

# „Er ist der Retter der Welt!“ (Joh 4,42)

Die Heilsuniversalität Jesu nach Johannes\*

von Thomas Söding

## 1. Monotheismus und Universalität

Das urchristliche Bekenntnis „Jesus ist der Herr“ (1Kor 12,3; vgl. Röm 10,9; Phil 2,11) ist konkreter Monotheismus (vgl. 1Kor 8,6), geprägt von der Hoffnung auf Erlösung und gesättigt vom Glauben an die Wahrheit.<sup>1</sup> Treibt dieses Bekenntnis die Kirche in eine Haltung der Feindschaft zur Welt mit ihren verschiedenen Religionen, Philosophien und Wahrheiten?<sup>2</sup> Oder führt es sie zu einer Haltung nicht nur der guten Nachbarschaft und Partnerschaft, sondern der Freundschaft und geistlichen Gemeinschaft, wie dies die Botschaft Johannes Paul II. in Assisi war?<sup>3</sup> Und spaltet das Bestehen auf Orthodoxie die Kirche, weil allzu schnell Ketzer ausgegrenzt werden<sup>4</sup>? Oder eint es sie, wie dies die katholische Option in „Unitatis redintegratio“ und „Ut unum sint“ ist?

---

\* Die folgenden Zeilen seien dem Dogmatiker Gerhard Ludwig Müller gewidmet, der seine ausgezeichneten exegetischen Kenntnisse in den Dienst systematischer Theologie stellt (Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg – Basel – Wien 1995 u.ö), und dem Bischof, der in Gesprächsform eine kleine biblische Theologie vorgestellt hat (Gott und seine Geschichte. Ein Gespräch über die Bibel mit Johannes Marten und Philipp von Studnitz, Freiburg – Basel – Wien 2005).

<sup>1</sup> Vgl. Der Glaube an den dreieinen Gott. Eine Handreichung der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz zur Trinitätstheologie (Die deutschen Bischöfe 83), Bonn 2006. Gerhard Ludwig Müller hat erst als Berater, dann als Mitglied der Glaubenskommission nicht unerheblichen Einfluss auf das Entstehen der Studie genommen.

<sup>2</sup> Das ist der Verdacht, den jüngst mehrfach *Jan Assmann* geäußert hat: Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München – Wien 2003.

<sup>3</sup> Gute Beobachtungen bei *Gerda Riedl*, Modell Assisi. Christliches Gebet und Interreligiöser Dialog im heilsgeschichtlichen Kontext, Berlin 1998.

<sup>4</sup> Davon sind weite Teile der liberalen Exegese und Theologie des 19. Jh. fest überzeugt; brillant vorgetragen von *Adolf von Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Tübingen <sup>4</sup>1909 (<sup>1</sup>1885); *ders.*, Das Wesen des Christentums. Neuauflage zum 50. Jahrestag des ersten Erscheinens mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann, Stuttgart 1950. Auf dieser Linie liegt auch die einflussreiche Studie von *Walter Bauer*, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (Beiträge zur historischen

Die starken Kritiker des christlichen Absolutheitsanspruchs geben zu, dass ohne den biblischen Monotheismus, ohne Inkarnation und Auferstehung, ohne Trinitätstheologie kein eschatologisches Heil, keine endgültige Rettung der Welt denkbar ist. Deshalb fordern sie aber, auf die Perspektive universaler Hoffnung zu verzichten<sup>5</sup>: Sie sei eine Illusion, der schöne Schein des Dogmatismus, die Verführung zum totalitären Denken; kurz: Opium des Volkes oder für das Volk.

Eine starke Kritik dieser Kritik kann sich nicht damit begnügen, aufzuzeigen, wie menschlich die Hoffnung wider alle Hoffnung ist, wie unmenschlich die Unterwerfung unter das Schicksal, wie göttlich die Unbedingtheit der Liebe und wie teuflisch eine letzte Unentschiedenheit zwischen Leben und Tod, Wahrheit und Lüge. Sie kann auch nicht die Humanitätsgewinne des Christentums gegen die Sünden der Christenmenschen aufrechnen wollen. Sie kann wohl nur versuchen, darzustellen, wie sich der Glaube, dass Jesus der Retter der Welt ist, herausgebildet hat, worin er besteht und welche Sicht Gottes und der Welt, des Menschen und seiner Geschichte, seines Glücks und Unglücks, seiner Schuld und Gnade, seines Lebens und Sterbens ihm entspricht.

Die starken Kritiker der Orthodoxie geben auch zu, dass die Kirche nichts anderes zusammenhält als der Glaube, der Bekenntnis und Vertrauen in einem ist. Aber gerade deshalb müsse die Vielfalt der Konfessionen, das Gegen-, Mit- und Nebeneinander verschiedener „Kirchentümer“ herrschen.<sup>6</sup> Denn nur so komme der christliche Individualismus zu seinem Recht, zwischen verschiedenen Formen gelebten Christentums wählen zu können. Schon das Neue Testament dokumentiere in seinen verschiedenen Schriften mit all ihren Unterschieden und Widersprüchen nicht die Einheit der Kirche, sondern die Vielfalt der Konfessionen;<sup>7</sup> die Reformation habe nicht etwa zur Spaltung der Kirche geführt, sondern ihren zuvor verborgenen Zwiespalt aufgedeckt.<sup>8</sup>

---

Theologie 10), Tübingen 1934. 2. Auflage mit einem Nachtrag, hg. v. Georg Strecker 1964.

<sup>5</sup> So z. B. *Odo Marquard*, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: ders., Abschied vom Prinzipiellen (1981) (RUB 7724), Stuttgart 1991, 91–116.

<sup>6</sup> Grundlegend vorgedacht von *Friedrich Schleiermacher*, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Mit einem Nachwort von Carl Heinz Ratschow (RUB 8313), Stuttgart 2003.

<sup>7</sup> So die weitreichende Sicht von *Ernst Käsemann*, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? (1951), in: ders. (Hg.), Das Neue Testament als Kanon, Göttingen 1970, 124–133.

<sup>8</sup> Auf dieser konfessionalistischen Linie liegt *Reinhard Brandt*, Art. Einheit der Kir-

Eine starke Kritik dieser Kritik kann nicht darin aufgehen, die Zerrissenheit der Christenheit zu beklagen und auf die erfolgreichen Versuche ökumenischer Konsensbildungen hinzuweisen.<sup>9</sup> Sie kann nicht nur die philosophischen und ethischen Probleme benennen, die entstehen, wenn auf ein Denken geschichtlich sich manifestierender Einheit verzichtet wird<sup>10</sup>. Sie kann wohl nur versuchen, darzustellen, wie sich der biblische Gedanke der Einheit zur Vielfalt des Lebens verhält und welche integrative Kraft dem Glauben gerade dadurch zukommt, dass er, allerpersönlichster Akt der Freiheit, geschichtlich vermittelt ist, weil er an Jesus von Nazareth gebunden ist, und Gemeinschaft voraussetzt wie begründet. „Ich glaube“ nur, weil „wir glauben“; und „wir glauben“ können nur diejenigen sagen, die auch „ich glaube“ sprechen.

## 2. Johanneische Diskussionen

Das Johannesevangelium ist ein neutestamentliches Paradebeispiel, das Thema von den biblischen Quellen aus zu diskutieren. Sein theologisches Niveau steht außer Frage; sehr in Frage steht aber der geschichtliche und theologische Horizont des Evangeliums.

Der Monotheismus ist stark betont; aber er ist christologisch und pneumatologisch konkretisiert<sup>11</sup>; die altkirchliche Trinitätstheologie erwächst wesentlich aus der sachgerechten Interpretation johanneischer Texte. Nach dem

---

che, in: RGG<sup>4</sup> 2 (1999) 1162ff. Seine Unterscheidung von Grund und Gestalt der Kirche läuft auf eine Trennung hinaus. Der gesamte Artikel krankt daran, dass er keinen Abschnitt zur Bibel enthält. Klar ist hingegen der Einblick, den im neuen Lexikon für Theologie und Kirche *Karl Kertelge* vom Neuen Testament aus verschafft: Art. Einheit der Kirche, in: LThK<sup>3</sup> 3 (1995) 544–547.

<sup>9</sup> Vgl. *Harding Meyer – Hans-Jörg Urban – Lukas Vischer (Hg.)*, Dokumente wachsender Übereinstimmung. Bd. I: Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, Paderborn – Frankfurt/Main 1983; Bd. II: Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1982–1990, Paderborn – Frankfurt/Main 1992; Bd. III: Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1990–2001, Paderborn – Frankfurt/Main 2003.

<sup>10</sup> Es fehlt nicht an philosophischen Bündnispartnern gegen die postmoderne Variante der Vielfaltseuphorie; einer der einflussreichsten ist *Jürgen Habermas*, Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen: Merkur 42 (1988) 1–14.

<sup>11</sup> *Ulrich Wilckens* hat dies in den Mittelpunkt seiner Auslegung gestellt, zusammengefasst in: Theologie des Neuen Testaments I/4, Neukirchen-Vluyn 2005.

Johannesevangelium nimmt Jesus den jüdischen Vorwurf, er verletze das Erste Gebot (Joh 5,18; 10,33; 19,7), bitter ernst und antwortet, indem er seine Einheit mit dem Vater betont (Joh 10,30) und den heiligen Geist als den Tröster verheißt, der die Jünger in die ganze Wahrheit, die Heilswahrheit für alle Welt, einführen wird (Joh 15,12).

Deshalb entspricht dem konkreten Monotheismus das Denken der Einheit.<sup>12</sup> Das gesamte hohepriesterliche Gebet Joh 17 ist dem Thema gewidmet. Die Einheit der Glaubenden ist in der Einheit Gottes, des Vaters, des Sohnes, des Geistes, begründet; sie ist begründet in der Anteilgabe an der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn im Heiligen Geist. Die johanneischen Immanenzformeln<sup>13</sup> zeigen die Einheit als Innerlichkeit, die auf Anteilnahme beruht und alles Leben bestimmt: weil Gott – der Vater durch den Sohn im Heiligen Geist – sich als das innerste Ich der Menschen offenbart.

Führt dieses Pathos der Einheit aus der Welt heraus und zur Spaltung der Kirche? Die historisch-kritische Exegese<sup>14</sup> ortet Johannes traditionell in einer Nische des Urchristentums und erkennt in der johanneischen Komunität sektenhafte Züge und eine Weltfeindlichkeit, die sich in einer Konventikelmoral ausdrückt.<sup>15</sup> Dieses Bild hat sich zwar letztthin erheblich gewandelt; Johannes rückt wieder mehr in die Mitte des Urchristentums und an die theologische Spitze des Kanons.<sup>16</sup> Aber die entscheidende Frage bleibt: Wenn Jesus nach Joh 14,6 sagt: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater außer durch mich!“ – gibt es dann noch Raum für die Anderen? Wird nicht ein Sinnmonopol behauptet, das prinzipiell keine Alternative, keine Variante, keine Modifikation aner-

---

<sup>12</sup> Vgl. *Th. Söding*, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons* (QD 211), Freiburg – Basel – Wien 2005.

<sup>13</sup> Vgl. *Klaus Scholtissek*, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften* (HBS 21), Freiburg – Basel – Wien 2000.

<sup>14</sup> Ihre Sicht verteidigt jüngst *Jürgen Becker*, *Das Verhältnis des johanneischen Kreises zum Paulinismus. Anregungen zur Belebung der Diskussion*, in: Dieter Sänger – Ulrich Mell (Hg.), *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur* (WUNT 198), Tübingen 2006, 473–495.

<sup>15</sup> *Ernst Käsemann* (*Ketzer und Zeuge. Zum johanneischen Verfasserproblem* [1951], in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen I-II*, Göttingen 1964, 168–187) portraitiert gar den „Presbyter“ des Zweiten und Dritten Johannebriefes als Ketzer, der dem orthodoxen Bischof Diotrephes widerspreche. Die Quellen sprechen eine andere Sprache.

<sup>16</sup> Einige Stimmen aus der aktuellen Diskussion habe ich gesammelt in: *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons?* (QD 203), Freiburg – Basel – Wien 2003.

kennen kann?<sup>17</sup> Wird Mission, so gewaltlos auch immer sie getrieben werde, nicht doch zur Verwerfung, Verdrängung, Vernichtung alternativer Religionen führen? Und zeigt nicht der harte Konflikt, den der Erste Johannesbrief gerade über den Grundsatz „Gott ist Liebe“ (1Joh 4,8.16) austrägt, dass es eine Überforderung ist, alle auf das Niveau der eucharistischen Brotrede zu führen, die doch, wie der Evangelist selbst erzählt, zur Spaltung im Jüngerkreis geführt hat (Joh 6,60–71)? Ist also die Universalität des Heiles nur ein anderer Name für ideologischen Imperialismus? Und Orthodoxie für Integralismus?

### 3. Das Gespräch am Jakobsbrunnen

Das Gespräch am Jakobsbrunnen, das Jesus nach Joh 4 mit einer Samariterin führt, ordnet sich in die Reihe der großen Glaubensgespräche des Johannesevangeliums ein. Diese erzählten Dialoge legen einerseits in vollkommener Offenheit und idealtypischer Klarheit von den Schwierigkeiten Jesu Rechenschaft ab, sich den Menschen mit seiner Botschaft verständlich zu machen, und führen zum Grund des Verständigungsproblems: den Schwierigkeiten der Menschen, zu glauben, in Gottes Augen so wertvoll zu sein, dass ihnen in diesem Menschen Gott selbst begegnet, um sie zu retten; andererseits aber zeigen die Gespräche in ebenso großer Offenheit und paradigmatischer Klarheit, worin die Lösung dieser Schwierigkeiten zu suchen ist: dass es keinen Punkt eines gelebten Lebens gibt, von dem aus kein Weg zu Gott führte; dass es keinen Weg zu Gott gibt, auf dem es nicht zu einer existentiellen Krise kommt; und dass es keine Krise gibt, die Gott nicht zum Guten wendete. Weil Jesus *der* Weg zum Vater ist, gibt es so viele Wege zu Gott, wie Menschen leben, die Gott retten will.

Besonders markant ist der Kontrast zwischen Joh 3 und Joh 4.<sup>18</sup> Das eine Mal redet Jesus des nachts in Jerusalem mit einem Mann, Nikodemus, einem „Lehrer Israels“ (Joh 3,10) und Mitglied des Hohen Rates; das andere Mal redet er zur Mittagszeit auf dem Feld von Sychar mit einer Samariterin, einer Frau mit Vergangenheit und von zweifelhaftem Ruf. Dort spricht er über Geburt und Wiedergeburt, Mose und die Wüste; hier über Durst und Wasser, Beth-El und Jerusalem. Hier wie dort handelt Jesus vom irdischen und vom ewigen Leben, vom Glauben und Verstehen, von Schuld und Erlösung, Not und Rettung. Das

---

<sup>17</sup> *Hans Blumenberg* hat in Joh 14,6 die klassische Ausprägung des christlichen Dogmas gesehen, gegen den sich die neuzeitliche Freiheitsgeschichte durchgesetzt habe.

<sup>18</sup> Vgl. *Ulrich Wilckens*, *Der Sohn Gottes und seine Gemeinde. Studien zur Theologie der Johanneischen Schriften (FRLANT 200)*, Göttingen 2003, 184–203.

erste Gespräch endet offen: Nikodemus wird seine Rolle noch finden müssen, bis er im Hohen Rat dem Druck widersteht, Jesus widerrechtlich umzubringen (Joh 7,50), und am offenen Grab Jesus die letzte Ehre erweist (Joh 19,39). Das zweite Gespräch endet hingegen mit dem Bekenntnis der Samariter: „Er ist der Retter der Welt“ (Joh 4,42).<sup>19</sup> Damit sind sie den Jüngern weit voraus, die so schnell nicht darüber hinwegkommen, dass Jesus überhaupt mit einer Frau spricht (Joh 4,27). Aber das Bekenntnis findet ein Echo im Ersten Johannesbrief. Dort machen es sich die nachösterlichen Jünger, die als Glaubensgemeinschaft „wir“ sagen, zu eigen: „Und wir haben gesehen und bezeugen: Der Vater hat den Sohn gesandt als Retter der Welt“ (1Joh 4,14).

Dass ausgerechnet die Samariter Jesus zuerst als den erkennen, der er in Wahrheit ist, hat der Evangelist durch die Komposition seines Werkes, besonders durch den Kontrast der beiden ersten Glaubensgespräche betont. Die Synoptiker sind ein wenig unklar, was die Beziehungen Jesu zu den Samaritern anbelangt. Dass er keine Berührungängste kannte, zeigt die Beispielgeschichte vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37). Dass er in Samarien war, spiegelt die nicht ganz zu Ende erzählte Konfliktgeschichte Lk 9,51–56, in der Jesus den Jüngern verwehrt, Feuer vom Himmel über die ungastlichen Samariter herabzurufen. Die johanneische Szene bildet den positiven Kontrast. Sie ist zwar aufs höchste stilisiert und theologisch aufgeladen<sup>20</sup>, wird aber doch historisch zutreffend festhalten, dass Jesus weder den Kontakt mit Samaritern gescheut noch das Gebiet Samariens nahe Jerusalem gemieden hat<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Seine politischen Konnotationen lotet aus *Michael Labahn*, „Heiland der Welt“. Der gesandte Gottessohn und der römische Kaiser – ein Thema johanneischer Theologie?, in: ders. – Jürgen Zangenberg (Hg.), *Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft*, Tübingen 2002, 147–173.

<sup>20</sup> Die Exegese hat sich lange Zeit auf Dekompositionsentwürfe konzentriert, die vorjohanneische Traditionen von johanneischen Redaktionen abheben sollen; so auch, besonders elaboriert, *Andrea Link*, „Was redest du mit ihr?“ Eine Studie zur Exegese-, Redaktions- und Theologiegeschichte von Joh 4,1–42 (BU 2), Regensburg 1992. Die Frage ist nur, wie sicher man gerade bei johanneischen Texten Wachstumsschichten abheben kann. Die radikale Alternative wäre, zu sagen, Joh 4 sei im ganzen Redaktion (johanneische Gestaltung) und im ganzen Tradition (Erinnerung an Jesus). Neue Impulse erhält die Exegese jenseits des Historismus durch die Integration narratologischer Methoden; vgl. *Roberto Vignolo*, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni* (Biblica 2), Milano 2003, 121–166.

<sup>21</sup> Vgl. *Jürgen Zangenberg*, *Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsgeschichtliche Studien zu den Samaritentexten im Johannesevangelium* (TANZ 27), Tübingen – Basel 1998.

Der Ort wird zum Anlass und Gegenstand des Gesprächs. Jesus bittet die Frau, weil er müde ist und Durst hat, um Wasser und schenkt ihr das „lebendige Wasser“, das auf immer den Durst stillt (Joh 4,10.13f.). „Nahe bei dem Feld, das Jakob seinen Söhnen gegeben hat“ (Joh 4,5; vgl. Gen 33.18f; 48,22; Jos 24,32), bricht der Gegensatz zwischen Juden und Samaritern auf – und geschieht die Versöhnung beider, weil Jesus sich an jenen Platz, einen Ur-Ort Israels, begibt. Jesus agiert als Jude; als solcher wird er von der Frau angesprochen; als solcher identifiziert er sich selbst.<sup>22</sup> Die Frau weiß genau, wie sehr es unter der Würde eines Juden ist, mit einer Samariterin zu sprechen und sie gar um etwas zu bitten (Joh 4,9). Sie ahnt nicht, wie groß die Demut des Gottessohnes in Wahrheit ist. Aber es ist es genau diese Demut, die Jesus dazu führt, die Grenze nach Samaria zu überschreiten und die Nähe dieser Frau zu suchen, um ihr und allen Samaritern den unendlichen Horizont der rettenden Lebens- und Gotteserfahrung zu öffnen. Damit ist die Universalität der Mission im Namen Jesu vorgezeichnet. Jesu Demut besteht ja nicht darin, dass er seine Sendung verschwiege, sondern darin, dass er sie wahrnimmt.

#### 4. Die Anbetung in Geist und Wahrheit

Jesus stellt sich im Gespräch am Jakobsbrunnen auf den Standpunkt des biblischen Monotheismus. Er argumentiert mit dem Gesetz und den Propheten. Das versteht die Frau von Anfang an. Aus der Perspektive der Unterlegenen, der Samariterin, markiert sie genau den Unterschied zwischen dem Garizim, dem heiligen Berg der Samariter, und dem Zion, dem Tempelberg in Jerusalem: „Unsere Väter haben auf diesem Berg angebetet und ihr sagt, in Jerusalem sei der Ort, wo man anbeten müsse“ (Joh 4,20).<sup>23</sup> Aber diesen Widerspruch hebt

---

<sup>22</sup> Das Judesein Jesu ist im Johannesevangelium als angewandte Inkarnationschristologie betont; in den größeren Zusammenhang habe ich das Motiv gestellt in: Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg – Basel – Wien 2006, 53–59.

<sup>23</sup> Nach Dtn 11,29 und 27,12 sowie Jos 8,33 ist der Garizim der bei Sichem gelegene Berg des Segens für Israel (vgl. Ri 9,7). Nach Dtn 27,4 in der ursprünglichen Textgestalt des Samaritanus und der Vetus Latina befiehlt Mose den Bau eines Tempels auf dem Garizim. In der samaritanischen Tradition sind aber eine Abraham-Ätiologie (Memar Marqa II 46,12 [ed. McDonald]; Ps-Eupolemos [Euseb, PraepEv IX 17,5]) und eine Stiftszelt-Tradition (Memar Marqa V 120,1–2 [ed. McDonald]) noch wichtiger. Über die Besiedelung Sichems und den Tempelbau auf dem Garizim berichtet Josephus, ant. 11,312–344.

Jesus auf. „Es kommt die Stunde, dass ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet“ (Joh 4,21). Die Samariter werden sich nicht den Juden unterwerfen, sondern beide werden sich auf neue Weise Gott unterwerfen. Das wird die Wunden heilen. Die Zerstörung des Tempels 70. n. Chr., auf die Johannes schon zurückblicken dürfte, spielt keine Rolle. Es ist die Stunde Jesu, die alles verwandelt: die Stunde seines „Pascha“, da er „hinübergeht aus dieser Welt zum Vater“ (Joh 13,1f.). Diese Stunde „kommt“, indem Jesus seinen Weg geht, und sie ist „schon da“ (Joh 4,23), weil Jesus schon da ist auf seinem Weg zum Vater.

Es ist die Stunde der Anbetung Gottes „in Geist und Wahrheit“ (Joh 4,23). Das Wort ist oft so gedeutet worden, dass damit alles Rituelle, Kultische, Priesterliche ins rein Geistige, Innerliche, Spirituelle überführt werde.<sup>24</sup> Eine Spiritualisierung des Kultes schwebt tatsächlich Philo von Alexandrien vor, dem jüdischen Zeitgenossen Jesu; in seinem Buch über Moses fragt er: „Gibt es ein wahrhaft heiliges Opfer außer dem frommen Sinn einer gottgefälligen Seele?“ (De Vita Mosis 2,108).<sup>25</sup> Dieser Satz ist hochherzig; er entspricht dem Ethos der Prophetie. Aber so wie Philo ihn formuliert, ist er nicht in der Lage, die Heilsfrage zu beantworten; er hätte vielleicht das Potential, eine geistige Partnerschaft zwischen aufgeklärten Juden und Samaritern zu begründen – aber nur um den Preis, dass eine Sünderin wie die Frau am Jakobusbrunnen ausgeschlossen würde.

Jesus aber bezieht sie ein. Er redet nicht von der Menschen, sondern von Gottes Geist und Wahrheit: Er selbst ist „die Wahrheit“, weil er „das Leben“ bringt, indem er „den Weg“ zum Vater geht und verkörpert (Joh 14,6); seine Worte sind „Geist und Leben“ (Joh 6,63), weil er selbst das Wort Gottes ist (Joh 1,1). Er ist dieses Wort als der Inkarnierte, der sein Leben einsetzt „für das Volk“ Israel und für alle Menschen, die Gott retten will (Joh 11,50ff.). Das Ethos der Gottesverehrung, auf das es Philo ankommt, ist bei Jesus in radikaler Weise verwirklicht: bis zum Martyrium. Aber Jesus übersteigt die Moralität ins Unendliche: Er ist und bringt das ewige Leben, das in Gottes Liebe besteht; er verkündet diese Liebe nicht nur; er lebt sie.

Die Pointe des Gespräches mit der Samariterin ist im Evangelium gut vorbereitet. Jakob auf den die Frau sich bezieht, hat die Himmelsleiter ge-

---

<sup>24</sup> Damit setzt sich kritisch auseinander *Erik Peterson*, Johannesevangelium und Kanonstudien. Aus dem Nachlass hg. von Barbara Nichtweiß und Mitarbeit von Kurt Anglet und Klaus Scholtissek, (Ausgewählte Schriften 3), Würzburg 2003, 185–191.

<sup>25</sup> Vgl. *Christian Noack*, Gottesbewusstsein. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandrien (WUNT II/116), Tübingen 2000.

schaut (Gen 28,12–22) – die Jesus nach Joh 1,51 seinerseits vor Augen stellt, wenn er Nathanaël und allen Jüngern verheißt: „Ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes auf- und niedersteigen über dem Menschensohn“ (Joh 1,51).<sup>26</sup> Jakob nannte den Ort seines Traumes „Beth-El“ – „Haus Gottes“ (Gen 28,19); Jesus offenbart sich selbst als Ort der Gegenwart und der Anbetung Gottes. Das Ab- und Aufsteigen der Engel verweist auf Jesu Inkarnation und Auferstehung.

In der johanneischen Tempelerzählung (Joh 2,13–22)<sup>27</sup> deutet der Evangelist das traditionelle Logion vom Abriss und Neubau des Tempels christologisch: „Er aber sprach vom Tempel seines Leibes“ (Joh 2,21). Jesu Jünger, notiert Johannes, werden das erst nach Ostern verstanden haben. Die Kraft, mit der Jesus die Händler aus dem Tempel vertreibt, erhellt im Licht der Schrift: „Der Eifer für dein Haus wird mich verzehren“ (Joh 2,17; Ps 69,10). Daran, erzählt der Evangelist, „erinnern“ sich die Jüngern – nach Ostern, wenn klar ist, dass sein Tod eine Einheit mit seiner Auferstehung bildet.

Die Konsequenzen für die Gottesverehrung sind radikal. Auch das Judentum hat – unter Schmerzen – gelernt, dass echte Gottesverehrung fern von Jerusalem und ohne Heiligtum möglich ist. Aber der Tempel steht doch als idealer Ort in jedem Gottesdienst vor Augen. Synagogen können überall gebaut werden; der Tempel hat für Orthodoxe nur in Jerusalem seinen Platz. Für Christen hingegen ist der Ort der wahren Anbetung Jesus Christus. Gottesdienst kann überall gefeiert werden, wo Jesus ist. Jesus aber, der Auferstandene, ist überall: nicht nur dort., wo er wahrgenommen und gefeiert, sondern auch dort, wo er abgelehnt und verkannt wird oder ganz unbekannt ist. In der Universalität der Heilssendung Jesu ist die Katholizität der Kirche begründet – und die Freiheit, überall dort Gottesdienst zu feiern, wo Gott diejenigen findet, die er sucht, um ihren Lebensdurst auf ewig zu stillen.

---

<sup>26</sup> Gute Beobachtungen bei *Annegret Meyer*, Kommt und seht. Mystagogie im Johannesevangelium ausgehend von Joh 1,35–51 (FzB 103), Würzburg 2005.

<sup>27</sup> Vgl. *Christine Metzdorf*, Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich (WUNT II/168), Tübingen 2003.

## 5. Der Weg der Samariter

Der Weg zur wahren Anbetung Gottes, den Jesus der Frau am Jakobusbrunnen weist, führt sie über ihre samaritische Tradition hinaus, die ihr ganzes Leben prägt. Aber Jesus zerstört ihre Religiosität nicht, sondern zeigt ihr, woran sie in Wahrheit glaubt, wenn sie den einen Gott bekennt und auf den Messias hofft. Der Dissens, der sich an der Abkehr von Jerusalem und am Kult auf dem Garizim festmachen lässt, führt zu einem Defizit der Samariter, das Jesus ansprechen und beheben muss. Deshalb formuliert er: „Ihr betet an, was ihr nicht kennt; wir beten an, was wir kennen“ (Joh 4,22). Die Samariter feiern ihren Kult auf dem Garizim; sie erkennen die Propheten nicht an; ihnen fehlt das Zeugnis des Täufers. Deshalb ist ihr Gottesbild verdunkelt. Dennoch spricht Jesus ihnen nicht ab, Gott anzubeten. Das liegt nicht daran, dass die Schnittmenge religiöser Bräuche doch noch groß genug ist, sondern daran, dass es nur einen Gott gibt, der sich auch den Samaritern trotz ihrer Sezession nicht gänzlich entzogen hat.

Ähnlich ist es mit der Messias Hoffnung der Samariter.<sup>28</sup> Die Frau spricht sie in ganz einfachen und offenen Worten an, da sie zu ahnen beginnt, wer sie um Wasser aus dem Jakobsbrunnen gebeten hat: „Ich weiß, dass der Messias kommt. ... Wenn er kommt, wird er uns alles verkünden“ (Joh 4,22). Die Antwort Jesu ist ebenso einfach und schlicht: „Ich bin’s, der mit dir spricht“ (Joh 4,23). Das ist eine radikale Bestätigung. Jesus lässt sich nach Johannes nicht auf die Differenzen zwischen samaritischen und jüdischen Messiasbildern ein. Auch das Alte Testament wagt nicht zu denken, dass der göttliche Logos Fleisch wird und der Erlöser am Kreuz stirbt, um von den Toten auf erweckt zu werden. Die Frau am Jakobusbrunnen kommt so wenig von sich aus darauf, Jesus als den messianischen Gottessohn zu erkennen, wie die ersten Jünger Jesu aus sich heraus zum Glauben gelangen, obwohl sie vom Täufer vorbereitet sind. Jesus muss sich offenbaren – und Gott offenbaren, indem er sich selbst offenbart. Nur weil er das macht, gibt es Heil. Doch bringt diese Offenbarung zu sich selbst, was die Samariter hoffen. Ihre Tradition wird nicht destruiert, sondern transzendiert.<sup>29</sup> Dass Jesus mit der Frau spricht,

---

<sup>28</sup> Ein Leittext ist Dtn 18, die Erwartung eines Propheten wie Mose (Zusatz von Dtn 18,18–22 und 5,27f. zu Ex 20,21b im Samaritanischen Pentateuch; vgl. 4QTest 1–8); teils richte sich die Hoffnung auf die Wiederkunft des Mose selbst (Memar Marqa IV 89.2–3 [ed. McDonald]).

<sup>29</sup> Das ist die Konsequenz johanneischer Offenbarungstheologie insgesamt; vgl. meinen Artikel: Die Offenbarung des Logos. Biblische Theologie und Religionsgeschichte

sagt alles. Er hält sie nicht auf Distanz, sondern zieht sie ins Gespräch. Weil er selbst Durst hat auf seinem Weg zu den Menschen, kann er ihren Lebensdurst auf ewig stillen.

Mit der messianischen Selbstoffenbarung Jesu endet die Samaritermission nicht; sie beginnt. Die Frau wird zur Glaubensbotin. Allerdings hat sie keine fertige Antwort weiterzugeben, sondern eine entscheidende Frage: „Kommt, seht den Menschen, der mir alles gesagt hat, was ich getan habe. Ob er der Messias ist?“ (Joh 4,29). Was Jesus der Frau gesagt hat, ist die Wahrheit ihres Lebens: „Fünf Männer hast du gehabt, und der jetzige, den du hast, ist nicht dein Mann“ (Joh 4.18). In dieser Wahrheit, die Jesus mit dem diagnostischen Blick des Propheten erkennt, spiegelt sich nicht nur ein moralisches Problem der Samariterin, sondern die Geschichte der Samariter wider. Hieronymus (ep. 108) und Origenes (Joh 13,8 [GCS 10,232]) deuten die fünf Männer auf die fünf Bücher Mose, die von den Samaritern akzeptiert sind. Dass ihr jetziger Mann nicht ihr wahrer ist, verweist auf das Schisma, für das der Garizim steht.<sup>30</sup>

So erklärt sich, wie der Evangelist die Reaktion der Samariter beschreibt. Sie erfolgt in zwei Schritten. Zuerst entsteht Glaube wegen des Zeugnisses, das die Frau von Jesus abgelegt hat. Es ist freilich ein Glaube, der sich erst noch finden muss – wie der Wunderglaube in anderen Szenen zwar die Tür zu Jesus öffnet, aber erst den Anfang des Weges zum Verstehen bildet. Der zweite Schritt setzt den ersten konsequent fort. Jesus lässt sich bitten, zwei ganze Tage zu bleiben, und daraufhin, ohne dass der Evangelist weiteres über Predigten, Gespräche, Gastmähler mitteilen müsste, können die Samariter sagen: „Wir haben selbst gehört und wissen: ‚Er ist der Retter der Welt!‘“ (Joh 4,4 2).

Die Samariter stellen ausdrücklich fest, dass schließlich nicht der Bericht der Frau, sondern Jesus selbst diesen Glauben hervorgerufen hat. Die Vermittlungsfrage bleibt aber virulent. Wie es nachösterlich, wenn Jesus nicht mehr leibhaftig gegenwärtig ist, möglich ist, Glauben zu wecken, wird exemplarisch an der Thomas-Perikope (Joh 20,24–29) deutlich: Nicht zu sehen und doch zu glauben, ist denen möglich, die hören, was Jesus getan hat. Das Buch des Evangelisten selbst wird zu einem wichtigen Medium der Glaubensbezeugung und -vertiefung (Joh 20,30f). Aber es kann nur wirken in dem Raum, den die österliche Aussendung der Jünger durch Jesus aufschließt:

---

im johanneischen Spektrum, in: Michael Labahn – Klaus Scholtissek – Angelika Strotmann (Hg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*. Festgabe Johannes Beutler, Paderborn 2003, 387–415.

<sup>30</sup> Hieronymus deutete allerdings auf den Ketzler Dositheos.

„Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch!“ (Joh 20,21; vgl. Joh 17,18). Johannes kennt keinen universalen Befehl zur Völkermission wie Mt 28,16–20.<sup>31</sup> Aber die kosmische Weite der Soteriologie führt zu einer weltweiten Verbreitung des Evangeliums und einer weltweit präsenten Kirche. Das Abschiedsgebet Joh 17 spricht davon, dass dies die Gabe und Aufgabe Gottes für die Jünger ist.

## 6. Kosmische Soteriologie

Die kosmische Weite des Erlösungsglaubens trauen viele dem Vierten Evangelisten nicht zu, weil er so oft mit Dualismen arbeitet: Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, Oben und Unten.<sup>32</sup> Die kosmische Weite entspricht aber der Schöpfungstheologie des Prologes (Joh 1,1–18): Die von Gott geschaffene Welt kann im Erlösungsgeschehen nicht einfach vergehen, wenn Gott nicht seine Schöpfungstat dementieren will. Im Kosmos gibt es nicht nur Licht, sondern auch Finsternis; aber das Licht ist von allem Anfang stärker als die Finsternis. In der Welt gibt es diejenigen, die Gottes Wort ablehnen. Aber Gottes Wort ist Fleisch geworden, um Gottes Herrlichkeit in der Welt erstrahlen zu lassen. Damit ist über alles entschieden.

Die „Welt“, als deren Retter Jesus sich offenbart, ist bei Johannes als Ort nicht nur des geschichtlichen Lebens, der Natur und Kultur gesehen, sondern auch als Ort des Widerstandes gegen Gott, der Vergänglichkeit und Schwachheit, des Todes. Das führt aber Gott nicht dazu, sich von seiner Schöpfung abzuwenden oder sie im Erlösungsprozess zu spalten. Vielmehr gilt der Kardinalsatz neutestamentlicher Soteriologie: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorenght, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3,16). Dass aber alle zu Glaubenden werden, ist gerade das Ziel der Sendung Jesu, an die sich die Sendung seiner Jünger anschließt.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Die Exegese schließt meist wegen der trinitarischen Taufformel auf eine späte Redaktion. Eine alte judenchristliche Tradition erkennt jedoch *Peter Stuhlmacher*, Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28,16–20, in: *Evangelische Theologie* 59 (1999) 108–130.

<sup>32</sup> Vgl. *Otto Schwankl*, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften (HBS 5), Freiburg – Basel – Wien 1995.

<sup>33</sup> Die Heilsbedeutung des Glaubens ist eine radikal positive. Auf Spekulationen, was passiert, wenn gar kein Glaube entstehen kann, weil niemand verkündet hat oder

Der Dualismus ist dieser Heilsuniversalität zugeordnet, nicht umgekehrt.<sup>34</sup> Die Gegensätze machen deutlich, dass im Letzten, wenn es um Leben und Tod geht, ein Entweder – Oder angesagt ist: Gott oder Götze, Glaube oder Aberglaube, Liebe oder Hass. Das ist konkreter Monotheismus; es ist der Anspruch der Wahrheit. Der johanneische Dualismus macht, mehr noch, deutlich, dass ohne Gericht, ohne Kritik, ohne Unterscheidung und Beurteilung, auch ohne Verurteilung des Bösen, kein ewiges Leben entstehen kann; die Alternative wäre eine Beschönigung des Alten, ein sublimer Zynismus des nur gut Gemeinten, aber nicht gut Gemachten. Der johanneische Dualismus ist kein metaphysischer, sondern ein existentieller. Er setzt Gottes Einheit voraus und deckt das Drama der Offenbarung Gottes in der Welt auf.

Im Gespräch am Jakobusbrunnen blickt Jesus auf die Mission der Jünger voraus, die der Heilsuniversalität Gottes gerecht werden und der Einheit der Kirche dienen soll (Joh 4,31–38).<sup>35</sup> Sie ist bleibend von der Sendung Jesu bestimmt. Die Jünger können nichts ernten, was Jesus nicht gesät hätte; aber Jesus hat gesät, damit sie ernten können. Wenn sie Früchte ernten, dann deshalb, weil „andere gearbeitet“ haben: der Vater und der Sohn.<sup>36</sup> Ihre Arbeit ist das Heilswerk, das Jesus vollendet und in das die Jünger, von Jesus gesandt, eintreten. In ganz ähnlicher Weise ist auch in den Abschiedsreden, besonders im Bildwort vom Weinstock und den Reben (Joh 15), die Einheit zwischen Jesus und den Seinen als Grund für die Sendung der Jünger zum Heil der Welt gesehen.

Die Mission der Jünger ist gerade nach dem Johannesevangelium das Gegenteil einer militanten Aktion. Sie ist Zeugnis. Sie zwingt nicht, aber sie weicht der Wahrheitsfrage auch nicht aus. Sie schärft die Erinnerung an das

---

nicht richtig verkündet worden ist, lässt sich das Johannesevangelium nicht ein. Das Vertrauen darf sich auf Gottes Heilswillen richten – aber ihm keine Vorschriften machen wollen.

<sup>34</sup> Vgl. *Enno Edzard Popkes*, Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus (WUNT II/197), Tübingen 2005.

<sup>35</sup> Dass sich die Verse 31–36 die Sendung Jesu in ihrem Verhältnis zum Wirken Gottes und erst die Verse 37f die Mission der Jünger in ihrem Verhältnis zum Wirken Jesu beschreiben, meint *Rudolf Schnackenburg*, Das Johannesevangelium I (HTHK.NT IV/1), Freiburg – Basel – Wien 2000 (1966), 482–488. Das scheitert am „denn“ in Vers 37. Der Passus handelt durchweg von der Sendung der Jünger. So deuten die Kirchenväter.

<sup>36</sup> So mein Lehrer *Wilhelm Thüsing*, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (NTA XXI 1/2), Münster <sup>3</sup>1979 (<sup>1</sup>1959), 54f.

Wirken und Leiden wie die Auferstehung Jesu. Sie setzt auf die Gegenwart des Erhöhten im Geist. Sie vernichtet nicht, was sie bei den Menschen vorfindet, sondern klärt, kritisiert, läutert und transzendiert es. Sie stiftet Einheit über alle Grenzen von Religionen und Kulturen, Geschlechtern und Nationen, Rassen und Klassen hinweg. Sie sieht die Einheit nicht aus dem Gleichklang von Interessen wachsen und deshalb auf eine Uniformität zulaufen, sondern aus der Liebe Gottes zur Welt und deshalb in Freiheit bestehen.