die Frage, wie diese Hinweise auszuwerten sind, da die genannten Signale nicht eindeutig sind. Entsprechend gibt es in der Fülle der Sekundärliteratur sehr divergierende symbolische Deutungen, in denen je Unterschiedliches im Zentrum steht. Im Folgenden stelle ich einige der überzeugenderen Deutungsansätze und -aspekte kurz vor.

Bultmann klassifiziert die Erzählung als »Epiphaniewunder«. Er rechnet sie der von ihm angenommenen Semeiaquelle zu und geht davon aus, dass in ihr ein »typisches Motiv der Dionysos-Legende« übernommen worden sei (Bultmann 1986, 83). Für den Evangelisten erschöpfe sich jedoch »der Sinn der Geschichte nicht in dem wunderbaren Ereignis, dieses, bzw. die Erzählung, ist für ihn Symbol dessen, was sich im ganzen Wirken Jesu ereignet« (ebd.). Es geht um die Offenbarung der *doxa* Jesu, was im Sinne des Evangelisten nicht einfach die Macht des Wundertäters meine, sondern »die Göttlichkeit Jesu als des Offenbarers« (ebd.). Bultmann erklärt dann von diesem Grundverständnis aus auch einzelne Züge der Erzählung: Der Wein ist »Jesu Gabe als Ganze«, das Wasser

bildet all das ab, was »ein Surrogat der Offenbarung ist, alles, wovon der Mensch meint leben zu können und doch nicht leben kann« (a. a. O., 84). Die Stunde liest Bultmann als Verweis auf die Todesstunde/Verherrlichung Jesu. Jesus weist die Aufforderung zum Wunder zunächst ab, die Geschichte lehrt also, dass das Geschehen der Offenbarung »unabhängig von menschlichen Wünschen« sei und nicht durch menschliche Bitten erzwungen werde, »es ereignet sich dann und so, wie Gott will, übertrifft dann aber alles menschliche Erwarten« (a. a. O., 85).

In Absetzung von der literarkritischen Zugangsweise Bultmanns und anderer liest Welck (Welck 1994) die johanneischen Wundergeschichten als Bestandteile des gesamten Johannesevangeliums in seinem theologischen und literarischen Zusammenhang. Er findet in ihnen ein »doppeltes Darstellungsinteresse« mit einer »vordergründig-dramatischen« und einer »hintergründig-heilsdramatischen Dimension« (Welck 1994, 132 f.). In der ersten Dimension zeige Joh 2,1-11 Jesus als Wundertäter, »dessen erste öffentliche Tat ein eindrucksvolles Mirakel« darstelle. Die zweite Dimension gehe darüber hinaus, indem mit der Leseanweisung in V. 11 klar werde, dass es hier um die Offenbarung der *doxa* Jesu geht; der »dritte Tag« und die »Stunde« verweisen letztlich auf die »Erlösungstat Jesu am Kreuz«, in deren Licht das Weinwunder verstanden werden wolle (a. a. O., 136 f.). Zudem findet Welck messianisch-eschatologische Anspielungen im siebten Tag des Wochenschemas (diesen liest er als Verweis auf die eschatologische Vollendung des Schöpfungswerkes) und in dem Hochzeitsmotiv als »lebendiges Bild für den Anbruch der messianischen Zeit« (a. a. O., 138).

Auch Scott liest den »dritten Tag« nicht als einfache Zeitangabe, sondern als Verweis auf den Tag der Auferstehung, an dem die *doxa* Jesu offenbart wird (Scott 1992, 176 f.). Die »Stunde« verweist auf die Stunde der Erhöhung, der Wein, der in der Wundergeschichte gegeben wird, ist ein Zeichen des zukünftig frei Verfügbaren, wenn die »Stunde« letztlich kommt (a. a. O., 181). Nach Scotts Auslegung steht hinter der johanneischen Jesusdarstellung die Gestalt der Sophia, die ebenfalls Wein zur Verfügung stellt (vgl. Spr 9,5; Sir 24,21; Scott 1992, 178 f.).

Auch wenn die kurz vorgestellten Auslegungen in ihrer Schwerpunktsetzung differieren, sind sie sich doch darin einig, dass in der Kanaerzählung übergreifende Züge des Wirkens Jesu in konzentrierter Form, sozusagen paradigmatisch, schon zu Beginn seiner Wirksamkeit dargestellt werden: Mithin ist hier gleichsam eine Verdichtung des Gesamt-evangeliums zu finden.

Eine Vielzahl von Exegesen widmet sich auch der Rolle der Mutter Jesu, deren Name im Evangelium nie genannt wird. Dabei schwankt die Beschreibung ihrer Person zwischen verständig-konspirativ und ahnungslos-ungläubig. Nach Scott weiß Maria schon vor dem Wunder um die Besonderheit Jesu (während die Jünger[innen] erst danach zum Glauben kommen), sie ist ein »model of true discipleship« (Scott 1992, 181). Der johanneische Jesus weist lediglich familiäre Bindungen als für sich nicht handlungsrelevant zurück, es ist keine prinzipielle Zurückweisung Marias intendiert. Die Art der johanneischen Mariendarstellung ist von einem auch sonst vorhandenen Motiv johanneischen Figurenkonstellationen geprägt: Die Mutter Jesu ist eine Verbindungs- und Vermittlungsfigur zwischen Jesus und anderen. Sie ist diejenige, die primär eingeladen ist, und sie redet mit den Bediensteten, die daraufhin Jesu Anweisungen Folge leisten (vgl. Hartenstein 2007, 269-273.281 f.). Darüber hinaus scheint ihre Rolle ambivalent deutbar. So findet Schnackenburg in der Geschichte ein eher freundliches Marienbild: »Maria

hat herausgehört, daß Jesus etwas vorhat, mag ihr auch die Antwort geheimnisvoll bleiben. In unaufdringlicher Weise will sie das Tun ihres Sohnes unterstützen – ein feiner Zug, der zum biblischen Marienbild paßt« (Schnackenburg 1965, 336). Auf der anderen Seite kann betont werden, dass Maria eben gerade nicht zum Glauben kommt (vgl. ihre Abwesenheit in 2,11; Becker 2001, 206), dass ihr Sohn sich deutlich von ihr distanziert und ihre Bitte (wenn man denn V. 3 als ein solche liest) zurückgewiesen wird. Fehribach (1998) sieht Maria in der aus alttestamentlichen Erzählungen bekannten Rolle »mother of an important son«: Sie tritt aus der Erzählung ab, nachdem sie ihre Rolle erfüllt hat, nämlich ihren »bedeutenden Sohn« zum Handeln zu bewegen. Sie agiert in einer »weiblichen« Art, indem sie ihre Bitte indirekt formuliert (»sie haben keinen Wein«), womit sie gleichzeitig Jesus die Verantwortung zuschreibt und ihn damit in die Rolle des eigentlich verantwortlichen Bräutigams platziert. Jesu Antwort ist eine Zurückweisung; sie funktioniert auf einer anderen Erzählebene als der normal-weltlichen. Als Jesus dann doch den Wein bereitstellt, übernimmt er die Rolle des »messianischen Bräutigams« auf der Hochzeit (Fehribach 1998, 29 f.). Da die Lesenden hier zum ersten Mal dem Verweis auf die »Stunde« begegnen, ist zunächst auf der Alltagsebene eine Lesart im Sinne von: »Die Stunde meiner Hochzeit ist noch nicht gekommen« für die Lesenden wie für Maria naheliegend, die Deutung auf der höheren Ebene (Stunde des Todes und der Erhöhung) erschließt sich erst bei der Gesamtlektüre des Johannesevangeliums (a. a. O., 30-32). Beim Weiterlesen bestätigt sich dann auch die Rolle Jesu als Bräutigam, da wenig später der Täufer Jesus als »Bräutigam« und sich selbst als »Freund des Bräutigams« bezeichnet (Joh 3,29). Eine Verbindung der Kanaerzählung mit der Aussage des Täufers ist schon lange vor der neuzeitlichen Exegese angenommen worden, die Sicht Jesu als »Bräutigam« führt jedoch notwendigerweise zu der Frage, wen er hier eigentlich geheiratet haben könnte (s. u. den nächsten Abschnitt). Dass auch diese Frage sehr unterschiedlich beantwortet worden ist, kann kaum noch überraschen.

Festzuhalten bleibt, dass die reduzierte Erzählform der Geschichte mit gleichzeitigen Verweisen auf eine »höhere« Lektüreebene in der Auslegung dazu geführt hat und führt, dass die Deutungen insgesamt abhängig vom jeweiligen Gesamtverständnis des Johannesevangeliums sind. Dieses Gesamtverständnis prägt dann auch durchgehend die Einzelauslegung von Joh 2,1-11.

Aspekte der Parallelüberlieferung und Wirkungsgeschichte

Zu Joh 2,1-11 gibt es keine synoptischen Parallelen. Schwierigkeiten bereiteten schon frühen Interpretationen die chronologischen Widersprüche für die Zeit nach Jesu Taufe zwischen den synoptischen Evangelien einerseits und dem Johannesevangelium andererseits (Wüstenaufenthalt und Versuchung Jesu sowie die Festnahme des Täufers passen nicht in die johanneische Chronologie). Origenes nimmt diese Probleme zum Anlass, in seinem Johanneskommentar auf die Notwendigkeit einer geistigen Deutung hinzuweisen, da sich die Diskrepanzen nicht auf dem Wege von normalen Berechnungen lösen lassen, die Wahrheit des Textes somit nicht in den historischen Ereignissen liegen kann (Or. comm. in Matt. 10,3-5; vgl. Gögler 1959, 209-214; Smitmans 1966, 65-67.76). Das Fassungsvermögen der Krüge (zwei oder drei Metreten) dient Origenes auch als Verweis auf die Mehrzahl möglicher Schriftsinne: Einige Texte enthalten *zwei* Maß, d. h. einen

seelischen und einen geistigen Sinn, andere Schriftstellen *drei* Maß, d. h. noch zusätzlich einen leiblichen Sinn (Or. princ. 4,2,5). In vielen Kirchenväterauslegungen dominiert eine geistige/allegorische Deutung, die weit über das neuzeitlich Übliche hinausgeht. So versteht etwa Augustin die *sechs* Krüge als Verweis auf die sechs Weltzeitalter und die *drei* Metreten legt er trinitarisch aus. S. E. besucht Christus die Hochzeit, um die Heiligkeit der Ehe zu bestätigen, wobei auch die Jungfräulichen verheiratet sind, da sie zur Kirche gehören, deren Bräutigam Christus ist (Aug. Joh. tract. 9, vgl. Smitmans 1966, 131-133). Tertullian argumentiert gegen eine zweite Heirat und für die Einmaligkeit der Ehe damit, dass Christus nur einmal eine Hochzeit besucht habe: »Denn so oft wollte er sie mitfeiern, als er wollte, daß sie sein soll« (Tert. mon. 8,7; Smitmans 1966, 195). Im 4. Jh. setzt dann eine eucharistische Deutung der Kanaerzählung ein. So kann z. B. Cyprian mit Joh 2 gegen eine abweichende Gruppe argumentieren, die bei der Eucharistie Wasser verwendet: Man solle nicht aus Wein Wasser machen, da Christus bei der Hochzeit aus Wasser Wein gemacht habe (Cyp. ep. 63). Jesu Teilnahme an einer Hochzeitsfeier wird neben der Heiligung der Ehe auch als Zeichen seiner Menschwerdung gedeutet: »Der es nicht als unwürdig ablehnte, Knechtsgestalt anzunehmen, lehnte es noch weit weniger ab, zur Hochzeit der Knechte zu kommen. Der mit Zöllnern und Sündern zu Tisch lag, weigerte sich erst recht nicht, sich unter den beim Hochzeitsfest Anwesenden niederzulassen« (Chrys. hom. 21,1; vgl. Smitmans 1966, 90). Häufiger findet sich bei den Kirchenvätern eine Deutung der Erzählung, die diese als Offenbarung der Gottheit Jesu versteht. In diesen Kontext ist wohl auch die Verbindung der Kanaperikope mit dem Epiphaniest am 6. Januar einzuordnen, deren Ursprünge allerdings im Dunkeln liegen (vgl. Smitmans 1966, 153-186).

Die Einschätzung des Dialogs mit Maria variiert bei den Kirchenvätern, ist jedoch insgesamt mariakritischer als in der neuzeitlichen Exegese. So kann Epiphanius gegen Gruppen, die eine s. E. übertriebene Marienverehrung praktizieren, mit der Zurückweisung Marias durch Jesus in Joh 2,4 argumentieren:

Deshalb heißt es: »Frau, was habe ich mit dir zu tun.« Damit niemand glaube, die heilige Jungfrau sei etwas allzu Überraschendes, hat er sie »Frau« genannt – voraussehend, dass es Spaltungen in der Welt geben würde und um der Irrlehrer willen –, damit nicht einige, die die Heilige im Übermaß bewundern, das windige Geschwätz der Häresie annehmen (Epiph. pan. 79,4,7; vgl. Smitmans 1966, 106).

In der Verwendung von solchen »Textschnipseln« bei Streitigkeiten der jeweiligen Zeit zeigt sich, wie Argumente gesucht und gefunden wurden, unabhängig von Intention und Ursprungskontext des Ausgangstextes.

Die Hochzeit von Kana hat auch kunstgeschichtlich eine breite Wirkungsgeschichte entfaltet (zum Folgenden vgl. Nilgen 1970). Zunächst dominieren knappe Darstellungen, in denen etwa Christus mit einem Stab die Krüge berührt; ab dem 4. Jh. setzt im Zusammenhang mit Darstellungen der Brotvermehrung eine eucharistische Symbolisierung ein. Im 5./6. Jh. gibt es Erweiterungen der Szene durch die Bediensteten und Maria, im Mittelalter wird die Bildlichkeit breiter erzählend und auch mehrphasig, allerdings gibt es auch einfache Mahldarstellungen in Analogie zur Abendmahlsszene und/oder als Darstellungen der Hochzeit Christi mit der Kirche. Eine neue Variante der Mahlszene schafft Giotto (1305, Arenakapelle in Padua) mit winkelförmigem Tisch (so auch bei Hieronymus Bosch um 1475, Rotterdam), dort ebenfalls mit eucharistischem Bezug. Seit

dem späten Mittelalter werden die Szenen opulenter, insbesondere in der Renaissance gibt es überbordende Festmähler (Tintoretto 1563, Santa Maria della Salute, Venedig) in architektonisch interessanter Umgebung. Eins der größten jemals auf Leinwand geschaffenen Bilder ist das Gemälde Veroneses (9,90 × 6,69 m; 1563, für San Giorgio Maggiore, Venedig, heute im Louvre).

Während in der älteren Wirkungsgeschichte Christus als »Bräutigam« wahlweise die Kirche, die Menschheit oder auch Einzelseelen heiratet (vgl. die Belege bei Smitmans 1966, 207-217), setzt im 20. Jh. eine Spekulation anderer Art ein: Nun gibt es in populären, oftmals verschwörungstheoretisch geprägten Deutungen die Theorie, die Hochzeit zu Kana sei Jesu eigene Hochzeit gewesen, auf der er Maria Magdalena geheiratet habe. Treibendes Moment solcher Theorie ist der Erweis der wahren Menschlichkeit Jesu, die es nötig macht, ihn auch mit eigenen Erfahrungen von Hochzeit, gelebter Sexualität (und gelegentlich auch Vaterschaft) zu versehen (vgl. Petersen 2011, 244-255). Wie auch oftmals in der Kirchenväterexegese wird die Kanaerzählung nicht aus ihrem eigenen Kontext heraus verstanden, sondern einer ihrer Aspekte für eine Argumentation in anderer Sache dienstbar gemacht. Insgesamt sollte die Vielfalt der Auslegungen gerade von Joh 2,1-11 zu exegetischer Vorsicht mahnen.

SILKE PETERSEN

Literatur zum Weiterlesen

- I. Broer, Das Weinwunder zu Kana (Joh 2,1-11) und die Weinwunder der Antike, in: U. Mell/U. B. Müller (Hg.), Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte, FS J. Becker, Berlin/New York 1999, 291-308.
- R. Deines, Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Joh 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu, WUNT 2/52, Tübingen 1993.
- W. Eisele, Jesus und Dionysos. Göttliche Konkurrenz bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11), ZNW 100 (2009), 1-28.
- A. Fehribach, The Women in the Life of the Bridegroom. A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel, Collegeville 1998.
- S. S. Kim, The significance of Jesus' first sign-miracle in John, BS 167 (2010), 201-215.
- J. Lieu, The Mother of the Son in the Fourth Gospel, JBL 117 (1998), 61-77.
- W. Lütgehetmann, Die Hochzeit von Kana (Joh 2,1-11). Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte, BU 20, Regensburg 1990.
- J. McWirther, The Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel, SNTS.MS 138, Cambridge 2006, 47-50.
- T. Nicklas, Die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11) in »biblischer Auslegung«, ZKTh 126 (2004), 241-256.
- U. Nilgen, Art. Hochzeit zu Kana, LCI 2 (1970), 299-305.
- J. L. Reed, Stone Vessels and Gospel Texts. Purity and Socio-economics in John 2, in: S. Alkier/J. Zangenberg (Hg.), Zeichen aus Text und Stein. Auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments, TANZ 42, Tübingen 2007, 381-401.
- M. Scott, Sophia and the Johannine Jesus, JSNT.S 71, Sheffield 1992, 175-184.