



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

"Der Wein in Kana im Licht biblischer und frühjüdischer
Texte"

Verfasserin

Mag. Kerstin Böhm

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 041

Studienrichtung lt. Studienblatt: Evangelische Fachtheologie

Betreuer: Univ.-Prof. Mag. Dr. Markus Öhler

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	3
2. Exegese von Joh 2,1-11.....	6
3. „Wein“ – zur Begrifflichkeit.....	19
3.1 Vorüberlegungen zu den relevanten Begriffen der Originalsprachen.....	19
3.2 Begriffe für Wein.....	20
4. Wein in biblischen und frühjüdischen Schriften.....	25
4.1 Wein im Alten Testament.....	25
4.1.1 Vorbemerkung.....	25
4.1.2 Texte.....	25
4.2 Wein in frühjüdischen Schriften.....	39
4.2.1 Wein in den Qumranschriften	39
4.2.1.1 Vorbemerkung: Zur Abgrenzung der Gruppe „Qumranschriften“ in der vorliegenden Untersuchung.....	39
4.2.1.2 Texte.....	41
4.2.2 Wein in den Testamenten der 12 Patriarchen.....	46
4.2.2.1 Vorbemerkung.....	46
4.2.2.2 Texte.....	46
4.3 Wein im Neuen Testament.....	51
4.3.1 Vorbemerkung.....	51
4.3.2 Texte.....	51
5. Zwischenfazit: Bedeutungsaspekte des Weins in biblischen und frühjüdischen Schriften.....	62
5.1 Wein als Grundnahrungsmittel.....	62
5.2 Weinkonsum und seine Auswirkungen	66
5.3 Wein in Bildern des Heils.....	71
5.4 Wein in Bildern des Gerichts.....	75
6. Wein bei der Hochzeit zu Kana.....	77
6.1 Wein als Grundnahrungsmittel in Kana.....	77
6.2 Kana und die Auswirkungen des Weinkonsums.....	84
6.3 Wein als Symbol der Heilszeit in Kana.....	90
6.4 Wein als Symbol des Gerichts in Kana.....	94

6.5 Eine Erzählung, viele Bedeutungen?.....	99
7. Fazit.....	101
8. Literaturverzeichnis.....	104

1. Einleitung

Die Erzählung vom Weinwunder auf der Hochzeit zu Kana bewegt die Gemüter seit Jahrhunderten und hat zu heftigen Kontroversen in der Auslegung geführt.

Zwar scheinen die Zeiten vorbei zu sein, in denen protestantische Theologen urteilten, dass „diese Hilfe keineswegs notwendig, ja vielleicht sogar bedenklich ist, jedenfalls mit evangelischem Ethos nichts zu tun hat“¹, auch wenn Wengst noch meint, diesen in gleicher Weise polemisch begegnen zu müssen, wenn er schreibt, dass „(a)llen verklemmten Moralisten und unfrohen Asketen zum Trotz ... in dieser Geschichte das Verlangen nach Lebensfreude ... positiv aufgenommen“² wird.

Doch heftige Kontroversen über die Erzählung dauern an und wurden in jüngerer Vergangenheit etwa über die Frage geführt, inwieweit sie auf jüdischem Hintergrund entstanden ist oder inwiefern sich darin eine Auseinandersetzung mit dem Dionysoskult spiegelt, eine These, die insbesondere durch Bultmann³ prominent geworden ist.

Die Erzählung vom Weinwunder auf der Hochzeit zu Kana enthält gleich mehrere Motive, die aufhorchen lassen und eine genauere Untersuchung ihrer Hintergründe verdienen.

Aus dieser Fülle habe ich das Motiv des Weins als das zentrale Motiv ausgewählt. Dessen Bedeutung im jüdischen und frühchristlichen Denken soll aus einer Untersuchung der relevanten Texte erhoben werden. Anschließend sollen die wichtigsten und häufigsten Bedeutungsaspekte daraufhin befragt werden, was sie, je für sich genommen, für eine Interpretation der Erzählung des Weinwunders zu Kana austragen.

Die Textbasis dieser Untersuchung stellen das Alte Testament nach dem Kanon

-
- 1 Martin Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen ⁶1971, S.98, zitiert nach Martin Hengel, Der „dionysische“ Messias. Zur Auslegung des Weinwunders in Kana (Joh 2,1-11), in: Hengel, Martin: Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V (WUNT 211), Tübingen 2007, S. 569.
 - 2 Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4,1), Stuttgart (u.a.) 2004, S. 103.
 - 3 Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, Mit Literaturverz. u. Abkürzungsverz. sowie Berichtigungen, erkl. von Rudolf Bultmann. Studienausgabe (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2), Göttingen (u.a.) ²⁰1985, S.78ff.

der Septuaginta, die Qumranschriften, die Testamente der Zwölf Patriarchen sowie das Neue Testament dar.⁴

Natürlich wären auch Texte der paganen Umwelt, insbesondere die Schriftzeugnisse des Dionysoskultes, ein spannender und relevanter Vergleichspunkt, aber einerseits würde deren Aufnahme in die Untersuchung den Rahmen dieser Arbeit sprengen und andererseits erscheint mir die Frage nach dem jüdischen Hintergrund der Weinthematik noch lange nicht erschöpfend behandelt, da zahlreiche Arbeiten über die Weinwundererzählung relativ rasch auf den Dionysos-Mythos verweisen und andere, die sich mit dem jüdischen Hintergrund beschäftigen, vor allem von der Festfreude oder dem eschatologischen Heil sprechen, während andere Bedeutungsaspekte des Weins kaum berücksichtigt werden. Auf diesen Umstand haben in jüngerer Zeit u.a. Förster, der sich für die primäre Bedeutung des Weins als reichlich konsumiertes Grundnahrungsmittel ausspricht⁵, und Little, der in seinem Durchgang der alttestamentlichen Stellen positive wie negative Aspekte des Weins in den Texten bespricht⁶, hingewiesen.

Hinsichtlich der additiven Darstellung der unterschiedlichen Kontexte der Erwähnung des Weins im Alten Testament sowie im Blick auf seinen Ansatz, die verschiedenen Bedeutungshorizonte auch für die Interpretation der Weinwundererzählung nebeneinander stehen zu lassen, ist „Echoes of the Old Testament“ das wichtigste Referenzwerk für diese Arbeit. Little ist auch der einzige mir bekannte Autor, der in seiner Arbeit zum Weinwunder zu Kana die Gerichtssymbolik des Weins als möglichen Hintergrund positiv aufnimmt. In Auswahl und Kategorisierung der besprochenen Stellen folge ich ihm jedoch nicht.

Bei der Suche nach den Stellen zur Weinthematik habe ich, wo möglich, mit den entsprechenden Konkordanzen, sowie im Fall der biblischen Texte auch mit Bibelsoftware gearbeitet. Lediglich im Fall der TestXII wurden die Stellen durch

4 Zur Begründung der Heranziehung des Septuaginta-Kanons sowie der Textauswahl innerhalb der Schriften des frühen Judentums s. die entsprechenden Kapitel.

5 Hans Förster, Die Perikope von der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11) im Kontext der Spätantike, in: *Novum Testamentum* 55 (2013), im Druck.

An dieser Stelle möchte ich mich herzlich bei H. Förster bedanken, der mir seinen Artikel vor dessen Publikation zur Verfügung gestellt hat, und ebenso bei den MitarbeiterInnen der Qumranforschungsstelle Bonn, die mir den Eintrag ¶¶ des ThWQ schon vor der Publikation dieses Bandes zur Verfügung gestellt haben.

6 Edmund Little, *Echoes of the Old Testament in The wine of Cana in Galilee (John 2:1-11) and The multiplication of the loaves and fish (John 6:1-15). Towards an appreciation* (Cahiers de la Revue biblique 41), Gabalda, Paris 1998.

vollständige Lektüre der Texte erhoben.

Für die Darstellung in Kap. 4 wurden zunächst die alttestamentlichen Texte in kleine, inhaltlich eng verwandte Gruppen eingeteilt und aus diesen in Folge größere Kategorien entwickelt. Die Gruppierung der frühjüdischen und neutestamentlichen Schriften orientiert sich zum Zweck der leichteren Vergleichbarkeit wo möglich am aus den alttestamentlichen Stellen entwickelten Schema, verlässt dieses aber, wo es den Texten der fraglichen Schriftengruppe nicht gerecht wird. Bei Unsicherheit der Zuteilung einzelner Stellen wurden gegebenenfalls Kommentare konsultiert.

Wenn einzelne relevante Texte über die Sekundärliteratur gefunden wurden, so wird diese in der Arbeit jeweils angeführt.

Die Arbeit ist folgendermaßen aufgebaut: In Kap. 2 erfolgt die exegetische Untersuchung von Joh 2,1-11. In Kap. 3 werden die wichtigsten Begriffe für Wein in den Originalsprachen der Schriften bestimmt. Kap. 4 präsentiert die Ergebnisse der Untersuchung zum Vorkommen des Weins in den einzelnen Schriften. In Kap. 5 werden die wichtigsten der erhobenen Bedeutungen in einer Zusammenchau der verschiedenen Schriften dargestellt. Kap. 6 führt die Perspektiven dieser Hauptbedeutungen auf die Weinwundererzählung zu Kana aus. In Kap. 7 findet sich das resümierende Fazit.

2. Exegese von Joh 2,1-11

Die Textstelle Johannes 2,1-11 gibt keine besonders strittigen und spannenden textkritischen Probleme auf. Die meisten textkritischen Varianten können auf Grund ihrer äußeren Bezeugung als höchst unwahrscheinlich gelten. Die beiden am besten bezeugten alternativen Lesarten wiederum bieten inhaltlich nicht viel Neues:

Zu Vers 4 findet sich eine Lesart, die das erste Wort des Satzes, *καὶ*, nicht enthält, und durch P⁷⁵, *ℵ*^{*2}, Ψ, f¹, den Mehrheitstext und andere recht gut bezeugt ist. Natürlich hat aber auch die von den Herausgebern favorisierte Textvariante mit P⁶⁶, *ℵ*¹, A, B, L, W^s, f¹³, und vielen weiteren wichtige Zeugen für sich – insgesamt gewichtigere als die alternative Lesart. Üblicherweise gilt die kürzere Lesart als die wahrscheinlich ältere. An dieser Stelle ist aber beides sehr gut vorstellbar, sowohl, dass das *καὶ* beim Abschreiben eingefügt, als auch, dass es entfallen sein könnte. Der fragliche Satz [*καὶ*] λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς steht nach mehreren Hauptsätzen, die mit *καὶ* eingeleitet wurden, auf ihn folgt ein Satz, der ebenfalls mit λέγει, aber ohne *καὶ* beginnt. Ein Angleichen sowohl nach oben als auch nach unten hin ist durchaus denkbar. Dass das *καὶ* sowohl eingefügt als auch ausgelassen werden kann, zeigen auch die anderen textkritischen Probleme, die die Konjunktionen betreffen, aber auf Grund ihrer Bezeugung eindeutig zu entscheiden sind: Zu Beginn von V7 wurde von einigen Textzeugen ein *καὶ* eingefügt, in V2 dagegen von einigen ein *καὶ* ausgelassen. Beides kam also vor. Gerade diese nachträgliche Einfügung von *καὶ* zu Beginn von V7 könnte auch dafür sprechen, dass V4 ebenfalls mit *καὶ* begann. Anderenfalls hätte der Kopist nun bereits zwei Sätze mit λέγει (ohne davor stehendes *καὶ*) begonnen und wäre nun an den dritten gleich lautenden Satzanfang gelangt, der Fehler wäre ihm dann an dieser Stelle wohl schwerer unterlaufen. Diese Überlegung, vor allem jedoch die äußere Bezeugung lassen das *καὶ* als wahrscheinlich älter erscheinen; für diese Arbeit mag es in Übereinstimmung mit der Textausgabe in NA 27 zum Text gerechnet werden. Insgesamt gilt es festzuhalten, dass an dieser Stelle keine großen Bedeutungsunterschiede dadurch entstehen, ob das *καὶ* zum ursprünglichen Textbestand gerechnet wird oder nicht.

Ein ähnliches, aber etwas einfacheres Problem findet sich in V10. In den Satz πᾶς ἄνθρωπος πρῶτον τὸν καλὸν οἶνον τίθησιν καὶ ὅταν μεθυσθῶσιν τὸν ἐλάσσω· fügen einige gewichtige Zeugen nach καὶ ὅταν μεθυσθῶσιν ein τότε ein. Die Variante ohne τότε ist jedoch besser bezeugt, zudem ist sie als die kürzere wahrscheinlicher. Allerdings wird die Kombination ὅταν – τότε in Konditionalsätzen bei Johannes sonst nur noch in Joh 8,28 verwendet, weit häufiger ist das ὅταν allein, die Ergänzung ist daher ein ungewöhnlicher Eingriff in den Text. Trotzdem ist der Lesart ohne τότε der Vorzug zu geben.

Also lautet der Text Joh 2,1-11

¹ Καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ. ² ἐκλήθη δὲ καὶ ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὸν γάμον. ³ καὶ ὑστερήσαντος οἴνου λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν· οἶνον οὐκ ἔχουσιν. ⁴ καὶ λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου. ⁵ λέγει ἡ μήτηρ αὐτοῦ τοῖς διακόνοις· ὅ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε. ⁶ ἦσαν δὲ ἐκεῖ λίθιναι ὑδρίαὶ ἕξ κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων κείμεναι, χωροῦσαι ἀνὰ μετρητὰς δύο ἢ τρεῖς. ⁷ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· γεμίσατε τὰς ὑδρίας ὕδατος. καὶ ἐγέμισαν αὐτὰς ἕως ἄνω. ⁸ καὶ λέγει αὐτοῖς· ἀντλήσατε νῦν καὶ φέρετε τῷ ἀρχιτρικλίνῳ· οἱ δὲ ἤνεγκαν. ⁹ ὡς δὲ ἐγεύσατο ὁ ἀρχιτρικλίνος τὸ ὕδωρ οἶνον γεγεννημένον καὶ οὐκ ᾔδει πόθεν ἐστίν, οἱ δὲ διάκονοι ᾔδεισαν οἱ ἠντληκότες τὸ ὕδωρ, φωνεῖ τὸν νυμφίον ὁ ἀρχιτρικλίνος ¹⁰ καὶ λέγει αὐτῷ· πᾶς ἄνθρωπος πρῶτον τὸν καλὸν οἶνον τίθησιν καὶ ὅταν μεθυσθῶσιν τὸν ἐλάσσω· σὺ τετήρηκας τὸν καλὸν οἶνον ἕως ἄρτι. ¹¹ Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφάνέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

Übersetzung:

Und am dritten Tag war eine Hochzeit in Kana in Galiläa, und Jesu Mutter war dort. Auch Jesus und seine Jünger waren zur Hochzeit eingeladen. Und da/ als ihnen der Wein fehlte/mangelte, sagte die Mutter Jesu zu ihm: „Sie haben keinen Wein.“ Jesus sagte zu ihr: „Was mir und dir, Frau?“ Seine Stunde ist noch nicht gekommen.“ Seine Mutter sagte zu den Dienern: „Was auch immer er euch sagt: Macht es!“ Es standen dort sechs Wasserkrüge aus Stein, der Reinigungssitte der Juden entsprechend, von denen fasste jeder zwei oder drei Metretes. Jesus sagte ihnen: „Füllt die Krüge mit Wasser!“ Und sie füllten sie bis oben. Und er sagte ihnen: „Schöpft nun und bringt dem Architriklinos [dem Verantwortlichen für das Festmahl, Anm.]!“ Und sie brachten. Als aber der Architriklinos das Wasser kostete, das Wein geworden war, und nicht wusste, woher es ist, aber die Diener wussten [es], die das Wasser geschöpft hatten, rief der Architriklinos den Bräutigam und sagte ihm: „Jeder Mensch gibt zuerst den guten Wein her und wenn sie betrunken sind, den weniger guten. Du hast den guten Wein bist jetzt aufbehalten.“ Diesen Anfang der Zeichen machte Jesus in Kana in Galiläa und offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn.

⁷ Etwa: „Auf Basis welcher Beziehung kommst du zu mir, Frau?“

Zur sprachlichen Analyse wird zunächst die Oberflächenstruktur des Textes untersucht.

Die Erzählung beginnt mit einer Situierung des Geschehens und der Benennung wichtiger Personen der Geschichte, diese Sätze sind im Aorist und Imperfekt formuliert. Mit dem Beginn des eigentlichen Handlungsverlaufs wechselt dann die Zeitstufe auf Präsens. Der Anlassfall, der den Übergang zwischen der Beschreibung der Ausgangssituation und dem Handlungsablauf bildet, καὶ ὑπερήσαντος οἴνου, ist im Partizip Aorist formuliert. Der Handlungsverlauf wird zu einem großen Teil durch Sätze direkter Rede mit Begleitsätzen vorangetrieben. Die Begleitsätze sind allesamt im Indikativ Präsens Aktiv formuliert, die Redepassagen in unterschiedlichen Tempori und Modi. Durch drei Begleitsätze und zwei Redepassagen im Präsens Indikativ ergibt sich zu Beginn der Handlung eine Kette von fünf Sätzen im Indikativ Präsens Aktiv, die nur durch den Satz τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; nach dem dritten Satz im Präsens unterbrochen wird. Dieser stellt als Nominalsatz und als Frage in doppelter Hinsicht einen Ausnahmeerscheinung in diesem Textabschnitt dar. Nach der Indikativ Präsens Kette folgt wieder ein Stück direkter Rede im Konjunktiv Präsens und Imperativ Aorist, danach folgt ein kurzer Beschreibungsabschnitt im Indikativ Imperfekt und Partizip Präsens, bevor wieder eine Redepassage folgt. Die Begleitsätze sind wieder im Indikativ Präsens, die Aussagen in direkter Rede, nun aber alle drei im Imperativ formuliert (davon zwei im Aorist, eine im Präsens), und zusätzlich folgt auf die Reden zweimal eine Beschreibung der Folgen derselben im Indikativ Aorist. Darauf folgt wieder ein Satz im Indikativ Aorist, in den nun aber zahlreiche Gliedsätze im Partizip Perfekt Passiv, Indikativ Plusquamperfekt Aktiv, Indikativ Präsens Aktiv, wieder Indikativ Plusquamperfekt Aktiv und Partizip Perfekt Aktiv eingeschoben werden. Die Handlung wird dann wieder im Indikativ Präsens Aktiv fortgesetzt, wobei wieder ein Begleitsatz und eine direkte Rede folgen, die diesmal Haupt- und Gliedsätze im Indikativ Präsens Aktiv, Subjunktiv Aorist Passiv und Indikativ Perfekt Aktiv enthält. Die letzten drei Sätze sind im Indikativ Aorist Aktiv formuliert.

Wie schon im Rahmen der Textkritik anklang sind die Sätze zu einem großen Teil syndetisch und parataktisch aneinander gereiht. καὶ oder δὲ stehen am Anfang beinahe jeden Satzes, die Satzanfänge der Begleitsätze in VV 4-7 wurden bereits

thematisiert, sie stechen durch ihren asyndetischen Anschluss deutlich hervor und markieren Neuansätze, insofern die Handlung jeweils einen unerwarteten Fortgang nimmt. Ähnlich verhält es sich mit V10, wo σὺ τετήρηκας τὸν καλὸν οἶνον ἕως ἄρτι ohne δὲ auf das allgemein erwartbare Verhalten πᾶς ἄνθρωπος πρῶτον τὸν καλὸν οἶνον τίθησιν καὶ ὅταν μεθυσθῶσιν τὸν ἐλάσσω folgt.

Die phorischen Elemente sind, abgesehen von den einleitenden Sätzen, im gesamten Text in etwa gleichmäßig verteilt. Zu nennen sind hier in erster Linie die Personal- und Possessivpronomina, die anaphorisch verwendet werden, an anaphorischen Verweisen aber auch noch ἐκεῖ in V1 und V6, οἱ in V8 und Ταύτην ἀρχὴν in V11, das sich summarisch auf das gesamte Handeln Jesu in diesem Textabschnitt bezieht. Zu den kataphorischen Elementen zählen die Frage und die Imperative, die eine Reaktion von Seiten der Angesprochenen vermuten lassen, ebenso οὕτω in V4 und ὅ τι in V6.

Die Abgrenzung dieses Textabschnitts nach oben und unten ist deutlich markiert. Der erste Satz beginnt mit einer Zeitangabe, ebenfalls im ersten Satz folgt eine Ortsangabe, in den ersten beiden Versen werden die wichtigsten Personen benannt. Jeweils findet ein Wechsel des Ortes, des Tages und des involvierten Personenkreises gegenüber der vorhergehenden Erzählung statt, dadurch wird der Neuansatz der Erzählung mehr als deutlich. Zusätzlich findet von Joh 1,51 zu Joh 2,1 der Übergang von einem Gespräch zur Narration statt. Allerdings gibt es auch einen anaphorischen Verweis zu Beginn des Textes, dessen Bezug nicht klar ist: τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ könnte sich als Zeitangabe im strengen Sinn auf das Schema aus Joh 1,29.35.43 beziehen⁸, da hier zuletzt eine Zeitangabe in Form der Zählung von Tagen gemacht wurde. Dieser Rückbezug auf 1,43 erscheint aber aus mehreren Gründen fraglich. Das Motiv des dritten Tages begegnet in mehreren biblischen Texten. An zahlreichen Stellen des Neuen Testaments wird der dritte Tag als feste Wendung mit Bezug auf Jesu Tod und Auferstehung verwendet, diese Assoziation steht hier zumindest im Raum; im Kontext des Joh wird die Rede vom dritten Tag zudem in der unmittelbar auf diesen Text folgenden Erzählung der Tempelreinigung in der Formulierung ἐν τρισὶν ἡμέραις („in drei Tagen“, Joh 2,19) aufgegriffen und hier deutlich auf die Auferstehung bezogen (2,21f). Zudem kommt der dritte Tag im Alten Testament u.a. in Ex 19,16ff vor, wo er den Tag

⁸ So z.B. Urban C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John*, Vol. 2, Grand Rapids, Mich. ²2010, S. 87; Wengst S. 99 nennt das als eine von mehreren Möglichkeiten für das Verständnis.

bezeichnet, an dem JHWH vor den Augen und Ohren des Volkes auf den Berg Sinai herabkommt.⁹ Diese Angabe bleibt also mehrdeutig, verweist aber in jedem Fall auf etwas außerhalb des untersuchten Textabschnitts.

Auch die Abgrenzung des Textes nach unten ist durch die Zeitangabe Μετὰ τοῦτο zu Beginn von V12 und den Ortswechsel (V12: Καφαρναούμ) klar gekennzeichnet. Zudem ist das Ende des Textabschnitts durch das zusammenfassende Ταύτην ἀρχὴν τῶν σημείων in V11 angezeigt, was durch die Wiederholung der Ortsangabe Kana in Galiläa noch verstärkt wird. Auf der Inhaltsebene wird in V11 als Abschluss der Erzählung das Fazit der Begebenheit gezogen und ihre Folge benannt: ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

Durch die zweimalige Angabe des Ortes als Κανὰ τῆς Γαλιλαίας, die Erwähnung der Jünger, die im Verlauf der Handlung überhaupt keine Rolle spielten, die namentliche Nennung Jesu (der sonst meist durch Pronomen vertreten wird) und den beschreibenden Charakter im Unterschied zu den Redeabschnitten im Hauptteil der Erzählung ähneln sich Einleitung und Ende der Erzählung. Hier von einer Ringstruktur zu sprechen scheint mir aber übertrieben, eher ist hier eine sehr deutlich in sich geschlossene Erzählung gekennzeichnet.

Semantische Felder, die im Text relativ stark vertreten sind, sind das des Festgelages mit den Wörtern γάμος, ἐκλήθη, οἴνου, διακόνους, ἀρχιτρίκλινος, das man eventuell vom Wortfeld Wein mit οἴνου, ἐγέυσατο, καλὸν οἶνον, μεθυσθῶσιν, ἐλάσσω unterscheiden kann, sowie das semantische Feld rund um Glauben und Offenbarung mit ἦδει, σημείων, ἐφάνερωσεν, δόξαν, ἐπίστευσαν.

Ein Wortfeld, das weniger Belege aufweist, aber im Verlauf der Erzählung durch ihre Situierung auf einer Hochzeit ständig präsent ist, ist das der Familie/ des Hauses mit γάμος, μήτηρ, γύναι, νυμφίον, διακόνους.

Schwierig verhält es sich mit den Zeitangaben, die hier gehäuft auftreten, bei denen aber eine metaphorische Redeweise durch die sonstige Verwendung der Ausdrücke bei Johannes und im Neuen Testament nahe liegt: zunächst das bereits erwähnte τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ, dann die Stunde Jesu (ἡ ὥρα μου), die bei Johannes sonst die Stunde der Erhöhung und Verherrlichung Jesu bezeichnet, und schließlich fällt hier auch noch das ἀρχὴν auf, das natürlich den bloßen Anfang

9 Der Bezug des dritten Tages in Joh 2 auf Ex 19 findet sich u.a. bei Hengel, S. 586, als eine von mehreren Überlegungen.

der Zeichen bezeichnen kann, bei Johannes aber immer sofort an das eröffnende Ἐν ἀρχῇ in Joh 1,1 erinnert.

Der Inhalt des Textes lässt sich durch die folgenden Propositionen wiedergeben:

VV1-2: Jesu Mutter, Jesus und seine Jünger sind auf einer Hochzeit.

V3: Wein fehlt.

Jesu Mutter sagt ihm das.

V4: Jesus weist sie zurück.

V5: Jesu Mutter weist die Diener an, Jesus zu gehorchen.

V7: Jesus gebietet, Steinkrüge mit Wasser zu füllen.

Die Diener gehorchen.

V8: Jesus gebietet, Wasser aus den Krügen dem Architriklinos zu bringen.

Die Diener gehorchen.

V9: Der Architriklinos probiert.

VV9-10: Der Architriklinos wirft dem Bräutigam vor, den guten Wein bis jetzt aufgehoben zu haben.

V11: Die Jünger Jesu glauben an ihn.

Durch weitere thematische Reduktion lässt sich der Text auf die Teilthemen „Auf einer Hochzeit fehlt der Wein.“, „Jesus macht besten Wein in Menge.“ und „Seine Jünger glauben an ihn.“ bringen.

Die Essenz der Erzählung in einer einzigen Aussage auf den Punkt zu bringen, ist kaum möglich, ohne dabei zu deuten. „Jesus macht Wein für eine Hochzeitsfeier“ wäre eine Variante sehr nahe am Wortlaut des Textes, die aber den daraus resultierenden Glauben vernachlässigt und freilich erst noch gedeutet werden muss, „Jesus offenbart sich als Retter und Freudenspender“ wäre denkbar als stärker gedeutete Hauptaussage des Textes, die der im letzten Vers so stark betonten Offenbarung gerecht wird; ob allerdings die Attribute „Retter“ und „Freudenspender“ sachgemäß sind, muss sich durch die weitere Arbeit erst zeigen. Auf Basis aller bisherigen Beobachtungen lässt sich folgende Struktur des Textes erkennen:

VV1-2: Beschreibender Abschnitt: Einleitung, Situierung (Voraussetzung für die folgende Handlung)

VV 3-4: Redeabschnitt 1a: Jesus und Jesu Mutter

V5: Redeabschnitt 1b: Jesu Mutter und die Diener

V6: Beschreibender Abschnitt (Voraussetzung für die folgende Handlung)

VV7-8: Redeabschnitt 2a: Jesus und die Diener

VV9-10: Redeabschnitt 2b: Der Architriklinos und der Bräutigam

V11: Beschreibender Abschnitt: Fazit

Zwischen dem Handlungsblock in VV 1-5 und demjenigen in VV 6-10 bestehen dabei deutliche Parallelen:

Beide Male liefert der knappe Beschreibungsteil die notwendigen Voraussetzungen für die folgenden Handlungen, beide Male ist Jesus in Redeabschnitt a präsent, in Redeabschnitt b aber nicht. Beide Male ist es Jesus, der in Redeabschnitt a den Ton angibt, beide Male lassen seine Aussagen aber keine Lösung des Problems erkennen. Beide Male lässt die sprechende Person in Redeabschnitt b – es ist jeweils nur eine – aber erkennen, dass die Lösung des Problems dennoch eintritt. Hier gibt es allerdings eine Klimax: Während die Mutter Jesu nur die Gewissheit hat, dass Jesus Abhilfe schaffen wird und durch ihre Anweisung an die Diener selbst zur Mithelferin wird, konstatiert der Architriklinos, dass die Abhilfe bereits eingetreten ist, und dies in einer Qualität, die weit jenseits alles Erwarteten liegt.

Der letzte Beschreibungsteil gehört nicht mehr zu diesem Muster. Gleichzeitig ist er aber nicht vom vorhergehenden Textabschnitt zu trennen: Er enthält Deutung (christologische Deutung: Jesus offenbart durch sein Handeln seine Herrlichkeit) und Fazit (die Jünger glauben) der vorangegangenen Erzählung. Gleichzeitig nimmt er, wie oben beschrieben, Elemente des ersten Beschreibungsteils wie die Erwähnung der Jünger und die Ortsangabe wieder auf. Der Text bildet so eine in sich geschlossene Einheit.

Als inkohärent innerhalb des Textes erscheinen die bereits mehrfach erwähnte Wendung τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ sowie die Angabe der Hochzeit ohne Nennung der Brautleute, hier insbesondere, dass angegeben wird, dass Jesus und seine Jünger eingeladen waren, ohne aber zu sagen, von wem. Inkohärent ist ebenfalls die Rede von Jesu Mutter οἶνον οὐκ ἔχουσιν – wer diejenigen sind, auf die sich die Verbform in der 3. Person bezieht, bleibt auf der sprachlichen Ebene unklar.

Überraschend an der Erzählung ist, dass niemals erzählt wird, dass das Wasser zu Wein wurde. Geradezu beiläufig, nämlich in einem Nebensatz, wird erwähnt, dass das Wasser, das der Architriklinos kostet, zu Wein geworden war. Eine weitere Inkohärenz besteht schließlich darin, dass die Mutter Jesu nur sagt, dass sie keinen Wein haben, nicht aber, dass der Wein ausgegangen sei. Dies ließe sich so verstehen, dass die Hochzeitsgesellschaft bisher noch gar keinen Wein gehabt habe. Aus der Aussage des Architriklinos geht aber deutlich hervor, dass es davor sehr wohl Wein, nämlich weniger guten, gegeben habe. Hier besteht eine Spannung, die Fragen aufwirft.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Joh 2,1-11 auf Grund der Erkenntnisse der Textanalyse mit gutem Grund als literarisch integer angesehen werden kann.

Eine bisher ungeklärte Spannung besteht in der Frage des Weins: Soll hier erzählt werden, dass es auf der Hochzeit überhaupt keinen Wein gab – eine für eine jüdische Hochzeit kaum vorstellbare Situation – oder, dass der Wein ausgegangen war? Eine befriedigende Antwort ist hier noch ausständig. Es bleibt abzuwarten, ob die folgende nähere Beschäftigung mit der Bedeutung des Weins neues Licht auf diese Frage werfen kann.

Die Frage nach Quellen des Johannesevangeliums wird in der Forschungsgeschichte bereits seit J. Wellhausen¹⁰ rege diskutiert. Die Weinwundererzählung hat keine Vorlage in den Synoptikern. Seit R. Bultmann¹¹ wurde aber immer wieder die Existenz einer Semeia-Quelle diskutiert, der auch die vorliegende Erzählung zuzuordnen sei. Allerdings hat sich die Existenz von Quellenschriften für Johannes nicht überzeugend nachweisen lassen,¹² daher gehe ich davon aus, dass die Erzählung keiner Quellenschrift entstammt.¹³

Hinsichtlich der Gattung handelt es sich bei Joh 2,1-11 um eine Wunder-

10 J. Wellhausen, *Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium*, 1907, zitiert nach Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, Göttingen 2005, S. 97.

11 Bultmann, S. 78ff.

12 Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, ThHK 4, 3. Auflage 2004, S.14-18. Für die Existenz einer Zeichenquelle und ihre Bedeutung auch für die Interpretation des Weinwunders zu Kana argumentiert in jüngerer Vergangenheit etwa Siegfried Bergler, *Von Kana in Galiläa nach Jerusalem. Literarkritik und Historie im vierten Evangelium* (Münsteraner Judaistische Studien 24), Berlin (u.a.) 2009.

13 So auch Hengel, S. 576ff.

geschichte.¹⁴ Folgt man Theißen in seiner Einteilung urchristlicher Wundergeschichten, dann liegt hier ein Geschenkwunder vor¹⁵. Charakteristisch für diese Gattung, gemessen an deren Beschreibung durch Theißen, erscheinen die überraschende Bereitstellung eines materiellen Guts, die „Unauffälligkeit des Wunders selbst“ sowie der betonte Demonstrationsschluss.¹⁶

Ungewöhnlich ist dagegen, dass sich die Mutter mit dem Hinweis auf den fehlenden Wein an Jesus wendet, da nach Theißen auch die „Spontaneität des wunderbaren Handelns“ eines der wesentlichen Merkmale der Geschenkwunder ist¹⁷. Theißen weist auf diese Abweichung in Joh 2 hin; die von ihm vorgebrachte Erwägung, dass „Maria an eine ganz natürliche Behebung der Verlegenheit“ denken könnte¹⁸, erscheint mir, insbesondere angesichts ihrer Anweisung an die Diener, aber nicht plausibel.

Die Traditionskritik entfällt an dieser Stelle, da diese im Rahmen dieser Arbeit exemplarisch auf das Motiv des Weins fokussiert wird und diesem im Lauf der nächsten Kapitel detailliert nachgegangen wird. Hier ist nur festzuhalten, dass die Textanalyse gezeigt hat, dass auch die semantischen Felder „Festgelage“ (alternativ könnte man auch von einem Wortfeld „Hochzeit“ sprechen) und „Offenbarung“ im Text prominent vertreten sind, sodass eine Untersuchung der dahinter liegenden Traditionen auf jeden Fall lohnend erscheint.

Resümierende Interpretation

Die Wundergeschichte vom Weinwunder auf der Hochzeit zu Kana in Joh 2,1-11 kann als literarisch einheitlich und keiner Quellenschrift entnommen gelten.

Die Erzählung beginnt mit einer Zeitangabe, die gleich zu Beginn den Leser aufhorchen lässt und das Folgende in einen weiten Horizont stellt: Der dritte Tag

14 So z.B. Siegfried Schulz, *Das Evangelium nach Johannes*. Übers. u. erklärt von Siegfried Schulz, 16. Aufl., 5. Aufl. dieser Fassung (Das Neue Testament deutsch 4), Göttingen (u.a.) 1987, S. 45, der sie als „stilechte Wundergeschichte novellistischen Charakters“ bezeichnet.

15 Im Anschluss an Gerd Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten: ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1974, wird Joh 2,1-11 von der Mehrzahl heutiger ExegetInnen als Geschenkwunder bezeichnet. Anders u.a. Bultmann, der die Erzählung als „Epiphaniewunder“ bezeichnet (S. 83) und neuerdings Förster, der sich nicht im Rahmen der von Theißen vorgeschlagenen Einteilung bewegt und die Erzählung als „Wandlungswunder“ bezeichnet (Förster, im Druck).

16 Theißen, S.111.

17 Ebd.

18 A.a.O., S.112.

kann zwar an das Zeitschema aus 1,29.35.43 anknüpfen, erinnert aber auch an den dritten Tag der Epiphanie Gottes bzw. des rettenden Eingreifens Gottes sowie an den Tag der Auferstehung. Ganz anders verhält es sich mit der Ortsangabe Kana in Galiläa, die präzise Benennung des Ortes soll wohl die Faktizität des Wunders unterstreichen – es geht im Folgenden nicht nur um eine symbolisch zu verstehende Geschichte¹⁹. Sodann werden die Personen eingeführt, die im Verlauf der Wundergeschichte die gattungsgemäß wichtigsten Funktionen erfüllen: Jesu Mutter als Stellvertreterin²⁰, Jesus als Wundertäter sowie seine Jünger als Zeugen, an denen die angemessene Reaktion auf das Gesehene exemplarisch vorgeführt wird.

Mit dem nächsten Satz beginnt der erste Redeabschnitt und zugleich der Hauptteil der Geschichte: Geradezu beiläufig wird zunächst die Notlage dieser Hochzeit, der Mangel an Wein, erwähnt, dann wird diese Jesus durch seine Mutter zu Gehör gebracht. Dabei lässt der Evangelist offen, ob der Wein ausging oder aber die Hochzeitsgesellschaft von Anfang an keinen Wein hatte. Das Fehlen von Wein ist auf einer jüdischen Hochzeitsfeier kaum vorstellbar, beide Fälle bedeuten eine echte Notlage des Gastgebers²¹. Jesus jedoch weist die im Hinweis seiner Mutter offensichtlich implizierte Bitte zurück, dies könnte eine Variante des in Wundergeschichten geläufige Stilmittels der „Erschwernis der Annäherung“ an den Wundertäter sein²². Die Frage „Was mir und dir?“ ist eine aus alttestamentlichen wie neutestamentlichen Erzählungen bekannte Wendung²³, die die fehlende Übereinstimmung zwischen zwei Personen ausdrückt²⁴ und auffällig distanziert als Antwort an die eigene Mutter, insbesondere in Verbindung mit der Anrede „Frau“. Der angeschlossene Hinweis aus dem Mund Jesu „Meine Stunde ist noch nicht gekommen.“ lässt sich zunächst auf Ebene der Geschichte so verstehen, dass Jesus souverän den Zeitpunkt seines Handelns festlegt und sich dazu nicht von anderen drängen lässt, jedoch bezeichnet die Stunde Jesu im Johannesevangelium sonst stets die Zeit seiner Erhöhung und Verherrlichung durch Kreuz und Auferstehung. Diese Assoziation wird bei Lesern, die das Joh bereits kennen, sofort auftauchen, umso mehr, da sie durch die einleitende Wendung vom dritten Tag bereits

19 Vgl. Bergler, S. 104.

20 Vgl. Theißen, S. 59.

21 Little, S.71.

22 Vgl. Theißen, S. 62.

23 Michael Theobald, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12, übers. und erklärt von Michael Theobald (Regensburger Neues Testament), Regensburg 2009, S. 212.

24 Ebd.

vorbereitet ist. Die Reaktion der Mutter drückt großes Vertrauen aus und zeigt, dass sie die Antwort entgegen ihres Wortlautes gerade nicht als Absage verstanden hat, wenn sie die Diener anweist, zu tun, was immer Jesus auch sagen möge. Sprachlich ist dieser Satz durch den Subjunktiv wie auch den Imperativ besonders hervorgehoben, es ist der erste Imperativ im Lauf der Erzählung und der einzige, der nicht aus dem Munde Jesu kommt. Damit endet der erste Zyklus des Hauptteils der Geschichte, eine Abwendung der Notlage ist zwar noch nicht in Sicht, das Vertrauen, das die Mutter ausdrückt, dass ihre Bitte dennoch Gehör gefunden habe, sowie die deutliche Anweisung an die Diener wecken aber im Leser bereits die Erwartung eines Eingreifens Jesu. Damit wird die Mutter zum Vorbild des Glaubens, ihr universaler Appell, zu tun, was immer Jesus sagt, kann gerade in seiner allgemeinen und umfassenden Formulierung von den RezipientInnen auch als Appell an sie, die RezipientInnen, verstanden werden.

Der zweite Zyklus des Hauptteils beginnt mit einem beschreibenden Abschnitt, in dem die Mittel für das folgende Wunder benannt werden: sechs Wasserkrüge, die insgesamt 480 bis 720 Liter fassen²⁵; dass sie aus Stein gemacht sind, impliziert, dass sie nicht kultisch verunreinigt werden können²⁶.

Der Hinweis, dass die Krüge „der Reinigungssitte der Juden entsprechend“ seien, hat immer wieder Kommentatoren dazu veranlasst, den Text allegorisch zu lesen und die Krüge als Symbol für das Gesetz zu deuten, das durch Jesus abgelöst werde²⁷. Dieses allegorische Auslegungsmuster legt der Text nicht nahe, und die entsprechenden Versuche sind, wie Wengst²⁸ und Förster²⁹ richtig anmerken, oft von antijüdischen *topoi* durchzogen.

Nun folgt ein zweiter Redeabschnitt: Völlig unvermittelt gebietet Jesus den Dienern, die Krüge mit Wasser zu füllen. Dies ist überraschend angesichts seines Hinweises, dass seine Stunde noch nicht gekommen sei, denn ein Verstreichen von Zeit wird nicht berichtet, und bestätigt, dass die von Jesus angesprochene Stunde etwas anderes als sein jetziges Handeln meinen muss: Das „noch nicht“ bezieht sich auf eine „unbestimmte Zukunft“³⁰, ihr Beginn ist nicht festzumachen, auch wenn Jesus nun einschreitet. Die Diener gehorchen aufs Wort, der Hinweis, dass

25 A.a.O., S.213.

26 bShab 96a, zitiert nach Wengst, S. 101.

27 Beispiele dafür zitiert Wengst, S. 98.

28 Wengst, A.a.O.

29 Förster, im Druck.

30 Riedl, S. 146, vgl. Theobald, S. 212.

sie die Krüge bis oben füllen, zeigt ihre eifrige und genaue Befolgung des Befehls. Ob die Krüge davor leer waren wird nicht ausgesagt, der Hinweis „bis oben“ könnte auch so gelesen werden, dass er den Unterschied zum vorigen Zustand markieren soll, als die Krüge eben nicht bis zum Rand, sondern nur teilweise gefüllt waren³¹. Nach der Ausführung seines Befehls erteilt Jesus in zwei weiteren Imperativen den Auftrag, nun zu schöpfen und das Geschöpfte dem Verantwortlichen für das Festmahl zu bringen. Diese Anweisung müsste eigentlich sinnlos erscheinen, da die Krüge doch eben erst gefüllt worden sind und nun wieder aus den randvollen Krügen geschöpft werden soll, zudem ergibt es keinen Sinn, den Architriklinos Wasser kosten zu lassen, doch durch den Spannungsaufbau der Geschichte (die Notlage und die Bitte der Mutter, ihre Anweisung an die Diener, die scheinbare Weigerung Jesu und sein Einschreiten) erwartet der Leser bereits, dass das Zentrale nun im Gange ist. Wieder gehorchen die Diener aufs Wort. Das eigentliche Wunder wird nicht berichtet³². Mit einem neuerlichen Wechsel der Personengruppe wird erzählt, dass der Architriklinos das Wasser kostete, und fast beiläufig, dass es Wein geworden war: Das Wunder passiert unbemerkt. Die Diener werden für ihren vorbildlichen Gehorsam dadurch belohnt, dass sie zu Zeugen des Wunders werden, auch wenn es nicht vor ihren Augen stattfand, und nun den wahren Spender des Weins kennen. Der Architriklinos hält fälschlich den Bräutigam für den Spender des Weins, sein Kommentar erfüllt den Zweck, einerseits zu bestätigen, dass das Wasser tatsächlich zu Wein geworden war und andererseits, dass es sich dabei nicht um irgendeinen Wein handelte, sondern um solchen von besonderer Qualität. Damit endet die Erzählung abrupt auf ihrem Höhepunkt.

Das Trinken des Weins durch die Gäste wird nicht berichtet. Dies ist auffällig, da doch die ursprüngliche Notlage, auf Grund deren Jesus eingriff, darin bestand, dass die Hochzeitsgesellschaft keinen Wein hatte. Die Geschichte endet noch bevor sich an der Situation der Gäste etwas geändert hätte. Auch eine Reaktion des Bräutigams bleibt aus, ebenso offen bleibt, ob die Diener das Missverständnis aufklären oder ihr Wissen für sich behalten, und ob die Hochzeitsgesellschaft je erfahren wird, dass sich unter ihnen ein Wunder ereignet hat.

31 Vgl. Roland Deines, Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Joh 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu, Tübingen 1993, S. 36.

32 Nach Theißen gerade ein Charakteristikum der Gattung, s. Theißen, Wundergeschichten, S. 111.

Dagegen wird die Bedeutung des ganzen Geschehens mehr als deutlich formuliert: Das Geschehen wird als Zeichen qualifiziert, als etwas, das über sich hinausweist³³, genauer als Anfang der Zeichen, wobei der Anfang nach dem theologisch komponierten Aufbau des Joh sicher nicht ein zufällig gewähltes erstes Zeichen sein wird, sondern programmatischen Charakter haben wird. Zusätzlich heißt es, dass Jesus dadurch seine Herrlichkeit offenbarte. Und auch die Reaktion der Jünger wird berichtet: Sie glauben. Glaube ist bei Joh qualifizierter Glaube, die Jünger glauben nicht einfach, weil Jesus Wein aus Wasser machte, sondern weil sie in diesem Geschehen eine Offenbarung seiner Herrlichkeit erkannten. Damit werden sie – nach der Mutter Jesu und den Dienern – den Lesern als das eigentliche Vorbild vorgestellt, die Reaktion der Jünger ist die erstrebte Reaktion der Leser: Es geht darum, in diesem Geschehen die Herrlichkeit Jesu zu erkennen und zu glauben.

Der Wein nimmt eine zentrale Stellung in dieser Erzählung ein, gleichzeitig ist Wein ein Produkt, das vielfältige Assoziationen weckt und in den unterschiedlichsten Kontexten vorkommen kann. Joh wird das wohl bewusst gewesen sein, als er diese Erzählung als „Anfang der Zeichen“ für sein Evangelium wählte.

Diesen Bedeutungsmöglichkeiten gilt es nun nachzugehen. Konsequenzen für die Interpretation der Erzählung auf Basis der Untersuchung des Motivs Wein werden in Kap. 6 beleuchtet.

33 Wengst, S. 103.

3. „Wein“ – zur Begrifflichkeit

3.1 Vorüberlegungen zu den relevanten Begriffen der Originalsprachen

Sucht man nach Vorkommen und Bedeutung von Wein in biblischen und frühjüdischen Texten, dann stellt sich rasch die Frage, welche Begriffe man für die Suche heranzieht, und im Fall des Alten Testaments, welche Sprache man der Untersuchung zugrunde legt. Da diese Untersuchung danach fragt, welche Assoziationen der Autor des Johannesevangeliums intendiert haben könnte, ist ausschlaggebend, was sowohl er selbst als auch seine Zielgruppe mit dem Stichwort οἶνος in Joh 2,1-11 verbinden konnten.

Gibt es zur Frage der Situierung der johanneischen Gemeinde auch unterschiedliche Vorschläge, so wird in der heutigen Forschung doch mehrheitlich die Position vertreten, dass der Abfassungsort des Evangeliums in Kleinasien lag³⁴. Der entscheidende Referenztext für das Alte Testament ist damit derjenige der Septuaginta. Auch der Autor des Johannesevangeliums selbst bevorzugte diese Fassung bei der Erstellung seines Evangeliums: Die zahlreichen Zitate aus dem Alten Testament im vierten Evangelium entstammen, so Schnelle, „in der Regel“ der Septuaginta; an einigen ist aber ersichtlich, dass der Autor auch den hebräischen Text verwendete.³⁵

Aus diesen beiden Gründen ist der maßgebliche Text für den alttestamentlichen Hintergrund im Rahmen dieser Arbeit derjenige der Septuaginta, die Untersuchung zu den frühjüdischen und neutestamentlichen Schriften bezieht sich auf deren Fassung in der jeweiligen Originalsprache.

Des Weiteren ist zu bedenken, dass Wein assoziativ auch an Stellen präsent sein kann, an denen er lexikalisch nicht erwähnt wird: Dies gilt etwa für alle Stellen, an denen vom Betrunkensein die Rede ist, sofern als geklärt angesehen werden kann, dass Wein das zentrale Rauschmittel im Kontext der betreffenden Textstelle darstellte. Analoges gilt für alle Begriffe, die üblicherweise mit Wein assoziiert

34 Udo Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 42002, S. 518ff. Schnelle hält die Gemeinde außerdem für überwiegend heidenchristlich (S. 521).

35 A.a.O., S. 539.

wurden, wie etwa der Kelch.

Eine erschöpfende Auflistung und Diskussion aller Begriffe, die mit Wein in Zusammenhang stehen (könnten), ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich. Angerstorfer spricht von 32 biblisch-hebräischen Lexemen, die zur Weinkultur gehören³⁶, Becker führt sogar 88 Begriffe aus dem Alten Testament an, die sich auf „Erzeugung, Konsum und Wirkungsweise alkoholischer Getränke“³⁷, insbesondere Wein, beziehen. Seiner Aussage nach seien dies „allein die wichtigsten Begriffe“; diese treten an insgesamt 810 Stellen des Alten Testaments auf.³⁸ Sieht man aber auf die Häufigkeit dieser Begriffe, erkennt man sehr schnell, dass nur wenige mehrfach im Zusammenhang mit Wein vorkommen, ohne dass an dieser Stelle auch das Nomen „Wein“ genannt würde.

Die Untersuchung der einzelnen Schriften fokussiert daher auf hebräische und griechische Begriffe für „Wein“, zusätzliche Begriffe aus dem Wortfeld Wein wurden soweit möglich für die weiteren Untersuchungen berücksichtigt; in einzelnen Fällen werden die entsprechenden Stellen angeführt, wenn sie Textpassagen bieten, die für die Interpretation von Joh 2 besonders relevant erscheinen.

3.2 Begriffe für Wein

יַיִן

Dommershausen zufolge ist die Etymologie des Wortes יַיִן nicht mehr eruierbar, diskutiert werden u.a. hethitischer und altkleinasiatischer Ursprung³⁹. Im Alten Testament kommt der Begriff insgesamt 141mal vor⁴⁰ und ist der mit Abstand am häufigsten verwendete Begriff für Wein.

In der Septuaginta wird יַיִן an fast allen Stellen mit οἶνος übersetzt, nur an drei Stellen werden andere Begriffe verwendet: γλεῦκος für bloßes יַיִן in Hi 32,19,

36 Angerstorfer, Art. יַיִן, ThWAT 5, 227.

37 Lothar Becker, Rebe, Rausch und Religion. Eine kulturgeschichtliche Studie zum Wein in der Bibel, Münster 1999, S. 98.

38 A.a.O., S.99.

39 Dommershausen, Art. יַיִן, ThWAT, Bd. 3, 615.

40 So Carey Ellen Walsh, The fruit of the Vine. Viticulture in ancient Israel (Harvard Semitic monographs 60), Winona Lake, Ind. 2000, S. 193, Little, S.17. Anders Dubach, Trunkenheit im Alten Testament. Begrifflichkeit - Zeugnisse – Wertung (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 184 = Folge 10, H. 4), Stuttgart 2009, S. 47, der von 140 Belegen spricht.

οἰνοπότης für סְבִיאֵי־יַיִן in Spr 32,20 und συμπόσιος für מִשְׁתֵּה הַיַּיִן in Est 7,7.⁴¹

Nach Gesenius kann יַיִן zusätzlich zum Wein auch den Weinrausch bezeichnen.⁴²

In den Qumranschriften wird יַיִן 27mal verwendet⁴³, dort vor allem im kultischen Zusammenhang.⁴⁴

תִּירוֹשׁ

Die Etymologie des Begriffes תִּירוֹשׁ ist ebenso umstritten wie die genaue Bedeutung desselben: Laut Fleischer⁴⁵ sind die verschiedenen Ansätze, die Semantik von תִּירוֹשׁ näher zu bestimmen, einerseits von dem Versuch einer Abgrenzung des Begriffs von יַיִן, andererseits von dem Versuch einer Ableitung von verschiedenen semitischen Wurzeln, v.a. der Wurzel jrš II mit der Bedeutung „niedertreten, keltern“ geprägt. Als Folge dessen reicht das Spektrum der vorgeschlagenen Bedeutungen von einem semantischen Äquivalent zu Wein über Süßwein und (bereits gärenden) Traubenmost bis zu (alkoholfreiem) Traubensaft⁴⁶, ja auch der noch in der Traube befindliche Saft oder die Traube selbst kann einigen Autoren zufolge mit תִּירוֹשׁ bezeichnet werden.⁴⁷

Hilfreich ist es, sich zu vergegenwärtigen, dass die Zwischenprodukte der Weinerzeugung nahe beisammen liegen; der Übergang von einer Stufe zur nächsten ist fließend, zumal der Gärungsprozess nicht chemisch unterbrochen werden konnte. Dommershausen führt aus, dass der Traubensaft nach dem Auspressen der Trauben mit bloßen Füßen, Steinen oder Pressbalken in Tonkrüge oder Schläuche gefüllt wurde, wo er innerhalb von 6-12 Stunden zur Gärung gelangte.⁴⁸ Laut Dommershausen ist es dieser Most, der als תִּירוֹשׁ bezeichnet wird, wobei sowohl der alkoholfreie Süßmost als auch der bereits gärende Most gemeint ist. Hierzu führt

41 Dommershausen, 615.

42 Buhl, Frants u.a. (Hrsg.): Wilhelm Gesenius' Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, unv. Neudruck d. 1915 ersch. 17. Aufl., Berlin (u.a.) 1962, 299.

43 Zur Abgrenzung der Gruppe der Qumranschriften in dieser Arbeit s. Kap.4.2.1.

44 Kepper, Art. יַיִן, ThWQ, im Druck.

45 Fleischer, Art. תִּירוֹשׁ, ThWAT Bd. 8, 644-646.

46 Ebd.

47 A.a.O., 646.

48 Dommershausen, 616.

er u.a. Mi 6,15 an⁴⁹: וְתִירוֹשׁ וְלֹא תִשְׁתֶּה-יַיִן ([Du wirst/sollst] Most [keltern], aber keinen Wein trinken).

Fleischer stimmt Dommershausen darin zu, dass תִירוֹשׁ kein Fachbegriff für ein spezifisches Produkt der Weinerzeugung mit feststehendem Alkoholgehalt ist, er sieht das Bedeutungsspektrum jedoch noch breiter und versteht תִירוֹשׁ als „die mit Saft gefüllte Weinbeere (...), wobei das angestrebte Endprodukt Wein mit in den Blick geraten kann“.⁵⁰

Fest steht, dass תִירוֹשׁ nur selten allein und weit häufiger in einer Aufzählung mit anderen Nahrungsmitteln vorkommt: In der Hebräischen Bibel wird der Begriff 38mal verwendet, davon steht er sechs mal allein⁵¹, 19mal steht er als mittleres Glied einer Dreiergruppe mit Korn (בִּגְדָן) und Öl (יִצְהָר)⁵², die gelegentlich um weitere Elemente erweitert sein kann, 11mal in der Zweiergruppe⁵³ mit Korn.

Ebenso wie יַיִן wird auch תִירוֹשׁ von der Septuaginta an fast allen Stellen mit οἶνος wieder gegeben⁵⁴; im Verständnis der Septuaginta sind diese beiden Begriffe also gleichbedeutend.⁵⁵

Über die Bedeutung des Begriffs in den Qumranschriften wird zudem eine gesonderte Diskussion geführt. So schreibt Dommershausen

„In Qumran trinkt man bei den gemeinsamen Mahlzeiten tîrôš, wahrscheinlich mit Wasser vermischt (1QS 6,4ff; 1QSa 2,17f.20; 1QH 10,24); möglicherweise ist hier jajin durch tîrôš ersetzt.“⁵⁶

Verschiedentlich wurde תִירוֹשׁ für die Qumrantexte auch als alkoholfreies Getränk interpretiert, so etwa von Becker, der darunter in Anlehnung an Johannes den Täufer und unter Berufung auf die bei Philo erwähnte Bienenzucht der Essener⁵⁷ sowie die angebliche Unvereinbarkeit „berauschender Getränke (...) mit der zönotischen Lebensweise (...) [und] der altjüdischen Fastenpraxis“ ein

49 Ebd.

50 Fleischer, 646.

51 Ebd.

52 Ebd.

53 Ebd.

54 Ausnahmen sind lediglich Hos 4,11, wo im Hebräischen sowohl יַיִן als auch תִירוֹשׁ in einer Aufzählung genannt werden, sodass eine Variante notwendig wurde, und Jes 65,8.

55 Dommershausen, 615.

56 A.a.O., 616.

57 Apologia pro Judaeis 11,8, zitiert nach Becker, Rebe, S. 167.

alkoholfreies Honigwasser verstehen möchte⁵⁸. Diese Beiträge beziehen sich aber auf eine Schriftengruppe kleineren Umfangs als die in dieser Arbeit zu Grunde gelegte. Kepper sieht unter Berücksichtigung aller Schriften aus Qumran zwei Möglichkeiten für die Bestimmung von תִּירוֹשׁ in Qumran und zieht sowohl mit Wasser vermischten Wein als auch halb vergorenen Traubenmost in Betracht.⁵⁹ Zur Abgrenzung vom Begriff יַיִן weist sie darauf hin, dass „יַיִן“ eher auf kultische, תִּירוֹשׁ eher auf profane Situationen bezogen worden ist“.⁶⁰

עָסִים

Dieser Begriff kommt in der Hebräischen Bibel lediglich fünfmal vor: In Jes 49,26; Jo 1,5 und 4,18; Am 9,13 sowie Hld 8,2. Gesenius führt als Übersetzung „Most (erster, junger Wein, vgl. Act 2,13 γλεῦκος)“ an.

Die Septuaginta übersetzt עָסִים sehr unterschiedlich. In Jes 49,26 gibt sie den Begriff mit οἶνος νέος wieder, in Jo 4,18 und Am 9,13 mit γλυκασμός.

עָסִים רִבְנִי in Hld 8,2 übersetzt sie mit νάματος ῥοῶν μου, der Flüssigkeit der (hier: meiner) Granatäpfel. Völlig vom hebräischen Text weicht sie schließlich in Jo 1,5 ab, wo den Weinsäufern anstelle von עָסִים εὐφροσύνη καὶ χαρά weggenommen werden.⁶¹

Little versteht עָסִים als Synonym zu תִּירוֹשׁ.⁶² Walsh macht darauf aufmerksam, dass der Begriff nur in exilischen und nachexilischen prophetischen Texten vorkommt, sodass עָסִים auch einfach ein jüngerer Begriff für Wein sein könnte.

Auf Basis von Jo 4,18 und Am 9,13, wo עָסִים ihrzufolge „an agricultural yield more than (...) a type of wine“⁶³ bedeutet, erschließt sie die Grundbedeutung „new wine“.⁶⁴

58 Becker, Rebe, S. 167.

59 Kepper, im Druck.

60 A.a.O.

61 Der Wein wird an dieser Stelle von der Septuaginta dennoch explizit, und im Unterschied zum hebräischen Text sogar gleich zweimal, genannt, nämlich in der Anrede der Betroffenen: ἐκινήσατε οἱ μεθύοντες ἐξ οἴνου αὐτῶν καὶ κλαύσατε θρηγήσατε πάντες οἱ πίνοντες οἶνον εἰς μέθην ὅτι ἐξήρται ἐκ στόματος ὑμῶν εὐφροσύνη καὶ χαρά.

62 Little, S.18.

63 Walsh, 197.

64 A.a.O., 198.

סבא

Dommershausen zufolge ist סבא Synonym zu יין⁶⁵, Gesenius dagegen übersetzt mit „edler Wein“. Der Begriff kommt in der Hebräischen Bibel dreimal vor, aber nur einmal davon in der Bedeutungen von Wein (Jes 1,22)⁶⁶.

שֶׁמֶר

שֶׁמֶר meint ursprünglich die (Wein-)Hefe, kann nach Gesenius aber auch den „Wein selbst nach beendeter Gärung“ bezeichnen, wie es in in Jes 25,6 der Fall ist.

חֶמֶר

חֶמֶר ist ein aramäischer allgemeiner Begriff für Wein, Dommershausen zufolge ist er ein Synonym zu יין⁶⁷, auch Gesenius übersetzt einfach mit Wein. In Esr und Daniel wird er mehrfach verwendet (Esr 6,9; 7,22; Dan 5,1-2.4.23)⁶⁸, ansonsten in der Hebräischen Bibel nur in Dtn 32,14.⁶⁹

οἶνος

οἶνος bezeichnet den Wein im allgemeinen und umfassenden Sinn. Zwar gibt es im Griechischen noch weitere Ausdrücke für Wein, doch wird mit diesen eine spezielle Weinsorte oder eine spezielle Mischung des Weines mit Substanzen bezeichnet. οἶνος kommt in der Septuaginta 252mal, im Neuen Testament 34mal vor⁷⁰. An den meisten dieser Stellen wird der Begriff οἶνος im eigentlichen Sinn als Getränk bzw. Nahrungsmittel verwendet⁷¹.

65 Dommershausen, 615.

66 Little, S.18.

67 Dommershausen, 615.

68 Ebd.

69 Vgl. auch Little, S.18.

70 Balz, Horst (Hrsg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Art. οἶνος, Stuttgart
2011,1234.

71 Ebd.

4. Wein in biblischen und frühjüdischen Schriften

4.1 Wein im Alten Testament

4.1.1 Vorbemerkung

Auf Grund der Situierung der johanneischen Gemeinde und der vorwiegenden Verwendung des Septuaginta-Texts in Joh ist der maßgebliche Text für die folgende Untersuchung derjenige der Septuaginta. Allerdings habe ich den hebräischen Text mit berücksichtigt, insbesondere im Hinblick auf die Verwendung der unterschiedlichen hebräischen Termini, die in der Septuaginta größtenteils einheitlich mit οἶνος übersetzt werden. In der folgenden Untersuchung soll der hebräische Text dann vergleichsweise angeführt werden, wenn er eine deutlich andere Textfassung bietet als die Septuaginta und diese im Hinblick auf den Ertrag der Arbeit wichtig erscheint oder wenn die Wahl der hebräischen Termini besonders relevant erscheint.

Um einen Überblick über die Verwendung des Begriffs οἶνος in der Septuaginta zu gewinnen, habe ich zunächst mithilfe einer Konkordanz zur Septuaginta alle fraglichen Stelle gesucht und in ihrem Kontext gelesen. Der Begriff begegnet in der Septuaginta an 252 Stellen.

Nach der ersten Lektüre der Stellen wurden diese nach Bedeutungen des Wortes οἶνος im jeweiligen Kontext gruppiert und dabei teilweise auch häufig vorkommende Untergruppen innerhalb einer Hauptbedeutung unterschieden. Im Folgenden werden jeweils exemplarische Texte für die einzelnen Bedeutungsaspekte präsentiert.

4.1.2 Texte

I. Wein als Grundnahrungsmittel

An den weitaus meisten Stellen der Septuaginta wird οἶνος als Grundnahrungsmittel genannt⁷², ohne dass eine spezielle Wertung des Weins im Vergleich zu anderen Grundnahrungsmitteln mitschwingen würde. Am deutlichsten wird dies an Stellen, an denen Wein in einer Aufzählung mit weiteren Grundnahrungsmitteln

⁷² So auch Janowski, Art. Wein II, RGG 4, 1358: „Neben Brot und Öl gehörte Wein zu den Hauptnahrungsmitteln im alten Israel.“

wie Korn und Öl angeführt wird. Im hebräischen Text steht hier gewöhnlich der Begriff **תִּירֹוֹשׁ**.

Gerade auch bei der Angabe von Proviant wird Wein immer wieder genannt, so z.B. in Ri 19,19:

καί γε ἄχυρα καὶ χορτάσματά ἐστιν τοῖς ὄνοις ἡμῶν καὶ ἄρτοι καὶ οἶνός ἐστιν ἐμοὶ καὶ τῇ παιδίσκῃ καὶ τῷ νεανίσκῳ μετὰ τῶν παιδίων σου οὐκ ἔστιν ὑστέρημα παντὸς πράγματος

Wirklich: Wir, deine Knechte, haben Stroh und Futter für unsere Esel und Brot und Wein für mich und die Magd und den Jungen; es gibt überhaupt nichts, das uns fehlt.⁷³

Auf die weite Reise wurde alles Notwendige mitgenommen, aber auch nur das: Brot und Wein stellen die Ernährung der Menschen sicher. Ebenfalls als Reiseproviant kommen Brot und Wein in Jos 9,11-13 vor, wo sie zusätzlich in V11 zusammenfassend als Nahrung (für den Weg), ἐπισιτισμὸς εἰς τὴν ὁδόν, bezeichnet werden.

In 2Chr 11,11f werden die befestigten Städte in Juda und Benjamin dadurch ausgerüstet, dass sie Stadtmauern erhalten, Befehlshaber eingesetzt werden und Lager für Vorräte, Öl und Wein, angelegt werden, außerdem Vorräte an Waffen (Schilde und Speere). Deutlich ist an dieser Stelle, dass als Maßnahmen der Aufrüstung der Städte nur dasjenige angeführt wird, was im Falle einer feindlichen Belagerung tatsächlich notwendig ist, um das Überleben zu sichern – den Wein für ein rauschendes Freudenfest zu verwenden scheidet in dieser Situation zweifellos aus. Judith nimmt für ihren Aufenthalt bei Holofernes Wein, Öl, Getreide, Trockenfruchtkuchen und Brot mit (Jdt 10,5). Zahlreiche weitere Belege von Wein in seiner elementaren Bedeutung als Grundnahrungsmittel lassen sich in allen Teilen der Septuaginta unabhängig von Entstehungszeit und Textgattung finden.

Wein als Opfergabe

Auf der Verwendung von Wein als Grundnahrungsmittel basieren dann auch weitere spezielle Verwendungsmöglichkeiten, darunter in erster Linie die Verwendung von Wein als Opfergabe bzw. für den Zehnten. So gehörten nach Ex 29,38-

⁷³ Eigene Übersetzung des Septuaginta-Texts, die Abweichungen zum Masoretischen Text sind an dieser Stelle gering und im Hinblick auf die gewählte Fragestellung nicht ausschlaggebend. So auch bei allen folgenden Stellen, wenn nicht anders angegeben.

40 zur morgendlichen Opfergabe eines Lammes auch genau festgelegte Mengen an Mehl, Öl und Wein, und in Dtn 14,22f wird die jährliche Abgabe des Zehnten von Weizen, Wein und Öl sowie der Erstgeburten der Rinder und Schafe vorgeschrieben, die am Haus des Herrn verzehrt werden soll.

Wein als Handelsgut

Außerdem konnte Wein wie alle Grundnahrungsmittel natürlich auch seine Verwendung als Handelsgut finden. Nehemia erzählt davon, dass innerhalb Judas sowohl mit Wein als auch mit Trauben gehandelt wird – auffällig ist diese Stelle, weil der Handel hier dafür kritisiert wird, dass er an einem Sabbat stattfand. 2Chr 2,2-15 (insb. VV9.14) berichtet von internationalem Weinhandel: Salomo schloss mit Hiram von Tyrus einen Vertrag, ihm Weizen, Gerste, Wein und Öl im Austausch gegen Holz vom Libanon zu liefern.

Und in Hes 27,18 heißt es über die Stadt Tyrus

Δαμασκός ἔμπορός σου ἐκ πλήθους πάσης δυνάμεώς σου οἶνος ἐκ Χελβων
καὶ ἔρια ἐκ Μιλήτου

Damaskus war dein Händler wegen der Menge der Dinge deiner Macht; Wein aus Xelbon und Wolle aus Miletus.

Während Wein in zahlreichen Regionen wuchs, scheinen Weine aus bestimmten Anbauregionen bereits zu dieser Zeit einen besonders guten Ruf gehabt zu haben und international gehandelt worden zu sein.

Wein als Ausdruck des Segens, Weinmangel als Zeichen des Fluchs

Wegen der essenziellen Bedeutung des Weins für die Ernährung wird das (üppige) Vorhandensein von Wein als Ausdruck des Segens, sein Mangel als Ausdruck des Fluches beschrieben.

Ein typischer Beleg ist hier z.B. Isaaks Segen in Gen 27; in V28 heißt es dort:

καὶ δώη σοι ὁ θεὸς ἀπὸ τῆς δρόσου τοῦ οὐρανοῦ
καὶ ἀπὸ τῆς πιότητος τῆς γῆς
καὶ πλήθος σίτου καὶ οἴνου

Gott gebe dir vom Tau des Himmels
und vom Fett der Erde
und eine Menge Weizen und Wein!

Da der Wein als eine Gabe Gottes verstanden wird, kann der Wein Israel auch

wieder weggenommen bzw. ihm vorenthalten werden, wenn es den Bund mit seinem Gott nicht hält. Ausführliche diesbezügliche Warnungen finden sich in Dtn 28,15ff, wo in V39, eingebettet in die Trias von Korn, Wein und Öl, auch der Wein thematisiert wird:

ἀμπελώνια φυτεύσεις καὶ κατεργᾶ
καὶ οἶνον οὐ πίεσαι οὐδὲ εὐφρανθήσῃ ἐξ αὐτοῦ
ὅτι καταφάγεται αὐτὰ ὁ σκώληξ

Weinberge wirst du pflanzen und bearbeiten
aber weder Wein trinken, noch dich über ihn freuen,
denn der Wurm wird ihn fressen.

Interessant an dieser Stelle ist außerdem, dass in der hebräischen Vorlage das Erfreuen am Wein noch keine Erwähnung im Text findet, dort lautet die Warnung, dass das Volk weder Wein trinken noch ihn sammeln wird. Die Freude am Wein ist erst durch die griechische Übersetzung in den Text eingeflossen.

Auf dem Hintergrund dieser Segens- und Fluchtexte wird verständlich, dass ein bereits eingetretener Mangel an Wein als Zeichen des Fluchs Gottes interpretiert werden kann, wie dies in Hag 1,5-11 geschieht.

Diese zweifache Bedeutung des Weins als Grundnahrungsmittel und damit als notwendig zur Stillung der Grundbedürfnisse einerseits, und als Segen Gottes andererseits spiegelt sich auch in denjenigen Stellen, die den Zugang zu Wein auch für die Unterprivilegierten fordern und gewährleisten sollen: Dies sind etwa die Bestimmungen zur Freilassung hebräischer Sklaven, die nicht mit leeren Händen weggeschickt werden dürfen, sondern mit Korn, Wein und Schafen versehen werden müssen in Dtn 15,13f

ὅταν δὲ ἐξαποστέλλῃς αὐτὸν ἐλεύθερον ἀπὸ σοῦ οὐκ ἐξαποστελεῖς αὐτὸν
κενόν
ἐφόδιον ἐφοδιάσεις αὐτὸν ἀπὸ τῶν προβάτων σου καὶ ἀπὸ τοῦ σίτου σου
καὶ ἀπὸ τῆς ληνοῦ σου
καθὰ εὐλόγησέν σε κύριος ὁ θεός σου δώσεις αὐτῷ

Wenn du ihn als Freien von dir fort sendest, sollst du ihn nicht leer wegschicken,
mit Reiseproviant sollst du ihn ausstatten von deinen Schafen und von deinem Weizen und von deiner Weinpresse;
so wie dich der Herr, dein Gott, gesegnet hat, sollst du ihm geben.

Ebenfalls hierher gehört das Verbot der Nachlese im Weinberg in Lev 19,10 u.a., auch wenn es hier nicht direkt um Wein, sondern um Weintrauben geht.

Verzicht auf Wein

Bewusst keinen Wein zu trinken stellt demgegenüber die absolute Ausnahme dar. Dauerhafter Verzicht auf Wein wurde nur von wenigen Bevölkerungsgruppen gepflegt: Die in besonderer Weise Gott Geweihten (Nasiräer) enthielten sich des Weins, alkoholischer Getränke und aller Produkte der Weintraube (Num 6,2-5), allerdings nur für die Dauer ihres Nasiräats (Num 6,20). Zeitlebens tranken die Rechabiter keinen Wein aus Gehorsam gegen das Gebot ihres Ahnherrn Jonadab, dem Sohn Rechabs (Jer 42,6ffLXX). Im Kontext der Textstelle ist dies deutlich als singuläres, auffälliges Verhalten gekennzeichnet: Jeremia erhielt den Auftrag, den Rechabitem Wein anzubieten, den er auch befolgte; ihre Weigerung, diesen zu trinken wird Jerusalem und Juda schließlich als Vorbild hingestellt – allerdings nicht im Bezug auf den Weinverzicht, sondern grundlegender als Hören auf das Gebot des Ahnherrn, während die Anklage des Propheten an sein Volk lautet, dass es nicht auf das Gebot Gottes gehört habe.

Zeitweiser Weinverzicht war den Priestern auferlegt, die keinen Wein trinken sollten, wenn sie in das Heiligtum gehen (Lev 10,9).

Wein als Teil eines Festmahles

Da Wein zu den Grundnahrungsmitteln zählte, ist es selbstverständlich, dass er auch bei Feiern und im Rahmen eines Festmahls konsumiert wurde. Gehörte er schon zu einer vollständigen täglichen Mahlzeit⁷⁴, durfte er bei einem Festmahl keinesfalls fehlen (vgl. zB die Einladung der Weisheit in Spr 9,2.5) – ohne dass nun aber das Vorhandensein von Wein schon der Hinweis auf ein besonderes Fest wäre. Jedoch wird mehrfach der Wein im Kontext einer Fest-Erzählung besonders heraus gestrichen. Ja, geradezu als Ausdruck des Freudenfestes und der Feststimmung erscheint der Wein gemeinsam mit dem Fleischkonsum in Jes 22,12f:

καὶ ἐκάλεσεν κύριος σαβαωθ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ κλαυθμὸν καὶ κοπετὸν καὶ ξύρησιν καὶ ζῶσιν σάκκων αὐτοὶ δὲ ἐποίησαντο εὐφροσύνην καὶ ἀγαλλίαμα σφάζοντες μόσχους καὶ θύοντες πρόβατα ὥστε φαγεῖν κρέα καὶ πιεῖν οἶνον λέγοντες φάγωμεν καὶ πίωμεν αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν

Und der Herr Zebaoth rief an diesem Tag ein Weinen und ein Klagen und ein Haarscheren und ein Umgürten von Sack aus, aber sie machten Freude und Jubel, Kälber

⁷⁴ Dommershausen, 617.

schlachten, Schafe töten, damit sie Fleisch essen und Wein trinken und dabei sagen:
„Lasst uns essen und trinken, denn morgen werden wir sterben!“

Und unbeschadet dessen, dass Wein als Grundnahrungsmittel diene, scheint er an manchen Stellen auch in der Bedeutung eines Luxusgutes auf. So heißt es in Am 6,4-6

οἱ καθεύδοντες ἐπὶ κλινῶν ἐλεφαντίνων
καὶ κατασπαταλῶντες ἐπὶ ταῖς στρωμαναῖς αὐτῶν
καὶ ἔσθοντες ἐρίφους ἐκ ποιμνίων
καὶ μοσχάρια ἐκ μέσου βουκολίων γαλαθηνά
οἱ ἐπικροτοῦντες πρὸς τὴν φωνὴν τῶν ὀργάνων
ὡς ἐστῶτα ἐλογίσαντο καὶ οὐχ ὡς φεύγοντα
οἱ πίνοντες τὸν διυλισμένον οἶνον
καὶ τὰ πρῶτα μύρα χριόμενοι
καὶ οὐκ ἔπασχον οὐδὲν ἐπὶ τῇ συντριβῇ Ἰωσηφ

Die, die auf Liegen aus Elfenbein schlafen
und sich auf ihren Ruhebetten ausstrecken
und die Kitzle aus der Herde essen
und die säugenden Kälber aus der Mitte der Rinderherden,
die zum Klang der Musikinstrumente rasseln
– für etwas Beständiges halten sie das und nicht für etwas Flüchtiges –,
die gefilterten Wein trinken,
die das beste Salböl verwenden,
die leiden nicht im Geringsten unter der Zerstörung Josefs.

Deutlich ist hier von einer kleinen, privilegierten Gruppe die Rede, die sich Liegen aus Elfenbein ebenso leisten kann wie den Müßiggang bei Musikunterhaltung und die ungestörte Ruhe und Sorglosigkeit trotz der fortschreitenden Zerstörung – vielleicht sogar die Unkenntnis der Lage? Der Wein (gefilterter Wein!) erscheint hier gemeinsam mit Kitzeln, säugenden Kälbern und bestem Salböl, die für die einfache Bevölkerung unerschwinglich waren.

II. Weinkonsum und seine Auswirkungen

Trotz oder gerade wegen des regelmäßigen Weinkonsums waren die (potentiellen) Auswirkungen des Alkohols sehr wohl bewusst und wurden vielfältig thematisiert. Als mögliche Wirkungen des Weins werden genannt:

Wein macht froh bzw. fröhlich

Diese Bedeutung findet sich in der Septuaginta relativ oft.

Der Psalmist lobt in Ps 103,14f LXX Gott für die guten Schöpfungsgaben, die er wachsen lässt und die für den Menschen einen je bestimmten Nutzen erfüllen; dem Wein weist er dabei den Zweck zu, das Herz des Menschen froh zu machen:

καὶ οἶνος εὐφραίνει καρδίαν ἀνθρώπου
τοῦ ἰλαρῶναι πρόσωπον ἐν ἐλαίῳ
καὶ ἄρτος καρδίαν ἀνθρώπου στηρίζει

... und Wein erfreut das Herz des Menschen;
um sein Gesicht vom Öl scheinen zu lassen,
und Brot stärkt das Herz des Menschen.

Trotz der gemeinsamen Nennung mit Brot und Öl steht hier im Hebräischen der Begriff יָיִן.

Die euphorisierende Wirkung des Weins wird in der Septuaginta auch an machen Stellen angeführt, an denen sie durch den hebräischen Text nicht vorgegeben war; Dtn 28,39 wurde in diesem Zusammenhang bereits erwähnt, noch deutlicher und positiv gewendet ist das hinein-Übersetzen der Freude in den Wein-Kontext in Jes 25,6 LXX (s.u. Wein in Bildern des Heils).

In der Jotamfabel dehnt der Weinstock die erfreuende Wirkung des Weins auch auf die Götter aus, wenn er in Ri 9,13 fragt:

μη ἀπολείψασα τὸν οἶνόν μου τὸν εὐφραίνοντα θεὸν καὶ ἀνθρώπους

Soll ich etwa meinen Wein lassen, der Götter und Menschen froh macht?

Und Jesus Sirach kann in Kap. 31,27 sogar sagen:

ἔφισον ζωῆς οἶνος ἀνθρώποις
ἐὰν πίνῃς αὐτὸν ἐν μέτρῳ αὐτοῦ
τίς ζωὴ ἐλασσομένῳ οἴνω
καὶ αὐτὸς ἐκτίσται εἰς εὐφροσύνην ἀνθρώποις

Dem Leben gleich ist der Wein für die Menschen,
wenn du ihn in Maßen trinkst.
Was ist das Leben, wenn der Wein ausgeht?
Er ist geschaffen worden zur Freude der Menschen.

Dieser Vergleich des Weins mit dem Leben ist zweifellos ein Spitzensatz im Hinblick auf die Bedeutung des Weins in der Septuaginta.

Wein schenkt Vergessen

Durchaus positiv wird auch angemerkt, dass Wein den Trauernden und Leidenden hilft, ihr Elend zu vergessen. Deshalb soll er ihnen laut Spr 31,6f gegeben werden.

δίδοτε μέθην τοῖς ἐν λύπαις
καὶ οἶνον πίνειν τοῖς ἐν ὀδύναις

ἵνα ἐπιλάθωνται τῆς πενίας
καὶ τῶν πόνων μὴ μνησθῶσιν ἔτι

Gebt berausende Getränke den Trauernden
und Wein den Leidenden,
damit sie ihre Armut vergessen
und sich nicht an ihr Elend erinnern.

Aus demselben Grund sollen Regenten aber keinen Wein trinken, damit sie nicht ihre Weisheit vergessen, sondern recht richten.⁷⁵

Etliche Auswirkungen der Trunkenheit werden deutlich angesprochen, wobei sie teilweise im Kontext einer Erzählung ohne Wertung erwähnt werden, teilweise deutlich vor ihnen (und damit vor übermäßigem Weinkonsum) gewarnt wird.

Dem Überschwang der Freude ist wohl der Leichtsinn sehr nahe, der auch den König der Ester-Erzählung erfasst zu haben scheint, als er, erfreut vom Wein, Ester jeden beliebigen Wunsch zu erfüllen verspricht, bis hin zu seinem halben Königreich (Est 5,6 und 6,2).

Generell führt Wein dazu, dass man nicht mehr weiß, was man tut:

Dies wird durch mehrere Erzählungen illustriert: Als er betrunken ist, entblößt sich Noah und schläft nackt an einem Ort ein, an dem seine Söhne ihn sehen (Gen 9,21(.24)). Lot schläft im Rausch gar mit seinen beiden Töchtern, ohne es zu bemerken (Gen 19,32ff) und hinter dem merkwürdigen Verhalten Hannas bzw. Anas, lautlos ihre Lippen zu bewegen, vermutet Eli wie selbstverständlich Wein (1Kgt 1,12-14LXX).

Den Priestern und Propheten wirft Jes 28,7 vor, dass es der Wein sei, der sie führt – und zwar in die Irre:

οὔτοι γὰρ οἴνω πεπλανημένοι εἰσὶν ἐπλανήθησαν διὰ τὸ σικερα
ἱερεὺς καὶ προφήτης ἐξέστησαν διὰ τὸν οἶνον
ἐσείσθησαν ἀπὸ τῆς μέθης τοῦ σικερα
ἐπλανήθησαν τοῦτ' ἔστι φάσμα

Denn diese hat der Wein in die Irre geführt,
sie sind in die Irre geführt worden vom Alkohol.
Priester und Propheten sind von Sinnen vom Wein,

⁷⁵ Im Kontext der Mahnung an den Regent und das Vergessen der klaren Vernunft könnte es sich bei dem Zugeständnis, den Leidenden Wein zu geben, natürlich auch um pejorativen Sprachgebrauch handeln. Ich gehe aber von einer tatsächlich positiven Anweisung aus.

sie schwanken⁷⁶ von der Trunkenheit durch Sikera,
sie sind in die Irre geführt: „Dies ist eine Erscheinung!“

Körperliche Auswirkungen

Die im obigen Text bereits erwähnten körperlichen Auswirkungen des Alkohols werden mehrfach angesprochen. Zusätzlich zu den versprengten Einzelaussagen finden sich längere, differenzierte Abhandlungen zu den Auswirkungen des Weinkonsums in Spr 23,29ff und Sir 31,30ff. In den verschiedenen Texten wird – direkt oder indirekt – angeführt, dass Wein schläfrig macht (Ps 77,65LXX; deutlich wird dies auch in den Erzählungen von Noah und Lot), Erbrechen verursacht (Jer 32,16.27LXX), Wahnwahrnehmungen auslösen kann, insbesondere Trugbilder (Jes 28,7) sowie das Gefühl, dass alles schwanken würde (Spr 23,34), die Trinker selbst zum Torkeln und Schwanken bringt (Jes 28,7) und dazu führt, dass der Betrunkene zu Boden fällt (Jer 32,27) und zuletzt wie geschlagen daliegt (Spr 23,32), sowie dass Wein im Zustand des Betrunkenseins zwar schmerzunempfindlich machen kann (Spr 23,34), schließlich aber Schmerzen verursacht (Spr 23,32). Eine ausführliche Warnung vor dem Weinkonsum mit Hinweis auf eine Vielzahl dieser Phänomene sowie auf weitere schädliche Auswirkungen des Weins auf das Temperament und die in Folge gesetzten Handlungen findet sich in Spr 23,29-35. Die Passage ist sehr anschaulich geschrieben, so heißt es etwa zu den Auswirkungen des Weinkonsums in V34:

καὶ κατακείσῃ ὡς περ ἐν καρδίᾳ θαλάσσης
καὶ ὡς περ κυβερνήτης ἐν πολλῷ κλύδωνι

... und du wirst liegen wie mitten auf dem Meer,
wie ein Steuermann bei starkem Wellengang.

Wirklich erstaunlich und erwähnenswert ist das Bild in Ps 77,65LXX:

καὶ ἐξηγέρθη ὡς ὁ ὑπνῶν κύριος
ὡς δυνατὸς κεκραιπαληκῶς ἐξ οἴνου

Und der Herr erwachte wie ein Schlafender,
wie ein Mächtiger, dem der Wein zu Kopf gestiegen war.

Der Kyrios wird hier mit einem Starken verglichen, der im Rausch geschlafen hat, nun aber aufwacht. Der Wein, der ihm wohl zu Kopf gestiegen war, war der

76 Oder: sind erschüttert worden, stehen nicht mehr fest.

Grund für die bisherige Untätigkeit des Starken – dies ändert sich aber mit seinem Erwachen. Ein äußerst ungewöhnliches Bild für Gott, um das Mindeste zu sagen! Dass diese sehr lebensnahe Erwähnung der Folgen übermäßigen Alkoholkonsums dem Autor als Bild für das Handeln Gottes geeignet erschien, gibt im Bezug auf die Wertung der Trunkenheit zu denken. Erstens ist beachtlich, dass er für den Akt des Handelns nach einer Phase der Untätigkeit das Bild des Aufstehens nach dem Rausch-Schlaf wählt. So speziell, dass es keinen anderen erdenklichen Vergleich geben würde, ist dieser Akt nun gerade nicht. Dass er dieses Bild wählt legt doch zumindest den Verdacht nahe, dass ihm dieser Vorgang aus seiner Lebenswelt gut vertraut war. Zweitens kann dieser Vorgang wohl kaum als verwerflich angesehen worden sein, da er sonst als Bild für Gottes Handeln nicht tauglich wäre. Das Trinken von Wein bis zu dem Punkt, an dem der Wein dem Trinker zu Kopf steigt und er ungeachtet der Vorgänge in seiner Umgebung schläft, scheint zumindest diesem Psalm-Autor auch bei Mächtigen und Herrschern nichts Anstößiges (höchstens bedauerlich für die Untertanen, die zwischenzeitlich warten müssen) zu sein.

III. Wein in Bildern des Gerichts Gottes

Die grundsätzlich körperlichen Auswirkungen des Alkoholkonsums werden, ebenso wie die ihnen zu Grunde liegende Trunkenheit, an mehreren Stellen im übertragenen Sinn in Bildern des Gerichts Gottes verwendet. Eine Art Brückenfunktion bildet dabei der oben zitierte Text Jes 28,7ff, wo die physische Trunkenheit der Priester und Propheten geschildert und als Anklage gegen sie erhoben wird und sodann mit einer Ankündigung des Gerichts verknüpft wird. Nach dem hebräischen Text wird das Wort des Herrn im Zuge seines Gerichtshandelns ebenso unverständlich an die Propheten und Priester ergehen, wie diese selbst nun spotten (Jes 28,9-10.13).

In weiteren Gerichtstexten wird der Wein ausschließlich symbolisch verwendet, ohne als Inhalt der Anklage zu erscheinen, wie z.B. in Jer 32,15fLXX:

οὕτως εἶπεν κύριος ὁ θεὸς Ἰσραηλ
λαβέ τὸ ποτήριον τοῦ οἴνου τοῦ ἀκράτου τούτου ἐκ χειρὸς μου
καὶ ποτιεῖς πάντα τὰ ἔθνη πρὸς ἃ ἐγὼ ἀποστέλλω σε πρὸς αὐτούς
καὶ πίνονται καὶ ἐξεμοῦνται καὶ μαινῆσονται
ἀπὸ προσώπου τῆς μαχαίρας ἧς ἐγὼ ἀποστέλλω ἀνὰ μέσον αὐτῶν

So hat der Herr, der Gott Israels gesprochen:
Nimm diesen Becher unvermischten Weins aus meiner Hand
und gib allen Völkern zu trinken, zu denen ich dich sende.
Und sie werden trinken und erbrechen und sich wie verrückt benehmen
wegen (der Gegenwart) des Schwerts, das ich mitten unter sie sende.

Der Becher in der Hand des Herrn ist ein Motiv, das auch an weiteren Stellen gemeinsam mit dem Wein, der die Völker (Ps 74,9LXX: die Sünder) betrunken macht, auftaucht. Der unvermischte, d.h. nicht mit Wasser verdünnte Wein, hat einen höheren Alkoholgehalt, sodass die Intoxikationssymptome schneller und verstärkt auftreten.

Anders gestaltet ist das Gerichtsbild in Jer 13,12ff. Hier ist nicht von einem Weinkelch die Rede, stattdessen spricht der Prophet davon, dass der Kyrios alle Bewohner des Landes, versinnbildlicht als Weinschläuche, mit berauschendem Getränk füllt, sie zerstreuen wird und nicht vor dem Verderben bewahren wird.

IV. Wein in Bildern des Heils

Nicht nur in die Gerichtsreden hat der Wein im metaphorischen Sprachgebrauch Einzug gehalten, auch in Bildern künftigen Heils begegnen Wein und Weinstöcke wiederholt.

Eine einfache und alte Form bietet Hos 2,24, wo Gott zusagt, dass am Tag seiner Verlobung mit seinem abtrünnigen Volk die Erde auf Gottes Initiative hin Korn (σίτος), Wein (οἶνος) und Öl (έλαιον) erhören soll. Besonders an dieser Stelle ist, dass dies vom Propheten nicht als Bild beschrieben, sondern als Spruch aus dem Mund Gottes in der 1. Person Sg. formuliert wird, das ist sonst nur noch in Jer 31 der Fall.

Das „Erhören“ von Korn, Wein und Öl sagt ein Ende des (vermutlich durch ausbleibenden Regen bedingten) Mangels und ein neuerliches Wachsen aus.

Die Grenzen des aus der Erfahrung Bekannten überschreitet aber bereits die in Am 9,13f ausgedrückte Erwartung:

ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται λέγει κύριος καὶ καταλήμψεται ὁ ἀλοητὸς τὸν τρύγητον καὶ περκάσει ἡ σταφυλὴ ἐν τῷ σπόρῳ καὶ ἀποσταλάξει τὰ ὄρη γλυκασμόν καὶ πάντες οἱ βουνοὶ σύμφυτοι ἔσονται καὶ ἐπιστρέψω τὴν αἰχμαλωσίαν λαοῦ μου Ἰσραὴλ καὶ οἰκοδομήσουσιν πόλεις τὰς ἠφανισμένας καὶ κατοικήσουσιν καὶ καταφυτεύουσιν ἀμπελώνας καὶ πίνονται τὸν οἶνον αὐτῶν καὶ φυτεύουσιν κήπους καὶ φάγονται τὸν καρπὸν αὐτῶν

Siehe, es kommen Tage, spricht der Herr, wenn das Dreschen die Weinlese einholen/ überholen wird und die Trauben in ihrer Saat dunkel werden und die Berge Süßes/ Süßwein rinnen lassen und alle Hügel verbunden sind. Und ich werde die Gefangenschaft meines Volkes Israel wenden und sie werden die zerstörten Städte aufbauen und bewohnen und sie werden Weinberge pflanzen und deren Wein trinken und Gärten anlegen und deren Früchte essen.

Dieses Bild lässt noch deutlich die realen Bedürfnisse des Volkes erkennen: Ein Ende der Gefangenschaft, die Städte wieder aufzubauen, Getreide, Wein und Früchte zu ernten. Gleichzeitig ist es auch ein Bild des Segens, denn der Handelnde ist eindeutig der Kyrios.

Dass das Erhoffte aber mehr als nur die Wiederherstellung der vorigen Zustände ist, zeigen die Hyperbeln in V13: Die Früchte des Landes gedeien auf derart wundersame Weise, dass die Getreideernte bereits zur Zeit der Traubenernte möglich ist, und die Trauben sind gar bereits zum Zeitpunkt ihrer Aussaat erntereif⁷⁷. Überdies fließt der süße Traubenmost von allen Bergen. V11 stellt dem voran, dass die eingefallene Hütte Davids wieder errichtet wird: Diese paradiesischen Zustände werden sich im erneuerten Königtum Davids einstellen.

Ähnlich dieser Stelle, aber mit Fokus auf den Frieden, ist das in Mi 4,4 auf die Völkerwallfahrt zum Zion folgende Bild, nach dem jeder unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum sitzt. In Sach 3,10 wird dieses Bild dahingehend verändert, dass jeder den Nachbarn unter seinen Weinstock und Feigenbaum einlädt⁷⁸.

War in den obigen Heilsbildern schon der Kyrios derjenige, der dies herbeiführt und gewährleistet, so tritt er in der Jesajaapokalypse deutlich in Erscheinung, hier in der Rolle des Gastgebers. Jes 25,6 lautet in der Septuaginta

καὶ ποιήσει κύριος σαβαωθ πάσι τοῖς ἔθνεσιν ἐπὶ τὸ ὄρος τοῦτο
πίονται εὐφροσύνην πίονται οἶνον χρίσονται μύρον

Und der Herr wird auf diesem Berg für alle Völker ... bereiten:
Sie werden Freude trinken, sie werden Wein trinken, sie werden sich mit Salböl salben.

Interessant ist hier ein Vergleich mit dem hebräischen Text:

Beim Festmahl JHWH Zebaoths auf dem Berg ist im hebräischen Text weder von Freude noch von Salböl explizit die Rede, stattdessen werden je zweimal die

⁷⁷ Zum Verständnis von „dunkel“ als „erntereif“ vgl. Walsh, S. 168.

⁷⁸ Freilich ist an beiden Stellen das Stichwort „Wein“ weder im hebräischen noch im griechischen Text angeführt, der thematische Bezug ist aber sehr eng, das Besitzen des eigenen Weinstocks steht auch für das Vermögen, eigenen Wein zu produzieren.

Speisen und der Wein erwähnt. Für den Wein wird dabei beide Male der Begriff **שֵׁמֶר** verwendet, beim zweiten Mal wird der Wein zusätzlich als gefiltert qualifiziert.

Ebenfalls zu den Verheißungen einer künftigen Heilszeit ist Gen 49,10-12 zu rechnen, auch wenn dieser Text deutlich anders gelagert ist als die Texte aus den Prophetenbüchern:

¹⁰ οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ιουδα
καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ
ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ
καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν

¹¹ δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ
καὶ τῆ ἔλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ
πλυνεῖ ἐν οἴνῳ τὴν στολὴν αὐτοῦ
καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ

¹² χαροποὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ἀπὸ οἴνου
καὶ λευκοὶ οἱ ὀδόντες αὐτοῦ ἢ γάλα

¹⁰ Der Herrscher aus Juda wird nicht aufhören,
noch der Regent von seinen Schenkeln,
bis kommt, was für ihn aufbewahrt ist,
und er ist die Erwartung der Völker.

¹¹ Er bindet sein Jungtier an einen Weinstock
und das Jungtier seiner Eselin an die Weinranke.
Er wird sein Gewand in Wein waschen
und seinen Umhang im Blut der Trauben.

¹² Strahlend sind seine Augen vom Wein
und weißer seine Zähne als Milch.

Im hebräischen Text heißt es in V10 anstelle von **ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ** **[שֵׁמֶר] (שִׁילָה) פִּי־יָבֵא עַד**, bis der „Schilo“ kommt. Gesenius verweist zu diesem Ausdruck darauf, dass er wahrscheinlich als **אֲשֶׁר לוֹ** „was ihm gehört“, verstanden werden sollte⁷⁹. Weitere vorgeschlagene Deutungen sind „sein Neugeborener“⁸⁰, „der, dem es (= das Zepter) zusteht“⁸¹, „sein Erbetener“⁸², „sein Herrscher“⁸³. In V12 steht statt **χαροποὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ἀπὸ οἴνου** **מִיַּיִן עֵינָיו מְרִיָּן**. Auch die Bedeutung von **מְרִיָּן** ist nicht völlig geklärt, Gesenius schlägt die Übersetzung „trübe“ vor, auch eine Ableitung von semiti-

79 Buhl, 822.

80 Ebd.

81 Evangelische Kirche in Deutschland (Hrsg.), Stuttgarter Erklärungsbibel mit Apokryphen. Die Heilige Schrift nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Einführungen und Erklärungen, Stuttgart 2005, S. 1960.

82 Ebd.

83 Ebd.

schen Ausdrücken für „dunkel“ oder „schwarz“ kommt laut Gesenius in Frage⁸⁴. Damit ergibt sich die Übersetzung „seine Augen sind trüb/ dunkel vom Wein.“

Die Stelle wirft eine Reihe von Problemen auf, angefangen von textkritischen Fragen über die genaue Übersetzung der genannten hebräischen Begriffe bis zur Deutung der erwarteten (V10) Gestalt. Klar ersichtlich ist aber, dass im Unterschied zu vielen der anderen Stammessprüche die Stelle nicht die Situation abbildet, wie sie in Israel zu einer bestimmten Zeit tatsächlich vorzufinden war. Wenn sich auch Teile des Spruches auf das davidische Königtum hin lesen lassen, so ist doch in V11 von einer derartigen Fülle an Wein die Rede, wie sie sonst nur in prophetischen Worten über die eschatologische Heilszeit begegnet.⁸⁵ Dies wird hier jedoch weder in Naturbildern noch im Blick auf ein oder mehrere Völker dargestellt, sondern nur in Bildern, die streng auf die Person des Schilo bezogen sind.

Zur Deutung des Erwarteten als messianische Gestalt lässt sich auch Sach 9,9 anführen, der sich auf diese Stelle zu beziehen scheint⁸⁶ (doppelte Anführung des Tieres). Bestätigt sich diese These, liegt hier ein starker Beleg dafür vor, dass Gen 49,10-12 schon früh messianisch gelesen wurde.

Auffällig an Gen 49,10-12 ist in jedem Fall, mit welcher Häufigkeit Begriffe aus dem Wortfeld Wein in der Beschreibung des Erwarteten aufteten: 5 Belege finden sich in V11f. Die Zeit dieses Herrschers wird durch eine solche Menge an Wein gekennzeichnet sein, dass selbst die Kleidung in Wein gewaschen wird.

Auch der Herrscher selbst trinkt den Wein in ausreichender Menge, dass die Auswirkungen an seinen Augen abzulesen sind (vgl. Spr 23,29, wo im hebräischen Text derselbe Ausdruck zur Beschreibung der Augen des Betrunkenen verwendet wird). In Gen 49 wird dies aber nicht im Kontext der Konsequenzen für sein Handeln, sondern als Zeichen besonderer Schönheit erwähnt.

84 Buhl, 229.

85 Zur Deutung des Schilo vgl. Dubach S. 142f. Laut Dubach, S.142, findet die Interpretation von Schilo als Herrscherbezeichnung „eine verhältnismässig breite Unterstützung“. Hengel wertet diese Stelle als „Eine der wichtigsten messianischen Weissagungen im Judentum“, S. 586.

86 EKD, S. 1139.

4.2 Wein in frühjüdischen Schriften

Aus der Fülle an Schriften des Frühjudentums eine geeignete Auswahl zu treffen, die im Rahmen dieser Arbeit berücksichtigt werden soll, ist nicht eben trivial. Für diese Auswahl habe ich mich schließlich an Schnelle gehalten, der in seiner Einleitung in das Neue Testament zur religionsgeschichtlichen Stellung des Johannes-evangeliums anführt, dass dieses Wurzeln „im Alten Testament und in der Weisheitsliteratur des hellenistischen Judentums“ habe sowie „eine gewisse Nähe“ zu den Schriften aus Qumran und den Testamenten der 12 Patriarchen aufweise⁸⁷. Da die ersten beiden Schriftengruppen bereits im vorigen Kapitel behandelt wurden (auch wenn nicht die gesamte Weisheitsliteratur eingehend untersucht wurde, so haben doch etwa die Bücher Weisheit Salomos und Jesus Sirach ihren Eingang in die Untersuchung zum Wein in der Septuaginta gefunden), wende ich mich in diesem Kapitel dem Wein in den Schriften aus Qumran und den TestXII zu.

Einzelne Stellen anderer Schriften mit Bezug zum Thema Wein, auf die ich während meiner Recherchen gestoßen bin, finden teilweise in Kap. 5 Erwähnung, sofern sie die dort besprochenen Bedeutungsaspekte erhellen oder illustrieren.

4.2.1 Wein in den Qumranschriften

4.2.1.1 Vorbemerkung: Zur Abgrenzung der Gruppe „Qumranschriften“ in der vorliegenden Untersuchung

Sucht man nach Wein in den Qumranschriften, stellt sich als Erstes die Frage, welche Schriften man zu dieser Schriftengruppe rechnen will und welche nicht. Die Schriftenfunde aus Qumran werden oft nach ihrer vermuteten Entstehungszeit in vorqumranische und qumranische Schriften unterteilt, wobei letztere auf die hinter der Siedlung in Kirbet Qumran vermutete Gemeinschaft zurückgehen sollen, erstere als Traditionen eingestuft werden, die diese Gemeinschaft bereits vorgefunden und weiter tradiert hat.⁸⁸

⁸⁷ Schnelle, Einleitung, S. 548.

⁸⁸ S. www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/31684/cache/0adc1e447ee3ff29eddae98873b7d6e3.

Da im Rahmen meiner Fragestellung aber weniger relevant ist, welche Texte auf die Gemeinschaft von Qumran selbst zurück zu führen sind und welche diese bereits übernommen hat, sondern vielmehr, welche Traditionen, unabhängig von der Verfasserfrage, als Verständnis-Kontexte für das Johannesevangelium in Frage kommen, beziehe ich mich bei der Auswertung der Qumrantexte auf alle in Qumran gefundenen außerbiblischen hebräischen Texte, sofern diese mir über Textausgaben und Konkordanzen zugänglich waren. Zu diesen Texten zählt u.a. auch die Tempelrolle.

Einen offensichtlich anderen Zugang wählt hier etwa das ThWAT, dass von insgesamt nur vier Belegstellen zu **יין** in den Qumranschriften, sämtlich in der Damaskusschrift, spricht. Auch in der Sekundärliteratur zu Wein begegnet, insofern diese die Qumrantexte überhaupt in die Untersuchung einbezieht, wiederholt diese Aussage⁸⁹.

Aufgrund der hier gewählten Auswahl bzw. Abgrenzung der „Qumranschriften“ und der dadurch hinzu kommenden Vielzahl an weiteren Stellen unterscheidet sich das Ergebnis meiner Untersuchung im Blick auf die inhaltliche Bestimmung und Bedeutungsbreite von **יין** und **תירוש** in den Qumrantexten deutlich von dem etwa in den ThWAT-Artikeln zu **יין** und **תירוש** präsentierten Befund.

In der neueren Literatur ist der von mir gewählte Weg, die außerbiblischen Schriften aus Qumran gemeinsam auszuwerten, jedoch verbreitet und wird etwa auch von den Herausgebern des Theologischen Wörterbuch zu den Qumrantexten sowie in der Textausgabe mit Konkordanz von J. Maier beschritten.

Der Begriff **יין** kommt in den Qumranschriften insgesamt 27mal vor⁹⁰. Deutlich am häufigsten wird er in der Tempelrolle verwendet, wo 12 der 27 Belege zu finden sind. **תירוש** findet sich 38mal in den Qumranschriften⁹¹.

89 So etwa bei Walter Lütgehmann, Die Hochzeit von Kana (Joh 2,1-11). Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte (Biblische Untersuchungen 20), Regensburg 1990, S. 151.

90 Kepper, im Druck.

91 Ebd.

4.2.1.2 Texte

I. תִּירוֹשׁ als Grundnahrungsmittel

Das wichtigste Getränk in Qumran – abgesehen von Wasser – ist תִּירוֹשׁ⁹². Wie bereits in der Hebräischen Bibel kommt der Begriff auch in den Qumrantexten oft in der Trias mit תִּבְנִין und יִצְהָר vor.

So heißt es z.B. in 1QH 10,24

Die Kraft der Helden (ruht) auf der Fülle [... F]ülle von Korn, Most und Öl.⁹³

Zwar wird dies im Kontext der Stelle in kritischem Licht gesehen: Die „Helden“ sind Antitypen der „Söhne der Wahrheit“, über die es im Kontrast zu den Helden in 10,27f heißt:

Aber den Söhnen deiner Wahrheit gibst du Wi[ssen ...] ewig. [Und] entsprechend ihrer Erkenntnis genießen sie Ansehen
²⁸ untereinander.

Die Erkenntnis der Wahrheit ist das Erstrebenswerte, nicht der Heldenruhm. Dennoch zeigt die Stelle deutlich die elementare Bedeutung einer ausreichenden Menge an תִּירוֹשׁ für das Erlangen von Kraft und damit dessen Stellenwert in der Ernährung.

Auch in anderen Aufzählungen von Lebensmitteln kommt תִּירוֹשׁ vor, z.B. gemeinsam mit Brot (לֶחֶם) in 1QS 6,4-6, wo die Anweisung erteilt wird, dass bei einem Gemeinschaftsmahl von mindestens zehn Männern der Gemeinschaft vor dem gemeinsamen Essen ein Priester den Lobspruch über Brot und Wein sagen soll. Identische Anweisungen werden auch getroffen für den Fall, dass Gott „geb[or]en werden läßt d[en] Messias unter ihnen“, was ganz am Ende der Gemeinschaftsregel in 1QSa 2,11f behandelt wird.

Diese Stellen werden wiederholt als Belege dafür angeführt, dass תִּירוֹשׁ das übliche Getränk der Qumraniten war.

92 Ebd.

93 Textausgabe und deutsche Übersetzung hier und in Folge, solange nicht anders angegeben, aus Eduard Lohse (Hrsg.), Die Texte aus Qumran, Bd.1, Darmstadt 1986.

Wein als Bestandteil von Opfern

Einen großen Teil der Belege zu Wein in Qumran nehmen die Bestimmungen zum kultischen Gebrauch ein. Diese umfassen, wie bereits die Angaben in der Hebräischen Bibel, verschiedene Opferarten: So finden sich etwa Vorschriften zu Gussopfern als Beigabe zum regelmäßigen Brandopfer, zu den Erstlingsopfern, aber auch ein Fest des Neuen Weines in 1QT 43, das nur in Qumran und dort nur in der Tempelrolle belegt ist.⁹⁴

Wein kann dabei einerseits als Gussopfer auf dem Altar verbrannt werden, andererseits beim Gemeinschaftsmahl der Kultgemeinde gemeinsam mit dem Fleisch des Opfertiers verzehrt werden.⁹⁵

Eine Stelle, die, wenn auch in starker Rekonstruktion, mehrere Elemente vereint, ist 1QT 21, 2-10.

Sowohl von einem gemeinsamen, allerdings streng hierarchisch geordneten Trinken des Weins ist hier die Rede als auch von der Darbringung eines Gussopfers. Die Begriffe יין und תירוש werden beide verwendet. Kepper wertet die Bestimmung zur hierarchischen Ordnung des Weintrinkens wie auch die Festlegung dieses Opferfestes auf genau bestimmte Opfertage als Zeichen, dass Weingenuss in Qumran problematisch gesehen und daher „peinlich genau geregelt“ wurde.⁹⁶

An mehreren Stellen finden sich auch Reinheitsbestimmungen für Wein, z.B. in 1QT 47,14. An diesen Stellen wird der Begriff יין verwendet.

Mangel an Wein als Ausdruck des Fluchs

In 1Q14, 17-19,3 (Pesher zu Micha) wird Micha 6,15f zitiert:

[Du wirst säen und nicht Jernten, d[du wirst pressen: Öl, (3) [aber nicht Öl salben, neuen Wen, aber ni]cht trinken als (alten) [W]ein.⁹⁷

In Zeile 5 heißt es dazu:

[Seine Deutung bezieht sich] auf die [I]etzt[e] Generation [–]⁹⁸

Leider ist auch diese Stelle nur fragmentarisch erhalten, soviel scheint aber doch

94 Jacob Neusner und William Scott Green (Hrsg.), Dictionary of Judaism in the Biblical Period, Art. New Wine, S. 454.

95 Zum ganzen Abschnitt vgl. Kepper, im Druck.

96 A.a.O.

97 Text in dt. Übersetzung aus Johann Maier (Hrsg.), Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, Bd.1, Die Texte der Höhlen 1-3 und 5-11, München (u.a.) 1995.

98 Ebd.

deutlich zu sein, dass dieser Ausspruch aus Micha auf die „letzte Generation“ hin gedeutet wurde, laut Kepper die Bevölkerung Jerusalems und Judas, die die in Naherwartung lebenden Qumraniten als „verdammte“ ansahen.⁹⁹

II. Auswirkungen des Weintrinkens

Weder positive noch negative Auswirkungen des Weins werden in Qumran breiter ausgeführt.

Zu den wenigen Stellen, die man in diesem Kontext eventuell anführen kann, gehört 4Q416 (Instr^b) 2 ii 19. Der engere Kontext lautet

Deinen Leib sollst du nicht (mit) Brot sättigen (19) [(Leer)] ohne Bekleidung. Du sollst nicht Wein trinken ohne Essen und du sollst nicht Vergnügen suchen, hast du (20) [(Leer)] Mangel an Brot.¹⁰⁰

Kepper sieht hinter diesen Zeilen die alttestamentlich vorbereitete Verbindung des Wortes יָיִן mit abzulehnender Trunkenheit.

Aus dem Kontext heraus wäre es meines Erachtens aber auch möglich, die Stelle als Mahnung zu deuten, nicht nach einer bestimmten Sache zu streben, wenn eine andere, noch elementarere Notwendigkeit noch nicht erfüllt ist bzw. ein noch grundlegendes Bedürfnis noch nicht gedeckt ist. Dies würde meines Erachtens auch zu weiteren Ermahnungen dieses Fragments passen, wo etwa davor gewarnt wird, sich nicht nach fremdem Erbe auszustrecken, um nicht darüber das eigene zu verlieren (Z18), sich angesichts des eigenen Mangels nicht ehrsüchtig aufzuführen (Z20) und nichts anzurühren, wofür die eigenen Kraft nicht vorhanden ist, um nicht durch einen Fehlschlag Schande über sich zu bringen (Z16). Im zweiten zitierten Satz steht „ohne Essen“ parallel zu „Mangel an Brot“, daher kann auch „Wein trinken“ parallel zu „Vergnügen suchen“ gelesen werden; Wein trinken also als Ausdruck der Vergnügung in Gesellschaft.

Dass das Weintrinken an dieser Stelle allerdings nicht auf bloßes Vergnügen reduziert werden kann, sondern eine gewisse Notwendigkeit im Sinne eines Grundbedürfnisses enthält, legt der erste zitierte Satz nahe: So wie Kleidung ist auch Brot lebensnotwendig, auch wenn hier deutlich der Bekleidung der Vorrang vor der Sättigung gegeben wird.

⁹⁹ Kepper, im Druck.

¹⁰⁰Text in dt. Übersetzung aus Johann Maier (Hrsg.), Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, Bd.2, Die Texte der Höhle 4, München (u.a.) 1995.

Und schließlich liegen die Mahnung, nicht zu erstreben, was die eigenen Verhältnisse übersteigt und die Warnung vor Trunkenheit in dieser Stelle möglicherweise sehr nah beieinander: Wer auf leeren Magen Wein trinkt oder etwa bei einer Einladung zu einem Symposion o.Ä. deutlich mehr Wein trinkt, als er gewohnt ist, riskiert, die Auswirkungen des Alkohols zu unterschätzen.

Positiv führt Kepper die weder bei Lohse noch bei Meier enthaltene Stelle 4Q372 3,5 an, an der es von der Weisheit heißt, „dass ihre Worte „süßer als Honig und angenehmer als Wein“ sind“¹⁰¹. Auch in Qumran konnte das Trinken von Wein also rundheraus positiv beschrieben, als „angenehm“ bezeichnet und mit der Wahrheit in Verbindung gebracht werden.

Zu den narrativen Texten, in denen das Weintrinken eine Rolle spielt, gehört die Noah-Geschichte im laut Maier „unzutreffender Weise“¹⁰² so bezeichneten Genesis Apokryphon.

In Übereinstimmung mit der Genesis wird hier erzählt, dass Noah nach der Flut einen Weinberg pflanzte¹⁰³, weiter führt der Text aus, dass er nach vier Jahren Wein davon produzierte. Im Unterschied zur Gen berichtet GenAp aber nicht vom einsamen Rausch Noahs, sondern von einem Fest am festgelegten Festtermin, zu dem die ganze Verwandtschaft versammelt wird, der Herr der Himmel gelobt wird und anschließend gemeinsam getrunken sowie Wein ausgegossen wird (14-19). Der Rest der Kolumne wie auch die folgenden Kolumnen sind zerstört.¹⁰⁴

Auffällig ist, wie drastisch das Verhalten Noahs verändert wurde: Ist in Gen die Nacktheit Noahs das Anstößige, die Trunkenheit lediglich die Begründung dafür, die nicht weiter problematisiert wird – schließlich ist der Verlierer der Geschichte der über die Nacktheit spottende Ham, nicht der betrunkene Noah –, ist für den Autor von GenAp ein derartiges Verhalten für eine Gestalt mit Vorbildfunktion wie Noah abzulehnen. Stattdessen wird in die Erzählung der als korrekt verstandene Umgang mit Wein eingetragen – auf diesen wurde offensichtlich großer Wert gelegt.

101Kepper, im Druck.

102Maier, Bd. 1, S. 212.

1031QGenAp 12,13.

104Zusammenfassende Wiedergabe nach der deutschen Übersetzung in Maier, Bd.1.

III. Wein als Symbol des Gerichts

In der Damaskusschrift kommt Wein ausschließlich symbolisch und in negativer Bedeutung vor: An zwei beinahe identischen Stellen in CD 8,8-12 und 19,19-24 erfolgt eine Anklage, deren Adressaten in 8,3 als „die Fürsten Judas“ benannt werden. Im Rahmen dieser Anklage wird ein Zitat aus Dtn 32,33 gebracht und gedeutet.

Die Verbindung von Wein mit Drachengift stammt dabei bereits aus Dtn, wird aber zustimmend aufgenommen. Neu gegenüber der hebräischen Vorlage ist die Deutung von Wein als „Wege“ der „Könige der Völker“. Der analoge Begriff „Gift der Nattern“ wird mit dem Rachezug des „Haupt(es) der Könige von Jawan“ identifiziert. Der Wein steht an dieser Stelle für Unheil für Juda. Hier ist es dem Wortlaut nach zwar nicht der Wein aus der Hand Gottes, sondern derjenige der Könige der Völker, doch ist deutlich Gott der verborgene Akteur, dessen Zorn entbrannte (8,13) und der „Gericht“ (8,1) halten wird, indem er „sie heimsuchen wird zur Vernichtung“ (8,2.3)¹⁰⁵.

IV. Wein in Bildern des Heils

Prophetische Visionen einer Heilszeit mit einer Fülle an Wein wie jene aus der Hebräischen Bibel finden sich in Qumran nicht. Der oben zitierte Text aus 1QSa zeigt allerdings deutlich die Erwartung, beim Auftreten des Messias mit dieser Tischgemeinschaft zu halten.

V. Ungeklärte Stellen

Noch an weiteren Stellen begegnet der Begriff יין , doch sind die entsprechenden Textfunde teilweise nur noch so fragmentarisch erhalten, dass sich die Bedeutung nicht einfach und mit Sicherheit klären lässt, so zum Beispiel 4Q513 Frg. 2,1,4. Die volle Bedeutung von יין im Schrifttum der Qumraniten zu erheben ist daher nicht möglich.

¹⁰⁵Wiedergabe nach der deutschen Übersetzung in Lohse.

4.2.2 Wein in den Testamenten der 12 Patriarchen

4.2.2.1 Vorbemerkung

In den Testamenten der 12 Patriarchen finden sich nicht allzu viele, aber ein paar recht interessante Stellen zum Stichwort οἶνος. Die meisten Belege finden sich im Testament Judas, wo in den Kapiteln 11-16 der Wein sehr prominent vertreten ist und ausführlich vor möglichen Konsequenzen des Weinkonsums gewarnt wird. In den anderen Testamenten wird Wein nur sehr vereinzelt erwähnt. Auffällig ist, dass Wein als Nahrungsmittel ohne Wertung oder spezielle Bedeutung in den TestXII fast völlig fehlt.

4.2.2.2 Texte

I. Wein als Grundnahrungsmittel

In TestJud 9,7f wird Wein gemeinsam mit Weizen und Öl als Tribut erwähnt, den die Nachkommen Esaus an die Nachkommen Jakobs leisten müssen.

Weinverzicht als Ausdruck der Buße

Sowohl in TestJud 15,4 als auch in TestRub 1,9f wird der Verzicht auf Wein als Fastenpraxis angeführt. An beiden Stellen ist dieses Fasten ein Ausdruck der Buße für die eigenen Sünden, die in beiden Fällen sexueller Natur sind. Bei diesem lange andauernden Fasten (TestRub 1,9: sieben Jahre, TestJud 15,4: bis ins Alter) wird nicht nur auf den Wein verzichtet: Nach TestRub 1,10 umfasste der Verzicht auch starkes Getränk, Fleisch, sowie „jede begehrenswerte Nahrung“¹⁰⁶. Diese Aufzählung wird wohl nicht nur additiv zu verstehen sein, sondern gemeinsam mit dem Fleisch wird auch der Wein zur Kategorie der begehrenswerten Nahrung gezählt werden dürfen. Der Verzicht wird in 1,10 auch als „trauern“ bezeichnet. Auch in TestJud 15,4 wird der Weinverzicht mit Fleischverzicht kombiniert. Weitere Nahrungsmittel werden hier nicht erwähnt, dafür die Ergänzung „... und sah gar keine Freude.“ Freude scheint mit dem Genuss von Wein und Fleisch verbunden zu sein.

¹⁰⁶Übersetzung hier und immer in den TestXII von Jürgen Becker, Die Testamente der zwölf Patriarchen, JSRZ 3,1, Gütersloh 1974.

II. Auswirkungen des Weinkonsums

TestJud äußert sich mehrfach dem Wein gegenüber sehr kritisch und sieht ihn als die wahre Ursache für die hauptsächlichen Verfehlungen Judas. Innerhalb des TestJud wird dies zuerst an zwei Anekdoten aus Judas Leben anschaulich gemacht, anschließend werden die Auswirkungen des Weinkonsums grundsätzlich besprochen und eine Regel zum rechten Umgang mit Wein aufgestellt.

Wein weckt sexuelle Begierde und trübt die Urteilskraft

So war laut TestJud bereits Judas Entscheidung, eine Kanaanäerin zur Frau zu nehmen¹⁰⁷, eine Folge des Weins: Er sah sie Wein einschenken, wurde durch den Wein betrunken und verführt, heißt es in 11,2. Deshalb nahm er sie zur Frau. Dass dies keine gute Wahl war, wusste er nach 11,1 schon zuvor, dass die Entscheidung tatsächlich dem Herrn missfiel, erweist sich nach TestJud 13,8 daran, dass Juda keine Freude an den gemeinsamen Kindern hatte. Dass in erster Linie der Wein – zusätzlich zum Reichtum ihres Vaters und ihrer geschmückten Erscheinung – der Grund für diese falsche Brautwahl war, wird dadurch betont, dass diese Erklärung zweimal angeführt wird, in 11,2 und wieder in 13,5f, wo es zusätzlich heißt, dass der Wein Juda die Augen verdrehte und Begierde sein Herz erblinden ließ. Vom Wein (οἶνος) und der Begierde (ἡδονή) wird dabei in auffällig paralleler Weise gesprochen.

Auch die ebenfalls aus Gen 38 bekannte unrühmliche Episode, in der der Stammvater seine Schwiegertochter Tamar schwängert, führt TestJud auf den Wein zurück: 12,3 verrät uns, dass er sie nicht erkannte, weil er vom Wein betrunken war, zudem „täuschte“ ihn ihre Schönheit „wegen ihrer geschmückten Erscheinung“ (ebd.).

Die daraus gewonnenen Erkenntnisse werden in TestJud 14 in Form einer Weisheitslehre (mit Einschüben) weitergegeben. Der Wein tritt dabei auf zweierlei Weise in Erscheinung: Einerseits als eigenständiger Täter, andererseits als Diener des Geistes der Hurerei, der von dieser gebraucht wird:

„Und jetzt, meine Kinder, betrinkt euch nicht mit Wein, denn der Wein wendet den

¹⁰⁷Die Angabe, dass Juda eine Kanaanäerin heiratet, sowie zahlreiche weitere Angaben zu seiner Nachkommenschaft stammen aus Gen 38.

Verstand von der Wahrheit ab und erregt aufbrausende Begierde [ὄργην ἐπιθυμίας, Anm.] und führt die Augen zur Verirrung. Denn der Geist der Hurerei gebraucht den Wein wie einen Diener zu (der Erregung) der Lust des Verstandes.¹⁰⁸

Streng genommen gilt dies nicht für jeglichen Weinkonsum, sondern für Weinkonsum bis zur Trunkenheit. In diesem Zustand scheint sich der Wein zu verselbstständigen, aufbrausende Begierde zu erregen (14,1) und den Trinker dazu zu bringen, „durch schmutzige Gedanken den Verstand zur Hurerei“ zu erregen (14,3). Die schmutzigen Gedanken scheinen dabei dem Wein innezuwohnen oder doch zumindest von diesem im Menschen geweckt zu werden.

Beide, Wein und Begierde, rauben dem Menschen den klaren Verstand (14,2b).

Wein enthemmt, nimmt Scham und Scheu

In einem zweiten Schritt, nach Weckung der Begierde, nimmt der Wein dem Betrunkenen sowohl die Ehrfurcht vor Gottes Geboten (TestJud 14,6) als auch die Scham vor anderen Menschen (14,3-5). Damit fallen alle Schranken, die ihn in seinem Alltag vor Fehlritten bewahren.

Hierher gehört auch das in 12,6 und 16,4 angesprochene Unvermögen, im Rausch die Zunge zu hüten und geheime Worte für sich zu behalten.

Wein führt zur Sünde

Die Konsequenz dieser beiden Punkte ist klar: Der Betrunkene „tut die Sünde und schämt sich nicht“ (TestJud 14,3). Dies gilt nicht nur für sexuelle Begierde: Nach 16,1 sind im Wein „vier böse Geister: der Begierde, der Lust, der Ausschweifigkeit und des schändlichen Gewinns.“ 16,3 führt dazu noch Übermut, Streiterei und Verleumdung an.

Weinkonsum zur Trunkenheit als Sünde zum Tod

Noch deutlich stärkere Worte findet TestIss 7: Hier erklärt sich Issachar frei von jeder „Sünde zum Tode“ (7,1) und führt in einer längeren Liste an dritter Stelle (nach Ehebruch und Hurerei) an: οἶνον εἰς ἀποπλάνησιν οὐκ ἔπιον (Wein trank ich nicht zur Verwirrung).

10814,1-2a. Übersetzung von Becker, Testamente.

Vor dem Hintergrund alttestamentlicher Stellen zur Trunkenheit, die vor deren Auswirkungen zwar warnen, aber die Trunkenen doch sehr milde behandeln, ist die Bezeichnung als Todsünde an dieser Stelle doch überraschend. Ob εἰς das Ausmaß (bis hin zur) oder den intendierten Zweck bezeichnet, lässt sich an dieser Stelle nicht sicher festmachen.

Mahnung zum rechten Umgang mit Wein

Trotz aller bereits angeführter Stellen ist der Rat, auf Wein zu verzichten, in den TestXII gerade nicht dominant. Vielmehr findet sich eine Belehrung zum rechten Umgang mit Wein.

TestJud gibt an, dass Wein nur unter Beachtung seiner Grenzen (16,1) schadlos getrunken werden kann. Die entscheidenden Kriterien dabei sind die Bewahrung der Furcht Gottes, die einen beim Wein trinken in guter Stimmung in Zucht nimmt (16,2), und die Bewahrung der Scham (14,7; 16,2). 14,7 bezeichnet dies als die Einsicht, die der benötigt, der Wein trinkt: „Solange man Scham bewahren kann, mag man trinken.“

Weinverzicht als Empfehlung

Unmittelbar im Anschluss an die Mahnung, die Grenze des Weins zu beachten, folgt jedoch eine Empfehlung, überhaupt keinen Wein zu trinken, um nicht zu sündigen (16,3). Dies überrascht an dieser Stelle, unmittelbar nach der Zusicherung, durch die Furcht Gottes in Zucht genommen zu sein, und auch im großen Kontext jüdischer Schriften dieser Zeit ist dies eine eher ungewöhnliche und seltene Empfehlung. Die textkritischen Varianten, die an dieser Stelle weit auseinander gehen, scheinen ein Hinweis auf die unterschiedlichen Auffassungen dieser Aussage und differierende Haltungen zu ihr zu sein.

III. Wein als „Heiliges“

Bemerkenswert ist die Stelle in TestLev 8, die in starkem Kontrast zu vielen der bisher genannten steht: Im Rückblick auf sein Leben schildert Levi hier einen Traum, in dem er dereinst gesehen hatte, wie sieben weiß gekleidete Männer ihm

den Auftrag erteilen, von jetzt an Priester zu sein und ihn zum Priestertum ausrücken. Jeder der sieben vollzieht dabei eine besondere Handlung an ihm: Der erste salbt ihn mit heiligem Öl und gibt ihm einen Stab (8,4), der zweite

„wusch mich mit reinem Wasser und speiste mich mit Brot und Wein, dem Allerheiligsten, und kleidete mich in ein heiliges und herrliches Gewand.“ (8,5)

Die weiteren bekleiden ihn mit einem Leinenkleid (8,6), einem Gürtel (8,7), reichen ihm einen Ölzweig (8,8), einen Kranz (8,9) und setzen ihm ein „Diadem des Priestertums“ auf (8,9). Alle schließlich füllen ihm die Hände mit Weihrauch für den Priesterdienst (8,10).

In den Geboten und Schilderungen zur Priesterweihe in Ex 28f und Lev 8f ist zwar von vielen der in TestLev 8 erwähnten Handlungen und Insignien die Rede, so in Ex 29 von der Priestersalbung mit Öl (V7), der Waschung mit Wasser (V4), dem Bekleiden mit bestimmten Priestergewändern (V5), Gürtel (V9), zweiteiliger Kopfbedeckung (V6) und dem Füllen der Hände (V9), wenn auch ohne die Angabe von Weihrauch. Von einer Speisung mit Brot und Wein allerdings ist nicht die Rede.

Auffällig ist hier auch, dass Brot und Wein als das Allerheiligste bezeichnet werden. Becker erwägt, die Speisung mit Brot und Wein als „Akt der Huldigung“¹⁰⁹ zu verstehen und weist zum Vergleich auf Gen 14,18 hin. Alternativ schlägt er eine „entfernte Verwandtschaft“ mit 1QS 6,4-6 und 1QSa 2,17ff vor.

109Becker, Testamente, S. 52.

4.3 Wein im Neuen Testament

4.3.1 Vorbemerkung

Neben den umfassenden und vielfältigen Belegen zum Wein im Alten Testament sieht der Befund zum Wein im Neuen Testament vergleichsweise schmal aus: Gerade einmal 34 Belege des Wortes οἶνος finden sich.

Diese 34 Belegstellen sind zudem recht unterschiedlich verteilt und treten wenn, dann oft gehäuft auf: 15 der 34 Stellen finden sich in den synoptischen Evangelien, wo allerdings 10 dieser 15 Stellen auf den Ausspruch vom neuen Wein in neuen Schläuchen entfallen. Sechs Stellen finden sich im Johannesevangelium, doch diese sind sämtlich der Hochzeit zu Kana zuzuordnen, außerhalb dieses Kontextes kommt das Wort οἶνος im Johannesevangelium nicht mehr vor. Schließlich ist mit acht Belegstellen die Offenbarung dasjenige neutestamentliche Buch, das am Öftesten vom Wein spricht, aber auch hier hält sich die Bedeutungsvielfalt in Grenzen, der Wein als Metapher für das Gerichtshandeln Gottes dominiert.

Sucht man nach Synonymen oder Umschreibungen für οἶνος, dann lässt sich erstens die Verwendung des Wortes γλεῦκος in Act 2 ergänzen, da es sich an der Stelle jedenfalls um ein alkoholhaltiges Getränk auf Basis von Traubenmost handelt und das Wort damit innerhalb des Bedeutungsspektrums dessen liegt, was in der Septuaginta mit οἶνος bezeichnet wird. Zweitens wird man an die Aussage Jesu in Mk 14,25par erinnert, dass er vom „Produkt des Weinstocks“ nicht mehr trinken werde. Auch den Vorwurf an Jesus, ein Weinsäufer (οἶνοπότης) zu sein (Mt 11,19; Lk 7,34) kann man hier noch mit einrechnen.

Im Folgenden erfolgt wieder eine Darstellung der Belegstellen gruppiert nach der Bedeutung von Wein im jeweiligen Kontext.

4.3.2 Texte

I. Wein als Grundnahrungsmittel

Die Bedeutung des Weins als Grundnahrungsmittel geht aus dem Texten des Neuen Testaments zwar nicht so deutlich hervor wie aus jenen des Alten Testaments, aber auch hier wird sie an mehreren Stellen ersichtlich.

Erstens lässt sich die Selbstverständlichkeit, Wein zu trinken, daraus erschließen, dass Johannes der Täufer, der keinen Wein trank und kein Brot aß, von seinen Zeitgenossen schlicht als von einem Dämon besessen erklärt wird, was ihnen Jesus laut Lk 7,33 vorhält:

ἐλήλυθεν γὰρ Ἰωάννης ὁ βαπτιστῆς μὴ ἐσθίωιν ἄρτον μήτε πίνωιν οἶνον, καὶ λέγετε· δαιμόνιον ἔχει.

Denn Johannes der Täufer ist gekommen, hat weder Brot gegessen noch Wein getrunken, und ihr sagt: Er hat einen Dämon.

Zweierlei ist hier zu beachten: Einerseits die gleichrangige Nennung von Brot essen und Wein trinken, andererseits die Verständnislosigkeit, mit der die Zeitgenossen darauf reagieren, dass jemand dies nicht tut. Die gemeinsame Nennung von Brot und Wein in einer Aufzählung erinnert an die zahlreichen Stellen im Alten Testament, an denen die Hauptnahrungsmittel gemeinsam angeführt werden, meist in der Trias Korn, Wein und Öl, aber auch als Dyade Korn und Wein (vgl. Kap. 4.1 und 5.1). Die Hervorhebung der Besonderheit dessen, keinen Wein zu trinken, die sich in Lk 7,33 in der Verständnislosigkeit der Zeitgenossen spiegelt, begegnete auch schon in Lk 1,15 bei der Ankündigung der Geburt an Zacharias: Das Kind, das vor dem Herrn „groß sein“ wird und bereits im Mutterleib mit dem Heiligen Geist erfüllt sein wird, wird keinen Wein oder sonstigen Alkohol trinken. Damit erinnert Johannes an die Nasiräer (vgl. Kap. 4.1).

Allerdings haben die oben erwähnten Zeitgenossen in Lk 7 einen durchaus ambivalenten Blick auf das Thema Wein trinken, dieses kann auch negativ in den Blick geraten: Denn laut dem Vorwurf im Munde Jesu an dieser Stelle (sowie in der Parallelstelle Mt 11,18f) wird nicht nur der völlige Weinverzicht des Johannes kritisch beäugt, sondern auch der offenbar ausgeprägte Weingenuss Jesu:

ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίωιν καὶ πίνωιν, καὶ λέγετε· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν. καὶ ἐδικαιώθη ἢ σοφία ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς.

Der Menschensohn ist gekommen, isst und trinkt, und ihr sagt: „Seht diesen Menschen! Ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund der Zöllner und Sünder!“ Und die Weisheit ist gerechtfertigt worden von allen ihren Kindern.

Auch an diesem Vorwurf ist wieder zu beachten, dass nicht nur der Wein angeprangert wird, sondern in analoger Weise auch das Essen: Eine grundsätzliche Ablehnung des Essens ist auszuschließen, es kann sich nur um eine Kritik am übermäßigen Essen oder an einer möglichen überhöhten Stellung, die dem Essen zuge-

messen wurde, handeln. Analoges wird auch vom Wein gesagt werden können. Ob sich dieser Vorwurf nun stärker gegen die häufige Teilnahme Jesu an einem Festmahl oder gegen die schlechte Gesellschaft dabei richtet, ist schwer zu unterscheiden, angeklagt wird jedenfalls beides, vermutlich ist das eine vom anderen (jedenfalls aus der Sicht eines Pharisäers) auch schwer zu trennen. Der abschließende Ausspruch Jesu weist den Vorwurf sowohl gegen Johannes als auch gegen ihn selbst unter Berufung auf alle „Kinder der Weisheit“ zurück – die Weisheit Gottes zeigte sich im Handeln beider.

Weiters zeigt sich die Bedeutung von Wein als Nahrungsmittel in Apk 6,6, an der die Stimme angesichts des apokalyptischen Reiters mit der Waage den Befehl erteilt, dass eine Maßeinheit Weizen und drei Maßeinheiten Gerste jeweils einen Denar kosten sollen, aber Öl und Wein kein Schaden angetan werden soll. Der Preis des Getreides steigt dabei um das 8- bis 12-fache¹¹⁰, der Wein- und der Ölpreis werden von der Inflation nicht erfasst. Dennoch wird die Bedeutung dieser beiden Lebensmittel aber sowohl durch die Nennung mit Weizen und Gerste in einem Atemzug heraus gestrichen als auch dadurch, dass ihre Preise als Auslöser für eine Hungersnot in Frage kommen. Die hier vorliegende Aufzählung der Lebensmittel erinnert natürlich wieder an die bekannte Trias Korn, Wein und Öl, auch wenn das Korn hier in Weizen und Gerste unterteilt ist. Auch dieser Rückbezug auf die feststehende Trias, die stets die Grundnahrungsmittel repräsentiert, bestätigt, dass hier die wichtigsten Lebensmittel angesprochen werden sollen.

Das regelmäßige Trinken von Wein ist wohl auch die stillschweigende Voraussetzung hinter Jesu Ausspruch in Mk 14,25:

ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πῖω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

Amen, ich sage euch, dass ich nicht mehr vom Produkt des Weinstocks trinke bis zu jenem Tag, an dem ich es neuerlich trinke im Königreich Gottes.

Wenn Wein nicht regelmäßig getrunken würde, wäre diese Ankündigung wohl nicht besonders überraschend und hätte nicht die Bedeutung eines Verweises auf die unmittelbare Zukunft, dass er aber regelmäßig getrunken wird lässt sich auch an der Selbstverständlichkeit erkennen, mit der das Weintrinken auch wieder für

¹¹⁰EKD, S. 1842.

das Reich Gottes erwartet wird.

Schließlich kann man, auch wenn dieses Wort als Bildrede gemeint war, aus Mk 2,22par erkennen, dass Jesu Zuhörer sehr gut und selbstverständlich Bescheid wusste, wie man Wein abfüllt und lagert, also routiniert waren in der Handhabung von Wein, und dass dieses Wissen für jederman vorauszusetzen war, denn es heißt „niemand“ (οὐδεὶς) würde neuen Wein in alte Schläuche füllen.

Ein deutlicher Beleg, wenn auch nicht direkt für den Weinkonsum, so doch für die weite Verbreitung des Weinbaus sind die Gleichnisse und Bildreden im Neuen Testament, die vom Weinbau sprechen: Dazu zählen die Gleichnisse von den Arbeitern im Weinberg in Mt 20, von den ungleichen Söhnen in Mt 21, von den bösen Weingärtnern in Mk 12par und vom fruchtlosen Feigenbaum im Weinberg in Lk 13, das Ich-bin-Wort in Joh 15 sowie das Bild von der Weinlese in Apk 14 und Paulus' rhetorische Frage in 1Kor 9, wer einen Weinberg pflanze, ohne seine Früchte zu essen.

Wein als Handelsware

Wein wird in Apk 18,12f in einer langen Liste von „Handelswaren“ genannt, die u.a. Rohstoffe, Lebensmittel und sogar Menschen umfasst.

Weingenuss bei Festen

Aus den Berichten der synoptischen Evangelien zum Letzten Abendmahl geht hervor, dass Jesus und seine Jünger beim Passafest Wein tranken. Dies ist in Übereinstimmung mit den Texten der Mischna, die zum Ablauf des Passafests vier Becher mit den je verschiedenen Segenssprüchen festschreiben¹¹¹. Davor wurde das Trinken von Wein beim Passafest bereits im Buch der Jubiläen erwähnt, das den Ursprung dieser Tradition schon in die Zeit des Aufbruchs aus Ägypten zurück verlegen möchte¹¹².

¹¹¹mPes 10.

¹¹²Jub 49, insb. 49,6: „Und ganz Israel war dabei, das Fleisch des Passa zu essen und Wein zu trinken ..“; Text in deutscher Übersetzung aus Klaus Berger, Das Buch der Jubiläen, JSHRZ 2,3, 273-576, Gütersloh 1981.

In den Evangelien selbst ist das Weintrinken an dieser Stelle zwar nicht explizit beschrieben, doch ist vom Trinken aus einem Kelch die Rede, der allen gereicht wird, dessen Inhalt Jesus als sein „Blut des Bundes“ bezeichnet – eine Assoziation, die sich bei Rotwein gut plausibilisieren lässt (s.u.). Noch deutlicher wird der Hinweis auf Wein im darauffolgenden, oben bereits zitierten Vers, dass Jesus „nicht mehr vom Produkt des Weinstocks“ trinken werde. Dies zusammen spricht eindeutig vom Inhalt des Bechers als Wein¹¹³, zumal die Weinbecher für die Passafer ohnehin vorgeschrieben waren.

Abgesehen von dieser Stelle wird der Weingenuss bei Festen im Neuen Testament bei der Hochzeit zu Kana thematisiert, wo sich – unabhängig von der Auswertung zur Bedeutung des Weins an dieser Stelle – jedenfalls zweierlei schon jetzt sagen lässt: Wein scheint zu einer Hochzeitsfeier unbedingt dazu gehört zu haben, andernfalls würde es im Rahmen der Erzählung keinen Sinn ergeben, dass die Mutter Jesu den Umstand bemerkt, dass diese Hochzeitsgesellschaft eben keinen Wein (mehr) hatte und ihren Sohn darauf aufmerksam macht – anscheinend mit der impliziten Bitte, etwas dagegen zu unternehmen. Und zweitens impliziert der Ausspruch des Architriklinos, dass es bei Feiern wie dieser üblich war, bis zur Betrunkenheit zu trinken.

Völliger Weinverzicht

Der Weinverzicht Johannes des Täufers wurde bereits thematisiert (s.o.). Außerdem scheint es auch in Rom eine Gruppe von Christen gegeben zu haben, die grundsätzlich keinen Wein tranken, wie sich aus Röm 14,21 ergibt. Der Grund hierfür wird aus dem Brief nicht ganz klar. Da Wein aber nur als Ergänzung eines Argumentationsganges erwähnt wird, der in erster Linie um das Essen von Fleisch kreist, ist es denkbar, dass, wie auch im Fall des Fleisches (vgl. 1Kor 8), das Problem des Weins darin bestand, dass er üblicherweise aus dem Kontext eines „Götzenopfers“ stammte.¹¹⁴ Ein ähnlich gelagertes Problem könnte bereits den Hintergrund des in Dan 1 geschilderten Fleisch- und Weinverzichts bilden.¹¹⁵

Angesichts des über diese Frage in der Gemeinde entstehenden Konflikts ermahnt Paulus zwar beide Parteien, einander nicht zu verurteilen (V3f.13) und gemäß der

113So auch Janowski, 1359.

114Vgl. EKD, S. 1690.

115Dommershausen, 618.

Liebe zu handeln (V15), bezieht selbst aber deutlich Position, indem er die Fleischesser als „stark“, die Verzichtenden als „schwach im Glauben“ bezeichnet, versichert, dass nichts an sich unrein sei (V15) und schließlich sich selbst zu den Starken rechnet (Röm 15,1).

II. Wein als Symbol für Blut

Beim Letzten Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern steht der Wein symbolisch für das Blut Jesu, denn nach Mk 14,24 sagte Jesus, nachdem er den Jüngern den Kelch gegeben und diese getrunken hatten

τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.

Dies ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird.

Natürlich ist der Gedanke, Blut zu trinken, im Judentum nicht nur anstößig, sondern im Hinblick auf Lev 17,10ff absolut verboten und verwerflich.

Dennoch begegnet die Assoziation von Wein mit Blut im Alten Testament an mehreren Stellen: So verwendet Gen 49,11 die Wendung „Blut der Trauben“ als Synonym für Wein sowohl im Hebräischen als auch im Griechischen, ebenso Dtn 32,14LXX. Die Assoziation wurde wohl durch die rote Farbe der Flüssigkeit sowie durch die Arbeitsprozesse bei der Weingewinnung, also das Zertreten oder Zerdrücken der Weinbeeren¹¹⁶, hervorgerufen.

Die Verknüpfung des Keltertretens mit Blut findet sich in Jes 63,1-6, im Neuen Testament wird diese Verknüpfung sehr deutlich im Bild von der Weinlese in Offb 14 ausgeführt: Dort erhält ein Engel den Auftrag, die βότρυας τῆς ἀμπέλου τῆς γῆς, die Trauben des Weinstocks der Erde, zu ernten, da diese reif seien (V18). Dieser Auftrag wird ausgeführt, die Trauben in die „Kelter des großen Zornes Gottes“ geworfen (V19) und außerhalb der Stadt getreten (V20), und heraus kommt Blut – nun nicht mehr Blut der Trauben, sondern einfach αἷμα, so viel, dass ein gewaltiger Blutsee entsteht, der den Pferden bis zum Zaumzeug steht (V20).

116Dommershausen, 616.

III. Wein als Medizin

Noch ein – wenig auffälliger – Beleg zum Wein findet sich bei Lukas¹¹⁷: Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter heißt es, dass dieser Öl und Wein auf die Wunden des Verletzten goß (Lk 10,34). Wein scheint also zu medizinischen Zwecken verwendet worden zu sein.

Auch der Verfasser des 1. Timotheusbriefes kennt die Verwendung von Wein als Medizin – wenn auch mit deutlich verschiedener Anwendungsweise und anderem Anwendungsgebiet. In 1Tim 5,23 heißt es

Μηκέτι ὑδροπότει, ἀλλὰ οἴνω ὀλίγω χρω δια τὸν στόμαχον καὶ τὰς πυκνάς σου ἀσθενείας.

Trink nicht mehr Wasser, sondern nimm ein bisschen Wein, wegen des Magens und deiner häufigen Schwächen.

IV. Auswirkungen des Weinkonsums und diesbezügliche Ermahnungen

Neben der Ermutigung an Timotheus, Wein zu trinken, da dies gesund sei, enthält das Neue Testament auch kritische und mahnende Stimmen. Abgelehnt wird von den neutestamentlichen Autoren jedoch nie das Trinken von Wein an sich, sondern stets das Betrunkensein, das sowohl zur Ausübung eines Amtes in der Gemeinde als auch ganz grundlegend zu einer Lebensführung gemäß dem Willen Gottes untüchtig und unfähig machen kann. Die diesbezüglichen Ermahnungen finden sich durchwegs in den Deuteropaulinen.

Wein verhindert eine bewusste Lebensgestaltung gemäß dem Willen Gottes

Am deutlichsten ist hier der Epheserbrief, wo im Rahmen einer längeren Paränese die Gemeinde ermahnt wird, ihr Leben als Kinder des Lichts zu führen (5,8) und das Meiste aus ihrer Zeit zu machen (V16), indem sie ihr Leben bewusst (V14: nicht schlafend) und weise (V15) bzw. dem Willen des Herrn (V17) entsprechend

¹¹⁷Damit führt Lukas die meisten Belege zum Wein unter den Synoptikern an. Er unterscheidet sich im Bezug auf die Nennung von Wein überhaupt deutlich von Markus und Matthäus. Allen dreien ist nur das Wort vom neuen Wein in den neuen Schläuchen gemeinsam. Bei Markus und Matthäus kommt οἶνος sonst je nur noch ein zweites Mal vor, und zwar bei beiden, als Jesus vor der Kreuzigung ein Wein-Mischgetränk angeboten wird (s.u.). Diese Stelle wiederum fehlt bei Lukas. Stattdessen führt er die beiden besprochenen Belege zum Weinverzicht Johannes des Täufers an. Die Stelle Lk 7,33ff findet sich zwar auch bei Matthäus, jedoch wird dort nicht von einem Weinverzicht Johannes' gesprochen, es heißt nur pauschal, Johannes aß nicht und trank nicht (Mt 11,18).

führen. In V18 heißt es dann:

καὶ μὴ μεθύσκεσθε οἴνω, ἐν ᾧ ἐστὶν ἀσωτία, ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι, λαλοῦντες ἑαυτοῖς [ἐν] ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ, εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρί.

Und werdet nicht betrunken vom Wein, in dem Heillosigkeit ist, sondern werdet erfüllt vom Geist, miteinander redend in Psalmen und Hymnen und geistlichen Liedern, singend und lobpreisend den Herrn in eurem Herzen, jederzeit Dank sagend Gott, dem Vater, für alles, im Namen unseres Herrn Jesus Christus.

Trunkenheit läuft einer bewussten, vernünftigen (V17) Lebensgestaltung nach dem Willen Gottes zuwider und untergräbt sie. Denn der Betrunkene ist gerade das, was die Kinder des Lichts nicht sein sollen: unvernünftig (ἄφρονες V 17).¹¹⁸ Richtet sich das Gebot streng genommen nur gegen das Betrinken, so gerät doch der Wein an sich auch in Miskredit, denn die ἀσωτία ist nicht erst im Zustand der Trunkenheit, sondern bereits im Wein angelegt.

Auch die Metapher von den Kindern des Lichts spielt hier mit herein, denn ein ausschweifendes Leben und Weingelage wurden mit den Nachtstunden assoziiert, wie die eng verwandte Stelle 1Thess 5,5-8a zeigt:

πάντες γὰρ ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας. Οὐκ ἐσμὲν νυκτὸς οὐδὲ σκότους· ἄρα οὖν μὴ καθεύδωμεν ὡς οἱ λοιποὶ ἀλλὰ γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν. Οἱ γὰρ καθεύδοντες νυκτὸς καθεύδουσιν καὶ οἱ μεθυσκόμενοι νυκτὸς μεθύουσιν· ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν (...)

Denn ihr alle seid Söhne des Lichts und Söhne des Tages. Wir sind nicht von der Nacht, auch nicht von der Finsternis. Darum lasst uns nun nicht schlafen wie die übrigen, sondern wachen und nüchtern sein. Denn die Schlafenden schlafen nachts, und die sich Betrunkenden sind nachts betrunken. Uns aber, die wir des Tages sind, lasst nüchtern sein (...)

Auch wenn es in 1Thess 5 nicht um den Weinkonsum geht und das Betrunkensein ebenso wie der Schlaf hier metaphorisch gebraucht werden, könnte diese Stelle im Hintergrund von Eph 5 stehen und die Verbindung der Stichworte „Kinder bzw. Söhne des Lichts“, „schlafen“ und „betrunken sein“ mit dem betonten Kontrast zwischen Ersterem und den beiden anderen liefern.

Eine weitere Stelle, an der das Erfüllt werden vom Geist dem Betrunken werden vom Wein (hier: γλεῦκος) gegenüber gestellt wird, ist Act 2. Allerdings findet sich

¹¹⁸Der parallele Satzaufbau von V17 und V18 – Werdet nicht unvernünftig, sondern versteht den Willen des Herrn. Werdet nicht betrunken vom Wein, sondern erfüllt vom Geist. – spricht für diese Parallelsetzung von unvernünftig und betrunken.

hier keine Ermahnung, das eine zu tun und das andere zu lassen. Vielmehr wird schlicht berichtet, dass einige der Zuhörer die Glossolalie der Jünger fälschlich für die Folge übermäßigen Alkoholkonsums halten. Petrus weist dies zurück – interessanterweise mit dem Hinweis darauf, dass doch erst 9 Uhr vormittags (ὥρα τρίτη τῆς ἡμέρας) sei. Relevant für den Stellenwert von Wein und Trunkenheit ist, dass diese Gruppe der Zuhörer sehr wohl und auch um diese Uhrzeit auf die Vermutung kam, hinter dem Verhalten der Jünger stehe Alkoholintoxikation, und dass sie darauf mit Spott reagierten. Daraus kann man Folgendes erschließen: Trunkenheit war ein bekanntes und vermutlich verbreitetes Phänomen, auch in der Öffentlichkeit konnte sie vorkommen. Dass jemand bereits am frühen Vormittag betrunken war, war nicht üblich, aber denkbar. Betrunkene konnten verspottet werden, was doch wohl voraussetzt, dass die Spötter ihren Zustand nicht gut hießen; eine scharfe Zurechtweisung oder Ähnliches wird ihnen zumindest im Kontext dieser Stelle aber nicht zuteil.

Wein macht unfähig zur Übernahme von Verantwortung

Äußerst moderat in ihrem Anspruch sind im Vergleich zu Eph 5 die mahnenden Stellen in den Pastoralbriefen, 1Tim 3,8 und Tit 2,3. Vom Wein wird nicht abgeraten, die jeweils angesprochenen Personengruppen sollen nur nicht „reichlichem Weingenuß ergeben“¹¹⁹ (1Tim 3,8) bzw. nicht vom Wein abhängig (Tit 2,3) sein. In erster Linie ist dabei von Anforderungsprofilen der Amtsträger in den Gemeinden die Rede: 1Tim 3,8 spricht von den Diakonen, sehr ähnliche „Bewerberkriterien“, nämlich unter anderem „kein Säufer“ (μὴ πάροινον) zu sein, finden sich in 1Tim 3,3 und Tit 1,7 auch für Bischöfe. In Tit werden diese Kataloge erwünschter Eigenschaften auf die verschiedenen Personengruppen der Gemeinde ausgeweitet.

Wein als Betäubungsmittel

Unmittelbar vor der Kreuzigung wird Jesus laut Mk 15,23 mit Myrrhe vermischter Wein angeboten, den er ablehnt. Die Kombination von Wein und Myrrhe sollte betäubend wirken und damit die Qualen der Kreuzigung etwas erleichtern. Ein

¹¹⁹So die Übersetzung von Bauer zur Stelle, s. Walter Bauer u.a. (Hrsg.): Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin (u.a.)⁶1988, 1431.

derartiges Getränk vor der Kreuzigung zu reichen war jüdische Sitte, die sich auf die Aussage in Spr 31,6f bezog, Wein den Leidenden zu geben und Alkohol den Elenden.¹²⁰

V. Wein als Symbol der praktizierten Gottesbeziehung

In Mk 2,22par antwortet Jesus auf die Frage nach dem mangelnden Fasten seiner Jünger mit den beiden Bildern vom geflickten Kleid sowie von dem alten und neuen Wein in den jeweils entsprechenden Schläuchen. Das Doppelbild ist bei jedem der Synoptiker etwas anders ausgeprägt.

Da die Antwort mit einem Hochzeitsszenario beginnt, bei dem die nicht fastenden Jünger eindeutig mit den nicht fastenden Hochzeitsgästen identifiziert werden und zudem gesagt wird, dass der Bräutigam bei ihnen ist, ist hier deutlich von Jesus als dem Bräutigam und seiner Hochzeit als neuer Zuwendung Gottes zu den Menschen¹²¹ die Rede. Übernimmt man den Rahmen der Hochzeit für Mk 2,22, so erscheint der Wein als dasjenige, was der Bräutigam für die messianische Hochzeit und ihre Gäste stiftet, die neu konstituierte Beziehung selbst. Diese neue Beziehung verlangt neue Formen. Die alten Formen, die für die alte Gottesbeziehung angemessen waren, hier exemplarisch das Fasten, werden durch den „neuen Wein“ gesprengt.

VI. Wein als Symbol des Gerichts

Sechs der zu Beginn dieses Kapitels bereits erwähnten acht Belege des Wortes οἶνος in der Offenbarung verwenden den Wein als Symbol des Gerichts. An all diesen Stellen kommt Wein in einer Genitivverbindungen vor, die den Wein als Wein des Zornes oder Wein der Hurerei spezifizieren. Die verbleibenden beiden Stellen in der Offenbarung, an denen Wein als Grundnahrungsmittel und Handelsware erwähnt wird, wurden bereits beschrieben, zu den Gerichtsbildern zählt auch noch das ebenfalls besprochene Bild von der Weinlese in Apk 14, in dem der Begriff οἶνος nicht genannt wird.

¹²⁰EKD, S. 1883.

¹²¹Joachim Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Mk 1-8,26 (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 2,1), Zürich ⁵1998, S.114 spricht vom Anbrechen der messianischen Heilszeit, die an mehreren Stellen als Hochzeit dargestellt wird.

Den entsprechenden Bildern im Alten Testament sehr ähnlich wird in der Offenbarung das Trinken des Weins des Zornes Gottes als Bild für das Erleiden des von Gott gesandten Strafgerichts verwendet, so in Apk 14,9f und 16,19.

Allerdings ist Gott hier nicht der einzige, der seinen Wein zu trinken gibt – noch der erste. In Aufnahme des Bildes aus Jer 28,7LXX, in dem Babylon als goldener Kelch in der Hand des Kyrios bezeichnet wird, aus dem alle Völker getrunken haben und dadurch betrunken geworden sind, ist hier in Apk 14,8 und 18,3 vom οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας Babylons die Rede, den sie den Völkern zu trinken gibt, in 17,2 vom οἴνου τῆς πορνείας αὐτῆς. Das Handeln Gottes in den folgenden Versen erscheint wie seine Antwort auf den von Babylon verursachten Rausch, wenn er denen, die das Tier anbeten (14,9f) und Babylon (16,19) den Kelch mit seinem Zorneswein zu trinken gibt:

εἴ τις προσκυνεῖ τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ λαμβάνει
χάραγμα ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτοῦ ἢ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς
πίεται ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ κεκρασμένου ἀκράτου
ἐν τῷ ποτηρίῳ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ (...).

Wenn jemand das Tier und sein Bild anbetet und prägt sich seine Kennzeichnung auf seine Stirn oder auf seine Hand, dann wird er auch trinken von dem Wein des Zornes Gottes, der unvermischt zubereitet ist in dem Kelch seines Zornes (...). (14,9b-10b).

Etwas anders ist 19,15, wo ebenfalls vom Zorneswein Gottes die Rede ist, aber nicht vom Trinken: An dieser Stelle heißt es, dass der König der Könige und Herr der Herren die Kelter des Weins des leidenschaftlichen Zornes Gottes, des Allmächtigen, tritt.

VII. Wein in Erwartungen zukünftigen Heils

Im Neuen Testament wird der Wein in Bildern des erwarteten Heils nur in dem bereits zitierten Ausspruch Jesu in Mk 14,25par, er werde erst im Reich Gottes wieder von der Frucht des Weinstocks trinken, angesprochen.

5. Zwischenfazit: Bedeutungsaspekte des Weins in biblischen und frühjüdischen Schriften

Die bisherigen Ergebnisse sollen nun fokussiert auf die vier wichtigsten Bedeutungsaspekte des Weins zusammen getragen und gebündelt dargestellt werden, um sie für den nächsten Schritt einer erneuten Lektüre von Joh 2,1-11 übersichtlich aufzubereiten. Dabei werden, so ersichtlich, auch gemeinsame Charakteristika der besprochenen Texte angeführt. In die Darstellung können dazu auch ausgewählte Stellen weiterer jüdischer Schriften und Erkenntnisse historischer Forschung einfließen.

5.1 Wein als Grundnahrungsmittel

Der Wein in seiner Bedeutung als Nahrungsmittel zieht sich durch alle untersuchten Schriften, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß. In der Hebräischen Bibel ist diese Bedeutung die dominierende, aber auch in den griechisch verfassten Spätschriften der Septuaginta, den Testamenten der 12 Patriarchen, den Qumranschriften und dem Neuen Testament spielt diese Bedeutung eine Rolle.

Dies zeigt sich zunächst an den Stellen, an denen vom Wein trinken als Nahrungsaufnahme oder doch zumindest vom Wein trinken gemeinsam mit der Nahrungsaufnahme die Rede ist (Jdt 10,5), insbesondere auch dort, wo von Wein als Proviant die Rede ist (Ri 19,19). Auch bei Abgaben an Statthalter (Neh 5,15) oder bei Tributzahlungen (TestJud 9,7f) war Wein ein gewöhnlicher Bestandteil der Zahlung.

Die Bedeutung des Weins als Nahrungsmittel zeigt sich auch an seiner Stellung als eigener Wirtschaftszweig: Nach 1Chr 27,27 bedurfte die Weinproduktion und -bevorratung eigener königlicher Verwaltungsbeamter (je einen Verantwortlichen für die Weinberge und für die Weinvorräte des Königs), und mehrere Stellen zeugen von der Bedeutung des Weins als Handelsgut (Apk 18,12f).

Wie andere Nahrungsmittel auch wurde der Wein ein fester Bestandteil verschiedener Opfer. Dabei ist davon auszugehen, dass der Wein erst zu einer gängigen Opfergabe wurde, nachdem er bereits einen festen Stellenwert in der Ernährung

gefunden hatte¹²². Bei den verschiedenen Opferarten, die regelmäßig oder zu bestimmten Anlässen stattfanden, kam der Wein auf je unterschiedliche Weise zum Einsatz: Er konnte als Gussopfer am Altar ausgeschüttet und gemeinsam mit den weiteren Opferbestandteilen verbrannt werden (Ex 29,38-40), von der feiernden Kultgemeinde gemeinsam verzehrt werden (Dtn 14,22f) oder als „Zehnter“ als Abgabe an die Priester (Num 18,12) bzw. zur Versorgung der Leviten, Fremden, Witwen und Waisen dienen (Dtn 14,28f).

Aufgrund des hohen Stellenwertes des Weins in der täglichen Ernährung sollte er möglichst allen Teilen der Bevölkerung zugänglich sein, um deren Überleben zu sichern. Davon zeugen neben den Geboten zur Abgabe des „Zehnten“ auch das Nachleseverbot sowie Vorschriften zur Ausstattung hebräischer Sklaven mit Wein und weiteren Lebensmitteln bei deren Freilassung. Insbesondere das Nachleseverbot wird in der Mischna im Traktat Kil'ajim detailliert behandelt.

Das reichliche Vorhandensein von Wein wird – ebenso wie Überfluss an anderen Lebensmitteln – mehrfach als Segen Gottes gedeutet (Gen 27,28), Mangel an Wein als Fluch (Hag 1). Dies kann sowohl auf einen Einzelnen als auch auf das ganze Volk hin gesagt werden.

An den meisten Stellen, an denen Wein in den hier beschriebenen Zusammenhängen vorkommt, ist vom Wein gemeinsam mit anderen Lebensmitteln die Rede: oft in der Trias Korn (כֶּמֶן bzw. σῖτος), Wein und Öl (יַיִן bzw. ἔλαιον, die Trias z.B. in Num 18,12), die gelegentlich auch abgewandelt sein kann, aber auch die Dyade Korn und Wein (Gen 27,28) oder umfangreichere Auflistungen von Lebensmitteln (1 Sam 25,18) kommen vor.

In diesen Auflistungen von Lebensmitteln steht im Hebräischen für Wein zumeist der Begriff תִּירוֹשׁ (Num 18,12), es kann aber auch יַיִן verwendet werden (Ps 104,15). Im Griechischen steht stets οἶνος.

Die Bedeutung des Weinanbaus, der Weinproduktion und des Weinkonsums spiegelt sich zudem in den zahlreichen Ausdrücken, die das Hebräische für die damit verbundenen Abläufe kennt; Becker spricht hier von insgesamt 88 Begriffen¹²³. Aus mischnischer Zeit schließlich gibt es eine Reihe von Bestimmungen, die den Weinanbau regeln, u.a. zu Normabständen zwischen den einzelnen Weinstöcken, zu Mischpflanzungen und zur Frage, wie viele Weinstöcke in welcher Formation

122Dommershausen, 619.

123Becker, Rebe, S. 98.

als Weinberg gelten können¹²⁴.

Offensichtlich liegt die ursprüngliche Bedeutung von Wein als Nahrungsmittel aber auch der metaphorischen Redeweise vom Wein zugrunde.¹²⁵ Zusätzlich zu den besprochenen Bildern des Heils und des Gerichts, in denen es meist (wenn auch nicht ausschließlich) um das Trinken des Weins geht, sind hier noch Bildreden und Gleichnisse zu erwähnen, in denen von Weinstöcken, Weinbergen und den damit verbundenen Tätigkeiten die Rede ist, wie etwa in Jes 5 oder in Joh 15, und nicht zuletzt das Bild von Israel als Weinstock (Ps 80, Jer 2,21 u.ö.).

Dieser aus den Texten erhobene Befund zur Bedeutung des Weins als Nahrungsmittel wird auch durch archäologische¹²⁶ und sozialgeschichtliche Forschung zu den Lebensverhältnissen in Palästina unter römischer Herrschaft bestätigt.

Zur Menge an Wein, die ein erwachsener Mann im Alten Rom täglich trank, existieren verschiedenen Schätzungen. Nach Neyrey deckte ein durchschnittlicher Mann in Palästina zur Zeit des Neuen Testaments die Hälfte seines täglichen Kalorienbedarfs durch Brot, ein weiteres Viertel durch Wein, und den Rest großteils durch Olivenöl, dazu kommen verschiedene Gemüsesorten wie Linsen, Bohnen, Erbsen, Kichererbsen, Lupine, Kraut oder Rüben und Obstsorten, vor allem Feigen, die oft getrocknet konsumiert wurden und einen wichtigen Zuckerlieferanten darstellten¹²⁷, und auch Weintrauben, die ebenfalls getrocknet und gepresst werden konnten (1 Sam 25,18). Auch Fisch war ein wichtiges Nahrungsmittel¹²⁸, wurde in Galiläa, zumal in der Nähe des Sees Genezareth, öfter gegessen und stellte nach verschiedenen Angabe ein häufiges Sabbat-Gericht dar¹²⁹.

Staubli und Klinghardt führen Schätzungen an, dass im Rom der Kaiserzeit Männer etwa 1l Wein pro Tag tranken, Frauen die Hälfte¹³⁰. Der Wein wurde dabei

124Arye Ben-David, Talmudische Ökonomie. Die Wirtschaft des jüdischen Palästina zur Zeit der Mischna und des Talmud, Bd. 1, Hildesheim (u.a.) 1974, S.107ff.

125Vgl. Dommershausen, 619.

126So Staubli/ Klinghardt, S. 638: „Auf assyrischen Reliefs charakterisieren nebst Öl- und Feigenbäumen Weinstöcke die Landschaft Palästinas (ANEP 374; Ri 9,7-13).“

127Alle Angaben nach Jerome H. Neyrey, Meals, Food and Table Fellowship, in: Rohrbaugh, Richard L. (Hrsg.): The Social Sciences and New Testament Interpretation, Peabody, Mass. 1996, S.165.

128Marcus Sigismund, Ernährung/ Lebensmittel, in: Erlemann, Kurt (Hrsg.): Neues Testament und Antike Kultur, Bd. 2, Familie - Gesellschaft – Wirtschaft, Neukirchen-Vluyn 2005, S. 32.

129Neyrey, S. 165.

130Staubli/ Klinghardt, S. 638.

mit Wasser vermischt, üblicherweise im Verhältnis 1 : 3¹³¹.

Aufgrund seiner Stellung als Grundnahrungsmittel war Wein in der Antike auch Gegenstand politischer Debatte: Im 3. Jh n. Chr. wurde in Rom eine Stützung des Weinpreises festgelegt, auch Unruhen wegen Weinmangel kamen vor.¹³²

131Ebd.

132A.a.O., S. 637.

5.2 Weinkonsum und seine Auswirkungen

Wie gezeigt wurde stellte der Wein in Palästina von der Zeit des Alten Israel bis in die neutestamentliche Zeit ein Grundnahrungsmittel dar. Unbeschadet dessen war die Kalorienaufnahme sicher nicht das einzige Ziel des Weinkonsums, dazu kam auch das Moment des Genusses, das gerade auch beim Weintrinken gesucht und geschätzt wurde (vgl. Joh 2,10 *καλὸν οἶνον*, Lk 5,39 oder das in Am 6,1-6 geschilderte Weingelage, bei dem auch von luxuriösem Inventar, besten Speisen und Salböl sowie Musikbegleitung die Rede ist), und auch der Alkohol und seine rauschhaften Auswirkungen werden sicher erwünscht gewesen sein¹³³ – rein zum Zweck der Ernährung hätte man die Trauben etwa auch trocknen und als Rosinenpresskuchen konsumieren können, was nach dem biblischen Zeugnis tatsächlich geschah (1Sam 25,18; 30,12), aber wohl in deutlich geringerem Ausmaß.

Die Auswirkungen des Alkohols auf den Menschen werden in biblischen wie frühjüdischen Schriften denn auch breit und meines Erachtens größtenteils realitätsnah dargestellt. Dabei wird Trunkenheit keinesfalls von vornherein negativ gesehen: Unter den vielfältigen Texten zu diesem Thema¹³⁴ gibt es sowohl Textstellen, die diese Auswirkungen positiv bewerten, als auch solche, die diese negativ bewerten, in der Weisheitsliteratur finden sich auch differenzierte Betrachtungen, die den Wein schätzen, aber vor bestimmten Auswirkungen warnen und Regeln zum rechten Umgang mit Wein aufstellen, und in einigen Texten, v.a. Erzähltexten, wird die Trunkenheit lediglich erwähnt oder beschrieben, ohne sie einer Wertung zu unterziehen.

Zu den geschätzten Auswirkungen des Alkohols zählt, dass er den Menschen (und nach Ri 9,13 auch den Göttern!) Freude schenkt (Ps 103,14fLXX) und das Leben lebenswerter macht, sodass er auch mit dem Leben selbst verglichen werden kann (Sir 31,27), sowie dass er den Trauernden und Leidenden ein Vergessen ihres Elends schenkt (Spr 31,6f). Dubach sieht eine wichtige soziale Funktion des Weins „als Mittel zur Freude“, Wein sei „integraler Bestandteil einer unbeschwernten Gegenwart zu den alltäglichen Strapazen“¹³⁵. Insbesondere bei Festen komme

133So auch Dubach, S. 285.

134Laut Dubach sind 84 der ca. 140 Belegstellen zu יָיִן relevant für das Thema der Trunkenheit im Alten Testament, s. A.a.O., S. 47.

135A.a.O., S. 285.

der „euphorisierenden und enthemmenden Seite der Trunkenheit“ große Bedeutung zu, „wenn die ausgelassenen Freude im Kollektiv gelebt wird und das festliche Trinken der Verbundenheit der Feiernden förderlich ist.“¹³⁶

Ein interessanter Text für die gedankliche Verbindung Fest – Wein – Freude ist Jes 25,6, wo beim Festmahl JHWHs für alle Völker im Griechischen parallel vom Trinken der Freude und vom Trinken des Weins gesprochen wird. Ein Beispiel aus rabbinischer Zeit für die Freude stiftende Funktion des Weins bei Festen zitiert Wengst aus tPes 10,4, derzufolge der Hausherr bei Wallfahrtsfesten die Pflicht hatte, „seine Kinder und Hausangehörigen zu erfreuen. Womit erfreut er sie? Mit Wein! Denn es ist gesagt: 'Und Wein erfreut des Menschen Herz' (Ps 104,15).“¹³⁷

Die Möglichkeit, den Wein und seine Auswirkungen unbeschwert zu genießen, ist jedoch – im Unterschied zum Weinkonsum an sich – laut Dubach im Alten Israel „(a)ls Luxus zu bezeichnen.“¹³⁸ Gerade deshalb kommt den Festen und dem Weinkonsum in ihrem Rahmen eine wichtige Rolle zu, denn das Privileg der unbeschwert Freude am Wein und durch den Wein „soll während gewisser Zeiten abseits vom beschwerlichen Alltag allen Menschen zustehen.“¹³⁹ Die Freude¹⁴⁰ ist nach Dubach die mit Abstand am häufigsten genannte Auswirkung des Alkoholkonsums im Alten Testament und ist „für sich genommen stets positiv konnotiert“.¹⁴¹

Gewarnt wird – in sehr unterschiedlicher Dringlichkeit und Nachdrücklichkeit – unter anderem davor, dass Wein die Urteilskraft trübt und dazu führt, dass man nicht mehr weiß, was man tut (Gen 19,32ff), die Gemüter erhitzen und so zum Streit führen kann (Sir 31,29), die Scham nimmt (TestJud 14,3ff), Personen in Leitungsfunktion unfähig zur Ausübung ihres Amtes macht (Spr 31,6: Könige; Lev 10,9f: Priester; 1 Tim 3,3.8: Bischöfe und Diakone). Breit beschrieben werden auch die körperlichen Auswirkungen des Alkoholeinflusses, darunter das Schwanken und Taumeln (Jes 28,7), motorische Störungen unterschiedlichen Grades (Spr 23,32), Übelkeit und Erbrechen (Jer 32,16.27LXX), „trübe Augen“ (Spr 23,29), Schlaf (Ps 77,65LXX). Die Weisheitsliteratur weist dazu darauf hin, dass ein ausgeprägter Hang zum Wein – wie zu Luxus und Müßiggang überhaupt – die

136Ebd.

137Zitiert nach Wengst, S.100.

138Dubach, S.285.

139Ebd.

140Bei Dubach: „Euphorie“, s. Dubach, S. 260 u.ö.

141A.a.O., S. 283.

Trinker verarmen lässt (Spr 23,21).¹⁴²

Schärfster Kritik wird der Weinkonsum dort unterzogen, wo seine Auswirkungen zur Sünde führen: Diese kann darin bestehen, dass Priester und Propheten, statt den Willen Gottes zu verkünden, bei der Ausübung ihrer Funktionen vom Wein geleitet sind (Jes 28,7), dass die Oberschicht weinselig die Bedürfnisse des Volkes ignoriert (Am 6,1-6) oder eine Sünde sexueller Natur sein (TestJud 14,3; ähnlich Sir 9,9) – dazu scheint der Wein besonders geeignet zu sein, da er nach TestJud 14,1 sexuelle Begierde weckt. Wegen der Gefahr der Sünde sind die Furcht Gottes (TestJud 16,2) sowie die Bewahrung der Scham (TestJud 14,7) notwendige Voraussetzungen dafür, Wein zu trinken, ohne selbst Schaden davon zu tragen. Anders als die sonstigen Mahnungen der Weisheitsliteratur urteilt TestIss, demzufolge es gar nicht bis zur Tat kommen muss: TestIss 7,1 gilt schon Wein trinken zur Betrunkenheit als Sünde zum Tod.

In den Qumrantexten fehlen Texte zu den Auswirkungen des Weinkonsums weitestgehend; im Sinne eines beredten Schweigens wurde dieses Faktum gemeinsam mit der seltenen Verwendung des Begriffs ן״״ wiederholt dahingehend gedeutet, dass die Qumrangemeinschaft von Alkoholika grundsätzlich Abstand genommen hätte. Angesichts aller besprochenen und zitierten Texte wird man das in dieser Totalität nicht sagen können. Dass Wein im Allgemeinen und Trunkenheit im Besonderen in den Qumranschriften aber einen ganz anderen Stellenwert hatten als im Alten Testament und sehr viel kritischer gesehen wurden, ist deutlich. Kepper meint, dass in der Qumrangemeinde „Weingenuss und Weinopfer ... peinlich genau geregelt“ waren.¹⁴³

Angesichts dieser mahnenden und kritischen Stimmen zur Trunkenheit ist besonders hervor zu heben, dass auch von Gott ausgesagt werden kann, dass er Menschen durch die Gabe des Weins betrunken macht¹⁴⁴. So heißt es z.B. im Heilswort in Jer 38,14LXX, dass der Kyrios die Seele der Priester betrunken machen wird – an dieser Stelle deutlich ein Zeichen des Überflusses und eine Wiedergabe des

142Zu einer kurzen Übersicht der Auswirkungen des Weinkonsums im Alten Testament vgl. auch Dommershausen, 618; ausführlich dazu Dubach, S. 260ff.

143Kepper, im Druck.

144Nicht nur als Geber von Wein macht Gott betrunken, auch der Geist Gottes kann diejenigen wie betrunken erscheinen lassen, auf die er kommt, s. Dubach, S. 212. Zusätzlich zu alkoholischen Getränken und Gottes Geist spricht das Alte Testament auch im Fall von Blut, Gift und körperlicher Liebe davon, dass sie betrunken machen, s. Dubach, S. 192ff.

Hebräischen „ich will die Seele der Priester mit Fett sättigen“¹⁴⁵, ebenfalls ein Bild des überreichen Vorhandenseins des Guten. Auch Ps 22LXX kennt das Bild des Betrunkenseins als sprachliche Übertragung von „Überfluss“: in V5 heißt es an Stelle des randvollen Bechers des hebräischen Texts τὸ ποτήριόν σου μεθύσκει ὡς κράτιστον, „dein Becher macht betrunken wie der Beste.“ „Betrunken sein“ kann also im Griechischen der Septuaginta als Ausdruck für Überfluss verwendet werden, offenbar basierend auf der Vorstellung, jemandem wird so viel (Wein) gegeben, dass er nicht nur genug hat, sondern auch noch betrunken werden kann. Und diese Bedeutung scheint so sehr etabliert gewesen zu sein, dass die Verfasser der Septuaginta auf sie als Übersetzung für hebräische Ausdrücke für Überfluss zurück greifen konnten.

Doch nicht immer verheißt der Becher des Kyrios, der betrunken macht, Gutes. Wie gezeigt wurde kommt diese Wendung wiederholt im übertragenen Sinn in Bildern des Gerichts vor; diese Stellen werden in Kap. 5.4 behandelt.

Zur Erklärung der unterschiedlichen Bewertung der Trunkenheit (v.a. innerhalb des Alten Testaments) existieren verschiedene Ansätze. Dommershausen sieht eine diachrone Verschiebung und meint, dass in „ältester Zeit“ Trunkenheit „höchstens als anstößig empfunden“ wurde, was sich aber bereits bei den Propheten und Weisheitslehrern geändert habe, die vor Folgen der Sucht warnen.¹⁴⁶

Dubach widerspricht ihm und weist die Möglichkeit, eine diachrone Entwicklung aufzuzeigen, zurück.¹⁴⁷ Auch die Zurückführung auf den Grad der Trunkenheit hält er nicht für möglich, da sich den Texten keine Grenze zwischen „Maß“ und „Übermaß“ entnehmen lässt.¹⁴⁸ Vielmehr hänge die Bewertung der Trunkenheit von deren Auswirkungen auf die Beziehungen des Menschen zu seinen Mitmenschen wie zu Gott ab. Kritik an der Trunkenheit sei zu einem großen Teil sozialethisch begründet¹⁴⁹, da insbesondere die Propheten anklagen, dass die Weingelege der Oberschicht zu Lasten der einfachen Bevölkerung gehen.¹⁵⁰

Für die Beziehung zu Gott gilt, dass Trunkenheit nur angemessen ist, insofern sie „die Realität intensiviert“, was nach Dubach im sinnlichen Gottesdienst gegeben

145Jer 31,14.

146Dommershausen, 618.

147Dubach, S. 285.

148A.a.O., S. 286.

149A.a.O., S. 285.

150A.a.O., S. 286.

ist, „in dem das rauschhafte Moment die ohnehin gelebte Euphorie zu verstärken vermag.“¹⁵¹ In jedem Fall aber, in dem der Rausch die Wirklichkeit verschleiert, ist er der Begegnung mit Gott hinderlich.

Diese beiden Faktoren sind nach Dubach die wichtigsten Bedenken alttestamentlicher Texte gegen die Trunkenheit.¹⁵²

151A.a.O., S. 289.

152Ebd.

5.3 Wein in Bildern des Heils

Die Verwendung von Wein in Bildern eschatologischen Heils steht in engem Zusammenhang mit dem Verständnis von Wein trinken als Erfahren des Segens Gottes und Weinmangel (bzw. Weinberge zu pflanzen, aber keinen Wein davon zu trinken) als Folge des Fluchs und Gerichtshandelns Gottes. Die Heilszeit ist eine gesegnete Zeit, in der Gott seinem Volk dessen Sünden nicht mehr vorhält.

Diese Erwartung wird von den Propheten formuliert, die entsprechenden Texte finden sich demgemäß in der Hebräischen Bibel vor allem in den Prophetenbüchern. Sehr häufig ist in diesen prophetischen Bildern die gemeinsame Nennung mehrerer Lebensmittel, die aber gerade nicht auf die Trias Korn, Wein und Öl beschränkt ist (diese begegnet nur in Hos 2,24), sondern in verschiedenen längeren und kürzeren Varianten auftritt. Außerdem kann auch vom Wein alleine die Rede sein. Von diesen Lebensmitteln wird ausgesagt, dass sie in der Heilszeit reichlich, manchmal auch: in paradiesischem Überfluss vorhanden sein werden.

Eine einfache und alte Form bietet Hos 2,24, wo Gott ein neuerliches Wachsen von Korn, Wein und Öl verheißt. Dieses Bild drückt durchaus realistische Erwartungen aus, der Bezug zur Heilszeit wird durch den Kontext der Verlobung Gottes mit seinem Volk hergestellt.

Der paradiesische Aspekt der Weinerwartung in der Heilszeit ist in dem in Kap. 4.1 besprochenen Text Am 9,13f deutlich ((Süß-)Most fließt von den Bergen, Trauben reifen bereits in der Saat) oder auch in Jo 4,18, ebenfalls ein Bild des reichen Überflusses, bei Joel variiert zu einem Kontrastbild zu Trockenheit und Wassermangel: Hier fließen (Süß-)Most (טִּטְיָ bzw. γλυκασμός, wie auch in Am 9,13f), Milch und Wasser.

In Jes 25,6 wird die Erwartung der Fülle in der Heilszeit als großes Gastmahl geschildert, bei dem Gott der Gastgeber ist. Ähnlich, doch mit Fokus auf Gottes Volk, ist Jer 38,12-14LXX; das reiche Vorhandensein alles Guten wird hier durch die Trunkenheit der Priester ausgedrückt (V14).

Von diesen Texten unterscheidet sich Gen 49,10-12, wo der Fokus auf der Person des שִׁילֹי liegt, einer erwarteten Herrschergestalt. Wörter aus dem Wortfeld Wein sind in einer derartigen Häufigkeit mit der Beschreibung dieser Gestalt verbun-

den, dass ein Überfluss an Wein als Zeichen ihrer Herrschaft erscheint.

Mi 4,4 und Sach 3,10 sprechen in Bildern der messianischen Zeit ebenfalls vom Weinstock (hier: gemeinsam mit dem Feigenbaum), doch wird hier kein Bild des Überflusses, sondern eines des Friedens gezeichnet.

Die TestXII lehnen sich in ihrer Gesamtheit offensichtlich stark an die Stammessprüche aus Gen 49 an und übernehmen von dort auch die Erwartung, dass der künftige Messias aus Juda kommen wird, allerdings erweitert um eine messianische Gestalt aus dem Stamm Levi. Der שִׁילֹ in Gen 49,10 wird von TestXII deutlich nicht einfach als König aus dem Geschlecht Juda, sondern als eschatologische Gestalt gesehen. Umso auffälliger ist, dass der Wein, der in Gen 49,10-12 äußerst prominent ist, in die eschatologischen Erwartungen der TestXII nicht eingeflossen ist. Zwar begegnet Wein, wie in 4.2.2 beschrieben, gerade im Testament Judas sehr häufig, jedoch im Zuge abschreckender Beispiele und Ermahnungen. Wein in Bildern eschatologischen Heils fehlt in den TestXII völlig. In Qumran ist die eschatologische Erwartung im Bezug auf Wein darauf beschränkt, mit dem Messias „symptomatische Tischgemeinschaft“¹⁵³ zu feiern.

Dieses weitgehende Fehlen von Wein in eschatologischen Bildern ist aber nicht charakteristisch für die frühjüdische Literatur im Ganzen. Die Erwartung eines Überflusses an Wein in der Heilszeit findet sich etwa im Äthiopischen Henoch, wo es in 10,18ff¹⁵⁴ heißt:

Und in jenen Tagen wird die ganze Erde in Gerechtigkeit bebaut und ganz mit Bäumen bepflanzt werden und wird voll sein von Segen. Und alle Bäume der Freude wird man auf ihr pflanzen; und der Weinstock, der auf ihr gepflanzt werden wird, wird Wein im Überfluß tragen; und von jedem Samen, der auf ihr gesät werden, wird ein Maß tausend erbringen, und ein Maß Oliven wird zehn Pressen Öl einbringen.¹⁵⁵

Diese Stelle ist im Bezug auf ihre Aussage dem Text aus Am 9 sehr ähnlich: Auch hier ist von mehreren Lebensmitteln die Rede, die Schilderung des reichen Ertrags beschreibt irdisch undenkbar Zustände. Neu kommt die Maßangabe des Ertrags hinzu.

153So Staubli/ Klinghardt, S. 640.

154Diese Stelle wie auch die im Folgenden zitierten Stellen aus der syrischen Baruchapokalypse und den Sibyllinen werden sowohl in den theologischen Monographien zu Wein als auch in den Kommentaren und Monographien zur Hochzeit in Kana regelmäßig erwähnt, so etwa bei Lütgehetmann, S. 152, Hengel, S. 587, Little, S.23. Weitere Stellen aus frühjüdischen Schriften, die im Zusammenhang der Erwartung von Wein in der Heilszeit in der Literatur angeführt werden, sind etwa Sib 2,316-318; 8,211f, zitiert nach Hengel, S.587.

155Übersetzung aus Siegbert Uhlig, Das äthiopische Henochbuch, JSRZ 5,6, Gütersloh 1984.

Noch weiter gesteigert wird die Vervielfältigung des Ertrags in der syrischen Baruchapokalypse in 29,5, wo es heißt, dass „die Erde ihre Früchte zehntausendfältig“ bringt, wobei ein Weinstock 1000 Reben trägt, diese je 1000 Trauben, diese wiederum je 1000 Beeren, und eine Beere „ein Kor voll Wein“ gibt.¹⁵⁶ Auch in den Sybillinen gibt es entsprechende Texte, hier heißt es, dass die Erde „den Sterblichen (...) beste und unermeßliche Frucht an Weizen, Wein und Öl“ geben wird¹⁵⁷, in 3,620ff, dass Erde, Bäume und Herden „den richtigen Ertrag“ an Wein, Honig, Milch und Getreide geben werden, „was für die Menschen das Allerschönste ist.“¹⁵⁸

Im Neuen Testament drückt Jesus in Mk 14,25par die Erwartung aus, im Reich Gottes Wein zu trinken, ansonsten ist vom Wein in den neutestamentlichen Heilsbildern nicht explizit die Rede, auch wenn man bei großen Gastmählern wie etwa Hochzeiten, die im Neuen Testament wiederholt als Gleichnisse für das Reich Gottes dienen (Mt 22), Wein auf Basis der beschriebenen Stellung des Weins in der Ernährung und bei Festen selbstverständlich wird mitdenken dürfen.

Inhaltlich andere Akzente setzt die in 3Bar 36f geschilderte Vision: Der Weinstock, der Protagonist der Vision, steht hier für die Herrschaft des Gesalbten des Herrn (39,7), die auch mit einer Quelle verglichen wird (39,7): die Quelle, die unter dem Weinstock entspringt (36,3), entwurzelt einen ganzen Wald der Bosheit (36,7), der Weinstock aber wächst (37,1) und seine Herrschaft wird ewig dauern (40,3).¹⁵⁹

Die Symbolisierung des Messias durch den Weinstock findet sich ansonsten weder in den alttestamentlichen noch in den untersuchten frühjüdischen Schriften, im Alten Testament lässt sich aber die Rede von Israel als Weinberg bzw. Weinstock als möglicher Hintergrund anführen. Eine berühmte Parallele findet die Personifikation des Weinstocks in messianischem Kontext im Ich-bin-Wort in Joh 15.

Von der wichtigen Rolle der Weinstock-Symbolik in der messianischen Erwartung zeugen nach Hengel auch die Münzen aus der Zeit der „eschatologisch-messianisch motivierten Aufständen von 66-73 und 132-135“, auf denen ihmzufolge

156Text in deutscher Übersetzung aus A.F.J. Klijn, Die syrische Baruch-Apokalypse, JSRZ 5,2, 103-192, Gütersloh 1976.

157Sib 3, 744f.

158Übersetzung aus Merkel, Helmut: Sibyllinen, JSRZ 5,8, Gütersloh 1998.

159Zusammenfassung in Anlehnung an die Übersetzung von Klijn.

häufig Weinkelch, Amphore, Weinblatt und Weintraube abgebildet sind.¹⁶⁰ Ob auch der goldene Weinstock am Jerusalemer Tempel in diesem Kontext stand ist nicht gesichert.¹⁶¹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Wein in Heilsbildern in den untersuchten Schriften auf unterschiedliche Weise vorkommt: Erzählt werden erneutes Vorhandensein nach einer Zeit des Mangels, paradiesischer Überfluss und gewaltige Erträge, ohne dass dabei vom Trinken des Weins die Rede wäre, sodann das gemeinsame Trinken von Wein bei Gastmählern, bei denen auch der Messias als Gast oder Gott als Gastgeber auftreten können; außerdem begegnet der Weinstock in Heilsbildern des Friedens und als Bild für den Messias.

¹⁶⁰Hengel S. 586. Hengel verweist dabei auf die Arbeit „Jewish Coins of the Second Temple Period“ von Y. Meshorer.

¹⁶¹Vgl. Nesner, Art. Vine and vineyard, S. 657.

5.4 Wein in Bildern des Gerichts

In allen drei untersuchten Textkorpora und Schriftengruppen (Altes Testament, frühjüdische Schriften, Neues Testament) kommt Wein in unterschiedlicher Häufigkeit auch in Bildern des Gerichts vor.

Der Heranziehung des Weins als Symbol des Gerichts könnte zunächst die körperliche Erfahrung der Auswirkungen der Trunkenheit zugrunde liegen, dass sich nach einer Phase der berauschten Sorglosigkeit diverse Leiden einstellen können. Für diesen vermuteten Hintergrund spricht auch, dass in den ältesten der dazu untersuchten Texten, den prophetischen Texten des Alten Testaments, in die metaphorischen Reden vom Wein als Symbol des Gerichts auch Beschreibungen der körperlichen Auswirkungen tatsächlicher Trunkenheit aufgenommen werden, wie etwa das Erbrechen (Jer 32,16LXX).

Eine derartige Herleitung wird auch durch Jes 28,7ff bestärkt, wo auf die Schilderung der realen Trunkenheit eine Gerichtsankündigung folgt, ebenso durch den in Jer 23,9 formulierten Vergleich, dass der Prophet leide wie ein vom Wein überwältigter Mann angesichts der Vergehen der Propheten und Priester und in Antizipation des Gottesgerichts, welcher ebenfalls deutlich die negativen Auswirkungen des Weinkonsums und die Gerichtserwartung zusammen bringt.

In den Gerichtsbildern ist an den meisten Stellen vom Trinken des Weins die Rede (Jer 28,7; 32,15f; Ps 59,5LXX; 74,9LXX; Apk 14,8.10; 17,2; 18,3), wenn dieses Trinken auch nicht unbedingt schon beschrieben wird, sondern es mehrfach bei der Ankündigung bleibt, dass sie trinken werden (z.B. Jer 32,15f). In Apk 16,19 ist zwar nicht vom Trinken die Rede, jedoch wird Babylon immerhin der Weinkelch gereicht, was ein unmittelbar bevorstehendes Trinken erwarten lässt.

Dabei wird oft auch der Kelch (ποτήριον, כִּיָּ) erwähnt, aus dem getrunken wird. Dieser Kelch kann in der Hand Gottes gesehen werden (Ps 74,9LXX) und von Gott direkt oder über die Vermittlung des Propheten (Jer 32,15fLXX) an die Gottlosen (Ps 74,9LXX) oder auch an alle Völker (Jer 32,15fLXX) gereicht werden. Aber nicht nur Gott reicht den Wein, der den Völkern zum Gericht wird, auch irdische Größen („Babylon“ in Jer 28,7 sowie als Deckname in Apk 18,3 u.ö.) können den Völkern Wein reichen, der sie betrunken macht und ihnen zum Verhängnis

wird (vgl. auch CD 8,8-12, wo der Kelch allerdings nicht erwähnt wird.).

Das Trinken aus dem dargebotenen Kelch kann dabei attraktiv erscheinen, sodass die Völker bereitwillig kommen, um zu trinken (Jer 28,7LXX), sie können jedoch auch zum Trinken verurteilt werden (Apk 14,10).

An mehreren Stellen wird der Wein auch besonders qualifiziert, so als „unvermischt“ (Jer 32,5f), als Wein, der noch Hefe enthält (Ps 74,9LXX), als Wein des Zornes (Apk 14,10) oder als Wein der Hurerei (Apk 14,8).

Etwas anders ist das Bild in Jer 13,12-14: Hier werden weder der Kelch noch das Trinken erwähnt, dennoch ist die Aussage, dass die Bewohner des Landes mit berauschem Getränk (μέθυσμα) bzw. Trunkenheit (שִׁכָּרוֹן) „gefüllt“ werden. Dies wird ihnen zum Gericht, wie die in V14 genannten Folgen zeigen.

Zu den bekannten Auswirkungen eines realen Rausches, die, wie oben bereits angesprochen, auch in den Gerichtsbildern vorkommen, zählen das Betrunkensein (Apk 17,2), das Schwanken (Jes 28,7), Erbrechen, sich wie verrückt benehmen (Jer 32,16LXX), zittern (Jer 23,9). In Jer 23,9 werden nur die Auswirkungen ohne das Trinken angesprochen.

Zusätzlich zu all diesen Stellen, wo das Trinken des Weins explizit oder implizit thematisiert wird, kann der Wein in Gerichtsbildern aber auch im Bild des Keltertretens (Apk 19,15 in Aufnahme von Jes 63,1-6, wo der Wein nicht benannt wird) verwendet werden oder in CD 8,8-12 unter Aufnahme von Dtn 32,33 als Symbol für die „Wege“ der „Könige der Völker“ gedeutet werden, die für Juda Zerstörung bringen.

6. Wein bei der Hochzeit zu Kana

Die im letzten Kapitel dargelegten Bedeutungsaspekte des Weins in biblischen und frühjüdischen Schriften lassen die Erzählung von der Hochzeit zu Kana in je unterschiedlichem Licht erscheinen und eröffnen so verschiedene Bedeutungsmöglichkeiten des Textes. Diese sollen nun skizziert werden. Dabei kann es nicht darum gehen, eine umfassende Interpretation der Erzählung zu versuchen, insbesondere soll für die weiteren im Text enthaltenen Motive, die bisher nicht untersucht wurden, wie etwa die Hochzeit, keine Deutung „aus dem Hut gezaubert“ werden. Ziel dieses Kapitels ist vielmehr darzustellen, welche Horizonte der Weinwundererzählung die besprochenen Bedeutungsaspekte des Weins eröffnen. Wenn im Licht eines Bedeutungsaspektes Texte als relevantes Vergleichsmaterial erscheinen, die bisher auf Grund des Fokus auf das Stichwort „Wein“ nicht in den Blick kamen, dann werden diese – in gebotener Kürze – auf ihren möglichen Beitrag zu einer Interpretation der Weinwundererzählung hin befragt.

6.1 Wein als Grundnahrungsmittel in Kana

Zahlreiche Ausleger legen einen großen Schwerpunkt auf die symbolische Deutung des Weins. In seiner Bedeutung als Lebensmittel kommt der Wein bei den meisten Auslegern nur in Verbindung mit der Hochzeit vor, da – so das weitgehend übereinstimmende Urteil – eine Hochzeit ohne Wein undenkbar war. Nach Little stellte sich die Lage sogar noch drastischer dar, da die fehlende Bewirtung der Hochzeitsgäste ihmzufolge sogar rechtlich geahndet werden konnte. Das Weinwunder bezeichnet er daher als „genuine rescue operation.“¹⁶²

Sicher ist zutreffend, dass eine Hochzeit ohne Wein undenkbar war, doch ist aus der Auswertung der Stellen deutlich geworden, dass Wein einen essentiellen Bestandteil eben nicht nur der Hochzeitsfeste, sondern auch der täglichen Ernährung darstellte, was nicht zuletzt die geläufige alttestamentliche Trias Korn, Wein und Öl zeigt. Auch die in in Kap. 5.1 zitierten Erkenntnisse der Sozialgeschichte zeigen die Bedeutung des Weins für die Ernährung deutlich.

¹⁶²Little, S.71.

Was bedeutet dies für die Interpretation der Weinwundererzählung?

Zunächst unterstreicht es die Notlage, in der sich die Brautleute befanden: Ohne Wein gibt es keine vollständige Mahlzeit¹⁶³. (Dass sich der Weinmangel ausgerechnet auf einer Hochzeit ereignet, macht die Lage natürlich nicht besser.) Die Weinwundererzählung erzählt damit zunächst die Rettung aus einer Not durch den Wundertäter. Die Weinspende für die Festgäste in Kana ist eben kein entbehrliches „Luxuswunder“¹⁶⁴ im Gegensatz zu Jesu sonstigen genuinen Rettungswundern, bei denen er Menschen aus ärgsten Nöten befreien würde. Überhaupt scheint eine derartige Unterscheidung zwischen „notwendigen“ und „nicht unbedingt notwendigen Wundern“ zu übersehen, dass Jesus nach dem Zeugnis der Evangelisten nicht nur dann Wunder vollbrachte, wenn dies unumgänglich war, um Menschen knapp vor dem Umkommen doch noch zu retten, und dass er, wenn er eingriff, nicht nur das absolute Minimum zur Verfügung stellte, um ihr Überleben zu sichern. So berichten etwa die Erzählungen von der Speisung der Fünftausend (wie auch der Viertausend) nach dem Zeugnis aller Evangelisten übereinstimmend, dass Jesus die Menge mit Brot und Fisch versorgte – nicht nur mit Brot allein, was doch zur Stillung des Hungers völlig ausgereicht hätte. Und auch ob die Speisung überhaupt „notwendig“ war könnte man in Frage stellen, da nach Mk 6,35f die Menge erst einen Tag bei Jesus war und die Jünger die Situation durchaus so einschätzen, dass die Leute Brot in den umliegenden Dörfern kaufen könnten. Kein Hungertod in Sicht.

Selbstverständlich ist der Stellenwert des Weins in der täglichen Ernährung mit einem Beitrag von rund einem Viertel des täglichen Kalorienbedarfs im Fall eines erwachsenen Mannes viel niedriger als jener des Brotes, aber immerhin doch höher als der jeden anderen Lebensmittels, etwa des Fisches. Von daher ist der Akt der Bereitstellung von Wein (für sich genommen und losgelöst von den weiteren Details der Geschichte) nicht erklärungsbedürftiger und verlangt nicht stärker nach einer symbolischen Deutung als der der Bereitstellung von Fisch.

Diese Einschätzung des Stellenwerts des Weins im Alltag zeigt sodann, dass die Notlage nicht nur dadurch bedingt ist, dass das Erzählte auf einer Hochzeit situiert

163Dommershausen, 617.

164So Bergler, S. 1.

ist. Sicherlich wird man Wein als Teil einer vollständigen Mahlzeit umso eher auftragen, wenn man Gäste bewirtet, und als Teil eines Festmahls sollte er keinesfalls fehlen. Auch auf einer Hochzeit wird er seinen festen Platz und besondere Bedeutung gehabt haben, doch ist seine Bedeutung eben nicht auf die Hochzeitsfeier beschränkt. Wie Bergler bemerkte ist der Hochzeitskaskus nicht entscheidend für die Geschichte, die Erzählung würde auch ohne den Hochzeitskaskus funktionieren.¹⁶⁵ Innerhalb der Weinwundererzählung wird dies bestätigt durch die mangelnde Präsenz der Brautleute: Die Braut wird gar nicht erwähnt, der Bräutigam erscheint lediglich als Statist. Die gesamte Handlung könnte sich bei jedem größeren Festmahl zutragen. Für die Interpretation der Erzählung bedeutet dies, dass es zulässig erscheint, den Wein isoliert vom Motiv der Hochzeit auf seine Bedeutungen hin zu untersuchen.

Sodann weisen der Stellenwert des Weins in der Ernährung und die täglich konsumierten Mengen darauf hin, dass Zurückhaltung geboten ist, die gewandelte Menge Wein auf Basis heutiger Gewohnheiten als völlig übermäßig zu bezeichnen. Dies betont Förster, der die Menge Wein als durchaus „haushaltsüblich“ bezeichnet.¹⁶⁶

Zweifellos handelt es sich um eine große Menge gewandelten Weins. Dies legt auch der Text der Erzählung nahe, der sich um eine möglichst exakte Mengenangabe bemüht und sodann hervorhebt, dass die Diener die Krüge „bis oben“ füllten. Auch die unbestrittene Attestierung der außergewöhnlichen Qualität des Weins durch den Architriklinos ist stimmig durch eine außergewöhnliche Quantität ergänzt. Allerdings wird auf einer Hochzeit, die sieben Tage dauert, auch eine große Menge Wein konsumiert werden, umso mehr, wenn Wein das gängige Getränk abgesehen von Wasser ist. Wie großzügig bemessen die gewandelte Menge Wein nun tatsächlich sein soll, hängt natürlich von der Anzahl der Hochzeitsgäste ab; allzu klein wird diese aber nicht gedacht sein, da berichtet wird, dass Jesu Mutter, Jesus und seine Jünger auf der Hochzeit sind, obwohl diese nicht in ihrem Heimatort stattfindet. Mehreren Kommentatoren zufolge sprechen auch die sechs steinernen Wasserkrüge für einen großen Haushalt sowie die Anwesenheit der Diener und des Architriklinos für ein gehobenes soziales Milieu.¹⁶⁷

165 Bergler, S. 105.

166 Förster, im Druck.

167 Hengel, S. 591f.

Wie die angegebene Menge auf die Erstleser des Joh gewirkt hat muss offen bleiben. Für die Interpretation kann festgehalten werden, dass sie sicher als groß gedacht ist, unbestritten als ausreichend zur Abwendung der Not, dass aber bei Qualifizierungen als „maßloser Überfluss“ o.Ä. Zurückhaltung geboten ist.

Sieht man Wein als Grundnahrungsmittel, kommen schließlich als mögliche Hintergrundtexte nicht nur Texte in Frage, in denen Wein erwähnt wird, sondern auch solche, in denen ein Grundnahrungsmittel in ausreichend ähnlicher Weise durch einen Wundertäter bereit gestellt wird.

Diese werfen interessantes Licht auf die Geschichte.

So rückt die Erzählung der Hochzeit zu Kana zuallererst in die Nähe der Speisung der Fünftausend und gewinnt in dieser einen wichtigen Vergleichstext innerhalb des Johannesevangeliums. Dazu weist der Text Joh 6,1-15 bei allen Unterschieden auch über die Spendung eines Grundnahrungsmittels hinaus wichtige Parallelen zu Joh 2,1-11 auf: In beiden Texten stehen zu Beginn eine Zeit- und eine Ortsangabe, die Ortsangabe verortet die Erzählung in Galiläa, die Zeitangabe (am dritten Tag; kurz vor dem Passa) ist dazu geeignet, beim Leser (gewollte oder ungewollte) Assoziationen zur Passion zu wecken (vgl. Joh 2,19f). In Folge wird berichtet, dass Jesus samt mehreren Jüngern bei einer größeren Volksansammlung ist, der ein grundlegendes Nahrungsmittel fehlt. Der Mangel wird in einem kurzen Dialog festgestellt, der vorerst unbefriedigend endet, eine Lösung ist noch nicht in Sicht. Dazu werden diejenigen vorhandenen Gegenstände genannt, die später bei der Wunderhandlung eine wichtige Rolle spielen (Joh 2: die sechs Wasserkrüge; Joh 6: fünf Gerstenbrote und zwei Fische). Jesus erteilt einen Befehl (in Joh 2 an die Diener, in Joh 6 an die Jünger), der deutlich macht, dass er beabsichtigt, in bestimmter, dem Leser noch unbekannter Weise auf den Mangel zu reagieren, der Befehl kann gewissermaßen auch als organisatorische Vorbereitung des Wunders angesehen werden. Dieser Befehl wird von den Beauftragten ausgeführt. Das eigentliche Wunder wird nicht beschrieben, wohl aber sein Effekt (Joh 2: aus dem Wasser in den steinernen Krügen wurde guter Wein; Joh 6: sie essen, soviel sie wollen und werden satt). Joh 6 sagt deutlich, dass der ursprüngliche Mangel mehr als gedeckt wurde, nach der Sättigung aller bleibt noch etwas übrig (6,13: zwölf Körbe mit Brocken). Joh 2 berichtet nicht vom Ausschütten des Weins an die

Gäste und deshalb natürlich auch nicht von übrig bleibendem Wein, es ist aber bei der Menge von 480 bis 720 Litern auch bei den in Kap. 5.1 beschriebenen Verbrauchsmengen realistisch anzunehmen, dass noch Wein übrig bleiben wird. Abschließend wird das Wunder als Zeichen qualifiziert, das auf Seiten derer, die es wahrgenommen haben, eine erste Einsicht in die Bedeutung Jesu auslöst, auch wenn dies in Joh 6 noch kein umfassender Glaube an Jesus als Sohn Gottes ist, sondern der Glaube an ihn als „Prophet, der in die Welt kommen soll“ (6,14).

Angesichts all dieser Parallelen im Aufbau der Erzählungen wird man auch Parallelen in der Bedeutung der Erzählungen erwarten dürfen. Diese ist aber in Joh 6 offensichtlich auf mehreren Ebenen gegeben, denn einerseits enthält Joh 6 die von den Synoptikern übernommene Erzählung von der Speisung der 5000, in der sich Jesus als Wundertäter erweist, der eine Not abwendet, andererseits weist das Brot in Joh 6 über sich hinaus auf die Bedeutung Jesu als das Brot des Lebens (6,35) und sodann auf das Abendmahl (6,51). Die Speisung selbst wird von Joh deswegen freilich nicht als Gleichnis oder Symbolhandlung verstanden, sondern als tatsächliche Speisung, die jedoch, wie stets bei Johannes, nicht einfach nur ein Wunder, sondern zugleich ein „Zeichen“ (6,26) für die Sendung Jesu ist. In analoger Weise wird man auch in dem „Zeichen“ in Joh 2,1-11 sowohl ein konkretes Handeln Jesu als auch etwas Zeichenhaftes erwarten dürfen. Auf Basis der Parallelen von Joh 2 zu Joh 6 und dem dort verarbeiteten Stoff ist aber auch Bultmann darin zu widersprechen, dass die Weinwundererzählung „[i]n der alten Tradition der Jesus-Geschichten (...) keine Analogien“ habe.¹⁶⁸

In ähnlicher Weise treten auch diejenigen alttestamentlichen Texte als Bezugsrahmen hervor, die das Thema behandeln, dass ein Mangel an essentiellen Lebensmitteln durch ein Wunder abgewendet wird, wie dies mehrfach von Mose, Elia und Elisa erzählt wird.¹⁶⁹ Im Unterschied zum Neuen Testament finden sich hier sogar Vergleichstexte, die von der Bereitstellung eines Nahrungsmittels durch Umwandlung eines Stoffes in einen anderen erzählen. Diese Texte werden in der Literatur mehrfach erwähnt, so bezog bereits D.F. Strauß das Weinwunder auf die Umwandlung ungenießbaren Wassers in trinkbares Wasser durch Mose (Ex 15,23-

¹⁶⁸Bultmann, S. 83.

¹⁶⁹Diese Verbindung wurde bereits von Strauß, *Das Leben Jesu*, Bd. 2, S. 233-236, hergestellt, zitiert nach Lütgehetmann, S. 272.

25) und eine ähnliche Verwandlung des Wassers durch Elisa (2Kön 2,19-22) sowie auf die Erzählung aus Ex 17,1-7, nach der Wasser aus dem Felsen läuft, als Mose dagegen schlägt¹⁷⁰. In jüngerer Zeit spricht etwa Riedl von einer Darstellung Jesu „als Messias und Sohn Gottes mit elijanischen Zügen“¹⁷¹.

Mose begegnet auch sonst im Johannesevangelium, am Ausführlichsten bezeichnenderweise in der Brotrede in Joh 6. Die Überbietung Mose durch Jesus wird dort in mehreren Hinsichten durchbuchstabiert: Nicht Mose hat dem Volk Brot vom Himmel gegeben (6,32), sondern der Vater gibt das wahre Brot vom Himmel (6,32) bzw. Jesus gibt selbst sein Fleisch als lebendiges Brot vom Himmel (6,51); nicht das war das Brot vom Himmel, was die Väter in der Wüste aßen (6,31), sondern Jesus selbst ist das Brot des Lebens (6,35); die Väter haben Manna gegessen und sind gestorben (6,49), wer aber Jesus als das lebendige Brot isst, wird ewig leben (6,51).

Auch in Joh 2 ist eine Lesung der Erzählung als Überbietung des Mose plausibel: Mose machte aus ungenießbarem Wasser gutes Wasser, Jesus aber macht aus Wasser guten Wein. Zudem steht eine Überbietung des Mose auch nach der Logik des Aufbaus des Joh bereits im Raum, denn diese wird schon im Prolog ausgeführt, wo es in 1,17 heißt, dass das Gesetz durch Mose gegeben wurde, die Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus geworden ist.¹⁷²

Für eine „Realdeutung“ des Weinwunders spricht sich u.a. Bergler aus, der sich für diesen Vorzug u.a. auf die Angabe des konkreten Ortes Kana beruft. Für eine symbolische Deutung müsste laut Bergler auch der Ortsname Kana symbolisch gedeutet werden, die existierenden Versuch dazu verwirft er freilich.¹⁷³

Hengel, der eine Realdeutung als eine unter mehreren Möglichkeiten der Interpretation der Erzählung sieht, hält fest, dass das „wunderbare Geschehen (...)“ auch ohne tiefere symbolische Bedeutung seine Wirkung auf den Leser nicht verfehlt.

170Strauß, A.a.O.

171Riedl, S. 293.

172Freilich sollten deshalb noch nicht Gesetz und Gnade aus Joh 1 in Wasser und Wein zu Kana übersetzt werden, ein Weg, der in der Auslegung zwar öfters beschritten wurde, aber, wie in der jüngeren Zeit immer wieder betont wird, „von antijüdischen topoi geprägt“ ist und gegen den auch sonst verschiedene exegetische Einwände vorgebracht werden können, vgl. Förster, im Druck.

173Bergler, S. 104.

Es handelt sich eben nicht *nur* um ein Gleichnis.¹⁷⁴

¹⁷⁴Hegel, S. 585.

6.2 Kana und die Auswirkungen des Weinkonsums

Die Tatsache, dass die Auswirkungen des Weinkonsums an derartig vielen der Stellen zum Stichwort Wein erwähnt oder sogar besprochen werden, zeigt, wie eng die Thematisierung des Weins mit der Thematisierung der Folgen des Rausches verbunden war. Es ist äußerst plausibel, anzunehmen, dass die ersten RezipientInnen beim Hören eines religiösen Textes, in dem der Wein eine prominente Rolle einnimmt, die Assoziation zu anderen ihnen bekannten religiösen Texten herstellen, die ebenfalls den Wein und mit ihm auch die Auswirkungen des Alkoholkonsums thematisieren. Man wird die gängigen und am häufigsten thematisierten Auswirkungen daher auch in der Weinwundererzählung mithören dürfen, selbst wenn sie nicht im Text angesprochen werden.

Zunächst ist aber auf die einzige Wirkung des Weins zu achten, die im Text direkt angesprochen wird: die sehr allgemein formulierte Konsequenz „Betrunken sein“. Der Architriklinos redet den Bräutigam auf dessen – vermeintlich – ungewöhnliches Verhalten an, indem er behauptet, jeder würde seinen Gästen zuerst den guten Wein vorsetzen, und wenn diese betrunken sind, den weniger guten; der Bräutigam dagegen habe den guten Wein bis jetzt aufbewahrt.

Was diese Aussage über den Zustand der Gäste auf der Hochzeit zu Kana zum Zeitpunkt der Verwandlung des Wassers in Wein aussagt ist von Kommentatoren der Stelle unterschiedlich beantwortet worden¹⁷⁵. Mir scheint insbesondere das ἔως ἄρτι aber ein mehr als deutlicher Bezug auf den Zeitpunkt der Trunkenheit der Gäste zu sein, den der Architriklinos sicher in zutreffender Weise für gekommen erklärt. Was sonst sollte der Sinn seiner Aussage sein? Wenn die Gäste nicht betrunken waren, dann würde die Erzählung zu einem Zeitpunkt der Hochzeit spielen, an dem nach der sogenannte „Weinregel“¹⁷⁶ jeder Gastgeber ihnen den guten Wein vorsetzen würde. So auch der Bräutigam. Es bestünde keine Opposition zwischen den Sätzen und kein Anlass für den Architriklinos, den Bräutigam zu rufen, die Verwendung des Verbs τηρέω in V10 wäre kaum

¹⁷⁵Vgl. Hengel, S. 573.

¹⁷⁶Dieser Begriff hat sich in der Literatur zu Joh 2,1-11 eingebürgert, eine derartige Regel ist aber außerhalb der Stelle nicht belegt, vgl. u.a. Wengst, S. 103.

erklärlich und die Erzählung ihrer Pointe beraubt.

Die Gäste waren also bereits betrunken. Wenn man dies für die Interpretation der Erzählung bewerten möchte, gilt es, die Wertung aus den relevanten Kontexten heraus zu entwickeln. Wie bereits ausgeführt wurde finden sich in den untersuchten Texten positive, negative und differenzierte Darstellungen der Auswirkungen des Weinkonsums bzw. der Trunkenheit. Etwas vergrößert lässt sich sagen, dass im Alten Testament die Freude die mit Abstand am häufigsten genannte Auswirkung der Trunkenheit ist¹⁷⁷, in den untersuchten frühjüdischen sowie in den neutestamentlichen Texten treten die Unfähigkeit, sein Leben bewusst nach den Geboten Gottes zu gestalten, sowie die Unfähigkeit zur Übernahme von Verantwortung als Folgen des (im Neuen Testament oft: übermäßigen) Alkoholeinflusses stärker in den Vordergrund.¹⁷⁸ In biblischen Erzähltexten wird die Trunkenheit aber mehrfach überhaupt nicht bewertet, sondern lediglich erwähnt. So auch in Joh 2.

Will man Hinweise auf eine implizite Wertung im Text finden, so lassen sich in Joh 2 höchstens die folgenden Beobachtungen dafür heranziehen: Die Mutter empfindet den Weinmangel in dieser Situation als Not. Angesichts der betrunkenen Gäste stellt Jesus der Hochzeitsgesellschaft noch mehr Wein zur Verfügung. Und der Evangelist wertet das Gesamtgeschehen als Zeichen, Offenbarung der Herrlichkeit und Glaubensgrund der Jünger. Eine Kritik der Trunkenheit lässt sich daran jedenfalls nicht festmachen, eher scheint es, dass Jesus die Trunkenheit fördert.

An dieser Stelle ist noch einmal hervorzuheben, dass im Alten Testament durchaus von Gott ausgesagt werden kann, dass er als Gastgeber Menschen durch seine Gaben, insbesondere den Wein, betrunken macht.

Ein im Blick auf Joh 2 besonders interessanter Text ist Psalm 23 (Ps 22LXX), in dem zwar keine alkoholische Flüssigkeit benannt wird, aber der Bezug zum Wein sehr deutlich ist. Im hebräischen Text heißt es in Vers 5

תַּעֲרֹךְ לְפָנַי שֶׁלֶחֶן נֶגֶד צָרְרֵי הַשָּׁנָה בַּשָּׂמֶן רֵאשִׁי כּוֹסֵי רוּיָהּ:

Das Nomen כּוֹס bezeichnet den Weinbecher, es kommt zusätzlich zu diesem Vers

¹⁷⁷So auch Dubach, S.283, vgl. Kap. 4.1 und Kap. 5.2.

¹⁷⁸Vgl. Kap. 4.2.4 und 4.3.

in der Hebräischen Bibel 20mal vor, bei 16 dieser 20 Belege ist explizit vom Wein oder von den Auswirkungen der Trunkenheit nach dem Trank aus diesem Becher die Rede (hier sind auch die Stellen metaphorischer Rede in Gerichtsbildern mit eingerechnet), an den anderen vier Stellen ist die Assoziation des Bechers mit einem Weinbecher nahe liegend, nur nicht sicher aus dem Text abzuleiten. Folglich wird auch der randvolle Becher in Psalm 23 im Verständnis der HörerInnen und LeserInnen selbstverständlich mit Wein gefüllt sein. Noch deutlicher wird dies durch die Situierung der Szene auf einem Festmahl für einen besonderen Gast: Der Tisch ist bereitet, der Gast wird mit Öl gesalbt. Bei einem solchen Empfang darf, wie aus den vielen Stellen zum Weinkonsum sowohl als Grundnahrungsmittel als auch als Element von Festen und Gelagen klar ersichtlich, auch der Wein nicht fehlen. Die Angabe, dass der Becher „gesättigt“ ist, illustriert die überreiche Bewirtung, die dem Gast mehr als genug gibt.

Eindeutig alkoholisch ist die dem Gast servierte Flüssigkeit in der Septuaginta, die freilich einen deutlich anderen Text bietet. Hier heißt es:

τὸ ποτήριόν σου μεθύσκον ὡς κράτιστον

„Dein Becher macht betrunken wie vom besten“, wobei mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit „(vom besten) Wein“ zu ergänzen ist. Für die Erzählung des Weiwunders in Kana bietet Ps 22,5 LXX dabei interessante Anknüpfungspunkte: Erstens das Verb μεθύσκομαι, das in beiden Texten vorkommt: Hier macht der Becher des Kyrios als eines mit Gutem und Erbarmen überschüttenden Gastgebers betrunken, dort konstatiert der Architriklinos, dass die Gäste im Rahmen eines Festgelages üblicherweise betrunken werden und dann immer noch Wein erhalten, wenn auch solchen von geringerer Qualität. Dass der Zustand des Betrunkenseins im Psalm positiv beurteilt wird, ist eindeutig: Die beiden parallelen Satzglieder (ἠτοιμάσας ἐνώπιόν μου τράπεζαν, ἐλίπανας ἐν ἐλαίῳ τὴν κεφαλὴν μου) sind Taten der wohlwollenden Zuwendung JHWHs, die für den Gast nur Gutes bedeuten, im Sinne eines parallelismus membrorum ist dies nun auch für den dritten Teil zu erwarten, außerdem ist der Wein unmissverständlich als gut qualifiziert, und schließlich drückt der Psalmist in Vers 6 aus, dass es Gottes ἔλεός ist, das ihm alle Tage seines Lebens folgt.

Der zweite Anknüpfungspunkt für die Kana-Perikope ist die Qualifizierung des geschenkten Weins als bester Wein: τὸν καλὸν οἶνον im Munde des Architrikli-

nos, κράτιστον im Psalm. Und schließlich ist es Gott selbst, der den Wein schenkt: Der Psalmist sagt in Vers 6, dass es das Haus des Kyrios ist, in dem er bleiben wird. In Joh 2 kommt der Kyrios-Titel für Jesus nicht vor, dieser begegnet im Johannesevangelium zum ersten Mal im Mund des königlichen Beamten in Joh 4, der zweiten Kana-Stelle, die im Johannesevangelium als „zweites Zeichen“ gezählt und aus diesen beiden Gründen oft in große Nähe der Weinwundererzählung gebracht wird. Wenn nun auch der Kyrios-Titel in Joh 2 fehlt, so wird doch aus dem Fazit in Joh 2,11, dass Jesus seine δόξα offenbarte und seine Jünger daraufhin an ihn glaubten, deutlich, dass es Gott ist, der hier handelt.

Das Element der großen Menge (an Wein), das in Joh 2 sehr deutlich ist, kommt im hebräischen Text des Psalms noch im „gesättigten“ Becher vor, im Text der Septuaginta hat es seinen Nachklang in der Aussage gefunden, dass der Becher betrunken macht (vgl. oben Kap. 5.2).

Eine weitere Stelle, an der das Heilshandeln Gottes als „Betrunken machen“ beschrieben wird, ist Jer 38,14LXX, wo es heißt, dass der Kyrios die Seele der Priester betrunken machen wird. An dieser Stelle ist (in V12) auch explizit vom Wein die Rede.

Unter den inhaltlich näher bestimmten Konsequenzen des Weinkonsums ist die Freude diejenige, die im Alten Testament mit Abstand am häufigsten genannt wird.¹⁷⁹ Dubach attestiert ihr eine wichtige soziale Funktion, insbesondere bei Festen, wenn die kollektive ausgelassene Freude die Verbundenheit der Festgäste fördert. Und Sir 31,27 bezeichnet den Wein mit Hinweis auf die Freude, zu deren Zweck er geschaffen sei, als dem Leben gleich – sicherlich eine einzelne Spitzenaussage, aber nichts desto trotz eine beachtliche. Soll mit der Weinwundererzählung „Jesus als Lebensspender“¹⁸⁰ gezeichnet werden?

Auf dieser Hochzeitsfeier fehlt nun der Wein. Wenn Jesus ihn der Hochzeitsgesellschaft reichlich zur Verfügung stellt, dann ermöglicht und stiftet er die „Gegenwelt zu den alltäglichen Strapazen“¹⁸¹, die ausgelassene Freude und die Verbundenheit der Feiernden¹⁸².

179So auch Dubach, S.283, vgl. Kap. 4.1 und Kap. 5.2.

180So der Buchtitel Labahns.

181Dubach, S. 285.

182Ebd.

Insofern ist Wengst zuzustimmen, wenn er kommentiert, dass „in dieser Geschichte das Verlangen nach Lebensfreude, die im Weingenuss zum Ausdruck kommt, positiv aufgenommen und ihm Erfüllung verheißen“ wird¹⁸³, freilich nur als ein Aspekt, der nicht ausgeführt, sondern lediglich als Assoziationsraum eröffnet wird. Auch die Verheißung ist als solche nicht formuliert.

In vielfacher Hinsicht erinnern diese Texte an den Ausspruch Jesu in Joh 10,10 ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν. („Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und Überfluss haben.“). In dieser (hier freilich isolierten) Aussage spiegeln sich der „gesättigte“ Weinbecher aus Ps 23¹⁸⁴ ebenso wie die Sehnsucht nach Leben und seiner Erfüllung, der Überfluss hat Anklänge in der großen Menge Wein für bereits Betrunkene.

Wie Dubach ausführte, ist die Trunkenheit in der Beziehung zu Gott nur angemessen, wenn sie diese Beziehung intensiviert. In der Weinwundererzählung ist diese Intensivierung der Beziehung dann gegeben, wenn die Trinkenden Jesus als den Spender erkennen, wie dies die Diener tun, und im vollen Sinne, wenn sie den Akt der Offenbarung Jesu erkennen wie die Jünger. Von den Hochzeitsgästen wird nichts dergleichen berichtet.

Wie bei mehreren Zeichen im Joh gibt es auch hier ein Ich-bin-Wort, das dem Zeichen in Joh 2 thematisch ähnlich ist: In Joh 15 sagt Jesus, er sei ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή, der wahre Weinstock. Diese Bezeichnung Jesu als Weinstock lässt das Weinwunder zu Kana noch stärker als Selbstoffenbarung erscheinen. Jesus gibt sich im Zeichen selbst; Ähnliches sieht man in Joh etwa in der Speisung der 5000 und dem entsprechenden Ich-bin-Wort vom Brot des Lebens in Joh 6, in der Auferweckung des Lazarus und dem Ich-bin-Wort von der Auferstehung und dem Leben in Joh 11 sowie in der Heilung des Blindgeborenen in Joh 9 und dem Wort vom Licht der Welt in Joh 8. Die Zeichen sind jeweils Illustrationen der Sendung Jesu. So sagt auch das Zeichen auf der Hochzeit zu Kana etwas darüber aus, wer Jesus für die Welt ist.

Ganz ähnlich schreibt Smitmans, „[d]ie σημεῖα zeigen Jesus als Gabe an die Welt,

¹⁸³Wengst, S. 103.

¹⁸⁴Mit diesem Text hat Joh 10,10 außerdem die Einbettung in einen Kontext gemeinsam, in dem das dominierende Bild dasjenige des Hirten ist.

nicht nur, daß er diese Gabe ist, sondern auch, inwiefern er es (sic!) ist¹⁸⁵, und weiter, „(d)ie wunderbare Gabe des Weins führt nicht nur zum Glauben an Jesus, sondern gehört zur Aussage, inwiefern der Glaubende durch Jesus beschenkt wird.“¹⁸⁶

Für die Weinwundererzählung lässt sich bisher festhalten, dass Jesus die Not der Menschen wendet und ihnen gibt, was sie zum Leben brauchen, nicht nur das Notwendigste, sondern ein erfülltes Leben, Freude und Verbindung untereinander, wo sie gemeinsam mit ihm feiern.

Freilich ist die Freude nicht die einzige der in den untersuchten Schriften behandelten Auswirkungen des Weinkonsums, und Little merkt völlig richtig an, dass in Joh 2 überhaupt nicht von Freude die Rede ist.¹⁸⁷ Sie als eine der prominentesten Auswirkungen der Trunkenheit mitzulesen, erscheint auf Basis der bisherigen Untersuchung den Texten dennoch angemessen, solange die Freude nicht zur alleinigen Basis der Interpretation erhoben wird und andere Stimmen darüber überhört werden.

Die bisherige Untersuchung hat auch ein vielfältiges Bild der in den Texten kritisch dargestellten Auswirkungen der Trunkenheit erhoben.

Die negativen Auswirkungen werden aus Gründen der Darstellung in Kap. 6.4 behandelt.

185Smitmans, S. 280.

186Smitmans, S. 281.

187Little, S.61.

6.3 Wein als Symbol der Heilszeit in Kana

In biblischen wie frühjüdischen eschatologischen Bildern begegnet relativ oft das reichliche Vorhandensein von Wein als Charakteristikum der Heilszeit.

Zahlreiche Autoren greifen dieses Motiv in der Auseinandersetzung mit der Weinwundererzählung zu Kana auf und weisen auf Parallelen oder auch auf Differenzen zwischen den biblischen und frühjüdischen Texten einerseits und der Kana-Erzählung andererseits hin, wobei sich Zustimmung und Widerspruch immer wieder an der Konstatierung einer dargestellten phantastischen Menge entzünden. Linnemann zeigt eine andere Grenze der Übereinstimmung auf, wenn er bemerkt, „zur Heilszeit gehört die wunderbare Fruchtbarkeit des Landes, nicht ein Wunderereignis contra naturam.“¹⁸⁸

Die Durchsicht der untersuchten Schriften hat gezeigt, dass das Motiv des phantastischen Überflusses als Element der Heilsbilder immer wieder begegnet, in den untersuchten Schriften aber nicht dominant ist. Wie am Beispiel von Hos 2 gezeigt wurde, kann auch das bloße Wiedervorhandensein des Weins im Kontrast zur vorherigen Notlage Zeichen der Heilszeit sein. Zudem ist die Vorstellungswelt keinesfalls auf die Fruchtbarkeit des Landes begrenzt, Wein begegnet in eschatologischen Heilsbildern in zahlreichen Varianten, wie dem Waschen der Kleider im Wein, dem gemeinsamen Mahl mit dem Messias, dem Trinken im Reich Gottes bzw. dem Festmahl mit Gott als Gastgeber. Rechnet man hier noch Bilder mit eng verwandten Motiven wie dem des Weinstocks dazu, verbreitert sich der Befund entsprechend.

Natürlich ist Noetzels Beobachtung zutreffend, dass in keinem der Bilder, die eine Fülle von Wein für die messianische Zeit erwarten, gesagt wird, „daß es der *Messias* ist, der diese Weinfülle schafft“¹⁸⁹, und Linnemanns Hinweis auf das fehlende „Wunderereignis contra naturam“ wird auch durch die genannten Bilder nicht entkräftet. Jedoch stimme ich in diesem Punkt Riedl zu, der in Zweifel zieht, dass sich der Verfasser der Erzählung exakt im Rahmen alttestamentlich-jüdischer Verheißungen bewegen müsste, um eine christologische Intention zum Ausdruck zu

188E. Linnemann, Die Hochzeit zu Kana und Dionysos, S. 411, zitiert nach Riedl, S. 288.

189Heinz Noetzel, Christus und Dionysos. Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Johannes 2,1-11 (AzTh 1), Stuttgart 1960, S. 44, zitiert nach Riedl, S. 288.

bringen.¹⁹⁰ Wenn die neutestamentlichen Autoren in ihren Texten zum Ausdruck bringen wollen, dass Jesus den Messiaserwartungen einerseits entspricht und sie andererseits übersteigt, erscheint es nur naheliegend, dass sie diese einerseits aufgreifen, andererseits verändern¹⁹¹.

Das Motiv des Weins in Menge ist in der alttestamentlichen und frühjüdischen Literatur derartig häufig, dass die ErstrezipientInnen des Joh sicher in der Lage waren, die Verbindung vom Weinwunder in Joh 2 zu den entsprechenden eschatologischen Texten herzustellen¹⁹², umso mehr, da der Evangelist durch die Qualifizierung des Erzählten als Zeichen und Offenbarung der Herrlichkeit Jesu deutlich darauf hinweist, dass das hier Erzählte über sich hinaus weist.

Die Botschaft, die die Leser aus einer Verbindung der Weinwundererzählung mit den eschatologischen Heilsbildern erschließen mussten, ist klar: In Jesu Handeln zeigen sich Zeichen der eschatologischen Zeit, mit dem Beginn seines öffentlichen Auftretens und Wirkens ist diese bereits angebrochen. Da das Reich Gottes aber noch nicht in vollem Umfang hereingebrochen ist, wird das Erzählte ἀρχῆν τῶν σημείων, Anfang der Zeichen, genannt. Das dialektische Schema „schon jetzt – noch nicht“ scheint diesem Text angemessen zu sein.

Von daher erhält die Qualifizierung des Zeichens als *Offenbarung* der Herrlichkeit Jesu eine noch tiefere Dimension, da sich Jesus, wie Blank formuliert, „durch dieses Wunder als den zu erkennen gibt, der die Heilszeit bringt“¹⁹³. Die Heilszeit beginnt nach dem Joh jedoch nicht reibungslos und konfliktfrei: Die Herrlichkeit Jesu ist bei Joh stets mit der Passion verbunden, der Ort der Erhöhung und Verherrlichung Jesu ist das Kreuz (3,14; 12,23f u.ö.). Dieses Verständnis wird in der Erzählung bereits durch die Rede vom „dritten Tag“ und der „Stunde Jesu“ vorbereitet. Auch im Aufbau des Joh steht die Kana-Erzählung bereits in der Nähe der Passion; unmittelbar auf sie folgt die Tempelreinigung mit dem Hinweis auf Tod

190Riedl, S. 288.

191Ebd. Zu Noetzels Einwand, dass nicht Bestandteil der eschatologischen Erwartung sei, dass der Messias die Weinfülle schafft, lässt sich außerdem anmerken, dass es innerhalb des Joh sehr wohl plausibel ist, dass Jesus an die Stelle Gottes gesetzt wird (vgl. Joh 1,3). So auch schon Riedl, S. 288.

192So auch von Wahlde, S. 91: „Given the fact that in the Old Testament abundance and particularly an abundance of wine is used as a symbol of the eschaton, it would be easy for the first-century reader to see here an allusion to the author's belief that Jesus was ushering in the abundance and blessings of the eschatological age.“

193Blank, Komm. 1a, 195, zitiert nach Wengst, S. 103.

und Auferstehung Jesu. Das erste Aufleuchten der Heilszeit im Zeichen bedeutet für Jesus den Beginn des Weges der Erhöhung und Verherrlichung.

In diesem Sinn ist die Aussage Jesu zu sehen, dass seine Stunde noch nicht gekommen sei, und auch sein Handeln trotz dieser scheinbaren Absage: Die Stunde der Verherrlichung ist noch nicht da, die Weinspende ist für die Herrlichkeit Jesu nur ein Zeichen, und welcher Gestalt seine Verherrlichung sein wird, ist für die Hochzeitsgäste in Kana noch nicht absehbar. Dennoch beginnt die Stunde Jesu gewissermaßen, sobald sein öffentliches Auftreten beginnt, denn damit beginnen sich im Joh auch die Geister an Jesus zu scheiden.

Sieht man den Wein als Zeichen der neuen Welt, die mit Jesus anbricht, ist auch die spannungsvolle Formulierung, dass die Hochzeitsgesellschaft keinen Wein habe, verständlich: Im Gang der Wundergeschichte ist anzunehmen, dass der Wein ausgegangen war. Steht der Wein aber als Zeichen für den Beginn des Eschatons, ist klar, dass die Hochzeitsgesellschaft von sich aus noch gar keinen Wein hatte und ihr dieser erst durch Jesus gegeben werden kann. Dennoch knüpft das Reich Gottes an irdische Gegebenheiten an. In diesem Sinn kann die Aussage des Architriklinos verstanden werden, die doch voraussetzt, dass Wein zuvor vorhanden war und getrunken wurde, wenn er nun den von Jesus gestifteten Wein im Unterschied zu jenem anderen als den „guten Wein“ bezeichnet. Mit von Wahlde: „Jesus is about to bring about something new that will surpass what already exists.“¹⁹⁴

Beides stimmt zugleich: Über die Heilszeit kann sowohl gesagt werden, dass sie Bekanntes in Vollendung und Fülle bringt, als auch, dass sie etwas völlig Neues bringt, das davor noch nicht da war. Die Formulierungen im Mund der Mutter Jesu und des Architriklinos scheinen absichtlich spannungsvoll gewählt zu sein, um den Leser aufhorchen zu lassen.

In der Weinspende auf der Hochzeit zu Kana leuchten die Fülle an Wein unter der Herrschaft des Messias (Gen 49,10-12) bzw. der eschatologischen Zeit (Am 9,13) und das Gastmahl mit Gott als Gastgeber auf (Jes 25,6), der seine Gäste so reich bewirtet, dass sie betrunken sind (Jer 38,14LXX).

Dass in der Kana-Erzählung Jesus an die Stelle Gottes gesetzt wird, wie Noetzel

¹⁹⁴Von Wahlde, S. 91. Bei von Wahlde ist dies eines der möglichen Verständnisse der von ihm rekonstruierten ersten Fassung des Textes, für deren symbolische Deutung er zur Vorsicht ruft.

einwendet, ist hierzu kein Widerspruch und innerhalb des Joh nichts Ungewöhnliches, dies wurde bereits in einem Spitzensatz in Joh 1,3 formuliert und zeigt die Bedeutung der Person Jesu nach dem Verständnis des Joh.¹⁹⁵

Dennoch wird in Joh 2 gerade das gemeinsame Mahl mit dem Messias nicht erzählt, noch das Trinken des Weins überhaupt.

Darauf ist im nächsten Punkt noch näher einzugehen.

¹⁹⁵Ähnlich auch schon Riedl, S. 288.

6.4 Wein als Symbol des Gerichts in Kana

Der Wein als Motiv der Gerichtsmetaphorik wird in der Literatur zum Weinwunder zu Kana fast gar nicht behandelt.

Exemplarisch sei hier Lütgehetmann zitiert, der zwar zu den möglichen Bedeutungen des Weins im Hinblick auf die Hochzeit zu Kana das Resümee zieht, dass sich „gerade beim Wein die Möglichkeit gezeigt [hat], daß ihm gleichzeitig mehrere Bedeutungen beigemessen werden können“¹⁹⁶, aber dennoch mit großer Bestimmtheit konstatiert: „Für die Interpretation der Kana-Perikope werden nur diejenigen Texte eine Rolle spielen, in denen mit dem Wein eine positive Wertung verbunden ist.“¹⁹⁷ Dies begründet er mit dem „Duktus der gesamten Perikope“, den er am Motiv der Hochzeit, des „dritten Tages“, der „Behebung einer Mangelsituation“ und an der Wertung als Zeichen und Offenbarung der Herrlichkeit festmacht.¹⁹⁸

Tatsächlich würden wohl die wenigsten LeserInnen, die nicht entweder eine äußerst negativ geprägte Sicht des Weins mitbringen oder denen die entsprechenden biblischen und frühjüdischen Gerichtsbilder geläufig sind, hier ein potientes Gerichtshandeln sehen. Für dessen Berücksichtigung spricht jedoch, dass Wein diese Bedeutung in den untersuchten Schriften annimmt, und dies nicht eben selten. Insbesondere gilt dies auch für die Apokalypse, die gewisse Berührungspunkte mit den johanneischen Schriften aufweist, die für eine relative Nähe zum johanneischen Schrifttum sprechen, und auch etwa derselben Entstehungszeit wie diese entstammt.

Wein ist, das hat sich an zahlreichen Stellen dieser Arbeit gezeigt, ein ambivalentes Gut; dasselbe gilt sowohl für das Betrunkensein als auch für den Kelch in der Hand des Herrn. In der Tat lässt der Gerichtskontext die Weinwundererzählung nochmal in neuem, interessantem Licht erscheinen.

Ebenso wie im Fall der Heilsbilder gilt auch hier, dass es keine Typen in den untersuchten Gerichtstexten gibt, die sich bis in die Details mit der Kana-Erzählung decken würden. Wiederum wird man dem Autor aber Freiheit zu

196Lütgehetmann, S. 155.

197A.a.O., S. 154.

198Ebd.

Aufnahme und Veränderung der Motive auch auf dem Weg der Anspielung zugestehen.

Der Kelch in der Hand des Herrn, der für denjenigen, der ihn trinkt, das Gericht bringt, ist wohl das häufigste Gerichtsmotiv, in dem der Wein eine Rolle spielt, aber nicht das einzige.

Anknüpfungspunkte für die Kana-Erzählung in der Gerichtskelch-Symbolik bilden die Aussagen, dass der Wein von Gott angeboten wird¹⁹⁹, aber sein Ursprung für die, die ihn trinken werden, unbekannt ist. Auch die Benennung oder Beschreibung der Trunkenheit begegnet mehrfach gemeinsam mit dem Gerichtskelch. Eine formale Parallele besteht auch darin, dass der Wein in Gerichtsbildern oft näher beschrieben oder bestimmt wird, so u.a. als ἄκρατος (unvermischt) in Jer 32,15LXX und als καλὸς οἶνος in Joh 2. Mehrere Autoren sehen das in Joh 2 erwähnte Füllen der Krüge „bis oben“ gemeinsam mit dem Urteil des Architriklinos als Hinweis darauf, dass auch der dem Architriklinos gereichte Wein in Kana unvermischt war.²⁰⁰

Freilich enthält die in den Gerichtsbildern gewählte Qualifizierung des Weins gewöhnlich einen warnenden Ton, während das Urteil des Architriklinos eindeutig eine Empfehlung des Weins ist. Dass das Trinken nicht erzählt wird, ist, wie in 5.4 gezeigt wurde, für die Gerichtssymbolik nicht ausschlaggebend.

Ein spannender alternativer Text ist Jer 13,12-14:

Die augenscheinlichste thematische Parallele zu Joh 2 besteht darin, dass alle Gefäße mit Wein gefüllt werden (V12), und dass dies durch das Handeln Gottes geschieht. Eine weitere Verbindung besteht über das Stichwort „betrunken sein“: Nach Joh 2,10 sind die Gäste μεθυσθῶσιν (betrunken), nach Jer 13,13 werden sie mit μέθυσμα (berauschendem Getränk) bzw. שְׂכָרוֹן (Trunkenheit) „gefüllt“. Kleinere Übereinstimmungen bestehen im Nichtwissen der Betroffenen, das diese jedoch nicht erkennen. Der Architriklinos meint zu wissen, dass der Bräutigam der Spender des Weins wäre und weiß nicht, wer tatsächlich dahinter steht, ebenso meinen die Gegner Jeremias zu wissen, dass die Weinschläuche auf natürliche Weise gefüllt werden und verstehen nicht, dass Jeremia dies im Blick auf sie und Gottes Gericht sagt. Dieses vermeintliche Wissen wird Jeremias Gegnern zum Ge-

199Zur Setzung von Jesus an die Stelle Gottes s.o.

200So Förster, im Druck.

richt. Für Joh 2 könnte man eine ähnliche Deutung überlegen, da die Erzählung den RezipientInnen am Beispiel der Jünger offenbar zeigen will, dass es darum geht, im Weinwunder die Herrlichkeit Jesu zu erkennen und zu glauben.

Was trägt nun die erhobene Weinsymbolik für die Interpretation der Kana-Erzählung aus?

Die wichtigsten Eckpunkte für die Interpretation auf der symbolischen Ebene sind meines Erachtens die folgenden: Jesus macht Wein. Wein kann potentiell zum Heil oder zum Gericht getrunken werden. Das Trinken des Weins durch die Gäste wird nicht berichtet.

Ein Heilsuniversalismus scheint dem Joh gerade nicht angemessen, zu deutlich ist die Botschaft, dass die einen zu den Schafen gehören, die anderen nicht (10,26f), die einen zum ewigen Leben auferstehen, die anderen zum Gericht (5,28f). Entscheidend ist, mit Joh 10 gesprochen, ob sie seine Stimme hören, ihn kennen und ihm folgen (insb. 10,27f).

Die Weinspende auf der Hochzeit zu Kana kann, wie beschrieben wurde, als Symbol des Eschatons gesehen werden, das mit Jesu Auftreten bereits angebrochen, aber noch nicht in Vollendung da ist, da Jesu Stunde noch nicht gekommen ist. Die Stunde Jesu ist eine Stunde des Heils und des Gerichts (Joh 5,24ff), ebenso wie der Wein Symbol für beides sein kann.

An Jesus entscheidet sich das Heil oder Unheil der Hochzeitsgesellschaft, symbolisiert im Wein, den sie trinken werden – auch wenn an der Stelle, an der die Erzählung abbricht, das Trinken noch nicht berichtet wurde. In einer Wundergeschichte der Gattung „Geschenk Wunder“ würde man das Trinken der Gäste erwarten²⁰¹, auf Basis der besprochenen Heilsbildern würde man das Mahl mit Gott als Gastgeber erwarten. Beides fehlt, weil dieser Teil der Geschichte erst fortgeschrieben wird. Das Trinken des Weins wird bewusst nicht mehr erzählt, da es die Reaktion der Hochzeitsgesellschaft auf die Offenbarung Jesu darstellt, die sie erkennen können oder nicht, sowie auf die Gabe, durch die Jesus auch sich selbst gibt.

201Vgl. die Charakterisierung der Geschenk Wunder in Theißen, S. 111f. Zur Bestimmung von Joh 2,1-11 als Geschenk Wunder führt auch Förster das fehlende Trinken als „Mangel“ im Vergleich zu anderen Texten dieser Gattung an, allerdings mit dem Ergebnis der Gattungsbestimmung als „Wandlungswunder“.

Nun lohnt es sich, noch einmal die Frage τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; zu beachten. Im Zuge der Textanalyse ist dieser Satz bereits auf der Ebene der Oberflächenstruktur herausgestochen, da er durch die Satzformation sowohl als Frage als auch als Nominalsatz besonders hervorgehoben ist. Auch auf der inhaltlichen Ebene ist auffällig, dass Jesus der Mutter gegenüber so distanziert ist und nach der Ebene der wechselseitigen Beziehung fragt.

Konnte diese überraschend distanzierte Antwort auf der Betrachtungsebene der Spendung eines benötigten Nahrungsmittels nur als gattungstypische Erschwernis oder als Hinweis auf die Souveränität des Wundertäters gelesen werden, kommt jetzt eine neue Ebene der Bedeutung in Betracht, die sich direkt auf den eigentlichen Wortlaut der Frage bezieht: Es ist die Frage nach dem wechselseitigen Verhältnis zwischen dem Sprecher und der Angesprochenen, denn an diesem könnte sich die Bedeutung des Weins entscheiden.

Die Fragestellerin weiß nicht, worum sie bittet, noch, was der Wein für diejenigen, die ihn trinken, bringen wird. Die Antwort darauf liegt an der Antwort auf die von Jesus gestellte Frage und bleibt im Gang der Erzählung bewusst offen. Doch auch wenn die direkte Antwort der Mutter an Jesus fehlt – ihre Haltung ist als beständiges Vertrauen und durch ihre Anweisung an die Diener klar gezeichnet und den RezipientInnen als Vorbild gesetzt.

Nach Little wird die Reaktion der Gäste erst im Verlauf des Evangeliums entfaltet,²⁰² gleichzeitig werden die RezipientInnen den Wein aber als noch immer bestehende Gabe Jesu verstehen können, auf die sie, wenn sie mit den Jüngern darin die Offenbarung seiner Herrlichkeit erkennen, mit Glauben antworten sollen.

Freilich kann man mit Lütgehetmann einwenden, dass der Duktus der Gesamterzählung dieser Lesart widersprechen würde, doch sprechen die von ihm genannten Motive nicht eindeutig für ein umfassendes Heil für alle Betroffenen: Die Hochzeit ist ein verbreitetes Bild für das Eschaton, doch Mt 22,1-14 zeigt, dass die Anwesenheit auf der Hochzeit noch kein Garant des Heils ist: Derjenige, der kein hochzeitliches Gewand trägt, wird von der Hochzeitsfeier wieder hinaus geworfen. Der dritte Tag ist nach Ex 19 der Tag der Offenbarung der Herrlichkeit des Kyrios, und doch warnt dieser das Volk, dass die Missachtung seines Gebots

²⁰²Little, S. 68.

tödlich enden würde. Und die „Behebung der Mangelsituation“ durch ein Eingreifen Jesu kann sehr wohl Konflikt und Spaltung nach sich ziehen, wie der Konflikt in Joh 6 zeigt.

Eine ähnliche Einschränkung trotz des Heil verheißenden Bildes bietet auch Joh 15, die einzige weitere Stelle innerhalb des Joh, an der, wenn auch nicht direkt vom Wein, so doch vom Weinstock, seinen Reben und seinen Früchten erzählt wird. Aus dem Munde Jesu wird hier erzählt, dass die Reben, die bereits Reben am Weinstock Jesu sind, doch wieder abgeschnitten werden, wenn sie keine Frucht bringen.

Noch einmal Little, zur Anstößigkeit des Weinwunders:

„The apparent inducement to drunkenness, feared by the opponents of Cana and explained away by its supporters, may be an integral part of the sign. The potential for scandal could form part of the mystery.“²⁰³

Little betont meines Erachtens am Ende seiner Darstellung zu stark, dass es an den Hochzeitsgästen (und damit an uns allen) liege, was wir aus dem angebotenen Wein machen. Dabei berücksichtigt er zu wenig, dass bei Joh der Erwählungsgedanke stark ausgeprägt ist und das Sehen der Herrlichkeit bzw. das Hören der Stimme eben nicht nur im freien Entscheiden des Einzelnen liegt.

Aber seinen Ansatz, auch die Gerichtstexte in die Diskussion um das Weinwunder zu Kana einzubringen, sowie seine Lesung des Johannesevangeliums im Ganzen als Trinken der Hochzeitsgäste²⁰⁴ halte ich für gut begründete, unverbrauchte und überzeugende Vorschläge.

203A.a.O., S. 35.

204A.a.O., S. 68.

6.5 Eine Erzählung, viele Bedeutungen?

Die zuletzt behandelten Ansätze zur Deutung der Kana-Erzählung in den Kategorien von Heil und Gericht sollen nun aber nicht das Bild unnötig auf diese Perspektive hin verengen. Einige Interpretationsstärken der unterschiedlichen Perspektiven wurden besprochen, zugleich wurden aber auch die Grenzen der Übereinstimmung zu den potentiellen Vergleichstexten deutlich.

Wie bereits angeführt wurde muss ein Bild aus der biblischen und jüdischen Tradition nicht unverändert wiedergegeben werden, damit mit einer Bezugnahme des Autors auf diese Tradition zu rechnen ist. Ebenso ist einem Theologen vom Format des Joh unbedingt zuzutrauen, dass er in seine Erzählung bewusst Anspielungen aufnimmt, die auf verschiedenen Ebenen der Deutung Sinn ergeben. Diese vielschichtige Lesbarkeit ein und derselben Erzählung erscheint für Joh geradezu charakteristisch und wird am Beispiel von Joh 6 ausgeführt, wo das Brot der Speisung der 5000 zum Manna der Wüstenzeit, zur Gabe Jesu als des Brotes des Lebens und zum Abendmahl in Beziehung gesetzt wird, wodurch die Speisungserzählung in gewaltige Horizonte gestellt wird.

Die Tatsache, dass Joh – ohne Vorlage bei den Synoptikern – für das erste Zeichen seines Evangeliums ausgerechnet den Wein wählt, ist sicher kein Zufall und spricht dafür, dass Joh dieses Zeichen vielfältig gedeutet und in weite Horizonte gestellt wissen wollte. So bezeichnen denn auch mehrere Autoren Joh 2,1-11 im Blick auf ihr Bedeutungspotential als eine „überreiche Erzählung“ u.Ä.²⁰⁵ Sehr schön formuliert diese Ansicht Smitmans:

„Der dieser Offenbarung sich öffnende Glaube vermag ihre Wirklichkeit nicht 'fertig' zu erfahren und in einem Satz auszusagen. So birgt er sie in die Vielschichtigkeit des Zeichens, dessen Anschauung nicht an das Ende kommt.“²⁰⁶

Im Hinblick auf die Auswahl der in dieser Arbeit besprochenen potentiellen Bezugstexte schließlich kann ich mich nur Little anschließen: „Whether John himself would have found them relevant to his narrative we cannot determine and, in any

205Hengel, S. 586, vgl. auch Little, S. 53.

206Smitmans, S. 284.

case, the significance of great literature cannot always be confined to that originally intended by its author.²⁰⁷

207A.a.O., S. 53.

7. Fazit

Wein spielt in biblischen und frühjüdischen Schriften eine prominente Rolle.

Dies liegt vor allem an der wichtigen Stellung des Weins in der damaligen Ernährung.

Weinkonsum wird erzählt, der Wein gepriesen, sein Fehlen beklagt, die Auswirkungen des Weinkonsums beschrieben. Der Stellenwert des Weins in biblischer Zeit zeigt sich gerade auch an der vielfältigen Weise, in der der Wein Einzug in die Bilderwelt der biblischen und frühjüdischen Schriften gefunden hat.

Wie die Auswirkungen des Weinkonsums erstrebenswert oder bedrohlich sein können, so kommt Wein im symbolischen Sprachgebrauch ebenso in Bildern des Heils wie in Bildern des Gerichts vor.

Eine Untersuchung der biblischen und ausgewählten frühjüdischen Schriften hat ergeben, dass sich die Stellen, in denen vom Wein die Rede ist, hinsichtlich der dominanten Funktion des Weins an dieser Stelle in vier große Kategorien einteilen lassen: Wein als Grundnahrungsmittel, Thematisierung der Auswirkungen des Weinkonsums, Wein in Bildern des Heils und Wein in Bildern des Gerichts.

Die Erzählung vom Weinwunder zu Kana wurde dann aus jedem dieser vier Blickwinkel betrachtet und auf mögliche Bedeutungsaspekte hin befragt. Dabei zeigt die Perspektive des Weins als Grundnahrungsmittel besonders, dass der Mangel von Wein eine genuine Not darstellt. Durch ihre Abwendung steht Jesus zunächst in einer Reihe von Wundertätern, die je konkrete Nöte der Menschen behoben haben. Durch deren Umwandlung von ungenießbarem Wasser in gutes Wasser (bzw. von ungenießbarer Speise in gute Speise) erscheinen insbesondere Mose und Elisa als Vorbilder, die durch Jesus überboten werden: Statt der bloßen Umwandlung von ungenießbarem Wasser in Trinkwasser macht Jesus aus Wasser Wein. Dass dieser obendrein auffällig gut ist, wird vom Architriklinos bestätigt. Eine Überbietung des Mose durch Jesus begegnet im Joh auch sonst wiederholt und ist daher sehr plausibel. Die Perspektive der Auswirkungen des Weinkonsums zeigt, inwiefern die Verwandlung von Wasser in Wein mehr ist, als die von Mose und Elisa bekannten Bereitstellungen von Lebensmitteln durch Umwandlung, und dies auch über den gewonnenen kalorischen Nährwert hinaus. Wein wurde

geschätzt, einerseits für seinen Geschmack, andererseits für seine euphorisierende Wirkung. Im Hinblick auf diese lässt sich die Kana-Erzählung so lesen, dass Jesus der Hochzeitsgesellschaft Genuss und Freude stiftet, die feierliche Auszeit vom Alltag gut heißt und fördert und so zeichenhaft einen Vorgeschmack des Lebens im Überfluss gibt, das er nach Joh 10,10 bringt.

Im Hinblick auf die unterschiedlich ausgeprägten Weinmotive in Bildern eschatologischen Heils lässt sich das Zeichen in Joh 2 als Zeichen dafür verstehen, dass das Eschaton mit dem Auftreten Jesu angebrochen ist. Jesus ist der Heilsbringer. Der Hinweis auf die nicht gekommenen Stunde zeigt, dass sich Inhalt und Umfang des von Jesus gebrachten Heils nur von seiner Erhöhung und Verherrlichung her verstehen lassen. Diese sind noch nicht gekommen, und auch das Eschaton ist noch nicht endgültig da, doch ist das Neue mit Jesus bereits angebrochen.

Doch auch die negativen Seiten der Trunkenheit sind häufiges Thema der untersuchten Texte, wobei vor allem vor einer Verunmöglichung eines bewussten Lebens nach Gottes Geboten sowie vor den unangenehmen körperlichen Folgen der Trunkenheit gewarnt wird. Diese begegnen auch oft in Bildern des Gerichts. Die Perspektive des Gerichts erinnert daran, dass der Wein wie die Trunkenheit in den Texten ambivalent gesehen werden. Wie sich der Weinkonsum auf den Trinker auswirkt, kann daran liegen, in welcher Haltung er den Wein trinkt oder warum ihm der Kelch gereicht wurde, sodass den Kelch aus der Hand des Kyrios die einen zum Heil, die anderen zum Gericht trinken. Angesichts des Dualismus des Joh erscheint auch diese Lesung für das Evangelium stimmig: Mit Jesus beginnt das Eschaton, an Jesus entscheidet sich das Heil der Hochzeitsgesellschaft. Das Zeichen zeigt seine Herrlichkeit, die es zu sehen und aufgrund ihrer Erkenntnis zu glauben gilt. Die Reaktion der Hochzeitsgäste wird nicht erzählt. An ihr wird sich entscheiden, was der reichliche Wein für sie bedeutet.

Diese Vielfalt der Anknüpfungspunkte scheint vom Evangelisten gerade intendiert, wenn er den Wein als Gegenstand des ersten Zeichens Jesu in seinem Evangelium wählt. Zudem zeigen die Qualifizierungen des Vorgang als Zeichen und Offenbarung der Herrlichkeit Jesu sehr deutlich, dass es hier um mehr geht als die wunderbare Gabe selbst.

Zweifellos gibt es in der Weinwundererzählung noch viel mehr zu entdecken, als

im Rahmen dieser Arbeit aufgezeigt wurde. Für weitere Untersuchungen würde es sich einerseits lohnend, den weiteren Motiven (und Traditionen) nachzugehen, um so ein vollständigeres Bild des in dieser Wundergeschichte verwendeten Inventars zu erhalten. Andererseits wäre es spannend, die untersuchte Textbasis noch zu verbreitern und sie sowohl um weitere jüdische Texte als auch um Texte der paganen Umwelt des Neuen Testaments zu erweitern.

Beide Schritte würden die Vielfalt der möglichen Bezüge und Anspielungen noch deutlich vermehren. Schon jetzt ist aber klar, dass die in der Erzählung ausgesagte Offenbarung Jesu damalige wie heutige Leser bewegt und gerade die Leerstellen der Erzählung zu einer Auseinandersetzung mit der Bedeutung der Person Jesu anregen, die schier unerschöpflich ist.

8. Literaturverzeichnis

8.1 Quellen

Becker, Jürgen: Die Testamente der zwölf Patriarchen, JSHRZ 3,1, Gütersloh 1974.

Berger, Klaus: Das Buch der Jubiläen, JSHRZ 2,3, 273-576, Gütersloh 1981.

Bible Works 7. Software for biblical exegesis and research, Version 7, Norfolk, VA, 2006 (CD-ROM).

De Jonge, M.: Testamenta XII patriarcharum, Pseudepigrapha veteris testamenti Graece I, Leiden ²1970.

Ellinger, Karl und Rudolph, Wilhelm: Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart ⁵1997.

Klijn, A. F. J.: Die syrische Baruch-Apokalypse, JSHRZ 5,2, 103-192, Gütersloh 1976.

Lohse, Eduard (Hrsg.): Die Texte aus Qumran, Bd.1, Darmstadt 1986.

Merkel, Helmut: Sibyllinen, JSHRZ 5,8, 1041-1148, Gütersloh 1998.

Maier, Johann (Hrsg.): Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, Bd.1, Die Texte der Höhlen 1-3 und 5-11, München (u.a.) 1995.

Maier, Johann (Hrsg.): Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, Bd.2, Die Texte der Höhle 4, München (u.a.) 1995.

Nestle, Eduard (Begr.) und Aland, Kurt: Novum Testamentum Graece, Stuttgart ²⁷1998.

Steudel, Annette (Hrsg.): Die Texte aus Qumran, Bd. 2, Darmstadt 2001.

Uhlig, Siegbert: Das äthiopische Henochbuch, JSHRZ 5,6, 461-780, Gütersloh 1984.

8.2 Hilfsmittel

Balz, Horst (Hrsg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart³2011.

Bauer, Walter u.a. (Hrsg.): Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin (u.a.)⁶1988.

Buhl, Frants u.a. (Hrsg.): Wilhelm Gesenius' Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, unv. Neudruck d. 1915 ersch. 17. Aufl., Berlin (u.a.) 1962.

Evangelische Kirche in Deutschland (Hrsg.): Stuttgarter Erklärungsbibel mit Apokryphen. Die Heilige Schrift nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Einführungen und Erklärungen, Stuttgart 2005.

Hatch, Edwin und Redpath, Henry A.: A concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament including der apocryphal books, unveränd. Nachdr. d. 1897 in Oxford, Clarendon Press ersch. Ausg., Graz 1975.

Karrer, Martin und Kraus, Wolfgang (Hrsg.): Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, in Zsarb. mit Eberhard Bons, Siegfried Kreuzer u.a., 2 Bd., Stuttgart 2011.

Kuhn, Karl Georg: Konkordanz zu den Qumrantexten, Göttingen 1960.

Kraus, Wolfgang u.a. (Hrsg.): Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte

Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2010 (CD-ROM).

Maier, Johann (Hrsg.): Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, Bd.3, Einführung, Zeitrechnung, Register und Bibliographie, München (u.a.) 1996.

Muraoka, Takamitsu: A Greek-English lexicon of the Septuagint, Louvain (u.a.) 2009.

Neusner, Jacob und Green, William Scott (Hrsg.): Dictionary of Judaism in the Biblical Period, 2 Bd., New York 1996.

8.2.1 Einzelartikel in Wörterbüchern

Angerstorfer: Art. **עֵנָב**, ThWAT, Bd.5, Stuttgart (u.a.) 1986.

Dommershausen: Art. **יַיִן**, ThWAT, Bd. 3, Stuttgart (u.a.) 1982.

Fleischer: Art. **תִּירוֹשׁ**, ThWAT, Bd. 8, Stuttgart (u.a.) 1995.

Janowski, Bernd: Art. Wein II. Biblisch, RGG, 4., völlig neu bearb. Aufl., Bd. 8, Tübingen 2005.

Kepper, Martina: Art. **יַיִן**, ThWQ, Bd. 2, im Druck.

Ringgren: Art. **חֲנֹךְ**, ThWAT, Bd. 3, Stuttgart (u.a.) 1982.

Staubli, Thomas: Art. Wein I. Archäologisch und religionsgeschichtlich, RGG, 4., völlig neu bearb. Aufl., Bd. 8, Tübingen 2005.

Staubli, Thomas und Klinghardt, Matthias: Art. Wein, in: Crüsemann, Frank (Hrsg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009.

8.3 Sekundärliteratur

Becker, Lothar: Rebe, Rausch und Religion. Eine kulturgeschichtliche Studie zum Wein in der Bibel, Münster 1999.

Ben-David, Arye: Talmudische Ökonomie. Die Wirtschaft des jüdischen Palästina zur Zeit der Mischna und des Talmud, Bd. 1, Hildesheim (u.a.) 1974.

Bergler, Siegfried: Von Kana in Galiläa nach Jerusalem. Literarkritik und Historie im vierten Evangelium (Münsteraner Judaistische Studien 24), Berlin (u.a.) 2009.

Bultmann, Rudolf: Das Evangelium des Johannes. Mit Literaturverz. u. Abkürzungsverz. sowie Berichtigungen, erkl. von Rudolf Bultmann. Studienausgabe (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2), Göttingen (u.a.) ²⁰1985.

Deines, Roland: Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Joh 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu, Tübingen 1993.

Dubach, Manuel: Trunkenheit im Alten Testament. Begrifflichkeit - Zeugnisse – Wertung (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 184 = Folge 10, H. 4), Stuttgart 2009.

Förter, Hans: Die Perikope von der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11) im Kontext der Spätantike, in: Novum Testamentum 55 (2013), im Druck.

Gnilka, Joachim: Das Evangelium nach Markus. Mk 1-8,26 (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 2,1), Zürich ⁵1998.

Hengel, Martin: Der „dionysische“ Messias. Zur Auslegung des Weinwunders in Kana (Joh 2,1-11), in: Hengel, Martin: Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V (WUNT 211), Tübingen 2007.

Labahn, Michael: Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 98), Berlin (u.a.) 1999.

Little, Edmund: Echoes of the Old Testament in The wine of Cana in Galilee (John 2:1-11) and The multiplication of the loaves and fish (John 6:1-15). Towards an appreciation (Cahiers de la Revue biblique 41), Paris 1998.

Lütgehetmann, Walter: Die Hochzeit von Kana (Joh 2,1-11). Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte (Biblische Untersuchungen 20), Regensburg 1990.

Neyrey, Jerome H.: Meals, Food and Table Fellowship, in: Rohrbaugh, Richard L. (Hrsg.): The Social Sciences and New Testament Interpretation, Peabody, Mass. 1996.

Riedl, Hermann: Zeichen und Herrlichkeit. Die christologische Relevanz der Semeiaquelle in den Kanawundern Joh 2,1-11 und Joh 4,46-54, Frankfurt am Main, Wien (u.a.) 1997.

Schnelle, Udo: Einführung in die neutestamentliche Exegese, Göttingen ⁶2005.

– : Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ⁴ 2002.

– : Das Evangelium nach Johannes (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 4), 3. neubearbeitete Auflage 2004.

Schulz, Siegfried: Das Evangelium nach Johannes. Übers. u. erklärt von Siegfried Schulz, 16. Aufl., 5. Aufl. dieser Fassung (Das Neue Testament deutsch 4), Göttingen (u.a.) 1987.

Sigismund, Marcus: Ernährung/ Lebensmittel, in: Erlemann, Kurt (Hrsg.): Neues

Testament und Antike Kultur, Bd. 2, Familie - Gesellschaft – Wirtschaft, Neukirchen-Vluyn 2005.

Smitmans, Adolf: Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2,1-11 bei den Vätern und heute (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 6), Tübingen 1966 .

Strack, Hermann L. und Billerbeck, Paul: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, München 1924.

Theißen, Gerd: Urchristliche Wundergeschichten: ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, Gütersloh 1974.

Theobald, Michael: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12, übers. und erklärt von Michael Theobald (Regensburger Neues Testament), Regensburg 2009.

Von Wahlde, Urban C.: Commentary on the Gospel of John (The Eerdmans critical commentary), Grand Rapids, Mich. 2010.

Walsh, Carey Ellen: The fruit of the Vine. Viticulture in ancient Israel (Harvard Semitic monographs 60), Winona Lake, Ind. 2000.

Wengst, Klaus: Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4,1), Stuttgart (u.a.) 2004.

8.4 Online-Ressource:

WiBiLex, mehrere Artikel: www.wibilex.de

Abstract

Die vorliegende Arbeit geht der Bedeutung des Weins in den biblischen und ausgewählten frühjüdischen Schriften (Qumranschriften, TestXII) nach, um anschließend die Erzählung vom Weinwunder zu Kana in Joh 2,1-11 aus den verschiedenen Perspektiven der erhobenen Bedeutungen des Weins zu beleuchten. Die Untersuchung der Texte zeigt die wichtige Stellung, aber auch die Ambivalenz des Weins. Der Großteil der Textstellen lässt sich dabei in vier große Kategorien einteilen: Wein als Grundnahrungsmittel, Thematisierung der Auswirkungen des Weinkonsums, Wein in Bildern des Heils und Wein in Bildern des Gerichts.

Im Hinblick auf die Erzählung Joh 2,1-11 zeigt die Perspektive des Weins als Grundnahrungsmittel besonders, dass der Weinmangel eine genuine Not darstellt. Durch ihre Abwendung erscheint Jesus zunächst als Wundertäter. Auch eine Bezugnahme auf und Überbietung des Mose scheint plausibel. Die Perspektive der Auswirkungen des Weinkonsums beleuchtet die geschätzte euphorisierende, Genuss stiftende und Gemeinschaft fördernde Wirkung des Weins. Die vielfältigen Weinmotive in Bildern eschatologischen Heils lassen das Zeichen in Joh 2 als Zeichen dafür verstehen, dass das Eschaton mit dem Auftreten Jesu angebrochen ist. Jesus ist der Heilsbringer. Der Hinweis auf die nicht gekommenen Stunde zeigt, dass sich Inhalt und Umfang des von Jesus gebrachten Heils nur von seiner Erhöhung und Verherrlichung her verstehen lassen, obwohl das Neue mit Jesus bereits angebrochen ist. Die Gerichtsbilder führen vor, dass den Kelch aus der Hand des Kyrios die einen zum Heil, die anderen zum Gericht trinken können. Angesichts des Dualismus des Joh erscheint auch diese Lesung für das Evangelium stimmig: An Jesus entscheidet sich das Heil der Hochzeitsgesellschaft. Das Zeichen zeigt seine Herrlichkeit, die es zu sehen und zu glauben gilt. An der Reaktion der Hochzeitsgäste könnte sich entscheiden, was der reichliche Wein für sie bedeutet.

Diese Vielfalt der Anknüpfungspunkte scheint vom Evangelisten gerade intendiert, wenn er den Wein als Gegenstand des ersten Zeichens Jesu in seinem Evangelium wählt. Zudem zeigen die Qualifizierungen des Vorgang als Zeichen und Offenbarung der Herrlichkeit Jesu sehr deutlich, dass es hier um mehr geht als die wunderbare Gabe selbst.

Lebenslauf

Persönliche Daten

Name Mag. Kerstin Böhm
Geburtsdatum 17.11.1983, Linz
Staatsbürgerschaft Österreich
E-Mail kerstinboehm@gmx.at

Ausbildung

seit 03/2004 Diplomstudium Evangelische Fachtheologie
Universität Wien
10/2003 - 05/2011 Diplomstudium Volkswirtschaftslehre
Universität Wien
10/2007 – 07/2008 Erasmus Mobilitätsprogramm
Eberhard Karls Universität Tübingen
10/2002 - 03/2005 Diplomstudium Politikwissenschaft
Universität Wien
10/2002 - 06/2003 Diplomstudium Französisch
Universität Wien
06/2002 Reifeprüfung mit ausgezeichnetem Erfolg
BRG Traun

Berufserfahrung (in Auswahl)

seit 03/2006 Mitarbeiterin im Bereich Bildungsarbeit und
Öffentlichkeitsarbeit
Österreichische Bibelgesellschaft
03/2011 – 06/2011 Studienassistentin
Institut für Neutestamentliche Wissenschaft, Evangelisch-
Theologische Fakultät der Universität Wien