

BN *Biblische Notizen* *Biblical Notes*

Biblische Notizen. Neue Folge

Herausgeber

Kristin De Troyer, Salzburg/A

Friedrich Vinzenz Reiterer, Salzburg/A

Mitherausgeber

Reinhard Feldmeier, Göttingen/D

Karin Schöpflin, Göttingen/D

Advisory Board

BIBELWISSENSCHAFT:

Kåre Berge, Bergen/N

Eberhard Bons, Strasbourg/F

John J. Collins, Yale/USA

Jeremy Corley, Maynooth/IR

Renate Egger-Wenzel, Salzburg/A

Michael Ernst, Heiligenkreuz/A

Matthew J. Goff, Tallahassee/USA

Jan Joosten, Oxford/GB

James Kugel, Harvard/USA

Gerhard Langer, Wien/A

Luca Mazzainghi, Florenz, Rom/I

Stephen Ryan, Washington/USA

Eileen Schuller, Hamilton/CA

Markus Witte, Berlin/D

József Zsengellér, Budapest/H

ARCHÄOLOGIE:

Shimon Dar, Ramat-Gan/ISR

ORIENTALISTIK:

Manfred Hutter, Bonn/D

GRIECHISCHE LITERATUR- UND

KULTURGESCHICHTE:

Heinz-Günther Nesselrath, Göttingen/D

ÄGYPTOLOGIE:

Mark Smith, Oxford/GB

Rezensionen

Michael Ernst, Heiligenkreuz/A

Karin Schöpflin, Göttingen/D

Stefan Schorch, Halle/D

unter Mitarbeit von:

Stefan Beyerle, Greifswald/D

Johannes Diehl, Frankfurt/D

Jan Dušek, Prag/CZ

Kay Ehling, München/D

Thomas R. Elßner, Koblenz/D

Thomas Hieke, Mainz/D

Fredrik Lindström, Lund/S

Andreas Michel, Köln/D

Thilo Rudnig, Göttingen/D

Barbara Schmitz, Würzburg/D

Stefan Schreiber, Augsburg/D

Franz Sedlmeier, Augsburg/D

Hans-Ulrich Weidemann, Siegen/D

Markus Witte, Berlin/D

Michał Wojciechowski, Olsztyn/P

Géza Xeravits, Komárno/SK

József Zsengellér, Budapest/H

Neue Folge. Herausgegeben von Kristin De Troyer und Friedrich Vinzenz Reiterer, Salzburg, in Verbindung mit Reinhard Feldmeier und Karin Schöpflin, Göttingen. Betreut am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte der Paris Lodron Universität Salzburg.

Inhalt

Sarah Schulz / Manuel Schäfer, Der Kern der Rettererzählungen SEITE 3

Philippe Guillaume / Martha Hellander, The House of the Forest ... SEITE 15

Matthew Goff, Temple Songs of Simon and Ben Sira SEITE 31

Stefan Bojowald, Einige Streiflichter ... SEITE 55

Ludwig Thiele, Die Vorlage in Markus 13 – Teil 3 SEITE 65

Ignacio Ramos Riera, Die Erlösung stammt aus den Juden (Joh 4,22) ... SEITE 81

Matthias Becker, A Template for Picturing Rivals? SEITE 105

Buchvorstellungen SEITE 131

HERDER FREIBURG · BASEL · WIEN

Die Erlösung stammt aus den Juden (Joh 4,22): „Personalisierung“ als „Um-Ortung des Heils“ im Erkenntnisprozess des Johannesevangeliums

Ignacio Ramos Riera

Es gibt im Johannesevangelium eine einzige Stelle, an der Jesus von sich selbst offen und in aller Klarheit sagt, dass er Christus ist (vgl. Joh 4,25-26). Sie kommt in der hier behandelten Passage vor, in der von der Begegnung Jesu mit einer samaritanischen Frau die Rede ist. Diese Äußerung entspricht nicht nur der grundsätzlichen Absicht des ganzen Evangeliums (Joh 20,31: „Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist“), sondern vor allen Dingen lässt sie sich als Spitze einer Progression in der Passage verstehen, die gestattet, wichtige soziale Glaubensentwicklungen in der johanneischen Gemeinde abzulesen.¹ In der Dynamik der Passage wird sich das Bestreben reflektieren, das eine solche Glaubensentwicklung dem Evangelisten (und somit auch wohl der Gemeinde[n])² auferlegte. Eine Synthese, nach der die überraschende Antwort: *Ἐγώ εἰμι κτλ*, über eine Selbstbezeugung hinaus, zum Ort des Heils wird.

Diese heikle Frage des „Heiligen Ortes“ wird direkt von Joh in der Perikope behandelt. Es ist Ziel dieses Beitrags zu zeigen, wie Joh eine innovative Synthese in seiner Darlegung von Jesus hervorgebracht hat, die zugleich der Neuheit der neuen soteriologischen Situation ebenso wie der historischen, nicht abgeschafften „jüdischen“ Herkunft jener Situation gerecht werden sollte. Darin kann man eine implizite paränetische Aufforderung auch in Joh ablesen: im Glauben muss die Geschichte des Juden Jesu, sowie dessen kulturellen-religiösen Hintergrund miteinbezogen und für konstitutiv anerkannt werden. Die grundlegende Metapher, die die Präposition *ἐν* diesbezüglich erschafft, bewirkt, dass der „Ort der Heilung“ einer „Umortung“ unterzogen wird, die von da an gemäß persönlichen Zügen zu verstehen ist. Schon Bultmann hatte Aufmerksamkeit auf die

¹ Joh 17,3 spiegelt demgegenüber das gleiche Bekenntnis zu Jesus als Christus wider, dennoch macht es auf eine so vollendete Art und Weise („Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast“), dass sich nur schwer irgendeine Bemühung der Gemeinde um eine vermittelnde Formulierung erkennen lässt. Vgl. Beutler, *Judaism*, 108-110.

² „Für das vierte Evangelium wäre stärker die Beziehung auf die Gemeinde(n) einzurechnen“, Labahn, *Jesus*, 27.

Begegnung Jesu mit der samaritanischen Frau geschenkt, denn er denkt, dass dort auf eine besonders deutliche Weise Johannes eine seiner wesentlicheren Feststellungen anbietet, nämlich, der Glaube solle die Erkenntnis gewinnen, dass Jesus der eschatologische Retter und universale Offenbarer ist³. Was aber meines Erachtens in Bultmann oder anderen noch nicht genug abgehandelt wurde, ist, durch welche hermeneutische Mittel Joh versucht hat, so eine Auffassung in seinem Adressaten zu verwirken. Der Entwicklungsprozess wird hier veranschaulicht, der die johanneische Gemeinde von einer jüdischen Gruppe mit dem Zentralbezug auf das Jerusalemer Heiligtum bis zu einer Palästina-abgelösten Kirche⁴, die trotzdem ihre Wurzeln keinesfalls unterdrücken dürfe, werden ließ.

1. Berücksichtigung einer Begegnung und deren Folgen (Joh 4,4-30)

„Er musste aber durch Samaria ziehen“ (V.4). Innerhalb des gemeinhin erkannten zweiten Abschnitts des Johannesevangeliums⁵ zieht Jesus hier von Judäa nach Galiläa hinab, nach einer Rundreise, die ihn von Kana nach Jerusalem gebracht hatte. Jesus durchquert dabei das samaritanische Gebiet,

³ Vgl. Bultmann, Evangelium, 149.

⁴ Das ist die Annahme von Schnackenburg über die innere Verfassung der joh. Gemeinde; so sagt er in seinem Kommentar über diese Passage: „Die universalistische Tendenz wohnt dem ganzen Ev inne und wird für den Leserkreis, der hauptsächlich aus Heidenchristen bestand, kräftig herausgearbeitet“, Schnackenburg, Johannesevangelium, 455. Offensichtlich hat die joh. Gemeinde in den letzten Jahrzehnten des 1. Jahrhunderts eine starke soziologische Wandlung von einer von Grund auf jüdischen in eine recht vielfältigere ethnisch gemischte Gruppe, durchlebt.

⁵ Brown und andere Kommentare sprechen von folgenden Teilen: a) Prolog 1,1-18; b) Buch der Zeichen 1,19-12,50 (zu welchem diese Passage gehört); c) Buch der Herrlichkeit (Passion) 13,1-20,31; d) Epilog 21. Zudem werden üblicherweise im Buch der Zeichen vier Teile erkannt, nämlich: den Teil der 4 anfänglichen Tage der Offenbarung (Joh 1,19-51); einen zweiten Teil, der sich von Kana nach Kana spannt (2,1-4,54); einen weiteren Teil, der der Ersetzung von den jüdischen Festen des Ersten Testaments vonseiten Jesu gewidmet ist (5,1-10,42); und einen letzten Teil, in dem Jesus beschließt, in seine Stunde hineinzugehen (11,1-12,50). Vgl. Brown, Gospel, cxxxviii-cxli. Weitere wissenschaftliche Vorschläge weisen auf die Bedeutsamkeit des diachronischen über das synchronische Element bei der Redaktion, sowie auf die Relevanz der christologischen Konzentration und auf den jüdisch-liturgischen Faktor hin. Vgl. Beutler, Judaism, 8; 10-11. Michael Theobald unterstützt diese Ansicht im Wesentlichen, wobei er Joh 12,36 („Dies redete Jesus und ging weg und verbarg sich vor ihnen“) als eigentliches Scharnier sieht, das die Offenbarung Jesu in Israel definitiv abschließt; vgl. Theobald, Evangelium, 27-28.

obwohl er Samarien an seinem äußeren Rand am Jordan wie viele andere Juden seiner Zeit hätte umgehen können (vgl. Mt 10,5). Der hier analysierte Text fängt also in jenem Vers an, der Jesus im samaritanischen Gebiet lokalisiert: die ganze Handlung verläuft in Samarien; konkret in Sychar und seiner Umgebung⁶. Die Passage ist durch eine deutlich voranschreitende Dynamik gekennzeichnet, insofern deren Erzählungsgehalt im Allgemeinen wie „ein Empfangsprozess von einer Offenbarung vonseiten der Personen, die anfänglich wenig auf diesen Empfang vorbereitet waren“, beschrieben werden kann.⁷ Die Gattung der „Aufgeschlossenheit gegenüber den Nicht-Juden“ ist auch zu merken.

Bei der Berücksichtigung des kritischen Apparats⁸ stellt sich heraus, dass es im untersuchten Text keine bedeutsame Variante gibt außer in Vers 9, dem zufolge der letzte Teil des Verses ausgelassen ist: οὐ γὰρ συγγρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις („Die Juden verkehren nämlich nicht mit den Samaritern“).⁹ Metzger bewertet die Wahrscheinlichkeit dieses Satzes mit einem A. Man darf den Satz als einen authentisch von Joh verfassten Ausspruch betrachten.¹⁰ Auch bei Tischendorf sind in den V.15-26 kaum weitere

⁶ Die Vergrenzen, die für den Kommentar dieser Passage ausgewählt sind, fallen somit nicht mit einer bedeutsamen Ortsänderung zusammen, denn die Handlung entwickelt sich weiter bis zum v.42 in der Gegend vor Sychar – „Nach diesen beiden Tagen ging er von dort nach Galiläa“ (Joh 4,43). Ein Kriterium für eine frühere Abgrenzung des Abschnitts bietet sich durch eine thematische Zäsur dennoch an.

⁷ Vgl. Wengst, Johannesevangelium, 52-53. Dieser Empfangsprozess wird auch in die literarische Form der Kontroverse eingebettet, die sich im Widerstand bzw. Abstands zwischen Juden und Samaritern (V.9 und V.22) und im Dialog darüber, auf welcher Seite die Wahrheit ist, veranschaulicht. Allerdings fungiert die Kontroverse nicht auf eine Weise, dass sich diese Passage dem Stoff zurechnen ließe, der im Joh eine von Anfang an im Hintergrund ablaufende Ätiologie für die Hinrichtung Jesu hin liefert.

⁸ Vgl. Bover, Testamento, 495.

⁹ „This explanatory comment is omitted in several witnesses (pp* D it^a b. d. e. j cop^{ms}). Although some have thought (...) that the words are an early marginal gloss that eventually got into the text of most witnesses, such comments are typical of the evangelist. The omission, if not accidental, may reflect scribal opinion that the statement is not literally exact and therefore should be deleted“, Metzger, Commentary, 177. Der Autor verweist seinerseits auf Blass / Debrunner / Funk, Grammar.

¹⁰ Außer diesem Vers existieren noch kleine Varianten, wie in V.5, wo der Name der Stadt, in die Jesus in Samarien kommt, angegeben ist. Die archäologische Schwierigkeit, die die Identifizierung der Stadt von Sychar bereitet, führt den Ausschuss der *United Bible Societies' Greek New Testament* dazu, die

Varianten zu finden. Die einzige, die noch eine gewisse Bedeutsamkeit im Kontext dieses Beitrags hat, ist der Codex Sinaiticus, der den Ausdruck „der Ort“ bzw. „die Stätte“ in V.20 weglässt: καὶ ἡμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος ὅπου προσκυνεῖν δεῖ.¹¹ Ein solcher Ort verweist laut Brown auf den Tempel, wovon es Parallelen in Joh 11,48; Apg 6,13; 7,7 und in 2Makk 5,19 gibt, obwohl die johanneische Gemeinde vielleicht von keiner der zwei letzten Texte wusste.¹² Wird ὁ τόπος als pleonastische Anapher von Jerusalem gedeutet, ist diese Auslassung vom \aleph freilich nachvollziehbar. Davon aber, dass diese Auslassung maßgebend für eine kritische Rezeption des Textes sein soll, raten nicht nur die große Zahl und Qualität der gegensätzlichen Zeugnisse ab, sondern auch die eigene theologische Rolle, die der Begriff „Tempel“ in der Perikope spielt: Zeigt gleichsam Joh nicht die Absicht, dieses Jerusalemer Gebäude dem Leib Jesu entgegenzusetzen zu wollen? Der Punkt wird im Folgenden aufgegriffen. Die christologische Konzentration, die sich darin zeigt, bewahrt allerdings Wichtigkeit, um den Prozess der „Umortung“ zu Tage zu bringen, um den es sich in diesem Aufsatz letztlich handelt. Noch ein weiteres Detail bezüglich der zentralen Aussage in V.22 (ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστὶν). R. Bultmann und andere bestritten teilweise die Ursprünglichkeit des Satzes und erklärten ihn als spätere Glosse des Redaktors.¹³ Allerdings lässt sich diese theologisch-exegetische Einschätzung nicht durch handschriftliche Belege bestätigen. Hier lässt sich allein Folgendes sagen: Es gibt keine einzige

Textvariante – Tischendorf zufolge –,¹⁴ die die Eigenschaft dieses Satzes als spätere Glosse bestätigt. Noch mehr: Wie ich im Folgenden argumentieren werde, ist womöglich der ausschlaggebende Charakter dieser Aussage, welche dabei helfen kann, das Vermittlungsdenken des Johannes in seiner Besonderheit zu verstehen.

Die Passage wird durch die Präsentation der Bühne und der Gestalten eingeleitet (V.4-7a), wobei zugleich ein Erwartungseffekt herbeigeführt wird.¹⁵ Dessen unbeschadet können in dem Abschnitt Joh 4,5-30 einige textliche Charakteristika erkannt werden, die auf ein formales (lexikographisches) Korrelat hinweisen, das Joh vermutlich ausgewählt hat, um eine textliche Einheit zu bilden und diese als progressiv darzulegen. Gemeint ist hier die mögliche Einfügung bzw. Inklusion, die die V.5 (ἔρχεται οὖν εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας) und V.30 (ἐξῆλθον ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτόν) bilden, einschließlich des Nachhalls im V.7 (ἔρχεται γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας): Jesus kommt am Anfang in eine Stadt; am Ende kommt die Stadt bzw. deren Leute auf ihn zu. Damit zeigt sich das Verb ἔρχομαι als Scharnier für die Inklusion, die eine textliche Einheit markiert.¹⁶

Achtet man auf den unmittelbaren Kontext des 4. Evangeliums, entdeckt man, wie sich die Perikope in die Erzählung von drei Gestalten und drei Offenbarungen konstitutiv einfädelt (Joh 3-4: vom Gespräch mit Nikodemus bis zur Heilung des Kindes des königlichen Beamten). Paradoxiert sind die Nicht-Juden diejenigen, die zu Vorboten des Glaubens an Jesus werden, erst aber nachdem sie ihn als Juden (Joh 4,22-26.45) erkannt haben.

Möglichkeit nicht auszuschließen, dass Joh eigentlich auf Συχέμ (Sichem) hinweisen wollte, wie jene Variante andeutet, die auf der Basis von syr⁶⁵ sowie von manchen Zeugen unter den Patres beruht. Metzger, Commentary, 177; Schnackenburg, Johannesevangelium, 458-459. Zudem präzisiert Metzger, dass die Lektüre Σιχάρ statt der gewöhnlichen Συχάρ in der Minuskelschrift 69 eigentlich eine orthografische Variante des Spätgriechisch reflektiert. Seinerseits erwähnt Tischendorf zwei interessante Zeugnisse: „Cf Hier quaest hebr. in Gen 48,22 (pag³⁷⁴): hebraice Sichem dicitur, ut Ioh. quoque evglsta testatur, licet vitiose ut Sichar legatur error inolevit. Similiter adnotat de nominib. Hebr. 98: corrupte autem pro Sichem – ut Sichar legeretur usus obtinuit“, Tischendorf, Testamentum, 771.

¹¹ Tischendorf, Testamentum, 774: „ο τόπος (it vg est locus ubi adorare oportet vel similiter): \aleph_0 om. Similiter lin. 5 post similiter adde, ita sarz sed pro ubi habet in quo Tert^{marc 4,35} quia Hierosolymis oportet adorare“.

¹² Vgl. Brown, Gospel, 439.

¹³ „Er widerstreite dem Urteil des Joh-Ev.s über den Unglauben der Juden 8,17.41–45; 10,34; 13,33 (so R. Bultmann)“, Schelkle, σωτηρία, 788. Vgl. Bultmann, Evangelium, 139; Dagegen vgl. Schnackenburg, Johannesevangelium, 147.471.

¹⁴ Die einzige Variante, die Tischendorf bringt, weist eine leichte Hinzufügung zum Text und wird erst in einem sehr späten Minuskelscodex (15. Jh.) festgestellt: „εστιν: 69.⁶⁹ εγενετο και εστιν“ Tischendorf, Testamentum 775.

¹⁵ Im Rahmen dieses Erwartungseffektes dürfte die Nummer sechs, von der sechsten Stunde des Tages (V.6), eine besondere Rolle laut Secundino Castro spielen. Castro erklärt, wie diese Zahl häufig in Joh benutzt wird und wie sie immer auf etwas Wichtiges hindeutet, das einer Manifestation und Vollendung offen bleibt. Vgl. Castro, Evangelio, 112.

¹⁶ Andere Elemente sprechen auch klar für die progressive Struktur des Textes: Während in Joh 4,21 die erste Ankündigung Jesu noch auf eine künftige Zeit hin deutet (προσκυνήσατε), versteht die zweite (V.23) „die Stunde“ wie etwas, das schon begonnen hat und im Kommen ist (ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν,) – auch wenn Joh auffälligerweise weiter eine Futurform (ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνῆται προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ) verwendet. Vgl. Beutler, Judaism, 122.

2. Verflechtung der Handlung im Hinblick auf die „Umortung“ des Heils

Will man die Bedeutung von V.22b („die Erlösung kommt aus den Juden“) vertiefen, so müssen bestimmte hermeneutische Prozesse gekennzeichnet werden, die in der johanneischen Frühkirche vonstattengegangen sind, und die bewirkt haben, dass eine persönliche (Heils-)Erfahrung interpretativ eine „verschriftlichte“,¹⁷ kommunikable, allumfassendfähige Form angenommen hat.

Man kann zunächst einmal wichtige intertextuelle Motive bezüglich der Rolle des Judenseins in der Frühkirche hinterfragen. Die Spannungen zwischen Samaria und Israel werden in der Bibel oft dargestellt, wie auch in der synoptischen Tradition festzustellen ist. Allerdings bleibt diese Frage oft in historischen Erwägungen stecken; in der vorliegenden Untersuchung geht es mir eher um die systematische Frage nach der Um-Ortung und Personalisierung des Heils, das Israel zugesagt ist. Daher ist das Phänomen der vielfältigen Intertextualität, die der ausgewählte Abschnitt eröffnet, neu zu erwägen. Bedeutungsvoll sind dafür intertextuelle Beziehungen zu den Paulusbriefen, die ein gemeinsames Anliegen vereint mit Paulus darzustellen scheinen: Die Aussage ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν (V.22b) bietet sich auf den ersten Blick wie ein Titel für Paulus' bekannte Argumentation aus Röm 9-11 an, in der der Status von Israel als dem „Erbvolk“, erwähntem Verwahrer der Verheißungen, diskutiert wird (vgl. auch Röm 1,16-17; 2-4). Im Röm 9,4-5 beteuert Paulus von den Israeliten:

„... deren die Sohnschaft (ἡ υἰοθεσία) ist und die Herrlichkeit und die Bündnisse und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen; deren die Väter sind (ὧν οἱ πατέρες) und aus denen dem Fleisch nach der Christus ist (καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα), der über allem ist, Gott, gepriesen in Ewigkeit. Amen. (ὁ ὧν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν)“

Der Brief an die Römer scheint an eine gemischte Gemeinde von aus Judentum und aus Heidentum stammenden Christen adressiert zu sein, die anscheinend unter dem Risiko der gegenseitigen Zurückweisung standen. Die Kapitel 9-11 scheinen an jüdisch abstammende Zuhörer (9,10.24) gerichtet zu sein – nicht zuletzt Paulus selbst (!), der anlässlich dieses Texts seine eigene Identität durchaus aufarbeitet. Dementsprechend fließen die johanneische und paulinische Perspektive bei diesen Passagen in ein

¹⁷ Die „Verschriftlichung“ als hermeneutischer Prozess, wodurch sich das Personale in das Gefüge von Erzählungen, die stiftendes Potenzial für die Entwicklung von gesellschaftlichen Gestalten aufweisen, einzufügen vermag, habe ich auch im Bereich der Spiritualität im historischen Rahmen des Humanismus nachgeforscht. Vgl. Ramos, Nadal, 281-284.

gemeinsames Anliegen zusammen¹⁸. Hier darf man heuristisch eine Intertextualität hinterfragen und zwar kraft der Präposition ἐκ, deren Verbindung mit εἰμί – auch wenn Paulus hier andere Ausdrücke verwendet – gewöhnlich als „kommen“, „stammen“ oder „entstammen“ wiedergegeben wird. Auch wenn der gemeinsame Gebrauch der Präposition ἐκ für sich genommen auf keine traditionsgeschichtliche Verbindung schließen lässt, erschließt aber als intertextuelle Verknüpfung eine wichtige Botschaft beide Texte. Die Formulierung ἐκ+Gen.+ εἰμι weist auf einen Ursprung oder eine Ursache hin. Von dieser präpositionalen Achse ausgehend können hier Joh 4,22b und Röm 9,5a nebeneinander gestellt werden:

- ✓ ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν: Die Erlösung stammt aus den Juden.
- ✓ ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς: Christus kommt aus denen (aus den Patriarchen), [die] von ihnen [sind]: dieses „von ihnen (ὧν)“ steht für „von allen, die Israeliten sind“; vgl. Röm 9,4.

Dabei sollte man zuerst etwas unterscheiden:¹⁹ Paulus benutzt der Begriff „Israeliten“;²⁰ Joh „Juden“.²¹ Trotz ihrer Mehrwertigkeit dürfen beide

¹⁸ Vgl. Schnackenburg, Johannesevangelium, 470.

¹⁹ Die darauffolgende Distinktion ist Gegenstand einer hochdiskutierten Frage gewesen, die in dem Ausdruck „*Parting of the Ways*“ des von Dunn herausgegebenen Sammelwerks einen ausschlaggebenden Referenzpunkt hat. Vgl. Dunn, *Jews*; Beutler, *Judaism. Die Studie Reeds bietet wichtige Einblicke in das Joh betreffende, problematische Konzept „christliches Judentum“*; vgl. Reed, *Christianity*, 190-191.

²⁰ Der *Terminus technicus* Israel bzw. Israeliten ist bei Paulus geläufig und beschreibt zunächst einmal mit neutralen Tönen das Volk, das Erbe der Verheißungen ist. In Joh wird er nicht nur weit weniger verwendet, sondern ist auch mit einer eigentümlichen Spannung geladen, denn der Evangelist lässt die messianischen Erwartungen der damaligen palästinischen jüdischen Bevölkerung und die wahre Würde Jesu, die er darstellen will, nicht miteinander übereinstimmen. Dies ist gerade in jenen Passagen zu sehen, in denen von Jesus oder von anderen als „Israeliten“ oder als „dem König Israels“ geredet wird. „*Jesus is 'King of Israel' only as the one who must suffer, die and rise, as the Son of Man who must be lifted up and glorified*“ (vgl. Joh 12,20-36); Beutler, *Judaism*, 142; vgl. auch 140. Man findet in Joh, anders als in Paulus, keine eindeutige, stabile Beschreibung der Mitglieder des Volkes der Torah, ehe Jesus sich in ihrer Mitte als jene Instanz vorgestellt hat, von der unausweichlich Partei ergriffen werden soll.

²¹ Grundlegend ist bei diesem Unterschied zwischen „Israeliten“ und „Juden“ die Frage der Chronologie zu berücksichtigen. Mit anderen Worten die Frage, ob die Redaktion – zumindest in einer anfänglichen Phase – vor der Zerstörung von Jerusalem 70 n.Chr. oder in den Jahrzehnten danach, insbesondere nach der

„Synode von Jamnia“ (ca. 90 n.Chr.) geschehen ist. In dieser Synode, die heute sehr umstritten ist, sollte sich die pharisäische Strömung durchsetzen und gleichsam die weitere Verfassung des allumfassenden Judentums bestimmen. Von da an sollten die Juden markant pharisäisch geprägt gewesen sein. Wenn Wengst einen Grund bieten will, warum Jesus unmittelbar vor dieser Passage Judäa verlässt (Joh 4,3), spricht er von der Gefahr wegen „der Pharisäer“, dort weiter zu bleiben, denn er behauptet von Joh, dass „das Judentum, mit dem er in Auseinandersetzung steht, pharisäisch bestimmt“ sei; Wengst, *Johannesevangelium*, 151. Bald lieferten weitere kategorisierende Unterteilungen wohl keine Bedeutung mehr: nur eine Art von Juden war wesentlich denkbar; praktisch nur eine Variante des Volkes Israel war vorhanden. Als übriggebliebene Repräsentanten des Volkes Israel scheint es bei Joh so zu sein, dass jene zeitgenössischen „Juden“ retrospektiverweise die Rolle annehmen, die bei den Synoptikern die Pharisäer weitgehend spielten; jedoch nicht immer. Freilich gibt es in der Bezeichnung „Jude“ bei Joh einen doppelten, versteckten, in der Regel nicht ausdifferenzierten Sinn:

Einerseits der Zugehörige dem Volk Israels, der selbstverständlich auch Jesus und seinen Nachfolgern einschließt, wie vor allem an der für Joh relevanten, inwendigen Teilnahme Jesu an den Festen „der Juden“ – vgl. Joh 2,13 – zu sehen ist; oder im Übrigen in Joh 4,22; 8,31; 10,19-21; 11,33.36.45; 18,20; 19,40 (im Gegensatz zu 19,38: „Josef von Arimathäa, der ein Jünger Jesu war, aber ein geheimer aus Furcht vor den Juden, war dennoch kulturell ein Jude!“). Andererseits ist der Jude bei Joh derjenige, der zur Partei der Pharisäer gehört zusammen mit denjenigen, die sich von ihnen führen lassen, die übrigens Jesus entgegenstehen. Diese zweite Auffassung, die allerdings die üblichste im Johannesevangelium ist, wird besonders in Joh 1,19.24 durch die Erklärung von V.24 veranschaulicht: „Und dies ist das Zeugnis des Johannes, als die Juden aus Jerusalem Priester und Leviten zu ihm sandten, damit sie ihn fragen sollten: Wer bist du? (...) Und die Abgesandten waren aus den Pharisäern“; oder auch in Joh 7,1, wo der Evangelist die „Juden“ mit dem Gebiet Judäas verknüpft: „Danach zog Jesus in Galiläa umher; denn er wollte sich nicht in Judäa aufhalten, weil die Juden darauf aus waren, ihn zu töten“; Joh 7,13: „Aber niemand redete öffentlich über ihn, denn man fürchtete sich vor den Juden“; Joh 9,22; 10,26; 11,8; 18,14 (in Zusammenhang mit 11,47-51); 19,38; 20,19.

Joh 8 mit seiner Diskussion über die zwiespältige Abstammung aus Gott oder Abraham bildet womöglich die Stelle, an der diese zwei Fassungen am deutlichsten aneinander stoßen, nicht zuletzt wegen der Widersprüchlichkeiten von Versen wie V.31 und V.37.45 – ungeachtet der textuellen Wahrscheinlichkeit der verschiedenen Manuskripte und Zeugnisse. Eine mögliche Deutung ist, dass Joh die Elemente der Fortschrittlichkeit, der Wackeligkeit und deshalb der Zweideutigkeit bei einem Glaubensprozess, der mit der Anerkennung von Jesus als „jüdischem doch universalem Messias“ gekrönt werden soll, auf eine provokative Weise vor Augen seiner Adressaten führen wollte. Ansonsten halte ich manche Bezüge von Jesus als Jude o.Ä. von dritten Personen während der Passion für nicht diesbezüglich erklärend, denn offenbar hält der Autor von Joh

Begriffe hier als weitgehend äquivalent betrachtet werden. Doch, wenn die „Juden“ bzw. „Israeliten“, sowohl für Joh als auch für Paulus legitime Nachkommen der Patriarchen sind, darf man sich in der Art einer logischen Schlussfolgerung dieser hypothetischen intertextuellen Einflüsse fragen: Bezeichnet Joh hier nicht auf indirekte, metaphorische und etwa verhüllte Weise Jesus – in seiner Eigenschaft als Jude – als „Erlösung“ bzw. „Herkunft der Erlösung“, womit er dabei mit der Christologie Paulus’ – und der paulinischen Literatur – völlig übereinstimmt?²² Die Stadtbewohner scheinen diesen Syllogismus zu enträtseln, wenn sie in Joh 4,42 behaupten: „... denn wir selbst haben gehört und wissen, dass dieser wahrhaftig der Heiland der Welt ist (ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου)“. Jesus tritt wie die personifizierte Erlösung auf, die aus den Juden kommt. Es wird noch vonnöten sein zu klären, welche Art von Erlösung Joh hier behauptet, dass es persönlich in Jesus gibt.

Die Beziehung zu Röm 9,4-5 ruft eine gemeinsame Problematik auf, die offensichtlich in der frühen Umgebung des Christentums jüdischer Verwurzelung schwebte, nämlich: Welche Rolle spielten die antiken Bünde, die alte Gesetzgebung, der antike Kult, die antiken Verheißungen, Genealogien usw. dem Novum von Christus gegenüber? Von einem soteriologischen Blickwinkel formuliert: Wie knüpft die in Christus angebotene Erlösung an jene Erlösung an, die kraft des alten – und nicht widerrufenen – Bundes durch Gott vollzogen wurde? Es sei vorausgeschickt, dass der Einsatz der Partikel „in“ – die in dieser Perikope mit dem Begriff „Wahrheit“ und „Geist“, doch letzten Endes mit einer persönlichen Dimension verbunden wird –, sowohl in dieser Passage als auch im Ganzen der johanneischen Theologie, mit dem Bau dieser ersehnten denkerischen Brücke viel zu tun hat.

Ein anderes intertextuelles Motiv ist jenes der Begegnung zwischen einem Mann und einer Frau am Brunnenrand. Man kann hier intertextuelle Spiele vermuten, die dazu führen, dass die Aussage über die Erlösung aus

einen gewissen Abstand von den Erwartungen und Meinungen mancher Gestalter (beispielsweise Pilatos), die er bisweilen sprechen lässt. Hingegen bietet Joh 12,9-11 vielleicht den Schlüssel, um diesen oft nicht verratenen Unterschied zu begreifen. Da wird beschrieben, dass die Juden, die an Jesus glaubten, weggingen (ὑπήγον, vgl. der Parallelgebrauch von Joh 6,67): Gerade eine Darstellung der traumatischen Erfahrung, durch die der Autor bzw. die Gemeinde von Joh durchgegangen sind (vgl. Joh 9,22; 12,42; 16,2: ἀποσυνάγωγος = aus der Synagoge ausgestoßen). Über diese Diskussion vgl. Labahn, *Lebensspender*, 32-41; Schnackenburg, *Johannesevangelium*, 146-148.470-471; Beutler, *Judaism*, 149-154.

²² Vgl. Fußnote 39.

den Juden in einem Kontext des Liebreizes auftaucht. In der semitischen, sowohl biblischen als auch außerbiblischen Kultur, war dies ein üblicher Topos mit ziemlich präzisen Umrissen, und zwar ehelich und liebevozierend. „Isaak, Jakob, Moses und andere Gestalten fanden ihre Verlobten neben einem Brunnen. Zudem evoziert die 6. Stunde das Hohelied (Hld 1,7)“.²³ Castro sieht hier eine Metapher der Leidenschaft Gottes für sein Volk, unter der Form einer Frau betrachtet, die den Eheversprechen nicht treu gewesen ist. Will man bei der Interpretation dieses szenographischen Rahmens doch nicht so weit gehen, kann man zumindest darauf hinweisen, dass Joh durch ihn nach einem erzählerischen Rahmen sucht, der eine dramatische Spannung bieten kann, die dem Rang der Offenbarung, die im Vers 26 geschehen wird, angemessen ist. „ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι“ bringt am deutlichsten ein wesentliches Motiv des AT zutage, welches sich als Schlussstein der narrativen Spannung der ganzen Perikope anbietet. Zweifelloso würde jeder Leser des Evangeliums hier ein Echo der Gottesworte zu Mose am Dornbusch (Ex 3,14) wahrnehmen.²⁴ Der Vers zieht so eine intertextuelle Verbindung zur maximalen Gottesoffenbarung²⁵ im Ersten Testament.²⁶ Wie Bultmann vermerkt, über eine Demonstration des θεῖος ἄνθρωπος hinaus, bietet diese Offenbarung im Blick des Joh. ein persön-

²³ „Die Frage nach dem Mann der Samariterin seitens eines Unbekannten lädt zum Verdacht ein. Dazu ist im Osten der intime Dialog zwischen einem Mann und einer Frau noch ein Element, das keinen Raum für den Zweifel bietet, dass die Szene Ausdruck der Geburt einer Liebe ist.“, Castro, Evangelio, 111 (Übersetzung von mir – wenn nicht anders angegeben); vgl. Theobald, Evangelium, 306-307. Interessant ist hier, dass manche der Beifügungen, die in den Quellen als Veranschaulichung der „Unannehmlichkeit“, die diese zweigeschlechtliche Begegnung in der Einöde hervorgerufen hat – deren Joh sich wohl bewusst gewesen war –, zu entdecken sind. Z.B. Eusebius erklärt, es sei eine Gewohnheit der Samariter zum Brunnen zur Unterhaltung zu gehen usw.: „τη σαμαρειτιδι παρα τη πηγη διαλεγεται και εισετι νυν δεικνυται“, Tischendorf, Testamentum, 771.

²⁴ Der Text der Septuaginta, zu dem wahrscheinlich Joh und seine Gemeinde Zugang hatten, lautet: „αὐτὸς εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωϋσῆν ἐγώ εἰμι ὁ ὢν καὶ εἶπεν οὕτως ἔρεις τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς“, (Ex 3,14).

²⁵ Lieber würde man hier das lateinische Konzept *revelatio* statt Offenbarung benutzen, das anders als die glänzende, „schleierfreie“ Semantik des deutschen Begriffs den Vorteil aufweist, zugleich auf eine Ver- und Enthüllung zurückzugreifen.

²⁶ Dies schließt nicht aus, dass Dtn 32,39 oder der Deuterocesaja (z.B. Jes 43,10. 25; 45,18-19.22; 46,9; 48,12 und insbesondere für diese Passage 52,6: „ἐγώ εἰμι αὐτὸς ὁ λαλῶν ἀπείμι“) auch eine ausschlaggebende Rolle als Vergleichsstelle gespielt haben dürfte, vgl. Bauckham, Testimony, 246.

liches Element für den Menschen – „die Aufdehnung seines eigenen Lebens“ – an²⁷. Es ist ein weiteres hermeneutisches Werkzeug, das Joh verwendet, um die Diskussion über einen Glaubenssinnegehalt (nämlich, die der Herkunft der Erlösung) in den Rahmen eines persönlichen Betroffenseins zu verorten.

Zum Schluss dieser Analyse intertextueller Beziehungen ist die historiographische Tradition, die in 2Kön 17,22-41 Niederschlag gefunden hat, in Bezug auf das in der Passage projizierte Bild über die Samariter zu erwägen. Die Samariter werden in Joh 4,22a als Leute dargestellt, die etwas Unbekanntes verehren: „Ihr betet an, was ihr nicht kennt, wir beten an, was wir kennen“. Die johanneische Gemeinde als eine, die dem Judentum entstammte und mithin sich deren Geschichte tief bewusst war, dürfte mit dem Text des Buchs der Könige vertraut sein, in dem über das Wiederansiedlungsprogramm Samarias nach seinem Sturz 721 v.Chr., gemäß dem Willen des assyrischen Königs erzählt wird. Da wird Leute aus fünf verschiedenen Völkern (bābel – בָּבֶל –, kūt oder kūtā^h – כּוּת / כּוּתָא –, ‘awwā² – עַוְוָא –, hāmā^t – חַמָּת – und səparwayim – סַפְרַיִים –) erwähnt, je mit ihren Göttern und eigenen Bräuchen, die nach wie vor nicht ganz verlassen hatten. Dadurch war ein Synkretismus entstanden, der in Worten des Verfassers von 2Kön 17,41 „bis zum heutigen Tag“ reicht. Hier könnte weiter erörtert werden, ob die Samariter, nämlich das „am Rand stehende Israel“, für Joh als „ehbrecherisch“ oder eher in der Perspektive eines „Restes“, mit dem sich die Joh. Gemeinde existenziell identifizieren kann, aufgefasst wird, zumal 2Kön 17 (Ansiedlung von Gojim) als Hintergrundmotiv fungiert und auf Joh 4,42 zielt („Retter der Welt“ = Gojim). Andererseits, sind die bloßstellenden Worte Jesu hinsichtlich der fünf ehemaligen Männer der Frau nicht auf den Kult zu heidnischen Gottheiten ausgerichtet?²⁸ Wie dem auch sei, wird man durch diese Parallelstelle keine Relativierung der jüdischen Historiographie vorfinden, sondern eher eine Legitimierung deren als tauglicher Basis für die *revelatio* von V.26.

Die Passage weist hohes, narratives Geschick auf, denn die besondere Botschaft des Textes ist mit der schwankenden Entfaltung der narrativen Spannung verbunden. Insbesondere wird diese zwischen dem V.22 („denn das Heil ist aus den Juden“) und dem V.26 ihren Höhepunkt erreichen. Mit dem ἐγώ εἰμι wird die metaphorische Last bzw. Bedeutung der Passage getragen: Es wird der Eindruck einer absoluten Allwissenheit erweckt. In der Architektur der Passage besitzt dieser Ausdruck die eigentümliche Spannung

²⁷ Bultmann, Evangelium, 138.

²⁸ Schnackenburg hält diese Verbindung für „abwegig“: Vgl. Johannesevangelium, 468.

des Schlusssteines eines Gewölbes, auf welchen alles zuläuft, der aber trotzdem auch das Aussehen einer souveränen Ruhe vermittelt.²⁹ Dabei wird, der typischen Technik bei Joh zufolge, mit dem narrativen Fokus anhand einer Doppelsinnigkeit bzw. Tiefenstruktur gespielt: Im Laufe der Passage versteht zwar der Leser, dass die Samariterin Jesus missversteht, er bleibt aber weit davon entfernt, alles zu wissen, was Jesus weiß. Dadurch wird der Leser in die fortschreitende Erschließung der Botschaft der Passage einbezogen.³⁰

Der Epilog der Begegnung (V.28-30) bietet auf erzählerische Weise das Tun als Glauben kreativ dar. Nachdem die Handlung ihre Klimax durch die Offenbarung an die Frau erreicht hat (V.26), beschreibt Joh zunächst nicht – wie bis dahin getan –, wie die Frau geistig reagiert, sondern stellt sie direkt beim Handeln dar: „Da ließ die Frau ihren Wasserkrug stehen, eilte in den Ort und sagte zu den Leuten (...) Dieser ist doch nicht etwa der Christus?“. Somit wird narrativerweise die Wirksamkeit der ergangenen Offenbarung eindrucksvoll gezeigt: Der Inhalt der Glaubensbotschaft, der zunächst noch in Frageform ausgedrückt ist, bis er in V.42 ihre reifere Form findet („denn wir selbst haben gehört und wissen, dass dieser wahrhaftig der Heiland der Welt ist“) –, wird in ein vorausgehendes, noch zu deutendes Tun eingebettet.³¹ Somit wird durchaus die Verkündigung der Frau als eine Tat dargestellt, die aus dem Geheimnis des Inneren hervorgeht, als ziehe sie schon Nutzen aus jener „Wasserquelle, die ins ewige Leben quillt“. Die Kraft des Imperativs aus dem Mund der samaritanischen Frau im V.29: „δεῦτε ἴδετε (Kommt her, seht!) ἄνθρωπον ὃς εἶπέν μοι πάντα ὅσα ἐποίησα“, schließt zudem den narrativen Kreis, der mit dem „Musste“ (Ἔδει) des V.4 („Er musste aber durch Samaria ziehen“) eröffnet worden war, sofern dadurch das Geschuldete erfüllt wird.³²

Die intime Einheit von „Glauben und Tun“, die Joh subtil darlegt, nämlich das Tun als eloquentes Glauben und das Glauben als wirksames Tun, wird wie andere Spannungen der Passage besonders kraft der Präposition ἐν verarbeitet. Unter anderem vermag ihr Gebrauch, die Pole dieses Heilsvorgangs bzw. Heilsgeschehens, das sich in der Person abspielt, zu integrieren. Mit der Erwähnung dieser johanneischen Auffassung eines „universalen Konkreten“ (Heil in der Person) bietet sich ein günstiger Übergang dafür,

²⁹ Vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, 474.

³⁰ Vgl. Labahn, *Jesus*, 209-210; Frey, *Eschatologie*, 51.127.

³¹ Vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, 456.473.488.

³² In Anlehnung an Brown neigt Wengst – hier ebenso wie in anderen Stellen (Joh 3,14) – dazu, die willentliche Darstellung der Idee der Notwendigkeit – im Sinne von einer Vollziehung der Beschlüsse Gottes – zu erkennen. Vgl. Wengst, *Johannesevangelium*, 153.

auf die Darstellung der philosophisch-theologischen Botschaft der Perikope einzugehen.

3. Das Kennen (οἶδα) als Schlüsselbegriff der Perikope

In jedem Abschnitt des Textes erweisen sich bestimmte Begriffspaare als grundlegend:

- ✓ „Wasser“ (ὕδωρ, ὕδατος 8x) und „Trinken“ (πίνει 6x); Begriffe, die ausschließlich in V.8-15 erscheinen.
- ✓ „das Wahre“ (ἀλήθεια, ἀληθής, ἀληθινός 4x) „Anbeten“ (προσκυνέω 9x); Diese Termini kommen ausschließlich und in konzentrierter Weise in V.16-26 vor.

Das „Trinken“ drückt offensichtlich eine wesentlich passive Tätigkeit aus, die ein Geschenksein widerspiegelt. Das „Anbeten“ wird hingegen in der darauffolgenden Reihe von Versen eher als aktives Verb konnotiert, das zum Ausdruck einer Bemühung wird: Der Bezug auf das Anbeten wird zweimal vom Verb δεῖν, das hier (V.20.24) zudem Pflichttöne trägt, begleitet.

Doch trotz dieses imperativischen Tons in Vergleich zur eher indikativischen Atmosphäre des ersten Gesprächsteils,³³ bleibt das Anbeten, wie vorher das Trinken, auf eine Kenntnis angewiesen, über die der Anbeter bzw. Trinker, konkret die Samariterin, zunächst einmal nicht verfügt. Die unausweichliche Notwendigkeit dieser Kenntnis bzw. Erkenntnis verbindet die beiden Teile miteinander und verleiht der Perikope eine Sinneinheit, die auch deren spezifische, schon oben genannte Progression ermöglicht. In der Tat würden diese zwei Teile (einerseits V.8-15, andererseits V.16-30), die Verschiedenheit ihres Vokabulars vorausgesetzt, ohne die Verkopplung des Verbes οἶδα semantisch und folglich inhaltlich auseinanderstreben. Allerdings verweist dieses entscheidende Kennen nicht etwa auf eine „Gnosis“ von Etwas Geheimen, sondern auf die Erkenntnis von Wahrnehmbarem und Zugänglichem; von etwas also, das schon zugegen ist: „Es kommt aber die Stunde und ist jetzt (ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν)“ (Joh 4,23). Während

³³ Der Modus des Imperativs bedeutet freilich für Joh im Gegensatz zum Indikativ keineswegs die Einräumung einer Begrenztheit, sondern ganz im Gegenteil die Vollendung der Botschaft, auf die es ihm ankommt. Die Erscheinung des schicksalhaften Verbes δεῖν in manchen der wichtigsten Stellen des 4. Evangeliums ist demzufolge eher Zeichen des höchsten Grads der Erschließung seiner Botschaft (vgl. Joh 3,14.30; 4,4.20.24; 9,4; 10,16; 20,9): Die Liebe darf bzw. muss (δεῖ) insofern geboten werden (vgl. Joh 10,18; 13,34; 1Joh 2,7-8; 2Joh 1,5), als Jesus als Gesandter seine Aufgabe erfüllen soll bzw. muss. Vgl. Frey, *Eschatologie*, 128-131.472-473; Ratzinger, *Enzyklika*, Nr. 14; Brodie, *Gospel*, 198.346-347.417.

die erste Ansage Christi noch auf eine künftige Stunde verweist (V.21), die zweite sieht die „Stunde“ als eine schon angekommene und begonnene Entität. Zusammenfassend: Der Begriff „(Er-)Kennen“ (οἶδα x4) taucht in beiden offenbarenden Gesprächen der Perikope auf, und zwar im direkten Zusammenhang mit den anderen oben genannten Paaren von Schlussbegriffen (Wasser-trinken; wahr-anbeten). Insofern bietet sich als Idee an, die der Passage eine inhaltliche Kohärenz im Hintergrund verleiht; als ob es gemeint wäre: „Kenntest du, dann würdest du ein wahres Wasser trinken und mithin wärest du fähig, anzubeten und in erquickender Fülle zu leben“.

Was gilt es allerdings, zu kennen? Im V.10 legte schon Jesus eine Herausforderung vor: „Wenn du (...) wüsstest, wer es ist, der zu dir spricht: Gib mir zu trinken!“ Es geht offensichtlich in Joh darum, dass die Frau Jesus als den, der er in der Tat ist, erkennen kann. Dies wird bedingt angepielt, doch auf eine Weise, dass Jesus schon vorausschickt, welches die Reaktion der Person bzw. der Samariterin sein wird, falls sie sich der Gabe Gottes aufschließt („dann hättest du ihn gebeten, und er hätte dir (...) gegeben“, V.10b). Jesus herrscht hier absolut, indem er offenlegt.³⁴ Jesu Dominanz ist aber so ausgeführt, dass sie die Erkenntnis bei der Frau über die Identität Jesu anregt, woraufhin dieses Erkennen unmittelbar aktiv wird (V.28: „Die Frau nun ließ ihren Wasserkrug stehen und ging weg in die Stadt und sagt zu den Leuten:“). Hier lässt sich – mir sei die Entlehnung aus der Philosophiegeschichte gestattet – ein gewisser „sokratischer Intellektualismus“ erkennen. Als ob Joh die Frau auf die Anregung Jesu hin folgendermaßen überlegen lassen wollte: „Wenn ich nicht mehr bzw. besser liebe, ist es so, weil ich nicht genug erkenne; die Kenntnis erzeugt Liebe, die Leben ist“. Wasser zu trinken, gleicht jener wahren Kenntnis, die sich in der Anbetung und der Liebe bewährt. Das getrunkene Wasser ist daher Jesus, der als verlebendiger Christus (er)kannt wird, wie sich in den V.25-26 zeigt: „Ich weiß, dass der Messias kommt, der Christus genannt wird; (...) Ich bin es, der mit dir rede“, also: „der sich dir wahrnehmbar und konkret anbietet“. Daher führt, das Wasser zu trinken bzw. Jesus wahrzunehmen, dazu, in Wahrheit anzubeten.

4. Diskussion über den „Ort“ der (Er-)Kenntnis

Jesus zu kennen bzw. erkennen: darum geht es Joh in der Passage. Doch ist es eine durch die Metaphern des Trinkens und des Anbetens vermittelte (Er-)Kenntnis, die ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ geschieht (V.23-24), und zwar im Gegensatz dazu – bzw. in Übersteigerung davon –, dass sie ἐν Ἱεροσολύμοις vollzogen wird (V.20-21). Wie ist allerdings dieser präpositionale Ausdruck,

³⁴ Vgl. Bultmann, Evangelium, 138.

der auch anscheinend ersetzende bzw. supersessionalistische Ansprüche erhebt – „nicht mehr in Jerusalem“ –, zu verstehen? Soll man bloß verstehen, dass Joh die Abschaffung jedes Ortes dadurch für die wahre Anbetung beansprucht, indem das Räumliche schlicht von einer geläuterten geistigen Haltung ersetzt bzw. aufgehoben werden solle?

Beutler deutet auf einen oftmals gezeigten Unterschied von Johannes mit der synoptischen Tradition hin, nämlich: Während die Beziehung zwischen Jesus und dem Tempel bei den ersten Evangelien eine der Läuterung – ich würde auch sagen: eine der dramatischen Auseinandersetzungen von zwei Gottesbildern usw. – ist, nimmt „sie bei Joh die Form einer Ersetzung (*superseding*) ein“.³⁵ Doch, ist nicht eher hier die Rede von einem Vorgang, der nicht aus dem ganz Fremden kommt, sondern sich zuerst als Identifizierung mit einer nicht abgeschafften jüdischen Quelle der Erlösung verstehen lässt und schließlich sich durch den Körper (σῶμα) Jesu – eines Juden, eines Tempelgängers (Joh 2,13-22) – als neuer Topos dieser Heilsquelle verwirklicht?

Um genau zu beurteilen, was Joh damit meint, muss freilich zudem der darauffolgende Ausdruck von V.22 in die Waagschale geworfen werden. Gerade dieser Satz: ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν, so schwer er auch in diesem Kontext zu deuten erscheinen mag, bietet eine Eingrenzung für jegliche Interpretation, die grob auf das Verschwinden jeder örtlichen Referenz setzen wollte. Denn spricht man von den Juden bzw. von deren religiösen Verständnis („Ihr betet an, was ihr nicht kennt – ὃ οὐκ οἴδατε –, wir beten an, was wir kennen – ὃ οἴδαμεν –“), darf man nicht ein zentrales Element ihres Glaubensbekenntnisses ohne Weiteres verdrängen, wie es der Tempel in Jerusalem als ὁ τόπος (V.20) der Gottes Begegnung schlechthin ist.

³⁵ Vgl. Beutler, Judaism, 25-27. Die geläufige Bedeutung des englischen Wortes *superseding* verweist prinzipiell auf eine Ersetzung, die in der Art einer Ablösung des Alten von dem Neuen, eines „Außer-Kraft-Treten-Lassens“, einer Abschaffung des Vorigen eintritt. Vertuscht aber dies nicht die konkrete Art und Weise des Vorgangs, den Joh in der Passage zu evozieren versucht? Der Kontext dieser Aussage ergibt sich aus der Frage, die sich Beutler stellt: “We need to ask ourselves whether the sense of Joh 4,22 consists in respect for Judaism or rather in the preparation of the Samaritan Woman for a new form of faith which surpasses the institutions both of Israel and of the Samaritans”, Beutler, Judaism, 156 (das Zitat ist an das deutsche Notationssystem der biblischen Bücher angepasst). Beutler ist sich den Einwänden bewusst, die manche Autoren in Bezug auf die joh. Darstellung erhoben haben: “According to Culpepper, Christianity continues Jewish exclusivity, transforming it into a Christian exclusivity. Outside Jesus and faith in him there is no salvation. Adele Reinhartz is of the same opinion: ‘The Christology of the Fourth Gospel does not envisage salvation for non-believers such as the Jews’”, Beutler, Judaism, 155.

Es mag sich hier also mit den Worten „in Geist und Wahrheit“ doch um eine örtliche, geographische Aufhebung handeln, ist es aber dann keine bloße Ersetzung, sondern eher eine Aufhebung im Sinne von einer „Emporhebung“, einer Verlegung der Akzentsetzungen, die das Räumliche stärker bzw. ausschließlich in persönlichen Kategorien wiedergibt. Mit anderen Worten: Was Joh eigentlich mit dieser Argumentation ausführt, ist offenbar ein neues phänomenologisches Verständnis in Sachen Glauben bei seinen Adressaten zu beanspruchen, das aber die Wahrnehmung der ganzen Realität mit einbezieht.

Welches Mittels bedient sich Joh aber, um eine solche philosophische, metaphysische, psychische Verwandlung durchführen zu wollen? Das ist meiner Meinung nach gerade die Rolle, die er der Partikel „in“ (ἐν) zuteilt, wodurch es ihm gelingt – so wird im Folgenden untermauert –, Christus und sein Werk als Raum und Realität vorzustellen, die eine erneute hermeneutische „Verortung“ des Heils vollziehen. Nur dadurch wird meines Erachtens jene Spannung gelöst, die durch den V.22 ausgelöst wird, nämlich, dass doch das Heil von den Juden kommt, wobei Jerusalem als Ort der Anbetung – des aktiven, ausdrücklichen Wunsches nach Heil – aufgehoben werden soll bzw. ist: Das Heil kommt insofern aus den Juden, als derjenige, der sich als Christus bekennt, mit Vorname „Jesus“ heißt, weil er ein Jude ist.³⁶ Im bündigen Stil beschreibt auch Schnackenburg diese Gleichmachung vom Heil und Christus: „Die Juden (Ἰουδαῖοι) sind die legitime Jahwe-Verehrer; aus ihnen geht aus das ‚Heil‘, d. h. der Messias, hervor“.³⁷ Alles in der Passage weist auf den Drang nach einer innovativen Synthese in Anbetracht neuer Herausforderungen hin. Die Synthese findet aber ihren ausschlaggebenden und integrativen Ausdruck in der Präposition ἐν. Beutler hebt auf die Neuheit in literarischer Hinsicht ab, die Ausdrücke wie „in Geist und in der Wahrheit“ mit sich bringen.³⁸ Um die wichtige Sinnzuweisung der Präposition „in“ zu erläutern, ist es erforderlich nochmals auf den Argumentationsfaden entlang der Analyse der Erzählung zurückzukommen: Wir haben bislang angenommen, dass das Verb οἶδα, und zwar das Erkennen Jesu die eigentliche Botschaft der Passage zusammenfasst. Nun ist gerade behauptet worden, dass, wenn Joh hinzufügt, dass sich diese heilbringende Erkenntnis „in Geist und Wahrheit“ ergeben soll (δεῖ), zu meinen ist, dass, sofern das Heil von den Juden kommt, dieses *im* Juden „Jesus“, der Christus ist, erkannt

³⁶ Theobald nimmt auch die enge Verbindung wahr zwischen konkreten Umständen der Person Jesu und Perspektiven der Heilsgeschichte, die Joh hervorrufen zu wollen scheint; allerdings rückt er mehr die vermittelnde Rolle der Schrift und deren Ursprung „aus den Juden“ ins Interpretationszentrum der Passage; vgl. Theobald, *Evangelium*, 309.322-324.

³⁷ Schnackenburg, *Johannesevangelium*, 470.

³⁸ Vgl. Beutler, *Judaism*, 85.

werden soll. Hieraus ergibt sich gleichsam eine Gleichsetzung der Termini: „in Geist“, „in Wahrheit“ und „in Jesus“ bzw. „in Christus Jesus oder in Jesus, der Christus ist“.³⁹ Das ἐκ in „von / aus den Juden“ mit all seinem zeitlich-geschichtlichen, religiösen Gewicht wird nicht, nach der Erwähnung der „Stunde“ (ὥρα), bloß negiert oder ersetzt, sondern in ein ἐν emporgehoben, konzentriert, personalisiert. Es ist das ἐν von „in Geist und in Wahrheit“, das eigentlich „in Christus“ meint.⁴⁰ Die Präposition wird dadurch aber gleichsam von innen heraus beansprucht, forciert und letztlich auf einer semantischen Ebene erschlossen, so dass sie nicht mehr bloß als eine geographische Angabe, wie es noch bei „in Jerusalem“ der Fall ist, betrachtet werden darf.

In diesem Zusammenhang ist noch interessant zu beobachten, auf welche Weise die Präposition in den jeweiligen Stellen des Texts, in denen sie auftaucht, verwendet wird. Man kann merken, dass sie Joh vor allem in einem persönlichen, metaphorischen Sinn verwendet, um eine „metaphysische“ Realität auszudrücken.

Gebrauch der Partikel ἐν in Joh 4,4-30

Das ἐν kommt in den V.14.20(x2).21(x2).23(x2).24 vor und wird dadurch neben dem Verb „erkennen“ zu einer wichtigen Brücke zwischen den zwei Paaren von Begriffen und Bildern (Wasser zum Trinken, Wahrheit-Anbeten). Die im Folgenden unter eckigen Klammern dargelegten Paraphrasen, erschließen den Sinngehalt der Kernverse der Perikope der bisher vorgenommenen Analyse zufolge:

	<i>Partikel nach einem bloß räumlichen Gebrauch</i>	<i>Partikel in einem persönlichen, metaphysischen Sinn verwendet</i>
		+ V.14: „das Wasser [nämlich Jesus in seinem Geist], das ich ihm geben werde [wenn ich, Jesus, mich so der Person anbieten werde], wird in ihm eine Quelle Wassers werden [, also ich werde als Geist in der Person gegenwärtig sein]“

³⁹ Bultmann und Schnackenburg waren auch der Meinung, dass das joh. ἐν πνεύμα dem paulinischen ἐν Χριστῷ entspreche. Vgl. Bultmann, *Evangelium*, 140; Schnackenburg, *Johannesevangelium*, 473.

⁴⁰ Jesus wird bei Joh nämlich als Herr des Geistes dargestellt. Vgl. Fußnote 45.

Verse, die die Präposition ἐν beinhalten	+ V.20: „Unsere Väter haben auf diesem Berg (ἐν τῷ ὄρει) Gott angebetet; ihr aber sagt, in Jerusalem (ἐν Ἱεροσολύμοις) sei die Stätte, wo man anbeten muss“	
	+ V.21: „(...) die Stunde kommt, zu der ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet“	
	+ V.23: “Es kommt aber die Stunde und ist jetzt, da die wahren Anbeter den Vater in Geist und Wahrheit [nämlich in Christus, indem sie Jesus Christus als der neue Ort der Gegenwart Gottes erkennen] anbeten werden (...)”	
	+ V.24: “Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten [, indem sie den Geist Christus in sich selbst empfangen, weil sie den geschichtlichen, konkreten Jesus als Christus erkannt haben]”	

Auffälligerweise tritt in V.14, wenn von einer Quelle in der Person geredet wird, die implizierte Kehrseite der besonderen „theologischen Konzentration“, die durch die Präposition „in“ eingeführt wird, auf: Offenbar fungiert nicht allein Jesus als „Heilsort“, sondern auch der Empfänger bzw. die Empfängerin dessen fungiert als „Ort des vollzogenen Heils“.⁴¹ Von der Aussicht einer Ontologie aus setzt diese Idee gleichsam metaphysischerweise eine Wesentlichkeit voraus, die unter Personen – also Subjekten der Beziehung – mitgeteilt wird und trotzdem „gleichzeitig“ deutlich auf eine Rangordnung angewiesen ist. In der Erzählung wird dementsprechend jener

⁴¹ Diese doppelseitige Verwendung ist aber nicht exklusiv in dieser Passage, sondern eher ein Merkmal der johanneischen Literatur, wie in anderen johanneischen Passagen zu erkennen ist. Das ganze 2. Kapitel vom ersten Johannesbrief liefert zahlreiche Beispiele davon (vgl. 1Joh 2,4-5. 8-10.15-16.18a.20-22a.24-25.27d-28). Da erscheinen auch Schlüsselkonzepte, die in dieser Perikope auch eine wichtige Rolle spielen. Vgl. Bultmann, *Evangelium*, 136.

Seiende (Jesus) erstrangig fokussiert, der vor sich eine Adressatin (die Samariterin) zu konstituieren vermag,⁴² indem sie mithin für den Empfang einer wirkenden *revelatio* ausdrücklich befähigt wird: „Ich bin es, der zu dir spricht“ (V.26). So wird diesem Seienden eine Präzedenz anerkannt, die aber als *diffusivum sui* durch die Vermittlung anderer (vgl. V.28-30) über sich hinaus weist.⁴³

5. Die Entstehung einer eigentümlichen Phänomenologie

Wie bis hierher gezeigt begründet Joh anhand der eigentümlichen Verwendung der Präposition „in“ eine neue Phänomenologie, im Sinne einer zwar unentwickelten, im Hintergrund aber vorhandenen Theorie der Wahrnehmung, die sich auf personale Kategorien stützt, ohne die er seine intendierte Botschaft nicht auszudrücken vermag. Nach dieser Phänomenologie, wie sie sich in der Gattung der johanneischen Verkündigung veranschaulicht, wird das entscheidende Wahrheitskriterium allein durch Sinneinheiten, die auf gläubige, letztlich interpersonelle Erfahrungen verweisen, vermittelt. Der gesamte Wortschatz und die ganze Sinnkonstellation der joh. Schriften werden nicht punktuell, sondern andauernd durch diese Art phänomenologischer Reduktion betroffen. Dies besagt zunächst einmal nichts über die auch häufige Verwendung von gelegentlichen johanneischen Metaphern (Jesus als Wasser, als Licht, als Brot, als Leben usw.)⁴⁴. Die Welt bzw. das Weltliche, auch im Sinne des Räumlichen, wird in den Bereich des „persönlichen Relevanten“ verlegt und dementsprechend reinterpretiert. Auch das Zeitliche wird pauschal als *καίρως* moduliert im Gegensatz zu dessen chronologischer Auffassung.

⁴² Der bekannte Satz von Martin Buber darf hier aufgegriffen werden, dass das Ich nur das Ich sei, „dem ein Du gegenübersteht, und das selbst einem anderen Ich gegenüber Du ist“, Buber, *Prinzip*, 301.

⁴³ Einige Jahrhunderte später wird immerhin diese Idee der Möglichkeit eines wesentlichen Austauschs zwischen Jesus Christus und der Person, die ihn durch den Glauben aufnimmt, zu einer theologischen Formulierung über die Realität eines wahren Mitteilungsprozesses zwischen Gott und dem menschlichen Geschöpf kraft der wirklichen menschlichen Natur Christi: Die trinitarische Formulierung der *communicatio idiomatum* fügt wesentlich diese eigentümliche Mitteilungslogik ein. Mit dem, was schon bezüglich des Gebrauchs der Präposition „in“ in Vers 14 in der Darstellung der obigen Tabelle angenommen wurde, wird freilich, wie Agamben bemerkt, eine metaphysisch gespannte Region der Unentscheidbarkeit erzeugt, „wo die göttliche Sphäre immer dabei ist, in die menschliche zu kollabieren und der Mensch schon immer ins Göttliche hinübertritt“, Agamben, *Profanierungen*, 77.

⁴⁴ Vgl. Bultmann, *Evangelium*, 132-136.

Für diese Phänomenologie rechnet Joh offensichtlich mit einem Jesus, der der Auferstandene Christus ist und der – wichtig für die Erschließung der Passage – darüber hinaus als „Herr des Geistes“ bzw. „Herr über den Geist“ dargestellt wird.⁴⁵ Daher lässt sich annehmen, dass Joh in den Worten Jesu zur Samariterin über den „Ort“ der wahren Anbetung implizit auf den „Geist Jesu“ bzw. „den vom Vater im Namen Jesu / durch Jesus (vgl. Joh 14,26; 15,26) gesandten Geist“ hinweist, wenn er Jesus von ἐν πνεύματι sprechen lässt.⁴⁶ Nochmals zeigt sich hier die neuartige phänomenologische Anregung des Joh. Die originale Figur der „Stunde“ wird zum rhetorischen Mittel zugunsten dieser Denkart: Die in den V.23-24 dargestellte Verknüpfung zwischen der schon geschlagenen Stunde und der Möglichkeit der wahren Anbetung geht offensichtlich ursprünglich auf Joh zurück, ist also nicht schon in alttestamentlichen oder jüdischen Traditionen bekannt.⁴⁷ Ein vollkommen neues eschatologisches Verständnis wird hierdurch vorgeschlagen, das das Geschehen Jesu als Ausgangspunkt auswählt.

Dadurch wird auch das Verständnis von Wahrheit entscheidend mit betroffen. Über eine Wahrheit von Ehrlichkeit hinaus, die auch in der Passage anlässlich der Frage der Männer der Samariterin zufriedenstellend erreicht wird, geht es hier um eine mit dem Glauben an das Fleisch Christi verbundene Wahrheit.⁴⁸ Diese Art der Wahrheit wird gleichsam in der (Er)-Kenntnis verschlüsselt, dass Jesus der Christus etwa der inkarnierte Offenbarer des Vaters ist.⁴⁹ Das „Anbeten in Geist und Wahrheit“ besteht also eigentlich in einem (Er)-Kenntnisvorgang, in dem der „in Fleisch angekommenen Logos“ (vgl. Prolog, in Joh 1,14) wahrgenommen wird, denn dieser Logos lässt sich

⁴⁵ Diese christologische Pneumatologie ist typisch für Joh, Paulus, teilweise das lukanische Werk ... Vgl. Weber, Geist-Christologie, 1-2.64-74; Ebeling / Beutel, Dogmatik, 97-98; Cordovilla, Misterio, 126-146.

⁴⁶ In Anbetracht des vieldeutigen V.24: „Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen in Geist und Wahrheit anbeten“, könnte man sogar eine verschleierte trinitarische Fragestellung Joh unterstellen: „Gott“ als Vater und „in Geist“ als Geist, der Jesus in Einheit mit dem Vater schickt. Wichtig ist aber hier, dass Jesus so als göttlich und intim in seinem Wesen mit dem Geist verbunden dargestellt wird. Dies wird im Folgenden weiter klar: Geradezu anachronistisch fügt Joh in die Erzählung der Samariterin rückwirkend eine Situation ein, nämlich die Möglichkeit einer glaubenden Existenz „im Geiste des Auferstandenen“, die eigentlich erst nach der Verherrlichung Jesu stattfinden konnte. Vgl. Theobald, Evangelium, 315.

⁴⁷ „For a future cult which is not necessarily on Mount Zion, scholars make reference to Is 66,1 and Mal 1,11“, Beutler, Judaism, 122.

⁴⁸ Vgl. Bultmann, Evangelium, 141-142.

⁴⁹ Vgl. Schnackenburg, Johannesevangelium, 463.

sehen und hören (vgl. Joh 4,26: „Ich bin es, der mit dir redet“) und ist selbst Wahrheit (vgl. Joh 14,6).⁵⁰ Zusammenfassend lässt sich also sagen: Der eigentümliche joh. adverbiale Gebrauch der Präposition ἐν trägt die Kraft, einen metaphorischen Raum zu schaffen, in den sich der Leser gleichsam als Person in die Erzählung heilsgeschichtlich hineinversetzen kann⁵¹.

Die Adressaten dieser Passage können kurz als Gemeinde(n), die auch wenn dem Judentum entstammend und schon etwas ethnisch-kulturell gemischt war, aufgefasst werden. Die jüdischen Vorsteher der Gemeinde standen in Auseinandersetzung mit jenem Pharisäismus, der nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels 70 n.Chr. entstand. Es gilt die Frage zu beantworten, wie könnte(n) jene Gemeinde(n) die Textbotschaft angenommen haben? Es scheint mir, dass der Text der Samariterin eine Antwort auf die Frage „Wer ist Jesus?“ anbietet. Konkret fordert er offenbar die Adressaten auf folgende Weise dazu auf: „Jesus ist ein ‚In‘; erkenne ihn als ein ‚In‘; lerne dieses ‚In‘ kennen, durch welches Christus, als Person, auch Ort und Heilsrealität ist, der in sich selbst alle vorige Orte, Symbole und Titel⁵² kondensiert hat“. Eine solche Ermahnung würde mithin eine phänomenologische Folge nach sich ziehen: „Lasse deine ganze Art der Wahrnehmung durch die Metapher ‚Jesus ist ein heilbringendes In‘ durchdrungen werden!“. Diese Art der Erkenntnis, die etwa dem gleicht, was Bultmann als „eschatologische Existenz“ beschrieb⁵³, kann am besten durch den Mechanismus einer Metaphorik, die sich in persönlichen Zügen bildet, ausgelegt werden. Schnackenburg weist auch richtig auf den konkreteren Charakter dieses Prozesses hin; es wäre zunächst einmal aber voreilig aus der Feststellung, dass mit der Ankunft der Stunde „beide Kultstätten ihre Bedeutung verlieren“, darauf zu schließen, dass in Jesu Person „der Ort des

⁵⁰ Ebenso wird Wahrheit durch die Praxis thematisiert, die als Kohärenz mit jener (Er)-Kenntnis dargestellt wird, die dazu führt, ähnlich wie Christus zu handeln: Christus ging offenbarend auf die Frau zu und ihrerseits tut sie mit ihren Landsleuten das gleiche (V.7.28-29).

⁵¹ Vgl. Wenzel, Glaube, 89- 98.217-241.

⁵² Im Ganzen tritt in Joh 4,4-42 die Absicht zutage, in Christus verschiedene Titel fortschreitend anzusammeln. Mehrere Titel werden erwähnt, die Christus aktiv annimmt oder passiv auf sich ohnehin zukommen lässt, nämlich: „Ein Jude“ (Joh 4,9), „jemand, der mehr als unser Vater Jakob ist“ (V.12, in Frageform rhetorisch ausgedrückt), „ein Prophet“ (V.19), „der Messias“ (V.25-26, erschlossen durch die Selbstidentifikation ἐγώ εἰμι), „der Retter der Welt“ (V.42). Als Gipfel dieser Progression erscheinen laut Wengst die Samariter als Repräsentanten der Welt „und so belegen sie, dass in dem Messias Jesus der Gott Israels rettend nach seiner Welt greift“, Wengst, Johannesevangelium, 153.

⁵³ Vgl. Bultmann, Evangelium, 140-141.

Kultes unwichtig ist“. Es geht doch nicht um eine Abschaffung oder Nichtwertschätzung des Örtlichen, sondern um eine Verlegung, die erneut einen Ort anbietet⁵⁴. Das Konkrete wird nicht nach Joh Meinung von einem eschatologischen Abstrakten ersetzt, sondern ein neues Konkretes wird kundgetan. Sehr nach der joh. Schlichtheit, wird dann die schematische Formel: „Eine Person *ist* etwas“ der wesentliche Bezug, der im Glauben zu verdauen ist; doch das „Etwas“ wird zu einem Ort und so heißt am konkretesten die Metapher, die Joh darbietet: „Jesus ist ein Ort“. Der Text legt so nahe, dass Jesu fleischliche Zugehörigkeit zum jüdischen Volk, die eine unverzichtbare Komponente seiner persönlichen Wahrheit bedeutet, der Ort ist, in dem jeder geographische Ort überwunden ist. Nur „in Christus“ aber⁵⁵ – so Johannes 4 – sei diese Überwindung geschehen: Der wahre geistliche Kult an Gott wird nicht in einem von Menschenhänden errichteten Tempel verrichtet, sondern „in Christus Jesus“, der selbst als lebendiger Tempel gelte.⁵⁶ Zudem scheint es, wird implizit jeder Weg denunziert, der nach einer wahren Anbetung „in Christus“ streben würde, indem der Anbeter sich dabei nicht die Identität Christi als eines in dem erwählten Volk als Jude Geborenen bewusst vor Augen führt.⁵⁷ Es wird von Joh geltend gemacht, an den Geist ist allein durch die Wahrheit des Fleisches Jesu Christi zu gelangen, dieses Fleisch aber ist ein jüdisches. Die Geschichte des Juden Jesu ebenso wie dessen kulturell-religiösen Hintergrund – so scheint Joh in der Perikope zu meinen – müssen konstitutiv erkannt werden, damit man die neue Erlösungssituation vollkommen betreten kann.

Summary

In John's view, the Jewishness of Jesus is an essential factor that cannot be disposed of but needs to be reinterpreted. The pericope of John 4:4-30 addresses the sensitive subject of the "Holy Place" and proposes a "delocation" capitalizing on the ambiguity of the preposition *ἐν*: the "Place of Salvation" is personalized. This topic provides valuable insight regarding how truth phenomenologically occurs according to John.

⁵⁴ Dies wird im Nachhinein von Schnackenburg doch scharf eingesehen, Vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, 468-470.476.

⁵⁵ In anderen Orten des 4. Evangeliums wird eine etwa übereinstimmende Metapher gebraucht: „Ich bin die Tür; wer durch mich hineingeht, wird gerettet werden; er wird ein- und ausgehen und Weide finden“, Joh 10,9. Vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, 463-464.

⁵⁶ Vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, 145.

⁵⁷ Vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, 471.

Zusammenfassung

Nach Meinung des Johannes' ist das Judensein von Jesus ein wesentlicher Faktor, der nicht abgeschafft werden darf, sondern eine neue Deutung benötigt. Die Passage des Joh 4,4-30 geht die heikle Frage des „Heiligen Ortes“ an und wartet mit einer „Entortung“ oder „Umortung“ auf, die sich der Ambiguität der Präposition *ἐν* zu-nutze macht: die „Heilungsort“ wird personalisiert. Diese Studie bietet wertvolle Einsicht, was das phänomenologische Dasein der Wahrheit in Johannes angeht.

Bibliographie

- Agamben, G., *Profanazioni*, Rom 2005; *Profanierungen*, Frankfurt a.M. ¹2005.
- Balz, H. / Schneider, G. (Hg.), *EWNT*, II, Stuttgart u.a. 1981.
- Baukham, R., *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, history, and theology in the Gospel of John*, Grand Rapids, MI 2007.
- Becker, A.H. / Reed, A.Y. (Hg.), *The ways that never parted. Jews and Christians in late Antiquity and the early Middle Ages*, Tübingen 2003.
- Beutler, J., *Judaism and the Jews in the Gospel of John (SubBi 30)*, Rom 2006.
- Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart / Beuron / Tübingen, ³1983.
- Blass, F. / Debrunner, A. / Funk, R.W., *A Greek Grammar of the New Testament and other early Christian literature*, Chicago, IL 1961.
- Bover, J.M. / O'Callaghan, J. (Hg.), *Nuevo Testamento Trilingüe (BAC 400)*, Madrid 1999.
- Brodie, T., *Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary*, New York 1997.
- Brown, R.E., *The gospel according to John (I - XII), I. (AncB 29-29a)*, New Haven, CT / New York 1966.
- Buber, M., *Das dialogische Prinzip: Ich und du. Zwiesprache. Die Frage an den einzelnen. Elemente des zwischenmenschlichen. Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, Heidelberg ⁵1984.
- Bultmann, R., *Das Evangelium des Johannes, II. (KEK II)*, Göttingen ¹⁵1957.
- Castro, S., *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial*, Madrid 2001.
- Cervantes Gabarrón, J., *Sinopsis bilingüe de los tres primeros evangelios con los paralelos del evangelio de Juan*, Estella 1999.
- Cordovilla, Á., *El misterio de Dios trinitario*, Madrid 2012.
- Dogmatische Konstitution Dei Verbum über die göttliche Offenbarung*, in: *Dokumente des II. Vatikanischen Konzils 1963-1965*.
- Dokumente des II. Vatikanischen Konzils 1963-1965*.
- Dunn, J.D.G., *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.d. 70 to 135*, Grand Rapids, M, 1999.
- Ebeling, G. / Beutel, A., *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Tübingen ⁴2012.
- Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Stuttgart 1980.
- Elberfelder Bibel, revidierte Fassung*, Wuppertal 1993.
- Frey, J., *Die johanneische Eschatologie, III (WUNT 117)*, Tübingen 2000.
- Labahn, M., *Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (BZNW 98)*, Berlin 1999.

- Marguerat, D. / Bourquin, Y. / Durrer, M., *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Maliaño 2000.
- Meier, J.P., *A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus. The roots of the problem and the person*, I, New York et al. 1991.
- Metzger, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*, Stuttgart ²1994. *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁷1993.
- Rahlfs, A. (Hg.), *LXX-LXX*, Stuttgart 1935.
- Ramos Riera, I., *Jerónimo Nadal (1507-1580) und der „verschriftlichte“ Ignatius. Die Konstruktion einer individuellen und kollektiven Identität*, Leiden 2015.
- Ratzinger, J., (Benedikt XVI), *Enzyklika „Deus caritas est“*, Rom 2005.
- Reed, A.Y., „Jewish Christianity“ after the “Parting of the Ways”, in: Becker, A.H. / Reed, A.Y. (eds.), *The ways that never parted. Jews and Christians in late Antiquity and the early Middle Ages*, Tübingen 2003, 189-231.
- Schäfer, A., *Pneumadramatik. Entwurf einer Dramatischen Theologie des Geistes*, Duisburg / Essen 2009, Dissertation.
- Schekle, K.H., σωτηρία – Rettung, Heil, in: Balz, H. / Schneider, G. (Hg.), *EWNT*, III, Stuttgart u.a. 1981, 784-788.
- Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium, I*. Freiburg / Basel / Wien ²1967.
- Theobald, M., *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12 (RNT)*, Regensburg 2009, 27-28.
- Tischendorf, C., *Novum Testamentum Graece. Editio octava critica maior, I*. Leipzig ⁸1869.
- Weber, J., *Geist-Christologie im Neuen Testament? Erwägungen zu einer exegetischen These über das Verhältnis von Jesus Christus und dem Heiligen Geist*, Trier / Waldrach 2000.
- Wengst, K., *Das Johannesevangelium, I. Kapitel 1-10 (ThKNT 4)*, Stuttgart 2000.
- Wenzel, K., *Glaube in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricoeur*, Freiburg 2008.

Dr. Ignacio Ramos Riera
 Paseo de la Castellana, 226; 6ºA
 28046 Madrid
 Spanien
 E-Mail: tachisj@comillas.edu