

# STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 8

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs  
o. Professor an der Theologischen Fakultät Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel.

Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. DDr. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte in Maschinschrift einseitig beschrieben, spationiert (auch und besonders die Fußnoten) und in druckreifem Zustand einzusenden (eine Zusammenfassung, deren Umfang 10–15 Zeilen nicht übersteigen soll, ist sehr erwünscht).

Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertitel, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach LThK<sup>2</sup> und IATG richten. Biblische Namen (mit Ausnahmen) nach den Loccum Richtlinien, Bibelzitate nach der deutschen Einheitsübersetzung. Hebräische Texte werden in Transkription gedruckt.

Anschriften der Mitarbeiter

I. Broer, Klosterstraße 2, D-5901 Wilnsdorf 2

D. Catchpole, Univ. of Lancaster, Department of Religious Studies, Bailrigg,  
Lancaster. LA1 4YG

A. Fuchs, Blütenstraße 17, A-4040 Linz

H. Giesen, Waldstraße 9, Postfach 1127, D-5202 Hennef (Sieg) 1

O. Knoch, Univ. Passau, Michaeligasse 13, Postfach 2540, D-8390 Passau

S. Légasse, 33, avenue Jean Rieux, F-31500 Toulouse

J. Schlosser, 39, Bld. de la Marne, F-67000 Strasbourg

Bei zwei Beiträgen sind die Autoren für die abweichende Zitierweise verantwortlich.

© Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1983. Alle Rechte vorbehalten.

Bestelladresse:

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt  
A-4020 Linz, Harrachstraße 7 / Austria

## INHALTSVERZEICHNIS

ALBERT FUCHS	
Durchbruch in der Synoptischen Frage. Bemerkungen zu einer „neuen“ These und ihren Konsequenzen . . . . .	5
HEINZ GIESEN	
Christliche Existenz in der Welt und der Menschensohn. Versuch einer Neuinterpretation des Terminwortes Mk 13,30 . . . . .	18
JACQUES SCHLOSSER	
Lk 17,2 und die Logienquelle . . . . .	70
DAVID CATCHPOLE	
Reproof and Reconciliation in the Q community. A study of the tradition-history of Mt 18,15–17.21–22/Lk 17,3–4 . . . . .	79
SIMON LÉGASSE	
Le refroidissement de l'amour avant la fin (Mt 24,12) . . . . .	91
INGO BROER	
Noch einmal: Zur religionsgeschichtlichen „Ableitung“ von Jo 2,1–11 . . . . .	103
OTTO KNOCH	
Charisma und Amt: Ordnungselemente der Kirche Christi . . . . .	124
REZENSIONEN . . . . .	162

## Noch einmal: Zur religionsgeschichtlichen „Ableitung“ von Jo 2,1–11

Rudolf Schnackenburg

zum siebzigsten Geburtstag am 5. Januar 1984

Das erste johanneische Zeichen, die Verwandlung von Wasser in Wein durch Jesus auf einer Hochzeit zu Kana, kann trotz einer überquellenden Fülle von Literatur noch keineswegs sicher gedeutet werden: Das Verhältnis der Bitte Mariens zu deren Ablehnung durch Jesus und zu dem dann dennoch sogleich erfolgenden Wunder kann keineswegs als geklärt angesehen werden, wenn auch weitgehend Einigkeit darüber besteht, daß die Auslegungsbasis hier weder psychologisch noch historistisch sein darf, sondern theologisch sein muß. D. h. es ist wenig sinnvoll zu fragen, ob es vorstellbar ist, daß Jesus seine Mutter so behandelt, wie es in der Perikope zum Ausdruck kommt; und die Frage, wie historisch eine Ablehnung der Bitte Mariens („meine Stunde . . .“) und die sogleich folgende Tat Jesu möglich sind, ist ebenso wenig sinnvoll wie die, worin die Ursache dafür zu suchen ist, daß das Hauspersonal der Mutter Jesu gehorcht<sup>1</sup> – es sollte primär gefragt werden, was uns diese Perikope auf der Ebene des Evangeliums sagen will. Das bedeutet nun aber wieder nicht, daß nicht Literarkritik oder Formkritik getrieben werden dürften, vielmehr gilt das Gegenteil, da diese durch die Erhellung des Überlieferungsprozesses unter Umständen zum besseren Verständnis der gegenwärtigen Fassung erheblich beitragen können und deswegen den Interpreten vielleicht durchaus in die Lage versetzen, einige der oben genannten Spannungen auf der historischen Ebene zwar nicht zu beseitigen, aber verständlich zu machen.

Einige weitere der vielen Probleme der Exegese dieser Perikope seien hier noch erwähnt: So wird z. B. die Meinung, der (neue) Wein symbolisiere den Neuen Bund, immer noch vertreten.<sup>2</sup> Die symbolische Interpretation johanneischer Wundergeschichten ist durch Jo 9,39 wohl ein für allemal gerechtfertigt, die Frage aber, wo und wie weit (oder: was) symbolisch interpretiert werden darf,<sup>3</sup> wird sich wohl nie endgültiger Klärung zuführen lassen, so daß von daher die Interpretationen johanneischer Wundergeschichten notwendig unterschiedlich ausfallen und mehr

<sup>1</sup> Gegen A. Geysler, *The semeion at Cana of the Galilee*, in: *Studies in John* (= Fs. J. N. Sevenster) (Suppl. NovTest, 24), Leiden 1970, 12–21, 13.

<sup>2</sup> Vgl. *Boismard*, *baptême*, 139.142; *Schnackenburg*, Jo I, 342f, aber mit Bedenken; *Brown*, Jo I, 103f; *Noetzel*, *Christus*, 49 und Anm. 189 (Lit.).

<sup>3</sup> Einige Beispiele für symbolische Deutungen von Jo 2 bei *Boismard*, *baptême*, 139f.

subjektive Elemente enthalten werden als die Interpretationen nicht-johanneischer Perikopen. So kann man z. B. zu Recht fragen, ob angesichts von Jo 6,33.50f auch in Jo 2 die Interpretation gewagt werden kann, daß Jesus selbst in dem Kana-Wein dargestellt ist.<sup>4</sup> — Aber eine allgemein-verbindliche, weil zwingende Interpretation wird man darin wohl nicht sehen dürfen.

Müssen so eine ganze Reihe von Fragen hinsichtlich Jo 2,1–11 als offen bezeichnet werden, so scheint in anderer Hinsicht doch eine sicherere Deutung unserer Perikope erreicht zu sein, nämlich in der Frage der religionsgeschichtlichen Ableitung. Jedenfalls spricht dafür die Tatsache, daß hier außerhalb der Bultmann-Schule ein fast einstimmiger Ansichtswchsel in den Kommentaren zum Johannesevangelium stattgefunden hat. Urteilte Bultmann in seinem Johanneskommentar noch sehr entschieden: „Zweifellos ist die Geschichte aus heidnischer Legende übernommen und auf Jesus übertragen worden“<sup>5</sup> und verwies auf zahlreiche Parallelen aus dem Dionysos-Kult, so urteilen die neueren, in einer einigermaßen gepflegten Provinz-Universitäts-Bibliothek greifbaren Johanneskommentare gerade entschieden anders; sie lehnen eine Übertragung aus dem Dionysos-Mythos ab und verweisen stattdessen auf alttestamentlich-jüdische Motive, die Jo 2,1–11 maßgeblich beeinflusst haben sollen.<sup>6</sup>

Einzig Schulz<sup>7</sup> und Becker von den neueren Kommentatoren halten die Fahne des Dionysos-Mythos hoch: „Daß man in Syrien bzw. Kleinasien beim Erzählen von Joh 2,1ff nicht an den Weingott Dionysos dachte, ist kaum vorstellbar. Da zudem das Weinwunder stofflich im Rahmen der ntl. Wunderüberlieferung isoliert steht, wird man diese Beziehungen nicht leugnen dürfen.“ Den Autoren, die umgekehrt eine „Ableitung“ der Motive von Jo 2 aus dem Alten Testament vertreten, hält Becker entgegen, daß einerseits Jo 2 eine solche heilsgeschichtliche Linie mit keinem Wort andeute und andererseits von einem Verwandlungswunder in dieser Tradition keine Rede sei.<sup>8</sup> Nun könnte man hiergegen einwenden, diese Deutung der reli-

<sup>4</sup> Vgl. dazu *Schnackenburg*, Jo I, 342 und Anm. 1 (Lit.); *Brown*, Jo I, 109f; *Olsson*, structure, 34.

<sup>5</sup> *Bultmann*, Jo, 83.

<sup>6</sup> Vgl. *Schnackenburg*, Jo I, 343f; *Haenchen*, Jo, 195f; *Brown*, Jo I, 101f; *Schneider*, Jo, 83; *Boismard-Lamouille*, Jo, 103f. — Ältere Literatur zum Thema findet sich bei *Schnackenburg*, Jo I, 330 Anm. 1 und *C. Clemen*, Religionsgeschichtliche Erklärung des NT, Gießen <sup>2</sup>1924, 267.

<sup>7</sup> *Schulz*, Jo, 45. Nachträglich entdeckte ich, daß *B. Schwank*, Das Johannesevangelium I (Die Welt der Bibel), Düsseldorf 1966, 104 eine gewisse unbewußte Beeinflussung durch die heidnischen Weinwunder-Erzählungen nicht ausschließen will. Vgl. auch noch *J. C. Fenton*, The Gospel according to John, Oxford 1970, 46f.

<sup>8</sup> *Becker*, Jo I, 111.

gionsgeschichtlichen Situation sei typisch für Beckers Johanneskommentar, der von den neueren Johannes-Kommentaren noch am meisten in Bultmanns Fahrwasser verbleibt; aber die Entscheidung hinsichtlich der religionsgeschichtlichen Verhältnisse in Jo 2 fällt ohnehin nicht in den Kommentaren, sondern in den einschlägigen Abhandlungen zu diesem Thema, und in diesen neigt sich die Waage in letzter Zeit doch wohl auf seiten des Dionysos,<sup>9</sup> was eine neue Bearbeitung dieser Frage rechtfertigt, jedenfalls dann, wenn man der Meinung ist, dieses Problem gehöre nicht notwendig zu den vielen Fragen neutestamentlicher Exegese, die nicht mit Intersubjektivität zu klären sind. Die Notwendigkeit der Neuverhandlung dieser Frage ergibt sich darüber hinaus vor allem aber aus der Tatsache, daß die religionsgeschichtliche Ableitung aus dem Alten Testament auch die theologische Auslegung dieser Perikope entscheidend prägt. Wo die Fülle des Weines und das Weinmotiv überhaupt als aus dem Alten Testament und Judentum entnommenes, die Geschichte Jo 2 entscheidend prägendes Leitbild für die eschatologische Heilszeit verstanden werden, da ist eine symbolische Interpretation der Wundergeschichte auf die Ablösung der Gesetzesreligion durch den köstlichen Wein des Evangeliums mehr als naheliegend; stammt aber das Weinmotiv gar nicht daher, sondern aus anderen religionsgeschichtlichen Zusammenhängen, so ist eine solche Interpretation viel weniger naheliegend und bedarf bei ihrer Vertretung viel intensiverer Begründung. Die Notwendigkeit ergibt sich letztlich aber auch aus dem Bewußtseinsstand der heutigen Exegese in dieser Frage. Offensichtlich ist die monokausale Ableitung des Kanawunders aus dem Alten Testament schon so allgemein verbreitet und der Zusammenhang mit dem Dionysos-Mythos – trotz mehrfacher positiver Äußerungen dazu aus der letzten Zeit – so allgemein abgelehnt, daß die versammelten Theologen in Amerika, deren Bemühungen wir die Studie „Maria im Neuen Testament“ verdanken, es nicht für zweckdienlich hielten, sich mit der These der Ableitung aus dem Dionysos-Kult überhaupt zu beschäftigen.<sup>9a</sup>

### 1. Methodische Vorüberlegungen

E. Linnemann, die in neuerer Zeit dem gleichen Problem nachgegangen ist, hat darauf aufmerksam gemacht, daß für die Beurteilung der religionsgeschichtlichen

<sup>9</sup> Vgl. die neueren Arbeiten von *Linnemann*, *Hochzeit* und *Smith*, *Wine*, die beide ausdrücklich der Frage der religionsgeschichtlichen Ableitung von Jo 2,1–11 nachgehen und beide für einen Zusammenhang mit dem Dionysos-Mythos plädieren.

<sup>9a</sup> *R. E. Brown* u. a. (Hg), *Maria im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung*, Stuttgart 1981, Anm 421.

Ableitung von Perikopen, Motiven und Traditionen kaum gesicherte Kriterien zur Verfügung stehen.<sup>10</sup> Für unsere Frage dürfte es hinreichend sein zu klären, welcher der beiden in Frage stehenden Traditionsblöcke, Dionysos-Kult und Altes Testament, mehr Elemente der Weinwundergeschichte „erklären“ kann, wobei angesichts der zunehmend anerkannten starken hellenistischen Beeinflussung des Judentums<sup>11</sup> evtl. auch mit einer über das Judentum zu den Christen gekommenen griechisch/hellenistischen „Tradition“ zu rechnen ist. Beim abschließenden Urteil, welcher Hintergrund mehr Erzählzüge von Jo 2 „erklärt“, darf nicht nur nach quantitativen Gesichtspunkten entschieden werden, sondern es müssen auch qualitative Kriterien eine Rolle spielen, d. h. die evtl. zu treffende Feststellung, daß im Dionysos-Kult Geschichte(n) von der Verwandlung von Wasser in Wein umliefen, wäre von anderer Qualität – solange nicht das gleiche für das Alte Testament gilt – als z. B. die Tatsache, daß das Weinmotiv und vor allem dessen Fülle auch im Alten Testament eine bedeutende Rolle spielen, wobei auf das Fehlen letzter Objektivierbarkeit bei dieser Gewichtung hinzuweisen ist. Zumindest gilt dies dann, wenn beide Motive ein Stück weit überlappen.

Bei dieser Frage wird es darüber hinaus nützlich sein, die von Kl. Haacker formulierten Forderungen für eine Ableitung biblischer Aussagen aus außerbiblischen Quellen im Blick zu behalten, nämlich a) auf die historische Priorität der „Vorlage“ zu achten, b) die Möglichkeit der Ableitung auch einsichtig zu machen, „wozu in der Regel eine gewisse geographische Nähe gehört“, und c), daß die alttestamentlich-jüdische Tradition einen gewissen Vorrang vor dem Rückgriff auf entferntere Traditionsbereiche hat.<sup>12</sup>

## 2. Äußere Hinweise auf alttestamentlich-jüdisches Milieu in Jo 2,1–11

Zwei Züge der Perikope weisen von Anfang an auf ein vom Alten Testament geprägtes Entstehungsmilieu hin: die AT-Zitate „Was willst du von mir, Frau?“ (so Schnackenburg)<sup>13</sup> und „Was er euch sagt, (das) tut“<sup>14</sup> (so beide Autoren). Jedoch

<sup>10</sup> Linnemann, Hochzeit, 408.

<sup>11</sup> Vgl. M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. (WUNT, 10), Tübingen 21973, passim.

<sup>12</sup> Kl. Haacker, Neutestamentliche Wissenschaft. Eine Einführung in Fragestellungen und Methoden, Wuppertal 1981, 72f.

<sup>13</sup> Die zugrunde liegende griechische Formulierung begegnet häufig in der LXX und im Neuen Testament.

<sup>14</sup> Gen 41,55.

wird V. 4 sehr häufig als nachträglicher Einschub in eine vorjohanneische Vorlage beurteilt,<sup>15</sup> teilweise auch V. 5.<sup>16</sup> – Die entscheidende Frage in diesem Zusammenhang dürfte sein, ob sich die Verwendung von AT-Zitaten und die eines Motives aus dem Dionysos-Kult überhaupt ausschließen – darauf wird später zurückzukommen sein.

Der zweite, in ähnliche Richtung weisende Zug der Perikope, die Zweckbestimmung der Wassergefäße „zur Reinigung für die Juden“ (V. 6), wird in der Literatur ebenfalls mehrfach als nachträglicher Einschub angesehen,<sup>17</sup> spricht aber genau gesehen nicht einmal für jüdische Verfasserschaft, sodaß er hier unberücksichtigt bleiben kann.

### 3. Das Weinwunder zu Kana und seine Motive

#### 3.1. Motive aus dem Alten Testament

##### 3.1.1. Alttestamentliche Wundergeschichten als Vorbild

Die zahlreichen Autoren, die Jo 2,1–11 auf alttestamentliche Vorbilder zurückführen,<sup>18</sup> bilden insofern keine Einheit, als sie auf sehr unterschiedliche Vorstellungskomplexe im Alten Testament als Ursprung des Weinwunders reflektieren. So sieht eine Reihe von Autoren den Hintergrund des Weinwunders in den Wundern des Elischa-Zyklus' 2 Kö 4,1–7; 1 Kö 1,17;<sup>19</sup> ja sogar 2 Kö 2, 19–25; 4,33–37.42–44 und Gen 27,27–29 werden in diesem Zusammenhang herangezogen.<sup>20</sup> Sieht man von den zuletzt genannten Belegen einmal ab, da sie so unterschiedliche Dinge wie eine Totenaufweckung, eine Brotvermehrung und die Tötung „aufsässiger“ Jugendlicher durch Bären auf prophetischen Befehl enthalten, so kann einzig 2 Kö 2,19–22, die Heilung der Quelle in Jericho durch Elischa mit Hilfe einer (neuen) Schüssel Salz, als entfernte Parallele zu Jo 2 in Frage kommen. Erzählen doch die erstgenannten nicht von einer Verwandlung, sondern von einer Vermehrung von Mehl und Öl bzw. von Öl, was ein erheblicher Unterschied zu Jo 2 ist, wie

<sup>15</sup> Vgl. Fortna, Gospel, 29ff; Köster/Robinson, Entwicklungslinien, 229; Haenchen, Jo, 194; Schmackenburg, Jo I, 329; Schmidt, Charakter, 36f; anders Betz, Problem, 40f.

<sup>16</sup> Vgl. U. Busse / A. Mai, Das Weinwunder von Kana (Joh 2,1–11). Erneute Analyse eines „erratischen Blocks“, in: BN 12 (1980) 35–61, 43.

<sup>17</sup> Vgl. nur Fortna, Gospel, 29ff.

<sup>18</sup> Vgl. dazu Smitmans, Weinwunder, 35f.

<sup>19</sup> So Brown, Jo I, 101; Michel, Anfang, 19.

<sup>20</sup> Michel, Anfang, 19.

man schon daran sehen kann, daß die Elischa-Wunder jeweils ausdrücklich noch einen kleinen Rest der Materie voraussetzen, während in Jo 2 gar nicht darüber reflektiert wird, was die Aussage „sie haben keinen Wein mehr“ genau bedeutet, also etwa „der Wein geht langsam aus“, oder „auch der letzte Krug ist schon leer“. Solche Reflexion ist für Jo 2 aber auch unwichtig, da ein Zusammenhang zwischen der alten und der neuen Materie im Gegensatz zu den Elischa-Wundern gerade nicht vorausgesetzt, sondern ausdrücklich ausgeschlossen wird. Wenn Brown meint,<sup>21</sup> Jo 2 komme mit den Elischa-Wundern insofern überein, als eine unerwartete materielle Not beseitigt werde, die durch natürliche Mittel in den besonderen Umständen nicht beseitigt werden konnte, so ist das nicht einzusehen, da sowohl bei Elischa als auch im Falle von Jo 2 eine finanzielle Unterstützung vollkommen ausgereicht hätte – was freilich ohnehin eine wenig angemessene Überlegung darstellt, da sie einfach aus der literarischen Ebene heraustritt.

### 3.1.2 Das Motiv des Weines als Merkmal der Endzeit

Andere Autoren heben auf jene alttestamentlichen Belege ab, wo der Wein in seiner Fülle die Heilszeit charakterisiert. So nennt etwa Schnackenburg Amos 9,13; Os 2,24; Joel 4,18; Is 29,17; Jer 31,5 sowie äthHen 10,19; SyrBar 29,5; Sib II, 317f; III, 620–624; 744f. Diese Belege sprechen jedoch zwar auch vom Wein, aber neben dem Wein ebenfalls von der Überfülle der Früchte, der Milch und des Öls, d. h. nicht der Wein und seine Fülle sind Charakteristikum der Heilszeit, sondern die Heilszeit ist durch eine wunderbare Fruchtbarkeit gekennzeichnet, die an den genannten Belegstellen *u. a.* durch die Fülle des Weines verdeutlicht wird.<sup>22</sup> Auch Noetzel, der die rabbinischen Belege anführt und durchgeht und dem es dabei um den Gedanken geht, „daß die Gabe des Weins im Alten Testament, aber auch im Judentum ein Kennzeichen der messianischen *Heilszeit* ist, und zwar gerade die unerschöpfliche *Fülle* des Weins“,<sup>23</sup> gesteht zu, daß der Wein nur Beispiel für den übergreifenden Zusammenhang wunderbarer Fruchtbarkeit in der Endzeit ist: „Überall also ist die Vorstellung vorhanden, daß der messianischen Zeit eine wunderbare Fruchtbarkeit eigentümlich ist; in Ausdeutung alttestamentlicher Stellen

<sup>21</sup> Brown, Jo I, 101f.

<sup>22</sup> Vgl. die geglückte Formulierung bei R. Schnackenburg, Das erste Wunder Jesu (Joh 2,1–11), Freiburg 1951, 18: „Als Bild des Glückes und der seligen Freude wird in den prophetischen Weissagungen für die messianische Zeit immer wieder die Fruchtbarkeit der Erde, und dabei auch der Überfluß an köstlichem Wein geschildert“.

<sup>23</sup> Noetzel, Christus, 43.

erscheinen Most und Wein zwar in wunderbaren oder phantastischen Ausmaßen, aber immer in Bindung an den natürlichen Wachstumsvorgang“.<sup>24</sup>

Ohne Jo 2 schon genauer geprüft zu haben, lassen sich doch schon Übereinstimmungen und Differenzen erkennen. Während das Motiv der Fülle des Weines als Spezialfall der wunderbaren Fruchtbarkeit der Erde in den genannten alttestamentlichen und frühjüdischen Texten belegt ist, ist es die Verwandlung des Weines nicht.<sup>25</sup> Auch für die in Jo 2 begegnende besondere Qualität des Weines finden sich in jüdischen Texten einige Belege, ohne daß man mit Noetzel sagen könnte, diese Vorstellung stelle sich im Zusammenhang mit der besonderen Fruchtbarkeit der Erde in der Heilszeit sozusagen automatisch ein und gehöre zur jüdischen Vorstellung vom endzeitlichen Wein.<sup>26</sup>

Man wird also zweifellos sagen müssen, daß der Wein in großer Fülle ein Merkmal der jüdischen Vorstellungen von der Heilszeit ist. Auch das Wasser taucht als Motiv in diesem Zusammenhang auf. Aber ganz gravierende Unterschiede dürfen über diesen Parallelen keineswegs übersehen werden: Bei den in Frage stehenden Belegen aus dem Judentum ist sozusagen die wunderbare Fülle *von allem* Kennzeichen der Heilszeit; der Wein spielt dabei keine selbständige Rolle, ganz abgesehen davon, daß er selbstverständlich am Weinstock wächst – obwohl seine Fülle wunderbar ist.<sup>27</sup>

Läßt sich so im Prinzip nur *ein* Motiv aus Jo 2 von den herangezogenen alttestamentlich-jüdischen Texten her erklären,<sup>28</sup> so ist zu fragen, ob die immer wieder und

<sup>24</sup> Noetzel, Christus, 44.

<sup>25</sup> So auch Noetzel, Christus, 47; ebenso Linnemann, Hochzeit, 410ff; vgl. auch Becker, Jo I, 111.

<sup>26</sup> Vgl. Noetzel, Christus, 46f. – Außer den bei Noetzel genannten zwei Belegen wäre noch auf OrSib III, 620 hinzuweisen, wo die Rede vom allerschönsten Korn entsprechende Vorstellungen wohl auch für den Wein signalisiert, wie sie dann auch 744 ausgesprochen sind: „Denn die allesgebärende Erde wird den Sterblichen geben die beste unermeßliche Frucht von Korn, Wein und Öl“. – Weitere zur Erklärung für Jo 2 herangezogene alttestamentliche Texte finden sich bei Smitmans, Weinwunder, 35f. Diese liegen aber noch weiter von der in Jo 2 zur Diskussion stehenden Sache ab als die hier angeführten AT-Stellen.

<sup>27</sup> Vgl. auch Linnemann, Hochzeit, 411, die abschließend urteilt: „Das sollte eigentlich ausreichen, um zu dem Schluß zu kommen, daß sich die Perikope von der Hochzeit zu Kana nicht aus der jüdischen Erwartung der endzeitlichen Weinfülle herleiten läßt . . . ; denn zur Heilszeit gehört die wunderbare Fruchtbarkeit des Landes, nicht ein Wunderereignis contra naturam“.

<sup>28</sup> Im Anschluß an J. Jeremias, Jesus als Weltvollender (BFchTh 33/4), Gütersloh 1930, 216f haben eine Reihe von Autoren (z. B. Brown, Jo I, 104) auch auf das Motiv der Hochzeit hin-

auch in letzter Zeit behauptete Ableitung aus dem Dionysos-Kult bejaht werden kann. Dabei ist von vornherein besonderes Augenmerk auf die Frage zu richten, ob in den dem Dionysos-Kult zugehörigen Belegen das Verwandlungsmotiv vorkommt, was u. a. Noetzel und im Anschluß an ihn Linnemann vehement abgelehnt haben, was gerade bei letzterer Autorin besonders ernst genommen werden muß, da diese durchaus eine Beziehung zwischen Jo 2 und dem Dionysos-Mythos annimmt.<sup>29</sup> Trifft es nun zu, daß eine Verwandlung von Wasser zu Wein im Dionysos-Mythos gar nicht belegt ist, so wird zu fragen sein, ob es sinnvoll ist, den Dionysos-Kult überhaupt als Parallele heranzuziehen, wenn er ebensowenig wie das Alte Testament und frühjüdische Texte das Jo 2 nun einmal beherrschende Motiv der Verwandlung des Wassers in Wein zu erklären vermag.<sup>30</sup>

---

gewiesen und dieses als Hinweis auf einen alttestamentlich-jüdischen Hintergrund von Jo 2 benutzt (vgl. Jes 54,4–8; 62,4–5). Im Zusammenhang mit anderen Motiven könnte der Hinweis auf die Hochzeit schon etwas bedeuten; da aber die Heilszeitbelege das Weinmotiv in seiner Verwendung von Jo 2 kaum hinreichend erklären können, dürfte die Hochzeit eher als erzählnotwendige Voraussetzung für die Einführung des Motivs vom Wein und sein Ausgehen denn als Hinweis auf die Heilszeit zu verstehen sein.

Mehr um deutlich zu machen, in welcher Weise heute in wissenschaftlicher Literatur Parallelen und Abhängigkeiten „aufgezeigt“ werden können, denn als ernsthaft zu erwägende Parallele sei folgender Satz von O. Betz / W. Grimm, *Wesen und Wirklichkeit der Wunder Jesu. Heilungen – Rettungen – Zeichen – Aufleuchtungen* (anti 2), Frankfurt - Bern - Las Vegas 1977, 128 zitiert: „Die wunderbare Verwandlung von Wasser zu Wein auf der Hochzeit zu Kana hat eine motivgeschichtliche Parallele im Zeichen von Exodus 7,19, wonach Aaron aus Wasser ebenfalls eine rote Flüssigkeit, nämlich Blut, machte“.

<sup>29</sup> Vgl. Noetzel, *Christus*, 27: „Es wird nirgends erzählt, daß Dionysos Wasser in Wein *verwandelt* habe“. 28: „Wichtiger aber ist folgendes: Diese verhältnismäßig jungen Belegstellen müssen nach älteren Vorstellungen verstanden werden. Da aber ist es so, daß Milch, Honig und Wein ohne Verwandlung *direkt* aus der Erde strömen“. Linnemann, *Hochzeit*, 410: „Eine Verwandlung von Wasser in Wein ist in der Dionysoslegende nicht nachzuweisen“. Vgl. auch ebd. 409 die positive Aufnahme der Argumentation Noetzels. Betz, *Problem*, 43f urteilt ebenfalls dezidiert: „Daß das Motiv der *Verwandlung* des Wassers in Wein von der heidnischen Dionysos-tradition übernommen sei, wird zwar immer wieder behauptet, läßt sich aber mit den dort angeführten Stellen nicht belegen. Diese sprechen von einem Aufgefülltwerden leerer Krüge durch Wein, vom Fließen des Weines, oder aber von einem Weinbrunnen, der aus der Erde springt, nicht aber von einer Verwandlung“. Abgelehnt haben des weiteren ein Verwandlungswunder im Dionysoskult Schneider, *Jo*, z. St. unter Berufung auf Noetzel; Haenchen, *Jo*, 195.

<sup>30</sup> Die Notwendigkeit dieser Frage ergibt sich m. E. aus der oben unter c erwähnten Forderung Haackers zum religionsgeschichtlichen Vergleich.

### 3.2. Die Verwandlung von Wasser in Wein im Dionysos-Mythos und Jo 2

#### 3.2.1. Argumente gegen eine Abhängigkeit der Kanageschichte vom Dionysos-Mythos

Nach Schnackenburg ist zwar zuzugeben, daß von Dionysos-Festen „ähnliche Weinwunder wie das zu Kana erzählt“ werden, und er zitiert auch die Athenaeus-Tradition von Elis, lehnt aber „die noch immer wirksame religionsgeschichtliche Erklärung“ unter Hinweis auf den je anderen Epiphaniecharakter in Jo 2 einerseits und in den Dionysos-Erzählungen andererseits und auch auf die jüdische Heils-erwartung ab.<sup>31</sup>

Weiser<sup>32</sup> lehnt eine Ableitung aus dem Dionysos-Kult ab, weil das Motiv der Fülle dort nicht vorkomme, wohl aber in der alttestamentlichen Bildersprache belegt sei.

Aber damit kann die Frage, wie es denn zur Bildung des Weinwunders gekommen sei, ja wohl kaum als beantwortet gelten. Zwar trifft der Begründungssatz Weisers, der mit einem Teil der Argumentation Schnackenburgs identisch ist, durchaus zu, wie wir in 3.1. gesehen haben, aber das Motiv der Fülle des Weines ist gerade nicht das Jo 2 leitende Motiv, und so kann von daher auch die Entstehung der Perikope vom Weinwunder zu Kana nicht erklärt werden. So sehr Schnackenburg zuzugeben ist, daß es sich in Jo 2 nicht um ein kultisches Erscheinen handelt, so ist doch zu fragen, ob nicht – wenigstens in gewisser Weise – „ein hilfreiches Sich-Nahen“ vorliegt, insofern Jesus nicht zum Überfluß noch ein Superadditum hinzufügt, sondern einem Mangel abhilft. Am ausführlichsten und nachhaltigsten hat Noetzel einen Einfluß des Dionysos-Kultes auf Jo 2 abgelehnt und sich dabei auf

<sup>31</sup> Schnackenburg, Jo I, 343f. In seiner vor über dreißig Jahren erschienenen kleinen Monographie „Das erste Wunder Jesu“ (Joh. 2,1–11), Freiburg 1951 weist Schnackenburg darauf hin, daß ein Einfluß des Dionysoskults im syrisch-palästinensischen Raum im 1. Jh. äußerst fraglich bleibt, daß in Jo 2 ein kultisches Interesse nicht erkennbar sei und daß im Gegensatz zu den Dionysoslegenden, wo der Gott selbst im mythischen Dunkel verbleibe, das Johannesevangelium von einer geschichtlichen Gestalt berichte. – Brown, Jo I, 101f nennt als Gründe gegen eine Ableitung aus dem Dionysosmythos, daß die übrigen sechs Wundergeschichten des Johannesevangeliums ganz im Rahmen der „normalen“ Wundergeschichten verbleiben und daß diese Tatsache gegen eine Ableitung aus einer „extraneous tradition“ spreche. Auch sei in Jo 2 für eine hellenistische Wundergeschichte das Wunder zu diskret geschildert.

<sup>32</sup> A. Weiser, Was die Bibel Wunder nennt, Stuttgart o. J., 114; H. Leroy, Das Weinwunder zu Kana, in: BiLeb 4 (1963) 168–173, 172 Anm. 14 lehnt eine Parallele zwischen Dionysos-Mythos und Jo 2 ohne Begründung ab. Ebenso Geysler, semeion, 21; J. M. Derrett, Water into wine, in: BZ 7 (1963) 80–97, 94f; Michel, Anfang, 19 und Anm. 12.

Gründe gestützt, die hier einzeln angeführt zu werden verdienen, da die Abhandlung von Noetzel in der schon erwähnten und für die Entstehung der Perikope grundlegenden These gipfelt, daß eine Verwandlung von Wasser in Wein im Dionysos-Kult gar nicht belegt sei und schon deswegen das Motiv von dort gar nicht abgeleitet sein könne.<sup>33</sup> Noetzel nennt folgende Hauptgründe:

1. Die Angaben des Diodor und des Plinius seien „verhältnismäßig spät“ (15).
2. Warum die Quelle zur Darstellung der Göttlichkeit Jesu die Epiphanie des Dionysos zum Vorbild nehme, bleibe ungeklärt (23).
3. „Die Bewirkung eines Weinwunders ist nur *ein* Punkt im Dionysos-Glauben, und nicht einmal der wichtigste“. Solange wir nicht sicher wissen, wo das Johannesevangelium abgefaßt ist und welche kultischen Elemente die Dionysos-Mysterien in der Umgebung des Abfassungsortes hatten, „wird es wenig Sinn haben, auf die Weinwunder von Andros, Teos und Elis hinzuweisen. Angehörige der Christus-Gemeinde werden kaum gelesen oder gewußt haben, was bei Diodor oder Pausanias stand. Wir müssen fragen: aus welchem anderen Grunde hätte eine Christus-Gemeinde ihren Herrn als *νέος Διόνυσος* (neuen Dionysos) ansehen, ihn also an die Stelle des Dionysos setzen sollen, wenn nicht aus dem, daß ein örtlicher Dionysos-Kult ihr zu schaffen machte?“ (26, vgl. auch die Fortsetzung ebda).
4. Dionysos mußte bei der Feier des Mysteriums sichtbar werden, der Kyrios Jesus aber war unsichtbar gegenwärtig. „Eine ‚Epiphanie‘ des Gottessohnes Jesus Christus nach Analogie des Dionysoskultes ist einfach ein unvollziehbarer Gedanke. Dann aber wird man sagen müssen: Eine Übertragung der göttlichen Qualitäten des Dionysos auf Jesus Christus ist ebenso unmöglich“ (27).
5. „Es wird nirgends erzählt, daß Dionysos Wasser in Wein verwandelt habe“. — Diese These wird dadurch abgesichert, daß zum einen die Diodorstelle (s. u.) nach Noetzel unzweifelhaft in dem Sinne zu interpretieren ist, „daß diese Weinquelle von selbst aus dem Boden hervorkommt, nicht daß sie sonst Wasser führte und an den Dionysien stattdessen Wein“ und daß die keineswegs eindeutig in diesem Sinne zu verstehende Pliniusstelle (s. u.) ebenso zu verstehen ist, zum anderen aber die jüngeren Belege nach den älteren interpretiert werden müssen: „Da ist es aber so, daß Milch, Honig und Wein ohne Verwandlung direkt aus der Erde strömen“ (28). Zum Beweis wird auf die Bakchen des Euripides 695–702 (s. u. Anm. 38) verwiesen und daraus der Schluß gezogen, „... die wunderbaren Vorgänge an den Dionysien sind also Symbol für einen naturhaften Vorgang, nicht ein Ereignis *contra naturam*...“ (29).

<sup>33</sup> Noetzel, Christus, 27ff.

6. Schließlich bestreitet Noetzel „das Hauptargument“ für einen inneren Zusammenhang von Kanageschichte und Dionysosglauben, daß nämlich das christliche Fest der Epiphanie aus einem Dionysosfest am gleichen Termin entstanden sei (29–38).

Nun sind diese Argumente von ganz unterschiedlichem Gewicht. Die Frage Nr. 2 z. B. ist sicher gut gestellt und allenfalls durch Vermutungen beantwortbar, aber bevor man nach dem Grunde fragt – eine Frage, die wir ohnehin häufig nicht beantworten können –, ist die Frage nach dem Zusammenhang überhaupt zu stellen.<sup>34</sup> Wenn wir die Frage nach dem Grund für die Benutzung eines Motivs nicht oder nur sehr hypothetisch beantworten können, so ist damit über die Benutzung dieses Motivs keineswegs schon eine Entscheidung gefallen. – Die ganze Argumentation Noetzels leidet darunter, daß er in seinem Denken viel zu stark von apologetischen Kategorien ausgeht. Linnemann hat zu Recht angemerkt: „Noetzel kann sich eine Beziehung zwischen der Wundergeschichte von der Hochzeit zu Kana und Dionysos offensichtlich nur so vorstellen, als würde Jesus in synkretistischer Manier mit Dionysos identifiziert, als würden die göttlichen Qualitäten des Dionysos auf ihn übertragen und Jesus von der christlichen Gemeinde als νεος Διόνυσος (neuer Dionysos) angesehen“.<sup>35</sup>

Die entscheidenden Gründe Noetzels scheinen mir die Argumente 3 und 5 zu sein; solange sie sich nicht überzeugend widerlegen lassen, ist an eine „Ableitung“ oder an eine Übernahme des Weinwunders in Jo 2 aus dem Dionysos-Kult nicht zu denken. Wir beginnen mit dem unter 5 genannten Argumentationsstrang und fragen, ob im Umfeld des Dionysos eine Verwandlung von Wasser in Wein belegt ist.

<sup>34</sup> Vgl. hierzu auch *Linnemann*, Hochzeit, 418 Anm. 3: „Warum der Evangelist Jo diese Wundergeschichte aufgegriffen hat, ist eine Frage, auf die wir hier nicht eingehen können. Ob er ihren Bezug zu Dionysos erkannt hat, ist nicht sicher. Man wird aber keinesfalls voraussetzen dürfen, er würde das Wunder von der Hochzeit zu Kana nicht überliefert haben, wenn er diesen Bezug gesehen hätte“.

<sup>35</sup> *Linnemann*, Hochzeit, 415. Linnemann selbst führt dann die von ihr bejahte Benutzung des Dionysosmotivs auf eine aktive Auseinandersetzung der christlichen Gemeinde, aus der Jo 2 stammt, mit dem Dionysoskult zurück. „Diese Wundergeschichte ist nicht von Dionysos auf Jesus übertragen; sie entstammt nicht dem ‚Dionysosglauben‘; sie ist auch keine illegitime Anpassung an ihn, sondern ein bewußter Gegenentwurf. So erklären sich all jene Züge, welche sich in das Bild der Dionysoslegende nicht einfügen wollen ...“ (417, vgl. auch 416).

### 3.2.2. Die Weinwunder im Dionysos-Kult

1. Es trifft zu, daß Pausanias (Beschreibung Griechenlands VI, 26,1–2) und Athenaeus (Deipnosophisten I,34a) von einem Weinfüllungswunder und nicht von einem Weinverwandlungswunder erzählen.

„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 . . .“<sup>36</sup> (Pausanias).

„. . . that there is a district in Elis a mile away, in which, at the festival of Dionysos, the inhabitants shut up and seal three empty cauldrons in the presence of visitors; later, they open the cauldrons and find them full of wine.“<sup>37</sup>

2. Es trifft zu, daß die von Noetzel sogenannten „älteren Vorstellungen“ auch in jüngeren Texten anzutreffen sind:

„Auch die Andrier erzählen, daß bei ihnen jedes zweite Jahr am Dionysosfest Wein *von selber* aus dem Heiligtum fließe.“ (Pausanias, Beschreibung Griechenlands VI, 26,2)

„Und die Teier bringen als Beweis für die bei ihnen stattgehabte Geburt des Gottes, daß bis jetzt zu bestimmten Zeiten in der Stadt eine Quelle *von selbst aus der Erde* Wein verströmen lasse, der sich durch Wohlgeruch auszeichne“ (Diodorus Siculus III, 66 § 2).<sup>38</sup>

<sup>36</sup> So nach der Übersetzung von E. Meyer (dtv 6008), griech. Text nach der Ausgabe von W. H. S. Jones, The Loeb Classic Library, Bd 3, London 1966, 156: „λέβητας δὲ ἀριθμῶν τρεῖς ἐς οἴκημα ἐσκομίσαντες οἱ ἱερεῖς κατατίθενται κενούς . . . σφραγίδας δὲ αὐτοὶ τε οἱ ἱερεῖς . . . ταῖς θύραις τοῦ οἴκηματος ἐπιβάλλουσιν, ἐς δὲ τὴν ἐπιούσαν . . . ἐσελθόντες ἐς τὸ οἴκημα εὐρίσκουσιν οἴνου πεπλημένους τοὺς λέβητας.“

<sup>37</sup> Zitiert nach v. d. Loos, Miracles 602 Anm. 2; griechischer Text bei Bauer, Jo, z. St. Wenn C. K. Barrett, The Gospel according to St. John, London <sup>2</sup>1978, 188 die Euripides-, Pausanias- und Athenaeus-Stelle unter „miraculous transformations of water into wine“ subsumiert, so liegt eine solche Transformation an diesen drei Stellen zweifellos nicht vor. Barrett freilich schließt aus den genannten drei Belegen: „There was thus an exact precedent for the benefaction of Jesus in a pagan worship doubtless known to some at least of John’s readers“.

<sup>38</sup> Zitiert nach Noetzel, Christus, 28 Anm. 91, griechischer Text ebenda. Wenigstens angemerkt sei, daß Nilsson, Geschichte, 589 diese Stelle im Sinne eines Verwandlungswunders versteht. — Die Grundstelle für diese Vorstellung liegt in Euripides’ Bakchen 698ff vor:

„Die Natter, die vertraulich ihre Wang umleckt.  
Noch andre trugen wilder Wölfe Brut im Arm,

3. Bei weitem nicht so eindeutig im Sinne der „älteren Vorstellungen“ zu verstehen ist aber die Pliniusstelle in nat. hist. II, 231:

„Auf der Insel Andros soll, wie Mucianos, der dreimal Konsul war, glaubt, im Tempel des ‚Vater-Liber‘ eine Quelle jedes Mal an den Nonen des Januar (...) mit Weingeschmack fließen“.<sup>39</sup>

Daß Noetzels Interpretation dieser Stelle („... hier wird ... nicht ausdrücklich von einer Verwandlung gesprochen, sodaß man das Recht hat, diese Stelle im gleichen Sinne (sc. wie die Diodor-Stelle) zu interpretieren“),<sup>40</sup> vielmehr gerade nicht berechtigt ist, ergibt sich nun m. E. zum einen aus dem Kontext dieser

---

Und Rehe: diesen spenden sie die weiße Milch,  
 Aus vollen Brüsten, kaum gebornen Säuglingen,  
 Sich spröd entziehend,  
 Efeu kränzt der Frauen Stirn,  
 Und Eichenzweig und blütenreiches Windenlaub.  
 Und eine nahm den Thyrsos,  
 Schlag und traf den Fels,  
 Daß hellen Tauses kühler Quell dem Stein entsprang.  
 Die Andre stieß in grünes Erdenland den Stab,  
 Und einen Weinquell sendet ihr der Gott herauf.  
 Doch die verlangten nach dem Trank schneeweißer Milch,  
 Die teilten mit der Fingerspitze nur den Grund,  
 Und hatten Milch in Fülle;  
 Süßer Honig troff  
 In Strömen aus des Thyrsos  
 Efeugrünem Stab...“

Vgl. auch Horaz, Oden II, 19,9–12:

„Singen darf ich die wilden Thyiaden  
 singen des Weines Quelle, die überwallenden Ströme  
 der Milch, und den hohlen Stämmen  
 aufs neue Honig entträufeln lassen“.

Deutscher und lateinischer Text bei Q. Horatii Flacci, Carminum et epodon libros Latine et Germanice ed. G. Killy et E. Schmidt, Zürich/München 1981, 178–180. Und dazu die Interpretation von V. Pöschl, Die Dionysosode des Horaz (c. 2,19), in: *Ders.*, Kunst und Wirklichkeitserfahrung in der Dichtung. Abhandlungen und Aufsätze zur römischen Poesie, Kleine Schriften I, Heidelberg 1979, 209–231, 217f: „Bei Horaz haben wir eine paradiesische Landschaft vor uns, wir sehen *Quellen*, aus denen Milch und Wein strömt...“ (kursiv von mir).

<sup>39</sup>C. Plinius der Ä., Naturkunde lateinisch-deutsch, hrsg. und übersetzt von R. König in Zusammenarbeit mit J. Winkler, Buch 2, München 1973, 197.199, lateinischer Text 196.198. (Zu den Varianten in den Handschriften vgl. Noetzel, Christus, 28 Anm. 92): „Andro in insula templo Liberi patris fontem Nonis Ianuariis semper vini sapore fluere...“.

<sup>40</sup>Noetzel, Christus, 28.

Stelle. Unserer Stelle geht folgender Satz voraus: „Das Wasser der Lynkestis, Sauerwasser genannt, macht trunken wie der Wein; ähnliches Wasser gibt es in Paphlagonien und im Gebiet von Cales“. <sup>41</sup> Und auf unsere Stelle folgt: „Der Styx bei Nonakris in Arkadien, dessen Wasser sich weder durch Geruch noch durch Farbe unterscheidet, tötet sogleich, wenn man davon trinkt; auf dem Hügel Liberosus im Gebiet der Taurer befinden sich drei Quellen, die ebenfalls ohne Rettung, aber auch ohne Schmerz den Tod bringen“. Darüber hinaus weist Plinius nat. hist. XXXI, 13 ebenfalls auf eine Verwandlung von Wasser in Wein hin. <sup>41a</sup>

Bei Beachtung des Kontextes dürfte folgendes mit Sicherheit festzustellen sein: Die merkwürdige und deswegen erwähnenswerte Wirkung der Quelle auf der Insel Andros wird im Zusammenhang mit seltsamen Wirkungen anderer Flüsse genannt, unterscheidet sich aber von den Wirkungen dieser anderen Flüsse dadurch, daß diese nicht dauernd, sondern nur am 5. Januar jeden Jahres (oder während des ganzen Festes?) auftritt.

4. Es kann demnach kein Zweifel daran bestehen, daß hier nicht vom wunderbaren Hervorgehen einer Weinquelle im Sinne „der älteren Vorstellungen“, wie Noetzel will, die Rede ist, sondern davon, daß das Wasser dieser Tempelquelle an einem bestimmten Tage des Jahres Weingeschmack annimmt. Daß ein Verwandlungswunder vorliegt, ist zwar nicht gesagt, aber die Stelle kommt einem Verwandlungswunder doch sehr nahe, je nachdem ob man an Wasser mit Weingeschmack denkt oder vom Weingeschmack auch auf Wein schließt.
5. Des weiteren ist aber zu fragen, ob Noetzel überhaupt im Recht ist mit seiner Behauptung, nach den *älteren* Vorstellungen sei es so, „daß Milch, Honig und Wein ohne Verwandlung *direkt* aus der Erde strömen“. Folgender Beleg aus Platos Dialog Ion 534 A – also aus der ersten Hälfte des 4. vorchristlichen Jahrhunderts <sup>42</sup> – widerspricht nach meinem Urteil deutlich dieser Behauptung:

<sup>41</sup> Vgl. auch P. Ovidius Naso, Metamorphosen XV, 329ff:

„Doch ein lycestischer Fluß ist entgegengesetzt in der Wirkung:

Wer, des Maßes vergessend, zuviel von dem Wasser gesogen,

Schwankt nicht anders, als hätt' er vom lautersten Weine genossen“.

(Nach der Übersetzung von H. Breitenbach, Zürich/Stuttgart 1958). Vgl. auch ebda. 308ff weitere Beispiele für merkwürdige Wirkungen ausstrahlende Gewässer.

<sup>41a</sup> „Vinum taedio venire his qui ex clitorio lacu biberint ait Eudoxos, sed Theopompus inebriari fontibus his quos diximus“. „Disgust at wine, says Eudoxos, comes upon those who have drunk of Lake Clitorius, but Theopompus says that drunkenness is caused by the springs that I have mentioned. . .“. Zitiert nach der von G. P. Gould hg. Ausgabe, The Loeb Classical Library, Band 8, S. 388. Vgl. dazu auch Ovid, Metamorphosen XV, 322ff.

<sup>42</sup> Vgl. H. Dörrie, Art. Platon, in: Der kleine Pauly. Lexikon der Antike, IV, 902, der den Dialog Ion auf Grund des sokratischen Ansatzes zu den frühesten Dialogen Platons zählt. –

„... wenn die Gewalt der Harmonie und des Rhythmus über sie kommt, so geraten sie gleichsam in einen bakchischen Taumel, – und gerade wie die Bakchantinnen nur im Zustande der Verzückerung aus den Strömen Milch und Honig schöpfen, nicht aber wenn sie ihres Bewußtseins mächtig sind, so vermag auch der Liederdichter Seele nur in Begeisterung und Verzückerung ein ähnliches zu tun...“.<sup>43</sup> Natürlich wird der Wein hier nicht genannt, aber da Milch, Wein und Honig im Zusammenhang des Dionysoskultes zusammengehören<sup>44</sup> und hier die Vorstellung der Verwandlung von Wasser in Milch und Honig beim Schöpfen im ekstatischen Taumel vorliegt, ist eine solche auch für den Wein vorauszusetzen,<sup>45</sup> – der im übrigen zwar eng mit Milch und Honig im Dionysos-Mythos verbunden ist, aber dennoch eine selbständigere Rolle spielt als im Alten Testament.

Wenn wir so bei Plato auch keinen Beleg für die Verwandlung von Wasser in Wein gefunden haben, so ergibt sich doch aus dieser Stelle, daß von einer älteren

---

Wenn Noetzel für die „älteren Vorstellungen“ auf Euripides abhebt, so ist darauf hinzuweisen, daß dieser nur ca. sechzig bis fünfzig Jahre früher als Platon gelebt hat. Vgl. Der kleine Pauly, s. v. Euripides 2 (geboren 485/84 oder 480) und Lexikon der Alten Welt, s. v. Euripides (Bakchen aus eines der letzten Werke des Euripides) und s. v. Platon (geboren 427). Die übrigen Belege, auf die Noetzel sich für die „älteren Vorstellungen“ stützt, sind wesentlich jünger: Ptolemaios Philadelphos (erste Hälfte des 3. Jh. v. Chr.) nach Athenaios (um 200 *nach* Christus in den Deipnosophisten.)

<sup>43</sup> Kursiv von mir; vgl. auch, daß *Fr. Kiechle* im Art. Dionysos, in: Der kleine Pauly, II, 83,32ff von Verwandlungsmirakeln der Bakchen in Ion 534 A, freilich auch in den Bakchen des Euripides 692ff spricht. (Platontext nach der Übersetzung von *F. Susemihl*, Bd. 1, Heidelberg 1950).

Der griechische Text lautet nach der Ausgabe in: The Loeb Classical Library, Bd. 164, S. 420: „... ὡςπερ αἱ βάκχαι ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἐμφορες δὲ οὔσαι οὐ...“.

<sup>44</sup> Das sieht auch *Noetzel* so, vgl. Christus, 28.

<sup>45</sup> *Noetzel* zitiert übrigens auch den Platonbeleg, um den Zusammenhang von ekstatischem Zustand und Epiphanie des Gottes Dionysos aufzuzeigen, ohne aber die Bedeutung dieses Beleges für die Vorstellung der Weinbeschaffung zu erkennen. (Christus, 24) Wie *Linnemann*, Hochzeit, 410 Anm. 4 schreiben kann: „Auch Platon, Ion 534 a, eine Stelle, auf welche Noetzel nicht näher eingegangen ist, ist kein Beleg für das Verwandlungsmotiv“, ist mir schlechthin unverständlich. Vgl. die Begründung: „Sie besagt keine Verwandlung des Wassers der Ströme in Milch und Honig durch den Gott Dionysos, sondern lediglich, daß die Bakchen in der Ekstase aus den Strömen Milch und Honig schöpfen“. Wie kommt denn die Milch oder der Honig aus dem Strom in die Kelle oder den Krug, ohne Verwandlung? Natürlich ist nicht an eine Verwandlung des ganzen Stromes, womöglich in Milch und Honig zugleich, gedacht; insofern liegt schon eine etwas andere Vorstellung als z. B. an der zitierten Pliniusstelle vor, aber um die Annahme einer Verwandlung kommt man doch wohl nicht herum.

Vorstellung, die durch ein spontanes Hervorrufen einer (Wein-)Quelle u. a. mit Hilfe des Thyrsos-Stabes geprägt war, und die (viel später?) eine jüngere, durch das Motiv der Verwandlung geprägte aus sich entlassen hat, nicht die Rede sein kann. Soweit feststellbar, sind beide zusammen in einem relativ geringen Zeitabstand belegt, sodaß bei jedem in Frage kommenden Text gefragt werden muß, in welchem Sinne er denn nun zu verstehen ist.

Aber die wenigen bislang genannten Texte eines Weinverwandlungswunders vermögen sicher nicht sogleich eine ganze Vorstellung zu belegen. Dafür sind weitere Texte nötig. Bevor diese angeführt werden, ist noch eine Bemerkung zum Alter der Pliniusstelle zu machen: Die Naturkunde des C. Plinius Secundus ist im Jahre 77 dem Prinzen Titus gewidmet und beruht nach Ausweis der Vorrede auf der Lektüre von zweitausend Büchern und einer langjährigen Vorbereitung, die bis in die frühen fünfziger Jahre zurückgehen dürfte.<sup>46</sup> Daß die zitierte Stelle ältere und schon länger bekannte Merk-Würdigkeiten anführt, ergibt sich im übrigen auch schon daraus, daß Ovid, der ein gutes halbes Jahrhundert vor Plinius geboren war und noch vor dessen Geburt starb, eine Parallele zu einem Teil der von Plinius gebotenen Tradition bietet (vgl. den Text in Anm. 41). Die Vorstellung vom Weinverwandlungswunder ist darüber hinaus in folgenden Texten belegt:

Philostrat, *Vita Apollonii* VI, 10:

„... und Apollon sagt ohne jegliche Wunderzeichen, was der weiß. Und doch wäre es ihm ein leichtes, den ganzen Parnaß zu erschüttern, die Kastalischen Quellen umzuwandeln und mit Wein zu füllen...“<sup>47</sup>

Lukian, *Ver. hist.* I 7 liegt ein ähnliches Wunder vor:

„Wir beugten unser Knie und gingen weiter, waren aber noch nicht lange gegangen, als wir an einen Fluß kamen, der statt Wassers einen Wein führte, den wir an Farbe und Geschmack unserem Chierwein sehr ähnlich fanden. Der Fluß war so breit und

<sup>46</sup> Vgl. Art. Plinius 1,7 in: *Der kleine Pauly*, IV, 932.

<sup>47</sup> „... τὴν Κασταλίαν δὲ οἰνοχοῆσαι μεταβαλόντι τὰς πηγὰς...“. Griechischer Text mit deutscher Übersetzung: Philostratos, *Das Leben des Apollonius von Tyana* Griechisch-Deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von V. Mumprecht, München/Zürich 1983. Die übrigen, gelegentlich zitierten Belege aus der *Vita Apollonii* (III, 15; II, 9) sind nicht einschlägig. Interessant wegen des Nebeneinanders von Wein und Wasser, gleichwohl aber nicht einschlägig, ist III, 27: Aus zwei Tripoden sprudelte Wein hervor, während die beiden anderen Wasserquellen enthielten, sowohl eine kalte als auch eine warme.

Daß Philostrat mit seiner Schrift bereits auf die Evangelien reagiert und diese also kennt, wird heute nicht mehr angenommen. Vgl. zu diesem Problem P. Wendland, *Die Hellenistisch-Römische Kultur* (HNT 2), Tübingen <sup>4</sup>1972, 217; *Pauly-Wissowa* RE 20/1, 145; H. J. Schütz, Beiträge zur Formgeschichte synoptischer Wundererzählungen, dargestellt an der *vita Apollonii* des Philostratos, Diss. masch. Jena 1953, 4ff.

tief, daß er an manchen Orten sogar schiffbar war. Ein so augenscheinliches Zeichen, daß Bacchus einst hier gewesen . . . Weil ich aber begierig war, zu wissen, wo dieser Fluß entspringe, gingen wir an ihm hinauf, fanden aber keine Quelle, sondern bloß eine Menge großer Weinstöcke, die voller Trauben hingen, und unten an jedem Stocke rann der Wein in hellen durchsichtigen Tropfen herab, aus deren Zusammenfluß der Strom entstand“.<sup>48</sup>

#### Philostrat, Imagines I 14:

Die Erde „wird ihm gewähren, Wein aus Wasserquellen zu schöpfen und Milch wie aus Brüsten bald aus einer Ackerscholle, bald aus einem Felsen zu ziehen“.<sup>48a</sup>

Dieser letzte Beleg ist im Hinblick auf Noetzels Ausführungen über eine angebliche ältere Vorstellung vom spontanen Entstehen von Weinquellen besonders zu würdigen, insofern Philostrat hier beide Vorstellungen — das Schöpfen von Wein aus einer vorhandenen Wasserquelle und das spontane Entstehen einer Milchquelle — nebeneinander benutzt, was vielleicht auch als Hinweis darauf gewertet werden muß, daß beide Vorstellungen für die Alten wesentlich näher beieinander lagen als wir das heute empfinden.

<sup>48</sup> „καὶ ἐπιστάμεθα ποταμῷ οἶνον ῥέοντι ὁμοίωτατον μάλιστα οἷοσπερ ὁ χῖος ἐστιν“, in: Lucian. With an English translation by A. M. Harmon (The Loeb Classical Library), London 1961. Deutsche Übersetzung nach: Lukian. Werke in drei Bänden. Band II übersetzt von C. M. Wieland, Berlin-Weimar 1974. H. D. Betz, Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen (TU 76), Berlin 1961, 176 begreift diese Stelle als „eine Parodie des Weinwunders des Dionysos“.

Zu der von Th. Zahn bejahten und früher häufig erörterten Frage der Kenntnis der Evangelien durch Lukian (dagegen schon E. Norden) urteilt Betz: „Sicherlich hat Lukian das Christentum, das zu seiner Zeit sich ja schon beträchtlich ausgedehnt hatte, auf seinen Reisen und den damit verbundenen Erlebnissen kennengelernt. Freilich wird man bei seinem Charakter nicht erwarten dürfen, daß er sich etwa um genaue Information bemüht habe“ (6), „... daß eine Bekanntschaft Lukians mit der urchristlichen Literatur nicht anzunehmen ist“. — Die Anzahl der zitierten und zu zitierenden Belege läßt sich durchaus noch erweitern. So weist z. B. *Dodd*, *Historical Tradition*, 225 noch hin auf Plutarch, *Lysander*, 28,4: „Nun aber gingen die . . . Thebaner zum Angriff gegen die Feinde vor unterhalb der Quelle . . . in welcher der Sage nach die Ammen den neugeborenen Dionysos gebadet haben sollen. Denn das Wasser hat einen weinfarbigen Glanz, ist spiegelklar und sehr angenehm zu trinken“ (in der Übersetzung von K. Ziegler) und auf Ovid, *Metamorphosen* XIII, 650ff: „Doch Liber gab den Töchtern ein ander Geschenk, das niemand zu wünschen wagt — kaum ist es zu glauben —: Denn was meine Mädchen berührten, ward in Getreide verwandelt, in lauterem Wein, in die Frucht vom Baum der Minerva . . .“ (in der Übersetzung von H. Breitenbach).

Auf die häufig herangezogene Stelle Epiphanius, *Panarion* (= haer) 51,30,1–3 ist hier nicht einzugehen, da diese Stelle auf das Kanawunder bereits Bezug nimmt.

<sup>48a</sup> Übersetzung in Anlehnung an H. Usener, *Kleine Schriften* Band 4, Osnabrück 1965, 398f und Anm. 2. Der griech. Text lautet: ἡ γῆ, ἥ γε συμβακχεύσει αὐτῷ καὶ οἶνον ἀφύσσειν ἐκ πηγῶν δώσει γάλα τε οἶον ἀπὸ μαζῶν ἔλκειν τὸ μὲν ἐκ βῶλου, τὸ δὲ ἐκ πέτρας.

6. Als Ergebnis darf festgehalten werden, daß in der griechisch-hellenistischen Literatur eine ganze Reihe von Belegen für die Verwandlung von Wasser in Wein überliefert sind; daß sie mit dem Dionysoskult zusammenhängen, ist für den heutigen Leser nicht immer völlig deutlich, kann aber als anerkannt und zutreffend gelten.<sup>49</sup> Da das Motiv der Verwandlung von Wasser in Wein im Alten Testament nicht nachgewiesen werden konnte, ist es immerhin fragwürdig, ob dieses der Zeichenquelle, aus der der Verfasser des Johannesevangeliums die Kana-Geschichte in sein Evangelium eingefügt haben wird, aus der Dionysostradition zugekommen ist.

Dazu ist nun gemäß den oben genannten drei Kriterien zu verfahren.

### 3.3. Voraussetzungen für eine Entlehnung des Verwandlungsmotivs in Jo 2 aus dem Dionysos-Mythos

#### 3.3.1. Historische Priorität der Belege aus dem Dionysos-Mythos

Die historische Priorität kann angesichts der Bedeutung des Weines im Dionysoskult, der Vorstellung vom spontanen Entspringen von Weinquellen in vielen frühen Belegen, des Platon-Beleges und der Pliniusstellen, die nach Ausweis der Ovidparallele auf Tradition beruhen, trotz der Tatsache, daß die weiteren Belege später als das Neue Testament sind, doch wohl bejaht werden. Trotz aller Vorsicht, die man bei solchen Fragen walten lassen muß, sind wir bei dem Platonbeleg schon so nah an einem (Wein-)Verwandlungswunder, daß diese Voraussetzung für eine „Ableitung“ m. E. kaum mit guten Gründen bestritten werden kann.

<sup>49</sup> Vgl. *Dodd*, *Historical Tradition*, 225: "These stories are usually (perhaps always) associated with Dionysos". – Was sich natürlich nur auf die dort angeführten (wenigen) Belege bezieht. Vgl. zu unseren Belegen in der Reihenfolge der Erwähnung im Text: 1) ganz eindeutig auf Dionysos bezogen, vgl. *Pausanias*, Beschreibung Griechenlands 26,1;2) ergibt sich schon aus dem Zitat; 3) ebenfalls; 4) ebenfalls; 5) ebenfalls. (Vater Liber – vgl. zur Identifikation von Liber und Dionysos, Art. Liber Libera – Liberalia, in: *Der kleine Pauly*, III, 620ff).

Ganz eindeutig ist auch der Platonbeleg, da hier der Taumel und die Verzückerung der Bakchen zur Verdeutlichung des von Sokrates Gemeinten herangezogen werden. Jedoch kommt dieser Vergleich nicht so von ungefähr, wie man als unbefangener Leser zu denken geneigt ist, denn es gab in der späteren Dichtung eine Tradition, die die dichterische Inspiration und die Dichterweihe auf Dionysos zurückführte und für die Platons Ion „das interessanteste und wichtigste Vorbild . . . ist“. So *Pöschl*, *Dionysosode*, 227, vgl. auch 230: „Dionysos ist so gleichsam die Hypostase der schöpferischen Phantasie des Dichters“. – Der Lukianbeleg bezieht sich ebenfalls auf Dionysos, was bei der Philostrate alle der Fall ist, obwohl im selben Kapitel von den Bakchen und deren Milch und Wein die Rede ist.

### 3.3.2. Die geographische Nähe

Auch die geographische Nähe kann wohl kaum noch abgelehnt werden. Das Johannesevangelium wird heute meistens als im syrischen Raum abgefaßt angesehen<sup>50</sup> und für Tyros haben wir das inzwischen ins 2. Jahrhundert nach Christus datierte Zeugnis des Achilles Tatius,<sup>51</sup> daß dort des Gottes Dionysos gedacht und sein Fest gefeiert wurde. Wenn man auch kaum in der dort überlieferten Erzählung „a striking parallel to the Johannine story of Jesus' miracle at Cana in Galilee“ sehen kann, wie M. Smith will,<sup>52</sup> so hat Smith doch die breite Belegung von Zeugnissen für die Verbreitung des Dionysoskultes im syrisch-palästinensischen Raum aufgezeigt,<sup>53</sup> die an die Seite von 2 Makk 6,7 tritt,<sup>54</sup> sodaß das im Dionysos-Mythos vielfach belegte Weinverwandlungsmotiv im syrisch-palästinensischen Raum durchaus bekannt gewesen sein wird.

Ein Eingehen auf das dritte oben genannte Kriterium von Haacker erübrigt sich hier, da wie unter 3.1. dargelegt im Alten Testament das Verwandlungsmotiv beim Wein nicht belegt ist.

## 4. *Christus und Dionysos*

Linnemann hat nun versucht, die Übertragung des Weinverwandlungsmotivs aus dem Dionysos-Kult in die neutestamentliche Geschichte von Jesus mit Hilfe einer akuten Auseinandersetzung zwischen Jesusgemeinde und Dionysosverehrern

<sup>50</sup> Vgl. Becker, Jo I, 50; W. G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg 171973, 211f; Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin/New York 1975, 460; H.-M. Schenke / K. M. Fischer, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments 2, Gütersloh 1979, 196. Kl. Wengst, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation, Neukirchen 1981, 80ff konkretisiert das: „Die südlichen Teile des Königreichs von Agrippa II“.

<sup>51</sup> Achilles Tatius II 2,1–2; J. Werner datiert A.T. auf 180 (vgl. Der kleine Pauly I, 1519); Smith, Wine, 815f: „the date of composition can hardly be later than the first half of the second century, and is probably earlier“.

<sup>52</sup> Smith, Wine, 817.

<sup>53</sup> Smith, Wine, 820ff; vgl. aber auch W. Bousset, Kyrios-Christos, Göttingen 1967, 274.

<sup>54</sup> Zur Abfassungsgeschichte von 2 Makk. vgl. Chr. Habicht, 2 Makk (JSRZ I/3) Gütersloh 1976, 169ff, bes. 175, aber auch 177ff; vgl. im übrigen auch noch 2 Makk 14,33. Freilich auch die vorsichtige Deutung dieser Stelle (2 Makk 6,7) bei Hengel, Judentum, 541.547f.554.474 Anm. 24 (Lit).

am Ort der Entstehung der Kana-Geschichte verständlich zu machen.<sup>55</sup> Obwohl diese Annahme nicht völlig unmöglich ist, erscheint sie solange, als uns solche Auseinandersetzungen nicht aus dem 1. Jahrhundert belegt sind, unnötig, da die Wundergeschichten des Neuen Testaments zeigen, daß eine ganze Reihe von Motiven (und Geschichten) übertragbar waren und auf Jesus übertragen worden sind, so sehr im einzelnen die Entstehung der Wundergeschichten noch keineswegs als aufgehellt angesehen werden kann. Die Übernahme dieses Motivs könnte evtl. auch dadurch veranlaßt sein, daß die Verwandlung von Wasser in Wein als besonders schweres Wunder galt – jedenfalls scheint die Philostrate Stelle in diesem Sinne deutbar zu sein.<sup>56</sup>

### 5. Abschließende Thesen

5.1. Das Weinverwandlungsmotiv ist in griechisch-hellenistischer Literatur breit belegt, im Alten Testament und im Judentum dagegen nicht.

5.2. Was Plinius und andere antike Autoren sagen, wird zwar nicht allgemein bekannt gewesen sein, aber die Ortssagen der Dionysos-Heiligtümer waren nach Ausweis der zitierten Schriftsteller einem breiteren Kreis bekannt. Achilles Tatiuss zeigt u. a., daß das auch für den syrisch-palästinensischen Raum gilt.

5.3. Damit ist das eigentliche Ziel dieses Beitrags, die Klärung der bislang offenen Fragen 1) ob es im Dionysoskult das Motiv der Weinverwandlung überhaupt gegeben hat, 2) ob der „Bericht“ Jo 2 dieses Motiv aus dem Dionysos-Mythos oder dem Alten Testament entnommen hat, erreicht.

5.4. Darüber darf aber nicht übersehen werden, daß das in Jo begegnende Motiv von der Fülle des Weines in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur bereits belegt ist. Zusammen mit den literarkritisch freilich nicht unumstrittenen alttestamentlichen Zitaten weist dieses Motiv auch auf eine Beeinflussung dieser Perikope durch das Alte Testament hin – jedoch darf der alttestamentlich-jüdische Einfluß nicht als der einzige angesehen werden. Eine Beeinflussung sowohl durch die Dionysos-Erzählungen als auch durch das Alte Testament wäre gerade in dem für die Entstehung des Johannesevangeliums angenommenen syrisch-palästinensischen Raum besonders gut erklärbar.

<sup>55</sup> Unter Aufnahme eines Hinweises von Noetzel, vgl. *Linnemann*, Hochzeit, 416f.

<sup>56</sup> Vgl. oben Philostrate VI, 10.

*Benützte und abgekürzt zitierte Literatur*

- W. Bauer, Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 1925
- J. Becker, Das Evangelium nach Johannes I (ÖTK 4/1), Gütersloh 1979
- O. Betz, Das Problem des Wunders bei Flavius Josephus im Vergleich zum Wunderproblem bei den Rabbinen und im Johannesevangelium, in: ders. (Hg.), Josephus-Studien (= Fs. O. Michel), Göttingen 1974, 23–44
- L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des „Göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum, Wien 1935/36 (= Darmstadt 1967)
- M. E. Boismard / A. Lamouille, L'évangile de Jean, Paris 1977
- M. E. Boismard, Du Baptême à Cana (LD, 18), Paris 1956, 133–159
- R. E. Brown, The Gospel according to John (I–XII) (AnchB), New York 1966
- R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK II), Göttingen <sup>18</sup>1964
- C. H. Dodd, Historical Tradition in the Fourth Gospel, Cambridge 1965
- R. T. Fortna, The Gospel of signs, Cambridge 1970
- E. Haenchen, Das Johannesevangelium. Hg. v. U. Busse, Tübingen 1980
- H. Köster / J. M. Robinson, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971
- E. Linnemann, Die Hochzeit zu Cana und Dionysos, in: NTS 20 (1974) 408–418
- H. v. d. Loos, The miracles of Jesus (NovTest Suppl 8), Leiden 1965
- O. Michel, Der Anfang der Zeichen Jesu (Johannes 2,11), in: Die Leibhaftigkeit des Wortes (Fs. A. Köberle), Hamburg 1958, 15–22
- M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I–II (HAW V, II/1.2), München <sup>3</sup>1967
- H. Noetzel, Christus und Dionysos. Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Johannes 2,1–11 (Arbeiten zur Theologie), Stuttgart 1960
- B. Olsson, Structure and Meaning in the Fourth Gospel (CBNT 6), Lund 1974
- M. F. Otto, Dionysos. Mythos und Kultus, Darmstadt <sup>3</sup>1960
- E. Rohde, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Darmstadt <sup>2</sup>1961
- K. L. Schmidt, Der Johanneische Charakter der Erzählung vom Hochzeitswunder in Kana, in: Fs. A. Harnack. Sonderdruck der Kartell-Zeitung des Eisenacher Kartells akd.-theol. Vereine, Leipzig 1921, 32–43
- R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I, Freiburg/Basel/Wien <sup>3</sup>1972
- J. Schneider, Das Evangelium nach Johannes (ThHNT), Berlin 1976
- S. Schulz, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen <sup>14</sup>1978
- M. Smith, On the wine god in Palestine (Gen. 18, Jn. 2, and Achilles Tatius), in: Fs. S. Wittmayer Baron, II, Jerusalem 1974, 815–829
- A. Smitmans, Das Weinwunder von Kana (BGBE, 6), Tübingen 1966