

## Die fünf Männer der Samaritanerin

Jesus und die Tora nach Joh 4,16-19

*Friedhelm Wessel - Aachen*

Die johanneische Erzählung von der Begegnung Jesu mit der samaritanischen Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4,1-42) ist ein Stück großer theologischer Darstellungskunst des vierten Evangelisten. Aus einer ganz alltäglichen Szene entwickelt er ein Geflecht aus sprachlichen, historischen und theologischen Anspielungen und verleiht damit der Episode eine tiefe Symbolik, die das religionsgeschichtliche Verhältnis zwischen Juda und Samaria beleuchtet.<sup>1</sup>

Der erzählerische Rahmen der Geschichte ist schnell zusammengefaßt: Auf dem Weg von Judäa nach Galiläa läßt sich Jesus um die Mittagszeit an der Jakobsquelle nieder (4,1-6). Als eine samaritanische Frau zum Wassers schöpfen kommt, entwickelt sich ein intensives Gespräch, das seinen Ausgangspunkt im Verhältnis von Juden und Samaritanern hat, aber bald sein eigentliches Thema findet: die Offenbarung Jesu. Johannes schildert damit offenbar nicht lediglich eine einmalige und individuelle Begebenheit, sondern stellt das Offenbarungsgeschehen in den religionsgeschichtlichen und theologischen Zusammenhang des Volkes Israel.

Die Ortsangabe "Quelle Jakobs" (4,6) deutet schon diesen Hintergrund an: sie weist nämlich hin auf den gemeinsamen Ursprung von Samaritanern und Juden in ihrem Stammvater Jakob (= Israel). Dort, in diesem Quell Jakobs, begann die Geschichte der zwölf Stämme Israels. Und trotz der späteren Verzweigung ihres Weges durch Eroberung, Verbannung, Exil und Rückkehr bleibt der Ursprung das Verbindende zwischen Juda, dem israelitischen Südreich, und Samaria, dem Zehn-Stämme-Reich im Norden. Die Begegnung zwischen Jesus und der Samaritanerin an diesem Ort ist also eine Begegnung an der gemeinsamen religiösen und geschichtlichen Wurzel. Deshalb kann man

<sup>1</sup> Auf den symbolischen Horizont der Szene weist bereits hin: H. Odeberg, *The Fourth Gospel. Interpreted in its relation to contemporaneous religious currents in Palestine and the hellenistic-oriental world*, Uppsala 1929 (Nachdruck Amsterdam 1974), 177: "The symbolical character of the controversial dialogue with the Samaritan woman can scarcely be doubted". Vgl. auch B. Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A textlinguistic analysis of John 2:1-11 and 4:1-42*, Lund 1974.

sagen: die Topographie der Erzählung zeigt sich uns als eine vor allem *theologische* Topographie.

Das Verhältnis zwischen Juda und Samaria wird auch gleich zu Anfang des Gesprächs zwischen Jesus und der Frau zum Thema gemacht. Die Spaltung innerhalb des israelitischen Volkes findet ihren Ausdruck in der verwundernten Frage der Frau, wie denn Jesus als ein Jude von einer Samaritanerin zu trinken begehren könne, denn: "Juden verkehren doch nicht mit Samaritanern" (4,9). Mit dieser Einleitung ist der Rahmen des folgenden Gesprächs abgesteckt. Es geht um die Person Jesu im Spannungsfeld zwischen Juda und Samaria.

Damit gewinnt der Rahmen eine entscheidende Funktion für die Deutung der ganzen Szene, insbesondere auch für das Verständnis des im weiteren Verlauf des Gesprächs merkwürdig abrupt einsetzenden kurzen Dialogs über die "Männergeschichten" der Frau Joh 4,16-19.

Dem Abschnitt Joh 4,16-19 geht ein längerer Gesprächsteil voraus, in dem Jesus der Frau zu erklären versucht, warum nicht er auf ihr Wasser angewiesen ist, sondern sie vielmehr auf das Wasser, das er ihr bieten kann. Dieses "lebendige Wasser" ist geeignet, den existentiellen Durst der Frau zu löschen: "14 Wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm gebe, der wird in Ewigkeit nicht dürsten, sondern das Wasser, das ich ihm gebe, wird in ihm zu einer Wasserquelle, die sprudelt zum ewigen Leben. 15 Die Frau sagt zu ihm: Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich nicht mehr dürste und hierher kommen muß, um zu schöpfen" (4,14-15). Auf diese Bitte der Frau antwortet Jesus nun nicht direkt, sondern wendet sich scheinbar einem ganz anderen Thema zu:

"16 Er sagt zu ihr: Geh hin, ruf deinen Mann und komm hierher! 17 Die Frau antwortete und sprach zu ihm: Ich habe keinen Mann. Jesus sagt zu ihr: Recht hast du gesprochen: Ich habe keinen Mann. 18 Denn fünf Männer hattest du, und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Dies hast du wahr geredet. 19 Die Frau sagt zu ihm: Herr, ich schaue, daß du ein Prophet bist!" Es stellt sich die Frage, warum Johannes hier plötzlich das Thema "lebendiges Wasser" verläßt und scheinbar zu einem ganz anderen Bereich wechselt. Wir wollen diese Frage behutsam angehen, und zunächst nur einige grundsätzliche Beobachtungen zu den fraglichen Versen machen:

1. Die Feststellung Jesu, daß die Frau fünf Männer gehabt habe, ist eine reine Tatsachenbeschreibung und enthält keinerlei Wertung. Jesus sagt lediglich, was der Fall (gewesen) ist, nicht was seiner Meinung nach hätte sein sollen, oder was aus irgendeinem Grund besser vermieden worden wäre.

2. Die Reaktion der Frau besteht in dem verwunderten Bekenntnis: "Herr, ich schaue, daß du ein Prophet bist" (4,19). Sowohl diese Antwort, als auch die Fortsetzung des Gespräches deuten in nichts darauf hin, daß sich die Frau von Jesus etwa eines unrechten Tuns überführt gefühlt hätte. Ihre Reaktion ist jedenfalls nicht die einer beschämten, weil ertappten Sünderin, viel eher spricht daraus ein ehrliches Erstaunen über die Kraft jesuanischer Deutung.

3. Die Aufforderung Jesu an die Frau, hinzugehen und ihren Mann zu rufen, zielt deshalb wohl von vornherein nicht darauf ab, ihren Lebenswandel zu kritisieren, sondern vielmehr darauf, ihr die Tatsache vor Augen zu führen, daß sie derzeit ohne Mann lebt.

Diese Beobachtungen führen zu folgendem vorläufigen Schluß: Der Dialog dient einerseits der Feststellung, daß die Frau zur Zeit des Gesprächs keinen Mann hat. Man kann die Intention der Frage Jesu dann dahingehend beschreiben, daß dies für ihn ein durchaus mangelhafter Zustand ist: offensichtlich sollte die Frau einen richtigen, d.h. ihr zugehörenden Mann haben. Andererseits wird diesem jetzigen Zustand die Tatsache gegenübergestellt, daß die Frau einmal fünf Männer gehabt hat. Jesus redet aber mit keinem Wort davon, daß dies ebenfalls eine unzureichende Situation gewesen wäre, oder gar als verwerflich anzusehen sei. Wer sind dann die fünf Männer?

In der Exegese gibt es dazu zwei vorherrschende Meinungen, die jeweils geprägt sind von der Beantwortung der Frage, ob der vorliegende Dialog symbolischen Charakter hat oder nicht. Lehnt man eine symbolische Deutung ab, so kommt man zu dem Schluß, es gehe Jesus entweder um eine Aufdeckung der moralisch verwerflichen Ehepraxis der Frau<sup>2</sup>, oder lediglich um die Eröffnung eines neuen Verständnisses ihrer Geschichte<sup>3</sup>, beides mit dem Ziel,

---

<sup>2</sup> So z.B. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 1. Teil. Freiburg, Basel, Wien 1965 (=HTk 4/1), 467-469. Schnackenburg spricht von der "moralischen Gesunkenheit" der Frau (468) und von "dem ihr peinlichen Thema" (469), obwohl er andererseits feststellt: "Jesu Bemühen richtet sich zuerst nicht darauf, die Frau von ihrem sündhaften Lebenswandel abzubringen, sondern sie für seine Offenbarung empfänglicher zu machen" (467). Jedenfalls aber weiß Schnackenburg mit seiner moralischen Deutung hier entschieden mehr über die Haltung Jesu als der Evangelist selbst.

<sup>3</sup> So etwa J. Becker, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-10. Gütersloh/Würzburg <sup>2</sup>1985 (=ÖTK 4/1), 173-174. Becker betont, daß das Darstellungskonzept des Evangelisten (bzw. der Semeia-Quelle) einem christologischen Anliegen folge, bei dem die Frau nur dienende Funktion habe. Es gehe in erster Linie um den Aufweis, daß Jesus "die prophetische Gabe der Allwissenheit" (173) besitze, womit das christologische Bekenntnis der Frau (4,29) eingeleitet werde. Becker hält es insofern für unangebracht, eine "moralische Aburteilung" der Frau in den Text "hineinzulesen" (ebd.).

sie für Jesu messianische Offenbarung vorzubereiten (4,26). Für die ethische Interpretation spielt der Hinweis auf die rabbinische Auffassung, eine Frau solle sich nur zweimal, höchstens dreimal verheiraten<sup>4</sup>, eine entscheidende Rolle. Ein solches Verständnis kann aber nicht erklären, wieso dann hier von ausgerechnet *fünf* Männern die Rede ist.

Eine Deutung auf symbolischer Grundlage andererseits erinnert daran, daß laut 2Kön 17,24-34 nach der Zerstörung des Nordreiches Israel durch die Assyrer in Samaria fünf fremde Völker angesiedelt wurden, die neben JHWH ihren eigenen Göttern dienten.<sup>5</sup> Jesu Hinweis auf die fünf Männer der Samaritanerin wäre danach eine Anspielung auf diese götzendienerische Vergangenheit Samarias.

Gegen diese exegetischen Auffassungen ist jedoch einzuwenden, daß weder die eine noch die andere Interpretation die fundamentale Tatsache zur Kenntnis nimmt, daß das Verhältnis der Samaritanerin zu den fünf Männern von Jesus keineswegs als verwerflich hingestellt wird. Solches sollte man aber erwarten für den Fall, daß es hier um Ehemoral oder Götzendienst ginge. Offensichtlich gehört die Erwähnung der Männer also in einen völlig anderen Zusammenhang. Dabei ist noch eine weitere Beobachtung aufschlußreich: Der Text sagt nicht, daß die Frau die Männer *nacheinander* gehabt habe,<sup>6</sup> es ist daher nicht ausgeschlossen, daß sie alle fünf *gleichzeitig* hatte. Gerade die Zahl "fünf" erlaubt dann eine Deutung, die aufgrund des oben dargelegten theologischen Grunddukts der ganzen Szene sowohl mit dem Symbolcharakter der Samaritanerin, als auch ihrer Männer rechnet. Wenn die Frau für das samaritanische Volk steht, so ist es nicht schwer, ihre fünf Männer zu identifizieren, sobald man sich einmal von der Vorstellung gelöst hat, diese Beziehung sei religiös verwerflich gewesen. Dann kann man nicht nur behaupten, daß die Männer ihre *rechtmäßigen* Ehemänner waren, sondern sogar ihre Eigennamen nennen: בראשׁׁיׁת (Genesis), שמרת (Exodus), ׁקרא (Leviticus), במדבר (Numeri) und דברׁׁם (Deuteronomium). Es handelt sich bei diesen Männern um die fünf Bücher Mose, die Tora.

---

<sup>4</sup> Zitiert bei Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd.2. München 1924, 437.

<sup>5</sup> Vgl. für diese Interpretation C.K. Barrett, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1990 (=KEK Sonderband), 253-254. Kritisch dazu: Becker, Johannes, ÖTK 4/1, (s. Anm. 3), 173-174, der insbesondere darauf verweist, daß in 2Kön 17,30-31 zwar von fünf Völkern, aber *sieben* Göttern berichtet wird.

<sup>6</sup> Solches behauptet zwar Schnackenburg, Johannes, HThK 4/1, (s. Anm. 2), 467, aber das ist offenbar eine notwendige Schlußfolgerung aus seiner ethischen Wertung, die am Text nicht verifizierbar ist.

Diese Identifizierung ist nun eine vielleicht überraschende, aber keineswegs abwegige Annahme. Zum einen bestand die Heilige Schrift der Samaritaner tatsächlich lediglich aus dem Pentateuch. Es muß hier nicht auf die umstrittene Frage der historischen Einordnung des "samaritanischen Schismas" eingegangen werden, ebensowenig auf die Erörterung der Kanongeschichte des Pentateuch.<sup>7</sup> Entscheidend bleibt die Tatsache, daß die Samaritaner "den Pentateuch - mit wenigen Ausnahmen - als Offenbarung vom Sinai übernommen und ihn, wie im Judentum dann die Sadduzäer, als einzige verbindliche Offenbarungsgrundlage gewertet"<sup>8</sup> haben. Zum anderen beschreibt das Bild einer ehelichen Gemeinschaft sehr plastisch das Verhältnis eines Volkes zu seiner Offenbarungsurkunde. Es hat also durchaus Sinn, mit Johannes symbolisch von der Tora als den fünf Männern der Samaritanerin zu reden, insbesondere da es keinen Anlaß gibt, daran zu zweifeln, daß der johanneische Jesus diese innige Verbindung der Frau mit dem offenbarenden Wort Gottes in der Tora für richtig gehalten hat.

C.K. Barrett hat nun gegen eine solche Deutung eingewandt: "Daß Joh auf die Annahme der fünf Bücher der Tora als die allein kanonischen durch die Samaritaner verwies, ist unwahrscheinlich, da die Samaritaner diese Bücher nicht aufgegeben hatten, und es wäre schwierig, den einen, der kein Ehemann ist, zu identifizieren"<sup>9</sup>. Dies sind zwei berechnete und schwerwiegende Argumente gegen den vorgelegten Identifizierungsversuch. Beide jedoch lassen sich mit Hilfe des Evangelientextes selbst entkräften.

Zunächst sei hervorgehoben: es ist *eine* Sache, die religionsgeschichtliche Tatsache herauszustellen, daß die Samaritaner ihre Tora nicht aufgegeben haben, eine *andere* aber, die Interpretation des johanneischen Jesus zu beachten. Halten wir uns ausschließlich an den Text des Evangeliums, so läßt sich mit ziemlicher Sicherheit daraus schließen, daß Jesus bei Johannes sehr wohl der Auffassung ist, die Samaritanerin habe *jetzt* keine Verbindung (mehr) zur Tora. Entscheidend dafür ist der Sinn von Joh 4,10, wo Jesus auf den verwunderten Einwurf der Frau reagiert, daß er als ein Jude von ihr zu trinken begehrt (4,7), obwohl Juden (aus Reinheitsgründen) doch nicht mit Samaritanern verkehren (4,9): "Jesus antwortete und sprach zu ihr: Wenn du

---

<sup>7</sup> S. dazu H.G. Kippenberg, Garizim und Synagoge, in: RVV 30, 1971; R.J. Coggins, Samaritans and Jews. The Origins of Samaritanism Reconsidered. Oxford 1975, 148ff; N. Schur, History of the Samaritans. Frankfurt 1989.

<sup>8</sup> J. Maier, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels. Würzburg 1990 (=Echter Bibel, Ergänzungsband z. AT 3), 53-54.

<sup>9</sup> C.K. Barrett, Johannes, (s. Anm. 5), 253.

die Gabe Gottes kennen würdest, und wer es ist, der zu dir sagt: gib mir zu trinken, so hättest du ihn gebeten, und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben".

Mit diesem Satz ist deutlich ausgesprochen, daß die Samaritanerin weder die Gabe Gottes kennt, noch die wahre Identität Jesu. Mit dem Begriff "Gabe Gottes" ist nun aber im Judentum vorrangig die Tora selbst gemeint. Dazu stellt H. Odeberg fest: "The gift, or act of giving,  $\kappa\alpha\tau' \ \acute{\epsilon}\xi\omicron\chi\acute{\eta}\nu$ , is the Tora, or the Divine promulgation of the Tora. For this the specific term  $\text{מתן תורה}$ , the giving of the Tora, is developed"<sup>10</sup>. Dieser sprachliche Zusammenhang ist so deutlich, daß man bei Johannes – als einem Juden, der seine Begriffe mit Bedacht wählt – selbstverständlich von diesem spezifischen Sinn des Wortes ausgehen kann, zumal ja Jesus selbst in der vorliegenden Szene ganz charakteristisch als Jude gezeichnet ist. Darüber hinaus fallen noch weitere sprachliche Übereinstimmungen auf: Im Rabbinischen wird auch die Tora als (lebendiges) Wasser bezeichnet, z.B. Sifre Dtn 11,22 §48 (84<sup>a</sup>): "Die Worte der Torah werden mit dem Wasser verglichen: wie das Wasser Leben für die Welt ist, so sind auch die Worte der Torah Leben für die Welt"<sup>11</sup>. Die Rede von der Tora als "Gabe Gottes" und "(lebendigem) Wasser" ist jüdisch dermaßen geläufig, daß es kaum möglich ist, für die Verwendung dieser Ausdrücke bei Johannes einen anderen Deuterahmen anzunehmen. Zweifellos ist also mit der "Gabe Gottes" in Joh 4,10 an die Tora gedacht.

Wir finden dann in dieser Rede Jesu eine Aussage, die die Kenntnis der Tora und die Kenntnis Jesu parallel setzt: "Wenn du die Gabe Gottes kennen würdest *und* wer es ist, der zu dir sagt ...". Beide Satzteile sind durch ein "und" verbunden. Das heißt aber: Das Verhältnis zwischen Jesus und der Tora ist kein antithetisches, sondern ein *synthetisches*. Ein ganz ähnlicher synthetischer Parallelismus taucht auch schon in einer Aussage des Johannesprologs auf: "Das Gesetz ist durch Mose gegeben worden – die Gnade und die Wahrheit sind durch Jesus Christus geworden" (1,17).<sup>12</sup> An beiden Stellen

---

<sup>10</sup> H. Odeberg, Fourth Gospel, (s. Anm. 1), 150. Odeberg führt die rabbinischen Belegstellen an: BerR 6,7; bB<sup>a</sup>rakoth 5<sup>a</sup>; Mek 27<sup>e</sup>; Sifre 35<sup>d</sup>.36<sup>a</sup>; jQid 65<sup>e</sup>; jSanh 23<sup>d</sup> (150–151).

<sup>11</sup> Zitiert bei Strack-Billerbeck, Kommentar Bd.2 (s. Anm. 4), 435 (vgl. das weitere reichhaltige Belegmaterial dazu 433–436); vgl. auch Odeberg, Fourth Gospel, (s. Anm. 1), 154–163.

<sup>12</sup> Vgl. H. Thyen, "Das Heil kommt von den Juden", in: D. Lührmann, G. Strecker (Hg.), Kirche (FS G. Bornkamm). Tübingen 1980, 163–184: 173. J. Schonefeld, Die Thora in Person, KuI 6 [1991], 40–52, betont ebenfalls das synthetische Verhältnis zwischen Jesus und der Tora und rät zu einer neuen Lektüre des Prologs als einem "Beitrag zu einer Christologie ohne Antisemitismus".

gibt es weder faktisch noch sinngemäß eine adversative Konjunktion<sup>13</sup>, die die Satzglieder einander gegenüberstellen und so die Qualitäten "Gnade und Wahrheit" bzw. "lebendiges Wasser" allein dem Wirken Jesu vorbehalten und damit implizit der Tora absprechen würde.

Das Johannesevangelium ist also der Auffassung, die Samaritanerin entbehre der wahren und ihr rechtmäßig zugehörenden göttlichen Offenbarung in der Tora. Der johanneische Jesus vermißt bei ihr diesen "Mann", der in der Lage wäre, den Durst nach "lebendigem Wasser" zu stillen. Die bloße Tatsache, daß der "Quellgrund" Samarias in der Herkunft vom israelitischen Stammvater Jakob liegt, garantiert durchaus noch nicht, daß man nach dem Trinken aus dieser Quelle Jakobs nicht erneut dürstet (Joh 4,13). Und solchen Durst verspürt die Frau ganz offensichtlich: "Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich nicht dürste und hierherkommen muß, um zu schöpfen" (4,15). Jesus wird hier aufgefordert, als Spender des Wassers den existentiellen Mangel der Frau zu beheben.

Nun findet man an anderen Stellen des Johannesevangeliums ähnliche Aussagen über das "Dürsten" und das "ewige Leben", die außerordentlich aufschlußreich sind für das Verständnis unserer Szene. So heißt es Joh 6,35: "Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, wird niemals mehr hungern. Und wer an mich glaubt, wird niemals mehr dürsten". Hier läßt sich ein deutlicher inhaltlicher Zusammenhang mit Joh 4,14 erkennen. Zwar kennt das Evangelium keine Aussage Jesu: "Ich bin das Wasser des Lebens", aber in 6,35 kann man ohne Schwierigkeiten ergänzen: So wie Jesus als das *Brot des Lebens* den Hunger auf ewig stillt, so stillt er als das *Wasser des Lebens* den Durst. Solche Nahrung, heißt es vorher bereits in 6,27, "die bleibt ins ewige Leben, die wird euch der Menschensohn geben". Der Ausdruck εἰς ζωὴν αἰώνιον ("ins ewige Leben") findet sich wörtlich auch in 4,14. Darüber hinaus wiederholt es 6,53f in einem parallelen Bild: "Amen, Amen, ich sage euch: Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht eßt und sein Blut nicht trinkt, habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch zu sich nimmt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben". Hier entspricht nun das Fleisch dem hungerstillenden Brot aus 6,35 und folgerichtig kann man das Blut mit dem durstlöschenden Wasser identifizieren. Damit will Johannes aber jetzt deutlich machen: Jesus bietet den Hungernden und Dürstenden nicht nur Brot und Wasser als Objekte an, er ist vielmehr Subjekt und Objekt des Gebens zu-

<sup>13</sup> Die Konjunktion δέ, die nach P<sup>68</sup> in 1,17b zu finden ist, muß nicht notwendigerweise einen Gegensatz anzeigen, da δέ häufig "als reine Übergangspartikel, ohne irgendwie bemerkbaren Gegensatz" steht (Blaß-Debrunner, Grammatik des ntl. Griechisch. Göttingen <sup>1</sup>1990, § 447,1f).

gleich! Wer von Jesus Brot und Wasser erhält, erhält ihn selbst – sein Fleisch und Blut.

Damit erklärt sich sofort der Sinn von Joh 4,16-19: Jesu Frage nach dem Mann der Samaritanerin will die Frau auf diesen *personalen* Zusammenhang hinweisen. Die Frau verlangt das Wasser des Lebens von Jesus, er aber vermittelt ihr hintergründig die Botschaft: Ich selbst bin es, den du brauchst (vgl. 4,26: "Ich bin's, der mit dir redet"). Das heißt letztlich: Jesus selber ist der rechte Mann für die Samaritanerin.

Diese Einsicht ermöglicht es nun, auch den zweiten Einwand Barretts gegen die symbolische Gleichsetzung der fünf Männer mit der Tora aufzulösen, die Schwierigkeit nämlich, den einen, der nicht ihr Mann ist, zu identifizieren. Offenbar ist doch derjenige, den die Frau "jetzt" (ὄν - V.16) hat, niemand anderer als Jesus. Der Text von 4,16-18 sagt zweimal deutlich, sowohl im Munde der Frau, als auch von Jesus: Die Samaritanerin hat keinen Mann. Tatsächlich aber hat sie doch in diesem Augenblick einen, der zwar nicht ihr "Mann" ist, der es aber werden soll: Jesus, der das lebendige Wasser ist!

Damit erklärt sich auch der abrupte Übergang von V.15 nach V.16 – ein Themenwechsel liegt hier nur scheinbar vor, tatsächlich führt Jesus das offenbarende Gespräch über das lebendige Wasser nur auf einer anderen Ebene weiter.<sup>14</sup> Sowohl die fünf Männer, als auch der "eine Mann" Jesus sind dieses lebendige Wasser und folglich grundsätzlich dazu geeignet, den Durst der Frau zu stillen.

Die Pointe des Dialogs zwischen Jesus und der Samaritanerin besteht also darin, daß Jesus sich der Frau als der wahre "Mann" anbietet. Unter Berücksichtigung der Rede von den fünf Männern heißt das: Wo die Tora als Spenderin lebendigen Wassers nicht vorhanden ist, da ist Samaria jetzt auf Jesus angewiesen.

Die heilsgeschichtliche Bedeutung Jesu – nicht nur für die Samaritanerin – kann man dann so zusammenfassen: Jesu Sendung geschieht mit dem Ziel, denen Wasser zum ewigen Leben zu bringen, die anders – nämlich durch die Tora – keinen Zugang dazu haben: So ist er der "wahre Retter der Welt" (Joh 4,42). Zu dieser Welt, die allein auf die Offenbarung in Jesus angewiesen ist,

---

<sup>14</sup> Das hat auch Konsequenzen für die Frage der literarischen Quellenlage in unserem Abschnitt. Becker, Johannes, ÖTK 4/1, (s. Anm. 3), 166, will mit der Abfolge 4,5-9ab.16-19 eine sinnvolle Erzählung der Semeia-Quelle erkennen und begründet die Quellenscheidung u.a. mit dem "offenkundigen" Bruch zwischen V.15 und 16. M.E. ist dies ein Paradebeispiel dafür, wie man mit einer mechanischen, statt einer theologischen Methode der Auslegung auf exegetische Holzwege geraten kann.

kann aber dann nicht das Judentum gehören, sofern es sich auf seine Tora stützt. Daß im Johannesevangelium auch von Juden erzählt wird, die die Tora nicht kennen, ist mit Blick auf die vehementen Streitgespräche zwischen "den Juden" und Jesus (s. Joh 5,10-47; 7,14-31; 8,30-59; 10,31-39) völlig fraglos. Das Entscheidende an diesen Auseinandersetzungen liegt aber doch gerade darin, daß *diese* Juden von Jesus gekennzeichnet werden als Ignoranten gegenüber der Tora und ihrer eigenen religiösen Tradition (s. 5,45; 7,19; 8,39-40; 10,34-36); eben deshalb haben sie ja Jesus nötig. Wenn man aber behaupten wollte, das *gesetzstreu*e Judentum, das die Tora tut und darauf hört (Ex 24,7), benötige in Jesus einen Offenbarer und Heilsmittler *an Stelle der Tora*, so wäre das m.E. größter theologischer Unfug, für den sich keine Rechtfertigung im Johannesevangelium finden läßt. Der Unterschied zwischen dem Wort Gottes in der Tora und dem Wort Gottes in Jesus besteht nicht dem Inhalt nach, denn beide sind sie als göttliche Offenbarungen "lebendiges Wasser"; sie unterscheiden sich lediglich durch ihre jeweiligen Adressaten: Die Tora war und ist an Israel gerichtet, Jesu Sendung richtet sich an die zerstreuten Kinder Israels (hier die Samaritaner) und darüber hinaus an die heidnische Welt (vgl. Joh 10,16-18; 11,50-52; 12,46-47). Beide Ziele werden nach Johannes im Kreuz erreicht. Für den Evangelisten ist daher das tora-treue Judentum nicht *Zielobjekt*, sondern *Ausgangspunkt* der Sendung Jesu. Das drückt Joh 4,22 ganz unmißverständlich aus, wenn sich dort Jesus mit den Juden identifiziert: "Wir (die Juden!) beten den an, den wir kennen, denn: Das Heil ist aus den Juden".

Wenn zu Beginn dieser Überlegungen festgestellt werden konnte, daß die Ortsbeschreibung der Szene mit der Samaritanerin (der Jakobsbrunnen) eine theologische Topographie darstellt, so läßt sich jetzt abschließend das gleiche für den Weg Jesu von Jerusalem über Samaria nach Galiläa (Joh 4,3-4) sagen: *Das Itinerar Jesu nach Johannes ist ein heilsgeschichtlich-soteriologisches*.<sup>15</sup> Es beschreibt den Heilsweg Jesu vom Zentrum (Jerusalem und das Judentum) über die Peripherie ersten (Samaria) und zweiten Grades (Galiläa) hin zu der heidnischen Außen-Welt, die schließlich im Kreuz erreicht wird. Die samaritanische "Etappe" ist ein entscheidender Schritt auf diesem Weg.

---

<sup>15</sup> S. dazu M. Rissi, Die Hochzeit in Kana (Joh 2,1-11), in: F. Christ (Hg.), Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie (FS O. Cullmann). Hamburg 1967, 76-92: 82-84; vgl. auch H.-P. Heekerens, Die Zeichenquelle der johanneischen Redaktion. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums. Stuttgart 1984 (=SBS 113), 129-130; H. Thyen, "Heil", (s. Anm. 12), 174-175.