

2Kön 17,24–41 als Prätext des Gesprächs Jesu mit der Samaritanerin (Joh 4,4–26)

MICHAEL THEOBALD

- ¹⁶Λέγει αὐτῇ·
ὑπάγε
φώνησον τὸν ἄνδρα σου
καὶ ἐλθὲ ἐνθάδε.
- ¹⁷ἀπεκρίθη ἡ γυνὴ καὶ εἶπεν αὐτῷ·
οὐκ ἔχω ἄνδρα.
λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς·
καλῶς εἶπας ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔχω·
- ¹⁸πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχες
καὶ νῦν ὃν ἔχεις οὐκ ἔστιν σου ἀνήρ·
τοῦτο ἀληθὲς εἶρηκας.
- ¹⁹Λέγει αὐτῇ ἡ γυνὴ·
Κύριε, θεωρῶ
ὅτι προφήτης εἶ σύ. (Joh 4,16–19)

Quintessenz der in Antike und Mittelalter vorherrschenden Schrifthermeneutik war bekanntlich die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn, die auf folgender Grundüberzeugung basiert: Wer auf der Textoberfläche der Schrift verharrt und sich mit ihrem „Literal-sinn“ begnügt, läuft Gefahr, ihren tieferen, allegorischen oder mystischen Sinn zu verfehlen, den Gott, der eigentliche Autor der Schrift, in sie hineingelegt hat, vor allem in das Alte Testament, das vom Neuen her aufgeschlüsselt werden will.¹ Nachdem auf dem Höhepunkt der Scholastik Thomas von Aquin den „Literal-sinn“ grundsätzlich zur Basis allen theologischen Argumentierens erklärte² und Renaissance und Reformation die Klarheit der Schrift an ihren unmittelbaren Textsinn banden,³ änderte sich in der Aufklärung das Verständnis der Schrift mit dem Erstarken von Philologie und historischer Methode grundlegend mit der Folge, dass die Allegorese aus der Hermeneutik verbannt wurde.⁴ Trotzdem liefert die neuzeitli-

¹ Henri de Lubac, *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung* (Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von Rudolf Voderholzer; Theologia Romanica XXIII; Einsiedeln: Johannes, 1999).

² Michael Estler, *Rigans montes (Ps 104,13). Die Antrittsvorlesung des Thomas von Aquin in Paris 1256* (SBB 73; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2015), 320–342.

³ Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 3: Renaissance, Reformation, Humanismus (München: Beck, 1997).

⁴ Marius Reiser, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik* (WUNT 217; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 219–275.

che Exegese Beispiele allegorischer Kreativität, wie etwa auf dem Feld der „poetischen Darstellung“ des vierten Evangeliums, die insbesondere David Friedrich Strauß herausgearbeitet hat. Beispielhaft sei im Folgenden die „allegorische“ Auslegung von Joh 4,16–19 angeführt, deren Anfänge uns nach Württemberg führen, konkret nach Tübingen.⁵ Weil sie Plausibilität besitzt, in letzter Zeit aber zu Unrecht in Vergessenheit zu geraten droht, sei hier eine Lanze für sie gebrochen.⁶

1. Zur Auslegungsgeschichte von Joh 4,16–19

Folgt man den auslegungsgeschichtlichen Hinweisen von Heinrich Julius Holtzmann,⁷ dann war es *David Friedrich Strauß*, der die „allegorische“ Auslegung von Joh 4,16–19⁸ mit der Deutung der Erzählfigur der Samaritanerin als Repräsentantin ihres Volks 1835 im 1. Band seines „Leben Jesu, kritisch bearbeitet“ auf den Weg gebracht hat. Strauss beschreibt die poetische Idee der Erzählung mit Sätzen, die es um ihrer Klarheit willen wert sind, ganz zitiert zu werden:

„Nachdem die Prüfung der einzelnen Züge der johanneischen Erzählung das Resultat geliefert hat, daß wir hier schwerlich eine wirkliche Geschichte vor uns haben, muß es erlaubt sein, auch den Totaleindruck des Ganzen zu Gunsten dieses Resultates geltend zu machen. Seit Herakleon und Origenes haben sich die älteren Erklärer selten enthalten, die Geschichte mit der Samaritanerin allegorisch zu deuten, wovon der Grund wohl mit darin liegt, daß die ganze Scene eine sagenhafte, poetische Farbe hat. Das Lokal am Brunnen ist das idyllische Lokal der althebräischen Sage, auf welchem sie gerne verhängnisvolle Begegnungen vor sich gehen läßt; daß der Brunnen die Jakobsquelle und das Grundstück dasjenige ist, welches nach der aus 1 Mos. 33,19. 48,22. Jos. 24,32. gebildeten Sage Jakob dem Joseph geschenkt hatte, giebt dem idyllischen Boden noch die bestimmtere Weihe des Nationalen und Patriarchalischen, damit er um so eher würdig sei, vom Messias betreten zu werden. An dem Brunnen trifft Jesus mit einem Weibe zusammen, welches herauskommt, um Wasser zu schöpfen: ganz dieselbe Scene,

⁵ David Friedrich Strauß (1808–1874) verfasste sein 1835 in erster Ausgabe erschienenes „Leben Jesu“ im Evangelischen Stift zu Tübingen; für die Ausarbeitung des umfangreichen Manuskripts benötigte er nur ein Jahr. – Werner Zager, *Liberale Exegese des Neuen Testaments. David Friedrich Strauß, William Wrede, Albert Schweizer, Rudolf Bultmann* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004), 3–21 (mit weiterführender Lit.).

⁶ Damit greife ich meine frühere Exegese auf und führe sie weiter: Michael Theobald, „Abraham – (Isaak) – Jakob. Israels Väter im Johannesevangelium“, in Michael Labahn, Klaus Scholtissek und Angelika Strotmann (Hg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. FS J. Beutler* (Paderborn: Schöningh, 2004), 158–183, auch in ders., *Studien zum Corpus Johanneum* (WUNT 267; Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 282–308, hier 291 f.; ders., *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12* (RNT; Regensburg: Pustet, 2009), 316–319.

⁷ Heinrich Julius Holtzmann, *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, Bd. 4: Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes (neubearbeitet von W. Bauer; Tübingen: Mohr Siebeck, 1908), 112; Eberhard Nestle, „Die fünf Männer des samaritanischen Weibes“, *ZNW* 5 (1904): 166–167, hier 167, gesteht: „Ich weiß nicht, wer diese Deutung zuerst aufbrachte“. Nach meinen Recherchen (s. oben) waren es tatsächlich Strauss und Hengstenberg.

⁸ Teils ist von „allegorischer“, teils von „symbolischer“ Auslegung die Rede; unpräziser ist die zweite Weise, den Hintersinn des Textes zu charakterisieren.

wie 1 Mos. 24,15., wo dem am Brunnen wartenden Elieser Rebekka mit dem Krüge begegnet, wie 1. Mose. 29,9., wo Jakob die künftige Stammutter Israels, Rahel, oder wie 2 Mos. 2,16., wo Moses ebenso seine künftige Gattin am Brunnen findet. Jesus begehrt von dem Weibe zu trinken, wie Elieser von Rebekka; nachdem er sich ihr als Messias zu erkennen gegeben, läuft sie in die Stadt zurück und holt ihre Mitbürger heraus, wie Rebekka, nachdem Elieser sich als Abrahams Verwalter kund gegeben, und Rahel, nachdem sie Jakob als Verwandter begrüßt hatte, eilend hineinliefen und die Ihrigen holten, um den werthen Gast zu bewillkommen. Freilich nicht eine tadellose, wie die beiden nachmaligen Stammütter des heiligen Volks oder die künftige Gattin seines Gesezgebers, ist es, welche hier Jesu begegnet; kam ja dieses Weib heraus als Repräsentantin eines unreinen Volkes, das die Ehe mit Jehova gebrochen hatte und jetzt in falschem Gottesdienste lebte, daher es von ihr nicht wie von Rebekka heißen konnte: παρθένος ἦν, ἀνὴρ οὐκ ἔγνω αὐτήν (LXX), sondern Jesus mußte ihr sagen: πέντε ἄνδρας ἔσχες, καὶ νῦν ὃν ἔχεις οὐκ ἔστιν σου ἀνὴρ, und auch der gute Wille des Weibes, verbunden mit schwacher Kraft und Einsicht, bezeichnet ganz den damaligen Zustand des Volks von Samaria. So ist das Zusammentreffen Jesu mit dem samaritanischen Weibe nur die poetische Darstellung seiner gleich darauf erzählten Wirksamkeit unter den Samaritanern, wie diese selbst nur das sagenhafte Vorspiel jener nach Jesu Tode erfolgten Ausbreitung des Christenthums in Samarien ist.⁹

Ein Jahr später, 1836, lieferte der Berliner Alttestamentler *Ernst Wilhelm Hengstenberg* (1802–1869),¹⁰ angeregt durch David Friedrich Strauß,¹¹ die ausdrückliche Erklärung dafür, warum in Joh 4 die Samariterin Repräsentantin ihres Volkes ist. In seinen „Beiträgen zur Einleitung in das Alte Testament“ führt er aus: „Durch göttliche Fügung bildeten sich in ihren (sc. der Frau) niederen Verhältnissen die höheren

⁹ David Friedrich Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. Bd. 1 (Tübingen: Osiander, 1935 = Reprographischer Nachdruck Osiandersche Buchhandlung, Tübingen 1984; = Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1835 mit einer Einleitung von W. Zager, Darmstadt: WBG, 2012), 517–519.

¹⁰ Ernst Wilhelm Hengstenberg, *Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament*. Bd. 2: Die Authentie des Pentateuches (Berlin: Ludwig Oehmigke, 1836), 18–26, zu Joh 4 (im Rahmen des Kapitels: „Das Samaritanische Exemplar und das Vorhandenseyn des Pentateuchs im Reiche Israel“, 1–180, darin: „Der Samaritanische Pentateuch“, 1–48).

¹¹ Im Unterschied zu ihm beharrte er aber – ganz auf der konservativen Linie – auf der „historischen Wahrheit der Begebenheit“, vgl. ebd. 21: „Es gereicht der gläubigen Auslegung nicht zur Ehre, dass Strauss, Leben Jesu Th. 1. S. 519, zuerst auf die symbolische Bedeutung des ganzen Vorganges mit der Samaritanerin aufmerksam machen musste, die mit der wilden allegorischen Auslegung des Abschnittes, wie sie sich bei Origenes, Augustinus und Beda findet, nichts Verwandtes hat, und welche die historische Wahrheit der Begebenheit nicht erschüttert, sondern befestigt, ja ohne welche diese gegen ihre Gegner kaum gründlich vertheidigt werden kann. Auch hier zeigt sich der nachtheilige Einfluss der Vernachlässigung des A.T. mit seinem bildlichen Charakter, seinen symbolischen Handlungen, welche das tiefere Verständniß so mancher Reden und Handlungen Christi, namentlich bei Johannes, verhindert hat. Die Samaritanerin ist die Repräsentantin des Samaritanischen Volkes, und deshalb wird sie auch ganz allgemein als Σαμαρεῖτις bezeichnet. Was der Herr zu ihr redet, das wird in ihr zu dem Volke gesprochen. Jesus sitzt an der Jakobsquelle – die Samaritanerin kommt Wasser zu schöpfen, welches treffendere leibliche Abbild des geistlichen Verhältnisses – das Heil kommt von den Juden, Jesus ist der Spender des Heiles, es geht durch ihn von den Juden auf die Samaritaner über – kann wohl gedacht werden? Das: gib mir zu trinken, bezieht sich nach Vergleichung von V. 10 mehr auf den geistlichen Durst Christi nach dem Wasser des Glaubens der Samaritaner, als auf den leiblichen Durst nach dem Wasser des Weibes. Das lebendige Wasser, das er eigentlich verlangt, will er erst selbst geben, und dann aus dem von ihm geschaffenen Quell trinken [...]“.

Verhältnisse ihres Volkes ab, und grade deshalb wurde sie von Christo zur Repräsentantin desselben gewählt“. Fünf Männer hatte sie, und der, den sie jetzt hat, ist nicht ihr Mann. „Ebenso das Volk. Es hatte früher in fünffacher geistlicher Ehe mit seinen Götzen gestanden; diese Ehe war aufgelöst; das Volk bewarb sich um die Ehe mit Jehovah, aber diese wurde ihm, weil es nicht zu Israel gehörte, versagt.“¹² Joh 4,18 stehe „in „merkwürdige[r] Uebereinstimmung“ mit 2Kön 17,24: „Hiernach brachte der König von Assur grade aus fünf Völkern [...] Colonisten und ließ sie wohnen in den Städten Samarias, und von diesen fünf Völkern hatte jedes seine eigenthümliche Gottheit, oder nach der Sprache des alten Orientes seinen Mann, V. 31“. Dazu verweist Hengstenberg auf die „Archäologie“ des Josephus, IX, 14 §3, der die Zahl 5 bekräftigt¹³. „Dies Zusammentreffen der Verhältnisse des Volkes und des Weibes ist doch wahrlich zu merkwürdig, als dass es ohne Leichtsinn ganz in den Wind geschlagen werden könnte“¹⁴. Auch der Kontext spreche für die symbolische Deutung, denn, „so aufgefasst, correspondirt das: den du hast, der ist nicht dein Mann, genau mit dem: ihr betet an, was ihr nicht wisset u.s.w. in V. 22.“¹⁵ So ist die Frau, wie Bruno Bauer 1840 die Deutung Hengstenbergs auf den Punkt bringt, ein „treffliche[s] Symbol der Geschichte der Samariter und ihrer gegenwärtigen Lage.“¹⁶

¹² Ebd. 23 f.

¹³ Ebd. 24.

¹⁴ Ebd. 24f.

¹⁵ Ebd. 25. Vgl. auch unten Anm. 121 u. 126. – Zum Anschluss nach vorne führt Hengstenberg in seinem späteren Johanneskommentar aus: „Daß Jesus sich auf den Quell Jakobs setzte, um auf sich als den wahrhaftigen Quell Jakobs hinzuweisen, daß sein erstes Wort an das Weib: ὄδες μοι πνεῖν einen geistlichen Untersinn hat, daß er im geistlichen Sinne dem Weibe ‚lebendiges Wasser‘ anbietet, haben wir bereits gesehen. Auf einem so durchaus symbolischen Terrain hat die symbolische Auffassung unserer Stelle, welche die geschichtliche Wahrheit nicht beeinträchtigt sondern zum Ausgangspunkte hat, die Voraussetzung nicht gegen sondern für sich“. Ernst Wilhelm Hengstenberg, *Das Evangelium des heiligen Johannes: Erläutert*, Bd. 1 (Berlin: G. Schlawitz, 1861), 262; ebd. 262 f.: „Von Versuchen, die veraltete allegorische Erklärung wieder zurückzuführen, sollte man nicht reden. Erklärung einer Allegorie ist weit verschieden von allegorischer Erklärung“.

¹⁶ Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* (Bremen: Carl Schünemann, 1840), 135; ebd. 134 f.: „So sagt nun Strauß, der Evangelist habe eine symbolische Darstellung beabsichtigt: die Samaritanerin erscheine als Repräsentantin ihres Volkes; wie sie als dieses Symbol erscheinen könne, hat aber erst Hengstenberg genauer nachgewiesen“. Bauer selbst, daran interessiert, das Gespräch Jesu mit der Samaritanerin als unhistorisch zu erweisen, bezweifelt die Symbolik: „Einem Weibe .., das nicht einmal die einfachsten Bilder vorher verstehen konnte, durfte es der Herr nicht allein überlassen, daß sie über eine so schwierige Symbolik nachdenken, oder daß sie auch nur vermuthen sollte, es seyen hier die Elemente einer solchen vorhanden, wenn er diese Symbolik beabsichtigt hätte. Die mythische Erklärung könnte nun zwar Hengstenberg's Auffassung in sich aufnehmen und die ehelichen Verhältnisse jenes Weibes als frei aus der späteren Anschauung geschaffenes Nachbild der religiösen Verhältnisse des samaritanischen Volkes betrachten. Dem scheint es aber zu widersprechen, daß der Evangelist dann selbst diese Symbolik hätte bilden und sie auch klar und bestimmt angeben müssen. Er aber, das läßt sich nicht mehr läugnen, weiß von einer solchen absichtlichen Symbolik nicht nur nichts, sondern sieht die Sache ganz anders an, nach ihm hatte Jesus jene Kenntniß nur gezeigt, um Glauben hervorzubringen“. Anders ders., *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs*, 4 Teile in 2 Bänden: Teil 1 und 2 (Nachdruck der Ausgabe Berlin: Gustav Hempel, 1851; Aalen: Scientia, 1983), 92–96; ebd. 95 f.: „Ob die Frau diese Deutung versteht, die Beziehung des Folgenden auf die vorhergehende Symbolik durch führen kann, das

Hätte Hengstenberg noch die Chance bekommen, die Anmerkungen des Stuttgarters Eberhard Nestle von 1904 zu Joh 4,18 zu lesen, hätte er eine ambivalente Erfahrung gemacht, nämlich einerseits sich in der eigenen Auslegung durch ein altes Zeugnis bestätigt zu sehen oder aber feststellen zu müssen, dass in der Exegese immer schon andere entdeckt haben, was man sich selbst so gerne auf die Fahne schreiben möchte. Der am Evangelisch-Theologischen Seminar Maulbronn lehrende Professor und Herausgeber des ersten „Nestle: Novum Testamentum Graece“ – wir kehren also wieder nach Württemberg zurück! – wies auf die Randglosse einer wohl aus dem 13. Jh. stammenden Josephus-Handschrift¹⁷ hin, die lautet:

- 1 σημείωσαι περὶ τῶν πέντε ἐθνῶν ἀπὸ Ἀσυρίων εἰς Σαμάρειαν μετοικισθέντων.
 2 σημείωσαι καὶ περὶ τῶν ἐϛ θεῶν αὐτῶν,
 3 καὶ γνώθι ἀπὸ τούτων τὸ περὶ τὴν Σαμαρίτιν παρὰ τοῦ Χριστοῦ λεχθὲν τό-
- 4 Πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχες.
 5 τουτέστι-
 6 πρῶτον μὲν ἐσέβου τοὺς ἐξ Ἀσυρίων μετοικισθέντας πέντε θεοὺς.
 7 νῦν δὲ ἱερέων ἐξ Ἀσυρίων > μετακληθέντων ἐδιδάχθης τὸν νόμον τὸν Μωσαϊκὸν
 8 τὸν καταγγέλλοντα τὸν θεόν,
 9 ὃς οὐκ ἔστι σου ἀνὴρ,
 10 ἦγουν¹⁸ θεὸς ψευδώνυμος,
 11 ἀλλὰ ἀληθὴς καὶ ὄντως θεός.
 12 οἱ δὲ τῶν Ἀσυρίων ψευδώνυμοι καὶ εἰδῶλα ἀντικρυς.
 13 ταῦτα κατὰ τὸν Ἰωσήπον.
- 14 χρῶ δὲ καὶ ταῖς ἄλλαις περὶ τούτων θαυμασιωτάταις (? oder -τάτων? in der Hds. -ω^τ) ἐρμηνείας.

- 1 *Hinweis auf die fünf Völker, die von den Assyriern nach Samaria umgesiedelt wurden,*
 2 *Hinweis auch auf ihre fünf Götter.*
 3 *Und verstehe du von diesen (sc. den Göttern) her das von Christus über die Samariterin Gesagte:*
- 4 Fünf Männer hattest du (Joh 4,18a).
 5 Das heißt:
 6 Zuerst hast du die fünf aus Assyrien nach Samaria umgesiedelten Götter verehrt,
 7 jetzt (Joh 4,18b) aber bist du von den Priestern, die von Assyrien herbeigerufen wurden,
 im mosaischen Gesetz unterrichtet worden,
 8 das den Gott kundtut,
 9 der nicht dein Mann ist (Joh 4,18b),

kümmert einen Schriftsteller nicht, der sich an den Mißverständnissen und an der Stumpfheit der Zuhörer seines Herrn sonst immer ergötzt und der dießmal dem Punkte zustrebte, wo Jesus der Frau sich geradezu als den Messias präsentirte“.

¹⁷ Codex M (Ven. Gr. 381), den B. Niese kollationierte; die Glosse eines der beiden Schreiber des Codex in: ders., *Flavii Josephi Opera*. Vol. I (Berlin 1888), XI; vgl. Nestle, *Männer*, 167.

¹⁸ Henry George Liddell u.a., *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon, 1968), 764: „Conj. (ἦ γε ο) *that is to say, or rather, to define a word more correctly, freq. in glosses*“.

- 10 das heißt: (es ist) ein scheinbarer Gott
 11 statt des wahren und wirklichen Gottes.
 12 Die (Götter) der Assyrer aber sind nur scheinbare (Götter), offenkundig Götzen.
 13 *Dies nach Josephus.*
- 14 *Ich bediene mich im Blick auf diese äußerst wunderbaren (Vorkommnisse) aber auch der anderen Auslegungen.*

Der Urheber dieser Glosse ist auf die „merkwürdige Übereinstimmung“ von 2Kön 17 und Joh 4,18 (Hengstenberg) als Josephus-Leser aufmerksam geworden, der zugleich das Johannesevangelium im Kopf hatte. Dass es *seine* Idee war, die ihm bei seiner Josephus-Lektüre kam und die im 13. Jh. keineswegs allseits bekannt war, darauf könnte seine Schlussbemerkung hindeuten, er würde sich ansonsten der anderen geläufigen („allegorischen“) Auslegungen bedienen. Seit den Zeiten der alten Kirche bis ins hohe Mittelalter sind dies vor allem die folgenden zwei: der Bezug der fünf Männer (a) auf die fünf Bücher der Tora (*Hieronymus*)¹⁹ oder (b) auf die fünf Sinne des Menschen (*Origenes*)²⁰. Auslegung (a) konnte speziell mit den Samaritanern verbunden werden, die nur den Pentateuch gelten lassen. Unterschiedlich wird jeweils die Frage nach dem sechsten Mann beantwortet²¹. Eine Überprüfung der Auslegungsgeschichte bestätigt, dass die Allegorese unseres Glossators aus dem 13. Jh. in Antike,

¹⁹ Hieronymus, *Ep.* 108; vgl. auch Ambrosius, In Lk 14.20 (VII 199; IX 38): als Anhängerin der samaritanischen Religion erkenne die Frau nur die fünf Bücher Mose als Heilige Schrift an. – Thomas von Aquin, *Johannes-Kommentar*, Cap. IV, Lectio II, 8, 594 (Cai), weist diese Auslegung im Anschluss an Augustinus zurück: „Aber, wie Augustinus sagt, diese Erklärung ist nicht gut, weil die Frau, nachdem sie fünf Männer verloren hatte, zu dem kam, den sie jetzt hatte; aber jene, die zu Christus kommen, haben nicht die fünf Bücher Mose verloren“ (Übers. Paul Weingartner, Michael Ernst und Wolfgang Schöner [Hg.], *Thomas von Aquins Kommentar zum Johannesevangelium*, Teil I [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011], 253). – Diese Auslegung vereinzelt noch im 20. Jh.: Friedhelm Wessel, „Die fünf Männer der Samariterin. Jesus und die Tora nach Joh 4,16–19“, *BN* 68 (1993): 26–34.

²⁰ Origenes, Joh XIII 9; ebenso Augustinus, *tr.* 15,19–23, dem Thomas von Aquin folgt; vgl. *Johannes-Kommentar*, 593: der 6. Mann ist „die irrende Vernunft, durch die du geistig Gesagtes noch fleischlich verstehst, *ist nicht dein Mann*, der legitime, sondern ein Ehebrecher; und deshalb schaff beiseite diesen ehebrecherischen Irrtum, der dich verdirbt, und *rufe deinen Mann*, das heißt den Verstand, damit du mich verstehst“ (die Basis des Textverstehens ist für Thomas der Literalsinn; vgl. oben Anm. 2). – Origenes bietet über seine Allegorie auf die 5 Sinne hinaus noch weitere Deutungsansätze: (a) auf die geistliche Hochzeit der Seele mit Christus, dem Λόγος (Frgm. LVIII.); (b) eine Deutung des Mannes, den sie rufen soll, unter Bezug auf Röm 7,1–4 auf das *Gesetz*: „Der Gebieter über die Seele ist das Gesetz, dem jeder sich unterordnet. Dies ist der Mann“. „Das Gesetz ist nun aber dem Buchstaben nach (vgl. Röm 7,6) gestorben und die Seele ist nicht bundesbrüchig, wenn sie einem anderen Manne folgt, der *geistigen Bedeutung des Gesetzes* nämlich (vgl. Röm 7,6) [..]“ (In Joh XIII 8); (c) auf die 5 Bücher Mose (Frgm. LVIII) (diese Deutung könnte man mit der Deutung auf die 5 Sinne so verknüpfen, dass es um „das Sinnenhafte“ der Schrift (ebd.) geht, um den Buchstaben der Tora, den die Frau aber schon hinter sich gelassen hat, um sich der geistigen Bedeutung des Gesetzes zuzuwenden, ihrem neuen Mann.

²¹ Hieronymus, *Ep.* 108, bezeugt eine Deutung auf den Häretiker Dositheos (dazu Holtzmann, *Hand-Commentar*, Vol. 4, 112: „Eher möchte man an den damaligen Heros der Samarier Simon Magus denken“). – Zur patristischen Auslegung von Joh 4 vgl. Michael Mees, „Das Gespräch mit der Samaritanerin am Jakobsbrunnen, Jo 4,6–26, in frühchristlicher Sicht“, *Aug.* 24 (1984): 367–384;

Mittelalter und beginnender Neuzeit²² tatsächlich unbekannt war und blieb, bis David Friedrich Strauß sie 1835 durch seine repräsentative Deutung der Frau auf den Weg brachte und Hengstenberg sie 1836 ausdrücklich mit 2Kön 17 verband. Um die Wende vom 19. zum 20. Jh. hatte sie „in den weitesten Kreisen Anerkennung gefunden“, wie H. J. Holtzmann 1908 bemerkt,²³ gelegentlich aber auch Ablehnung, etwa durch Theodor Zahn²⁴. In der jüngeren französisch- und englischsprachigen For-

Joel C. Elowsky (Hg.), *John 1–10* (Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament IVa; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006).

²² Auch A. Bengel, *Gnomon Novi Testamenti: In Quo Ex Nativa Verborum Vi Simplicitas, Profunditas, Concinnitas, Salubritas Sensuum Coelestium Indicatur* (Tübingen: Sumtibus Ac Typis Io. Henr. Philippi Schrammii, 1742), kennt sie nicht; bei V. 18 bleibt er beim Literalsinn: *Quinque conjugia totam fere mulieris vitam complectabantur: et eorum mentione mulieri plane totam ipsius vitam in memoriam revocavit.*

²³ Holtzmann, *Hand-Commentar*, Vol. 4, 111 f.: „Haben wir aber überhaupt einmal künstliche Geschichte vor uns, so mag es als eine nebensächliche Aufgabe der Findekunst allegorischer Exegete auch unbenommen bleiben, [...] in der Samariterin ... die Personifikation der Landschaft (so die kritische Schule), dann allerdings auch in 18 doch mit irgend welcher Absicht gewählten Zahl 5 die fünf Abgötter [...] wiederzuerkennen“; er nennt als Vertreter dieser Auslegung: Karl Reinhold von Köstlin, *Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis und der verwandten neutestamentlichen Lehrbegriffe* (Berlin: Bethge, 1843), 52 Anm. *: „Das johanneische Evangelium giebt uns selbst das Recht, seine Erzählungen hin und wieder symbolisch zu nehmen [...]“; Carl Weizsäcker, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung* (Gotha: Besser, 1901 = 1864), 247: Die Samaritanerin, die zum Glauben kommt, ist vom Evangelisten gezielt als „Gegenbild“ zu Nikodemus gezeichnet; „nicht nur auf ihre Person beschränkt sich diess, sondern es dehnt sich auf ihre Mitbürger als die Vertreter des Abfalles vom rechten alten Glauben aus“; ebd. Anm. 3: Es ist „klar, dass der Evangelist die Gespräche und Reden in beiden Fällen, deren Scene ja ohne Zeugen war, als Anlass allgemeiner Darstellung benutzt. Die samaritanische Sünderin ist daher auch zum Typus der samaritanischen Religionsverirrung geworden. Denn dass die fünf Männer 4,18 das fünffache Heidentum (2Kön. 17,24. Jos. Altert. 9,14,3) im Sinne des Evangelisten anzeigen, ist aus Vs. 20 klar“; Theodor Keim, *Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volkes, frei untersucht und ausführlich erzählt*, Bd. 1, (Zürich: Orell Füssli, 1867), 116 Anm. 3; Adolf Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Vol. 1: Die Zeit Jesu, (Heidelberg: Bassermann, 1868), 19; Otto Pfeleiderer, *Das Urchristentum: seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben*, Bd. 2, (Berlin: Georg Reimer, 1887, 1902), 355; Jean Reville, *Le quatrième Évangile. Son origine et sa valeur historique* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études Sciencés Religieuses 14; Paris: Ernest Leroux, 1900 = 1901); 149 f. „Ce dialogue est tout simplement incoherent, si on le prend pour la reproduction d'une conversation veritable. Il n'a de sens et il n'acquiert sa veritable portée que lorsqu'on en a reconnu la valeur symbolique. Personne ne conteste que l'eau don't parle Jésus ne soit un symbole. Pourquoi ferait-on plus de difficulté pour reconnaître que la Samaritaine et ses cinq maris sont aussi des allegories? [...]“; Konrad Furrer, „Das Geographische im Evangelium nach Johannes,“ *ZNW* 3 (1902): 257–265, hier 259; Afred Loisy, *Le quatrième Évangile* (Paris: E. Nourry, 1903), 354f.: „L'allegorie peut être regardée comme certaine“. „L'idée que la femme vit en concubinage empêche certains commentateurs d'admettre que le sixième mari soit Iahvé; mais cette idée n'est pas dans le texte, et l'on a évité de la formuler. La Samaritaine vient au puits de Jacob, parce qu'elle adore le Dieu d'Israel“; vgl. ders., *Le quatrième Évangile*, Deuxième Édition (Paris: E. Nourry, 1921), 182; Johannes Kreyenbühl, *Das Evangelium der Wahrheit. Neue Lösung der Johannischen Frage*, Bd. 2, (Berlin: Schwetschke, 1905), 407f.

²⁴ Theodor Zahn, *Das Evangelium des Johannes* (KNT 4; Leipzig-Erlangen: Deichert, 1921), 239 Anm. 19; ablehnend auch Bernhard Weiss, *Das Johannesevangelium* (KEK 2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1834, 1902), 142: „in jedem Sinne unpassend. Denn der Mann, den das Weib jetzt hat, würde symbolisch Jehova darstellen; dieser aber war bereits vor dem Eindringen der frem-

schung hält sich die Waage zwischen Zustimmung und Ablehnung,²⁵ auch in der deutschen Forschung²⁶ – trotz der Verdikte von Rudolf Bultmann,²⁷ Rudolf Schnackenburg²⁸ und Ernst Haenchen, der erklärte, letzterer hätte dem herum „spukenden Allegorisieren ein Ende gemacht“.²⁹ Dennoch wird die symbolische Deutung nach

den Götter der Gott der Samariter, daher füglicher von sechs Männern geredet sein könnte (Heracl. las wirklich ἕξ).

²⁵ Marie-Joseph Lagrange, *Évangile selon Saint Jean* (EB; Paris: J. Gabalda, 1925), 110: „difficile à soutenir“; anders Xavier Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Vol. I (Parole de Dieu; Paris: Seuil, 1988), 362–364: Beide Sinnebenen koexistierten bei Joh: Der Weg der Samaritanerin „représenterait l'histoire religieuse des Samaritains“. – Symbolisch deuten: Craig R. Koester, „The Savior of the World (John 4:42),“ *JBL* 109 (1990): 665–680, hier 669–674 (mit weiterer Lit); Andrew T. Lincoln, *The Gospel According to St John* (Black's New Testament Commentaries; London/New York: Continuum, 2005), 175 f.: Zwischen wörtlicher und symbolischer Auslegung sei nicht zu wählen, „but for the latter to work effectively the former needs to be one in which the woman is viewed as morally suspect“; Charles K. Barrett, *Das Evangelium nach Johannes* (KEK; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 253 („würde zu Stil und Methode des Joh passen“); ablehnend: J. H. Bernard und A. H. McNeile, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, Vol. I (ICC; Edinburgh: Clark, 1928, Nachdruck 1953), 143 f.; Barnabas Lindars, *The Gospel of John* (NCB; London: Oliphants, 1972), 186 f.; Raymond E. Brown, *The Gospel According to John*, Vol. 1 (AnCB 29; New York: Doubleday, 1966), 171; Andreas Köstenberger, *John* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 153, u. a. mit dem Argument: „in reality the text lists seven gods of five nations“; ebenso Craig S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, Vol. 1, (Peabody: Hendrickson, 2003), 606 (merkwürdig seine Forderung, dass die auch in Joh 5,2 und 6,9 begegnende Zahl 5 an allen drei Stellen denselben symbolischen Wert ergeben müssten); vgl. auch George R. Beasley-Murray, *John* (WBC 36; Nashville: Nelson, ²1999), 61; Hendrikus Boers, *Neither on This Mountain Nor in Jerusalem. A Study of John 4* (SBLMS 35; Atlanta: Scholars, 1988), 172; J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John* (The New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2010), 247.

²⁶ Ältere Stimmen: Hermann Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹¹1968), 82: „Die Frau ist überhaupt keine Gestalt von Fleisch und Blut. Sie ist ein Typus, aber nicht der eines jammervoll verkommnen Weibes, das in einem ‚Maximum von ehelicher Verwirrung und Verirrung‘ lebt, sondern ein Symbol des Samaritertums, eine Personifikation der samaritanischen Gemeinde“. Der Evangelist „predigt in der Form des frei schaffenden Schriftstellers“ (83); Emanuel Hirsch, *Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1936), 146 f.: „Alles im vierten Evangelium ist zugleich Geschichte und Sinnspruch“ (147); Hugo Odeberg, *The Fourth Gospel: Interpreted in its Relation to Contemporary Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World* (Uppsala/Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1929), 185 f. – Unentschieden: Walter Bauer, *Das Johannesevangelium* (HNT 6; Tübingen: Mohr, ³1933), 75: „Da die Frau als Samariterin eingeführt wird, möchte man gern auch die Fünffzahl der Männer [V.]¹⁸ für bedeutsam erachten“. „Nach der Bildersprache von Hos 1–3 sind die fünf Götzen die legitimen Männer der Samariterin; der jetzige, der eigentlich nicht ihr Mann ist, ist Jahwe, der in Wahrheit den Juden gehört ...“ (s. unten bei Anm. 132); vgl. auch Hans Foerster, „Die Begegnung am Brunnen (Joh 4,4–42) im Licht der ‚Schrift‘. Überlegungen zu den Samaritanern im Johannesevangelium,“ *NTS* 61 (2015): 201–218.

²⁷ Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²¹1986), 138 Anm. 4.

²⁸ Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. I (HThK 4/1; Freiburg/Basel: Herder, ⁵1981), 468: „jene symbolische Deutung, wenigstens als einzige und isolierte, (ist) abwegig“; seine drei Argumente: (a) 2Kön 17: sieben (nicht 5) Gottheiten; (b) „[d]iese wurden gleichzeitig verehrt, und neben ihnen auch noch Jahwe“; (c) „[w]enn auch der Jahwekult zur Zeit Jesu allein übriggeblieben war, so dachte der Evangelist doch schwerlich daran, ihn als ‚Konkubinat‘ zu bezeichnen“.

²⁹ Ernst Haenchen, *Johannesevangelium. Ein Kommentar* (Hg. U. Busse; Tübingen: Mohr, 1980),

wie vor vertreten.³⁰ Aber es verwundert, dass die Rezeption von 2Kön 17 in der LXX und durch Josephus³¹ nirgends in der Forschung vertieft ins Auge gefasst wird. Das sei hier nachgeholt, um anschließend erneut die Frage zu stellen, ob es nicht gute Gründe dafür gibt, Joh 4,16–18 samt 19–26 (!) im Licht von 2Kön 17 zu lesen.

2. Die Neubesiedelung Israels durch die Assyrer: 2Kön 17,24–41

Die Erzählung vom Untergang des Nordreichs 2Kön 17,3–23 mündet in den Satz: „So ging Israel in Gefangenschaft weg von seinem Ackerland nach Assur bis auf diesen Tag“ (2Kön 17,23). Während die Historiker davon ausgehen, dass nach der assyrischen Eroberung Samarias 722/720 v. Chr. unter Salmanassar V. (726–722 v. Chr.) bzw. Sargon II. nur die Elite der Bevölkerung deportiert wurde – Beamte, Intellektuelle, handwerkliche Spezialisten und Soldaten –, behauptet der biblische Erzähler, das

242; ebd. 251: Wenn Jesus die Vorgeschichte der Frau kennt, „offenbart er damit ein übermenschliches Wissen“, „ein zauberhaftes Wissen um alle möglichen innerweltlichen Dinge“.

³⁰ Otto Betz, „To Worship God in Spirit and Truth: Reflections on John 4,20–26,“ (1981) in ders., *Jesus – Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie* (WUNT 42; Tübingen: Mohr Siebeck, 1987), 420–438, 424; Benedikt Schwank, *Evangelium nach Johannes. Erläutert für die Praxis* (St. Ottilien: EOS, 21998), 141 f.; Mirjam und Ruben Zimmermann, „Brautwerbung in Samarien? Von der moralischen zur metaphorischen Interpretation von Joh 4,“ *ZNT 1* (1998): 40–51; Renate Egger, *Josephus Flavius und die Samaritaner. Eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner* (NTOA 4; Fribourg/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 202 Anm. 591; Jörn-Michael Schröder, *Das eschatologische Israel im Johannesevangelium. Eine Untersuchung der johanneischen Israel-Konzeption in Joh 2–4 und Joh 6* (NET 3; Tübingen: Francke, 2003), 143–145 (mit Verweis auf Joh 3,29 und „die Hochzeitsmetaphorik vom Eingang der Perikope“ [Gen 24,29; Ex 2: ebd. 138f.]; Johannes Beutler, *Das Johannesevangelium. Kommentar* (Freiburg: Herder, 2013), 161: „Innerhalb der johanneischen Dialogszene kann das bildlich verstandene Thema des Ehelebens der Frau den Übergang zum nächsten Gesprächsgegenstand ebnen, dem des von Gott gewollten Kultorts“; Jörg Frey, „Gute Samaritaner? Das neutestamentliche Bild der Samaritaner zwischen Juden, Christen und Paganen,“ in *Die Samaritaner und die Bibel. Historische und literarische Wechselwirkungen zwischen biblischen und samaritanischen Traditionen* (Hg. ders., Ursula Schattner-Rieser und Konrad Schmid; SJ 70/StSam 7; Berlin: De Gruyter, 2012), 203–233, hier 226f.: „das hier aufgenommene Motiv der traditionell-jüdischen Samaritanerpolemik (wird) hier nicht mehr offen polemisch gebraucht, sondern einerseits funktionalisiert im Blick auf die Demonstration der prophetischen Fähigkeiten Jesu und andererseits eingefügt in die symbolische Dimension der ‚messianischen Brautwerbung‘ Jesu in Samarien“ (227). – Anders Ludger Schenke, *Johannes. Kommentar* (Kommentare zu den Evangelien; Düsseldorf: Patmos, 1998), 87: Jesus „kennt und ‚durchschaut ein Schicksal, das sich schlechterdings nicht erraten ließ‘ (Haenchen). Mehr sollte hier nicht hineingelesen werden“; die symbolische Deutung erwähnt er nicht (wie auch Christian Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, Vol. 1 [ZBK 4.1; Zürich: TVZ, 2001], 106, nicht); Jean Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean I* (CNT IVa; Genf: Labor et Fides, 2014), 152: „Cette explication n'a pas l'appui du contexte, car, non seulement, In 4 ne fait explicitement aucune allusion à des cultes païens pratiqués en Samarie pour polémiquer contre eux, mais encore la femme est présentée comme fermement enracinée dans la tradition du patriarche Jacob. Par ailleurs, la discussion qui suit sur le lieu de la véritable adoration n'évoque en aucune façon une telle thématique“; Udo Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4; Leipzig: EVA, 2016), 124.

³¹ Viele ältere Exegeten beharren, ohne Jos., *Ant.* 9,278–291, zu erwähnen, auf der Zahl 7 in 2Kön 17,30f. als Argument gegen eine symbolische Deutung; Weiß; Schnackenburg; Haenchen u. a.

Land sei entleert, die ganze Bevölkerung in Gefangenschaft geführt worden.³² Die interessegeleitete These vom „leeren Land“ ist die Voraussetzung für den zweiten Teil der Erzählung 2Kön 17,24–41, der von der Wiederbesiedlung des Landes durch den „König von Assur“ erzählt. Wenn dieser das entleerte Land mit anderen Völkern füllt, die er aus ihrer Heimat in das Gebiet Israels bringt, so bedeutet das aus der Perspektive Judas, dass zwischen der so entstandenen neuen Population des Nordens und der Bewohnerschaft des alten Israel nur Diskontinuität waltet. Von daher verwundert es nicht, dass der Text, der im griechischsprachigen (Josephus) wie im rabbinischen Judentum starke Wirkung zeigte, als mutmaßliche Entstehungslegende der Samaritaner in der späteren Polemik gegen sie als Fremde eine große Rolle spielte.³³

2.1 2Kön 17,24–41 in der hebräischen Bibel

Die Erzählung 2Kön 17,24–41 ist *zweiteilig*.³⁴ Sie besteht aus einem „Bericht“ über die neue Situation in Samaria (V. 24–33) und einer „Reflexion“ bzw. einem „theologischen Kommentar (theological commentary)“³⁵ (V. 34–41), der vom Urteil des Er-

³² Christian Frevel, *Geschichte Israels* (Kohlhammer Studienbücher Theologie; Stuttgart: Kohlhammer, 2016), 243f. (die Schätzungen schwanken zwischen 3 und 10%). 2Kön 17,18: „nur der Stamm Juda blieb übrig“. Diese Feststellung begründete „den Mythos von den verlorenen zehn Stämmen“, was „kaum der Wirklichkeit entsprochen haben“ dürfte (ebd. 243).

³³ Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte von 2Kön 17 vgl. Ferdinand Dexinger, „Der Ursprung der Samaritaner im Spiegel der frühen Quellen,“ in *Die Samaritaner* (Hg. Ferdinand Dexinger und Reinhard Pummer; Wdf 604; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992), 67–140, hier 83–90; Reinhard Pummer, „The Samaritans and Their Pentateuch,“ in *The Pentateuch as Torah. New Models of Understanding Its Promulgation and Acceptance* (Hg. Gary N. Knoppers und Bernard M. Levinson; Winon Lake: Eisenbrauns, 2007), 237–269, hier 237–252; ders., „Samaritanism – A Jewish Sect or an Independent Form of Jahwism?“, in *Samaritans: Past and Present. Current Studies* (Hg. Menachem Mor und Friedrich V. Reiterer; SJ 53/StSam 5; Berlin/New York: De Gruyter, 2010), 1–24, hier 12–14; Martina Böhm, *Samaritaner und die Samaritaner bei Lukas. Eine Studie zum religionshistorischen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lukanischen Samaritentexte und zu deren topographischer Verhaftung* (WUNT 2/111; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 106–114; Shemaryahu Talmon, „Biblische Überlieferungen zur Frühgeschichte der Samaritaner“ (1973), in *Gesellschaft und Literatur in der Hebräischen Bibel. Gesammelte Aufsätze I* (Hg. Shemaryahu Talmon; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1988), 132–151; Ingrid Hjelm, „What do Samaritans and Jews Have in Common? Recent Trends in Samaritan Studies,“ *CRBS* 3.1 (2004): 9–59, hier 13–29; Magnar Kartveit, *The Origin of the Samaritans* (VT.S 128; Leiden/Boston: Brill, 2009). – Zum Verständnis von 2Kön 17 in der samaritanischen Tradition Paul Stenhouse, „The Chronicle of Abū 'l-Faṭḥ and Samaritan Origins: 2 Kings, 2 Chronicles and Ezra-Nehemiah Viewed Through the Prism of Samaritan Tradition,“ in Frey/Schattner-Rieser/Schmid (Hg.), *Samaritaner*, 303–321, hier 305–314.

³⁴ Im Anschluss an Pauline A. Viviano, *A literary study of 2 Kings 17,7–41* (Dissertation; St. Louis: St. Louis University, 1981), 556, deren Strukturanalyse sich viele angeschlossen haben, z. B. Burke O. Long, *2 Kings* (The Forms of the Old Testament Literature X; Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 185f.; József Zsengellér, „To Be or Not To Be ...“. An Historical Interpretation of 2 Kings 17 in Josephus' Antiquities,“ in *Flavius Josephus. Interpretation and History* (Hg. Jack Pastor, Prina Stern und Menachem Mor; JSJ.S 146; Leiden: Brill, 2011), 413–430, hier 415f. mit Anm. 12, bietet einen Überblick über verschiedene Gliederungsversuche; vgl. auch Christian Frevel, „Vom Schreiben Gottes. Literarkritik, Komposition und Auslegung von 2Kön 17,34–40,“ *Bib* 72 (1991): 23–48.

³⁵ Long, *2 Kings*, 186.

zählers + Bezeugungsformel („bis zum heutigen Tag“ [handeln sie nicht Jhwe-gemäß]) gerahmt wird (inclusio: V. 34/40 f.).

Die Forschung hält heute mehrheitlich die Erzählung für einen Teil des sog. „deuteronomistischen Geschichtswerks“, das nicht vor der in 2Kön 25,27–30 berichteten Begnadigung Jojachins (561 v. Chr.) entstanden sein kann. Überdies nimmt sie in großen Teilen an, dass die Erzählung nicht einheitlich ist: Der *zweite* Teil – „der theologische Kommentar“ – soll ein post-deuteronomistischer Einschub aus früh-nach-exilischer Zeit sein.³⁶ Der *erste* Teil besteht aus einem „Bericht“ über die Vorgänge in Israel nach der Ansiedelung der fremden Völker in Israel (V. 25–28) – der überlieferungsgeschichtliche Kern der ganzen Einheit – und aus einer nachgeschobenen Fremdgötterpolemik (V. 29–33). Einig ist man sich weithin auch darin, dass die Erzählung in keiner ihrer Stufen gegen die erst später um den Berg Garizim herum entstandene Gemeinschaft der „Samaritaner“ polemisiert, sondern gegen den Synkretismus der „Samarier“, d. h. der Bevölkerung der zunächst assyrischen Provinz Šamīrīna.³⁷

Von diesem Forschungskonsens weicht BENEDIKT HENSEL markant ab. Er plädiert mit beachtlichen Argumenten dafür, den Text als „kohärenten Zusammenhang“ aus „vorgerückter hellenistischer Zeit“ zu lesen. Es handle sich um eine „schriftgelehrte Bildung“, die sekundär in den Zusammenhang des Königsbuchs eingefügt worden sei, „klar die Gruppe der JHWH-verehrenden Israeliten am Garizim im Visier“ habe und „in diesem Sinne *anti- ‚samaritanisch‘*“ sei.³⁸ Diese These kann und muss hier nicht näher erörtert werden, weil es uns im Folgenden nicht um die literarhistorische Einordnung des Textes geht, sondern um seine mögliche Rezeption im Johannes-evangelium. Aber sie macht für eine genauere Wahrnehmung von 2Kön 17,24–41 sensibel. Der Text lautet.³⁹

- 24 a I. Der König von Assur brachte aus (1) Babel, (2) Kuta, (3) Awa, (4) Hamat und (5) Sefarwajim (Leute)
 b und siedelte sie in den Städten Samarias *anstelle der Söhne Israels* an,
 c und sie nahmen Samaria ein
 d und ließen sich in seinen Städten nieder.

³⁶ Long, *2 Kings*, 181; ebd. 180 f. ein knapper Einblick in jüngere diachrone Analysen des Textes. Nach Volkmar Fritz, *Das zweite Buch der Könige* (ZB.AT 10.2; Zürich: TVZ, 1998), 100 f., ist eine ursprüngliche Einheit (V. 24.29–34a.41) durch zwei Nachträge ergänzt worden, die „das ungünstige Urteil“ über die Samaritaner weiter begründen sollen: (a) V. 25–28: In der Provinz Samaria habe es „überhaupt keinen Jahwekult mehr gegeben“; (b) V. 35–40: Die Bewohner Samarias, die aus Mesopotamien umgesiedelt wurden, können aufgrund ihrer Vergangenheit prinzipiell nicht an der Geschichte Jhwhs mit Israel teilhaben, die ja doch mit seiner Heilstat in Ägypten begann.

³⁷ Dexinger, „Ursprung“, 132.

³⁸ Benedikt Hensel, *Juda und Samaria. Zum Verhältnis zweier nachexilischer Jahwismen* (FAT 110; Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 383; beachtlich ist der Nachweis (379–382) durchgehender aramaisierender Syntagmen in V. 24–41, „Zeichen einer sprachlich jüngeren Stufe“, sowie die Beobachtungen zu V. 29.32 (siehe unten zum Text).

³⁹ In Klammern die Übersetzung der LXX.

- 25 a Zu Beginn ihrer Niederlassung verehrten sie JHWH nicht ($\text{o\ddot{u}k \acute{\epsilon}\phi\omicron\beta\eta\theta\eta\sigma\alpha\nu}$).
 b JHWH schickte deshalb Löwen unter sie,
 die töteten sie.
- 26 a Da meldete man dem König von Assur:
 b Die Völker ($\tau\acute{\alpha} \acute{\epsilon}\theta\nu\iota$),
 b' die du weggeführt und in den Städten Samariens angesiedelt hast,
kennen nicht die (Kult-) Ordnung des Landesgottes
 ($\text{o\ddot{u}k \acute{\epsilon}\gamma\nu\omega\sigma\alpha\nu \tau\omicron \kappa\rho\iota\mu\alpha \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon^{40} \tau\eta\varsigma \gamma\eta\varsigma}$)
 c Er hat daher Löwen unter sie gesandt,
 d die töten sie,
 e *weil sie die (Kult-) Ordnung des Landesgottes nicht kennen*
 ($\text{o\ddot{u}k \omicron\iota\delta\alpha\sigma\iota\nu \tau\omicron \kappa\rho\iota\mu\alpha \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon \tau\eta\varsigma \gamma\eta\varsigma}$).
- 27 a Da befahl der König von Assur:
 b Bringt einen der Priester,
 b' die ihr von dort weggeführt habt,
 dorthin zurück!
 c Sie sollen gehen
 d und dort wohnen.⁴¹
 e Er soll sie die (Kult-) Ordnung des Landesgottes lehren
 ($\text{\kappa\alpha\iota \phi\omega\tau\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma \tau\omicron \kappa\rho\iota\mu\alpha \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon \tau\eta\varsigma \gamma\eta\varsigma}$),
- 28 a So kam einer von den Priestern zurück,
 b die man aus Samaria weggeführt hatte.
 c Er ließ sich in Bet-El nieder und lehrte sie ($\text{\kappa\alpha\iota \eta\upsilon \phi\omega\tau\iota\acute{\zeta}\omega\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma}$),
 d wie sie JHWH verehren sollten ($\text{\pi\acute{\omega}\varsigma \phi\omicron\beta\eta\theta\omega\sigma\iota\nu \tau\omicron\nu \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\nu}$).⁴²
- 29 a Jedes Volk aber schuf sich seinen Gott
 b und stellte (ihn) in das Höhenheiligtum,⁴³
 c das die Samarier ($\text{\eta\varsigma \sigma\alpha\mu\alpha\rho\iota\tau\alpha\iota}$)⁴⁴ (οἱ Σαμαριῖται) errichtet hatten.

⁴⁰ Ant-Text: νόμος.

⁴¹ BHS 654 schlägt vor, diese beiden Kolamit LXX¹ (=Ant-Text), der syr. und lat. Übersetzung im Sg. zu lesen oder zu tilgen.

⁴² Long, 2 *Kings*, 187: „There may even be some irony in the writer’s suggestion that a priest of Yahweh was sent from exile to teach the non-Israelite Samaritans how to revere Yahweh at Bethel (V. 28). Of all places in the DrtH’s geography of sacred ground, this cultic center was antipodal to Jerusalem (see 1 Kgs 12:29–32) [...]”.

⁴³ Hensel, *Juda*, 383 f.: „Setzt man die Garizim-Gemeinde als Referenzpunkt der Autoren an, lässt sich [...] erklären, warum in den Versen 29 und 32 nur ein einzelnes ‚Kulthöhenhaus‘ (בבית הבמות) erwähnt wird. Dieses soll von השמרנים erbaut worden sein (V. 29) und an ihm sollen selbsternannte, fremdländische Priester tätig gewesen sein (V. 32). Die Wortfügung ist im Singular (V. 28). Of all places in the DrtH’s geography of sacred ground, this cultic center was antipodal to Jerusalem (see 1 Kgs 12:29–32) [...]”.

⁴⁴ Hensel, *Juda*, 383 f.: „Setzt man die Garizim-Gemeinde als Referenzpunkt der Autoren an, lässt sich [...] erklären, warum in den Versen 29 und 32 nur ein einzelnes ‚Kulthöhenhaus‘ (בבית הבמות) erwähnt wird. Dieses soll von השמרנים erbaut worden sein (V. 29) und an ihm sollen selbsternannte, fremdländische Priester tätig gewesen sein (V. 32). Die Wortfügung ist im Singular (V. 28). Of all places in the DrtH’s geography of sacred ground, this cultic center was antipodal to Jerusalem (see 1 Kgs 12:29–32) [...]”.

⁴³ Hensel, *Juda*, 383 f.: „Setzt man die Garizim-Gemeinde als Referenzpunkt der Autoren an, lässt sich [...] erklären, warum in den Versen 29 und 32 nur ein einzelnes ‚Kulthöhenhaus‘ (בבית הבמות) erwähnt wird. Dieses soll von השמרנים erbaut worden sein (V. 29) und an ihm sollen selbsternannte, fremdländische Priester tätig gewesen sein (V. 32). Die Wortfügung ist im Singular (V. 28). Of all places in the DrtH’s geography of sacred ground, this cultic center was antipodal to Jerusalem (see 1 Kgs 12:29–32) [...]”.

⁴⁴ Hensel, *Juda*, 383 f.: „Setzt man die Garizim-Gemeinde als Referenzpunkt der Autoren an, lässt sich [...] erklären, warum in den Versen 29 und 32 nur ein einzelnes ‚Kulthöhenhaus‘ (בבית הבמות) erwähnt wird. Dieses soll von השמרנים erbaut worden sein (V. 29) und an ihm sollen selbsternannte, fremdländische Priester tätig gewesen sein (V. 32). Die Wortfügung ist im Singular (V. 28). Of all places in the DrtH’s geography of sacred ground, this cultic center was antipodal to Jerusalem (see 1 Kgs 12:29–32) [...]”.

⁴⁴ Der Terminus שמרנים im AT nur hier. – Gewöhnlich bezieht man V. 29c auf die Bewohner der Provinz Samaria und betont mitunter: „They most probably should be distinguished from the Samaritans known from the second temple period and mentioned in the NT“ (Long, 2 *Kings*, 180 [s.

- d Jedes Volk tat dies in seinen Städten,
e in denen es wohnte.
- 30 a Die Leute aus (1) Babel machten (sich Bilder) Sukkot-Benots.
b Die Leute aus (2) Kuta machten (sich Bilder) Nergals.
c Jene aus (3) Hamat schufen Bilder Aschimas.
- 31 a (4) Die Awiter fertigten Bilder (a) des Nibhas und (b) des Tartak an⁴⁵.
b (5) Die, die aus Sefarwajim gekommen waren, verbrannten ihre Kinder zur Ehre (a) Adrammelechs und (b) Anammelechs, der Götter von Sefarwajim.
- 32 a Und sie verehrten *YHWH* (καὶ ἦσαν φοβούμενοι τὸν κύριον)
b und setzten aus ihrer Mitte Priester für die Kulthöhe (ιερείς τῶν ὑψηλῶν)⁴⁶ ein
c und die taten für sie Dienst im Höhenheiligtum.
- 33 a Sie verehrten *YHWH*
b und dienten ihren Göttern entsprechend dem Gesetz/Brauch der Völker,
c aus denen man sie weggeführt hatte.
- 34 a II. Bis zum heutigen Tag⁴⁷ handeln sie nach den früheren Gesetzen/Bräuchen (κατὰ τὸ κρίμα αὐτῶν).
b Sie verehren *YHWH* nicht
c und halten sich nicht an die Satzungen und Rechtsentscheide,
an die Weisung und das Gebot,
d auf die *YHWH* die Söhne *Jakobs*,
e dem er den Namen Israel gegeben hatte,
f verpflichtet hat.
- 35 a *YHWH* nämlich hat mit ihnen einen Bund geschlossen
b Und ihnen befohlen:
c Ihr dürft keine fremden Götter verehren (οὐ φοβιθήσεσθε θεοὺς ἑτέρους),
d sie nicht anbeten (οὐ προσκυνήσετε αὐτοῖς),
e ihnen nicht dienen (οὐ λατρεύσετε αὐτοῖς)
f und ihnen keine Opfer darbringen (οὐ θυσιάσετε αὐτοῖς).
- 36 a *YHWH* allein,
der euch mit großer Kraft und hoch erhobenem Arm aus Ägypten heraufgeführt hat,
sollt ihr fürchten (αὐτὸν φοβιθήσεσθε)

Anm. 34]). Anders Böhm, *Samarieren*, 119, die den Teilsatz auf die ehemaligen Nordreich-Bewohner bezieht, auch Zsengeller, „Interpretation,“ 427; vgl. Jos., *Ant.* 10,184: „Salmanassar, der die Israeliten aus ihren Wohnsitzen vertrieb, siedelte dort das Volk der Chuthäer an, die früher das Innere von Persien und Medien bewohnt hatten und von dem Land, in welches sie verpflanzt wurden, den Namen Samariter erhielten“.

⁴⁵ Ant-Text: „und (die) Männer von Aioneim machten die Tharthak, und die *Héväer* machten die *Heblaiezer*“ (dazu unten in 2.2 unter [b]).

⁴⁶ Böhm, *Samarieren*, 119–121, nimmt (mit R. J. Coggins, „The Old Testament and Samaritan Origins,“ *ASTI* 6 [1967/68] 35–48, hier 40) an, dass die Langfassung von V. 32 in der LXX (siehe unten in 2.2) mit dem Plural „die Höhen“ gegenüber dem masoretischen Text, der „nur auf ein bestimmtes, auf einer Höhe gelegenes Heiligtum beziehbar“ ist (= „versteckte[...] Polemik gegen den Kultdienst auf dem Garizim“), den ursprünglichen Text bietet.

⁴⁷ Hensel, *Juda*, 382, zu dieser Formel (auch in V. 23.41): „Die Gegenwart der Autoren oder des Autors ist sehr wahrscheinlich von Konflikten mit den nördlichen Nachbarn geprägt“.

- b und *anbeten* (αὐτῷ προσκυνήσετε)
 c und ihm eure Opfer darbringen (αὐτῷ θύσετε).
- 37 a Die Gesetze und Rechtsentscheide,
 die Weisung und das Gebot,
 die er für euch niedergeschrieben hat,
 sollt ihr bewahren
 b und alle Tage erfüllen.
 c Fremde Götter aber dürft ihr nicht verehren (οὐ φοβηθήσεσθε θεοὺς
 ἑτέρους).
- 38 a Ihr dürft den Bund,
 den er mit euch geschlossen hat,
 nicht vergessen
 b und fremde Götter nicht verehren.
- 39 a ἸΗΩΗ allein, euren Gott, sollt ihr fürchten.
 b Er wird euch aus der Gewalt all eurer Feinde erretten.
- 40 a Doch sie wollten nicht hören,
 b sondern sie handelten,
 c wie sie es immer schon gewohnt waren (vgl. V. 34a).⁴⁸
- 41 a *Und diese Völker verehrten ἸΗΩΗ*
 b und ihren Götzen dienten sie,
 c ihre Kinder und Kindeskinde,
 wie ihre Väter getan haben,
 so tun auch sie *bis zum heutigen Tag*.

Für die hier verfolgte Fragestellung genügt es, auf einige Brennpunkte des Textes hinzuweisen. Die summarische Eröffnungsnotiz zur Wiederbesiedlung Samarias V. 24 nennt die fünf Völkerschaften aus Mesopotamien,⁴⁹ die der „König von Assur“ „anstelle der Israeliten“ in Samaria ansiedelt – gleichsam eine neue Landnahme wie einst die der aus Ägypten kommenden Israeliten.⁵⁰ Wie die Kolonisten es lernen, den ihnen anfangs unbekanntem Landesgott ἸΗΩΗ zu verehren, wird anschließend erzählt: Ein vom König von Assur gesandter, ursprünglich aus Samaria stammender Priester belehrt sie, wie sie ἸΗΩΗ zu verehren hätten, in Bethel, also im ehemaligen Zentralheiligtum des Nordreichs, was nichts Gutes verheißt. „Der ‚israelitische‘

⁴⁸ LXX: „Und hört nicht aufihren [sc. der Feinde Gottes: V. 39b] Rechtsbrauch, den sie vollziehen (καὶ οὐκ ἀκούσεσθε ἐπὶ τῷ κρίματι αὐτῶν)“; die LXX entschärft also den Vers, indem sie ihn nicht mehr auf die Einwohner Samariens bezieht, sondern auf die im Vers zuvor genannten „Feinde Gottes“; so auch Zsengeller, „Interpretation,“ 425.

⁴⁹ „Wie Babel und Kuta können [...] auch die übrigen Orte im südlichen Mesopotamien lokalisiert werden; aus dieser fernen Gegend stammen also die neuen Bewohner der neu geschaffenen Provinz Samarien“ (Fritz, 2 Könige, 101).

⁵⁰ Melanie Köhlmoos, *Bet-El – Erinnerungen an eine Stadt. Perspektiven der alttestamentlichen Bet-El-Überlieferung* (FAT 49; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 204, verweist darauf, dass nur hier im deuteronomistischen Geschichtswerk Fremdvölker Subjekt von שָׂרִי sind, sonst ausschließlich Israel; Hensel, *Juda*, 374 (Anm. 38): „Die Neuansiedler nehmen das vollständig leere ‚Israel‘ in gleicher Weise in Besitz, wie dies von ‚Israel‘ während der Landnahme berichtet wird. Der Text lässt somit keinen Zweifel daran, dass ein anderes Volk ‚Israels‘ Platz einnimmt“.

Priester setzt damit jenen aus jüdischer Sicht unheilvollen Abfall von JHWH fort, der im DtrG als ‚Sünde Jerobeams‘ bezeichnet wird⁵¹ (V. 25–28). Das Stichwort „Höhenheiligtum“ V. 29.32, wo die von den Samarern eingesetzten Priester den JHWH-Kult vollziehen, setzt dessen Diskreditierung mittels einer Stereotype der Nordreich-Polemik fort.⁵² Der Kult ist vor allem deswegen verderbt, weil die Kolonisten ihre eigenen Götter und Göttinnen mitbrachten, insgesamt sieben, deren Namen eigens genannt werden, in teilweise entstellter Form (V. 30f.).⁵³ Die Folge ist das Nebeneinander von JHWH-Verehrung und Fremdgötterkult, das V. 33 auf den Punkt bringt: „Sie verehrten JHWH *und* dienten ihren Göttern“. Der zweite Teil der Einheit setzt genau hier an und fragt, ob eine nicht-monolatrische Jhwh-Verehrung in der hier diskreditierten synkretistischen Form überhaupt möglich ist.

Der Einsatz des *zweiten* Teils überrascht: Zum einen verkehrt V. 34b das Urteil von V. 33a in sein glattes Gegenteil: „Sie verehren YHWH *nicht*“. Zum anderen stellt V. 34d die ausländischen Kolonisten den „Söhnen Jakobs“ zur Seite⁵⁴ und unterwirft sie damit den Bundesanforderungen JHWHs, die eigentlich den Israeliten gelten und die in V. 35–39 nochmals eingeschärft werden.⁵⁵ Damit deutet sich eine je unterschiedliche Sicht des Status der Bewohner Samariens an: Betrachtet der erste Teil des Textes sie

⁵¹ Hensel, *Juda*, 375, mit Verweis auf 1Kön 12/13 und 2Kön 23,15–20.

⁵² Es handelt sich um ein Wort, das zum „Standardbegriff für jede Kultstätte außerhalb Jerusalems“ geworden ist, „an der die Kultausübung schon deshalb unrechtmäßig ist, weil sie außerhalb Jerusalems liegt. Nach deuteronomisch/deuteronomistischer Auffassung ist aber jegliche Jahweverehrung außerhalb des Tempels von Jerusalem unsachgemäß und verwerflich“ (Fritz, *2 Könige*, 102 [Anm. 36]).

⁵³ Vgl. Fritz, *2 Könige*, 101 f.: in Sukkot-Benot (V. 30a) erkennt er mit anderen „Sarpanitu“ = Gemahlin Marduks und Hauptgöttin Babylons wieder. „Nergal [V. 30b] ist der Unterweltsgott, der in Kut seinen Hauptkultort hatte“; die Göttin Aschima (V. 30c) wird noch Am 8,14 genannt. „Bei Atargarte handelt es sich um die Verschmelzung der beiden aus dem ugaritischen Pantheon gut bekannten Göttinnen ‘Anat und ‘Aṭartat [...]’. In hellenistischer Zeit wurde Atargatis die Hauptgöttin im syrischen Raum, in römischer Zeit wurde sie als Dea Syria zur Göttin des Ostens schlechthin“. Die übrigen Namen sind in der Umwelt Israels nicht nachweisbar.

⁵⁴ „Söhne Jakobs“ (vgl. Joh 4,12): „a very uncommon designation for the people of Israel, but used previously in 1Kgs 18:31. It might reflect prophetic language since ‘Jacob’ is a common term used of the northern tribes in the prophetic tradition“ (T. R. Hobbs, *2Kings* [WBC 13; Waco: Word, 1985], 240; vgl. Jes 2,5; Jer 5,29; Am 3,13; Mi 3,1 etc.). Als Eponym für „Israel“ kommt „Söhne Israels“ nur noch in Mal 3,6; Ps 77,16; 105,6; 1Chr 16,13 und eben 1Kön 18,31 vor (Hensel, *Juda*, 378 Anm. 456). 1Kön 18,31: Elija-Erzählung: „Er nahm zwölf Steine, nach der Zahl der Stämme der Söhne Jakobs, zu dem Yhwh gesagt hatte: Israel soll dein Name sein.“

⁵⁵ V. 35–40 konstatieren nach Fritz, *2 Könige*, 103, „den unauflösbaren Zusammenhang zwischen Geschichte, Bund und Verpflichtung. Vermutlich werden mit diesen Ausführungen die neuen Siedler angesprochen, wie Würthwein mit Recht herausgestellt hat. Damit besagt der Abschnitt mit seinem ausdrücklichen Hinweis auf den Auszug aus Ägypten als der grundlegenden Heilstat Jahwes an Israel, dass die neuen Völker überhaupt keine Jahweverehrer sein können. Denn zur Jahweverehrung gehört auch die hinter ihr stehende Geschichte“ (Ernst Würthwein, *Die Bücher der Könige. 1. Kön 17–2. Kön 25* [ATD 11/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984], 401). Auch diese Ergänzung will verdeutlichen, dass die Bewohner der Provinz Samarien, die später als Samariter bezeichnet werden, keinen Anteil an dem Bund Jahwes mit Israel haben und damit nicht in der Gemeinschaft des Judentums stehen können“.

als *Ausländer* und *Fremde*, so der zweite grundsätzlich als „*Israeliten*“. Das führte die Forschung weithin zur Annahme, der zweite Teil sei ein Nachtrag.

Anders Benedikt Hensel, der daran erinnert, dass dieser zweite Teil sich als „*Reflexion* zum Vorausgegangenen“ auf einer Metaebene bewegt, von der aus die in V. 33 festgestellte „synkretistische Form des JHWH-Glaubens als faktische Nicht-Verehrung JHWHs disqualifiziert“ wird (V. 34c.d).⁵⁶ Die Spannung zwischen V. 33a und 34b sei also nur eine scheinbare. Zudem sei die Apostrophierung jener Ausländer als „*Israeliten*“ blanke Ironie; sie diene dazu, ihren Kult zu destruieren: „Diese *Israeliten*‘ des Nordens, wie sie den Autoren in ihrer Gegenwart vor Augen standen, sind – so die Spitzenaussage des Textes – ethnisch gesehen ‚Ausländer‘ (V. 26.29.41: הַגֵּרִים), die aber in den unheilvollen synkretistischen Praktiken ihrer ‚israelitischen‘ Vorfahren verharren, auch wenn sie vorgeben, JHWH zu verehren. Sie repräsentieren also ‚Israel‘ in seiner verderbten Form, jedenfalls in der Form der dramatisierenden Deutung der geschichtlichen Verhältnisse durch das DtrG.“⁵⁷ Bemerkenswert ist, dass Josephus, wie unten zu zeigen sein wird, das Gefälle vom ersten zum zweiten Teil des Textes registriert und zugunsten des ersten ausgemerzt hat.

Zur besseren Orientierung sei der Aufbau von 2Kön 17,24–41 im Folgenden schematisch festgehalten:

I.	1.	Eröffnungsnotiz: <i>Wiederbesiedlung Samarias</i>	V. 24
	2	<i>Kult in Samaria – Entstehung und Ergebnis</i>	V. 25–33
	2.1	Das Problem: Kein JHWH-Kult – JHWHs Bestrafung	V. 25
	2.2.	Die von Assurs König vorgeschlagene Lösung und ihre Umsetzung: Bericht an den König von Assur – seine Antwort – Durchführung seines Befehls	V. 26–28
	2.3	Ergebnis: Synkretismus	V. 29–33
		Die fremden Göttinnen und Götter	V. 29–31
		YHWH-Verehrung – Dienst der Priester	V. 32
		Gleichzeitige Verehrung Yhwhs und der fremden Göttinnen und Götter	V. 33
II.		<i>Kommentar: Synkretismus „bis zum heutigen Tag“</i>	V. 34–41
	1.	<i>Rahmen</i> : Urteil des Erzählers + Bezeugungsformel („bis zum heutigen Tag“) V. 34	
	2.	Erinnerung an JHWHs Bundesanordnung	V. 35–39
		Eröffnung	V. 35a,b
		A. JHWH allein – keine fremden Götter!	V. 35c–36
		B. Allgemeine Mahnung (im Zentrum)	V. 37
		A' JHWH allein – keine fremden Götter!	V. 38–39
	3.	<i>Rahmen</i> : Urteil des Erzählers + Bezeugungsformel („bis zum heutigen Tag“)	V. 40f. ⁵⁸

⁵⁶ Hensel, *Juda*, 378.

⁵⁷ Hensel, *Juda*, 383.

⁵⁸ Anders Long, der V. 40 noch zum Mittelteil zieht! V. 40c entspricht V. 34a.

2.2 Die griechische Übersetzung von 2Kön 17,24–41 in der Septuaginta

Insgesamt folgt die LXX-Übersetzung von 2Kön 17,24–41 (Codex Vaticanus) „fast wörtlich der Version des Masoretischen Textes“,⁵⁹ aber es gibt doch einige bemerkenswerte Unterschiede, von denen im Folgenden zwei genannt seien, weil sie für Joh 4 wichtig sind:⁶⁰

(a) Die im masoretischen Text beobachtete Spannung zwischen V. 33a und 34b: „Sie verehrten YHWH“ bzw. „verehrten ihn *nicht*“, ist durch Tilgung der Verneinung aufgehoben. V. 34 lautet jetzt in der LXX: „Bis zu diesem Tag handelten sie *nach ihrem Recht*. Sie fürchteten (den Herrn) und handeln nach ihren Satzungen und nach ihrem Urteil und dem Gesetz und dem Gebot, das der Herr den Söhnen Jakobs geboten hatte, dem er den Namen Israel gegeben hatte.“⁶¹ Die griechische Übersetzung (Codex Vaticanus) vermeidet also „die völlige Negierung jedweden יהוה-Glaubens der Kolonisten“ – „nach ihrer Lesart sind die neuen Siedler nicht mehr Heiden, sondern gottesfürchtige Synkretisten.“⁶² Der Text spiegelt Einstellungen wider, die zur Zeit der Übersetzung (2. Jh. v. Chr.) akut waren.⁶³

(b) Bemerkenswert ist eine Änderung der Götterliste von V. 30f. im Antiochenischen Text der griechischen Übersetzung: Während der LXX-Text des Codex Vaticanus wie die Masora 5 Völkerschaften mit 7 Göttern nennt (darunter 5 Göttinnen), *begründet* der ANT-TEXT die Relationen mit 6 Völkerschaften (V. 31a ist in zwei Glieder aufgelöst) und 6 Göttern, darunter 3 Göttinnen (die Asennath, die Tharthak, die Heblaeizer) (V. 31b nennt nur noch einen Gott)⁶⁴. Es zeigt sich eine Tendenz, die sich auch bei Josephus feststellen lässt, bei ihm allerdings mit anderem Ergebnis.

⁵⁹ Böhm, *Samaritanen*, 119.

⁶⁰ Vgl. Martin Karrer und Wolfgang Kraus (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Vol. 1: Genesis bis Makkabäer (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011), 965f. (Ant-Text). 1021–1023 (Ra-Text); Böhm, *Samaritanen*, 119–128, bespricht auch noch V. 32, der im Vergleich zur MT-Fassung wesentlich länger ist: „Und sie fürchteten (auch) den Herrn und siedelten ihre Gräueltaten in den Häusern der Höhen an, die sie in Samaria gemacht hatten, Volk für Volk in der Stadt, in der sie wohnten. Und sie fürchteten (auch) den Herrn und machten sich Priester der Höhen, und (so) handelten sie für sich im Haus der Höhen“ (Ra-Text).

⁶¹ Böhm, *Samaritanen*, 119: V. 34 „wiederholt und aktualisiert nur noch einmal die dort [V. 33] gegebene Beschreibung der synkretistischen Praxis der neuen Einwohner Samariens“.

⁶² Böhm, *Samaritanen*, 121 (sie geht, wie bei V. 32, davon aus, dass die griechische Lesart den ursprünglichen Text bewahrt hat, der in der Masora verschärft wurde; die Regel, dass der schwierigere Text der ursprüngliche ist, spricht aber gegen diese Annahme; vgl. auch Franz Winter, in Karrer/Kraus [Hg.], *Septuaginta Deutsch*, 1022f. [Anm. 60]); Zsengellér, „Interpretation“, 425: „The Greek text became a positive evaluation of the religion of the newcomers. Like the change in V. 40, where the negative worship refers in LXX to the enemies of God of verse 39.“

⁶³ Der Ant-Text vermittelt zwischen Masora (Negation) und der LXX-Lesart des Codex Vaticanus: „[...] So handelten sie nach ihrem Recht, das von Anfang an (galt). Die ersten von ihnen fürchteten den Herrn nicht und taten nicht die Rechtssatzungen [...]“; m.a.W.: Die Aussage gilt nur für die Anfänge der samaritanischen Geschichte, später nicht mehr. Vgl. auch Coggins, „Old Testament“, 41: „a deliberate harmonisation of what was already felt by the LXX translators to be an intolerable inconsistency“.

⁶⁴ Siehe oben bei Anm. 45.

2.3 Die Rezeption von 2Kön 17 durch Josephus in den *Antiquitates Iudaicae*

Flavius Josephus, der im 14. und letzten Kapitel des 9. Buches seiner *Antiquitates* vom Ende des Nordreichs berichtet (9,277–291), ist der älteste Zeuge der frühjüdischen Deutung von 2Kön 17, zugleich der erste, der das Kapitel ausdrücklich als Ursprungsgeschichte der Samaritaner, der Garizim-Gemeinde, liest.⁶⁵ Da er im 11. Buch eine zweite, die eigentliche Geschichte von der Entstehung ihres Heiligtums im 4. vorchr. Jh. erzählt,⁶⁶ wird auch die Ansicht vertreten, dass er im 9. Buch noch nicht die JHWH-Verehrer am Garizim im Blick habe, sondern die anfängliche Bevölkerung der Provinz Samaria.⁶⁷ Dagegen spricht nicht nur, dass er seinen Bericht am Ende, in 9,291, mit seinen späteren Ausführungen zur Garizim-Gemeinde verknüpft, sondern auch seine Behauptung der ausländischen Herkunft der Samaritaner als Kuthäer, welche die Texte miteinander verbindet.⁶⁸ 2Kön 17 ist sein Grundtext für die Darstellung der „Ursprünge der Samaritaner“, die „Folie“, auf deren Hintergrund alle seine späteren Schilderungen zu lesen sind.⁶⁹ Im Folgenden seien nur die Teile aus Kap. 14 dargeboten, die der hier interessierenden zweiten Hälfte von 2Kön 17 entsprechen:⁷⁰

IX	Antiquitates	2Kön 17
278	[...] und so vernichtete er ⁷¹ die Herrschaft der Israeliten völlig (ἄρδην) und siedelte das ganze Volk (πάντα τὸν λαόν) um nach Medien und Persien; auch den König Hoseas nahm er lebendig gefangen.	5 f. 4
279	Und er verpflanzte andere Völker (ἔθνη) aus der Gegend Kutha, die von einem Fluss Persiens ihren Namen hat, und siedelte sie in Samaria und im Land der Israeliten an.	24
280	So mussten die zehn Stämme der Israeliten aus Judäa ⁷² auswandern, im 947. Jahre nach der Eroberung dieses Landes durch ihre Vorväter [...].	18b.23b
281	Ein solches Ende (τέλος ... τοιοῦτο) nahm es aber mit den Israeliten deshalb, weil sie die Gesetze übertraten und den Propheten, die ihnen, wenn sie von ihren Gottlosigkeiten (ἀσεβήματα) nicht ablassen	13–18

⁶⁵ Dabei könnt schon 2Kön 17 selbst, wie jüngst Hensel darlegt, auf die Garizim-Gemeinde reagieren (siehe oben). – Zur Rezeption des Textes durch Josephus: Egger, *Josephus*; Reinhard Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus* (TSAJ 129; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 67–72; Zsengellér, „Interpretation,“ 413–430.

⁶⁶ *Ant.* 11,302f.309–312.340.346.

⁶⁷ Egger, *Josephus*, 213; vgl. auch Böhm, *Samaritanen*, 132.

⁶⁸ Pummer, *Flavius*, 74–76; Hensel, *Juda*, 267–270.

⁶⁹ Hensel, *Juda*, 269 f.: „*Antiquitates* 9 ist [...] ein explizit gegen die samaritanische Gemeinde gerichteter Text“. „Insgesamt vier Mal greift Josephus auf diese Geschichte zurück, in *Ant.* 10,183–185; 11,19–20.84–88 und 12,257–264. Der gesamte Konflikt zwischen Samaritanern und Juden, der sich nach Josephus ab persischer Zeit zugespitzt haben soll, wird somit in jenes Licht getaucht, welches in *Ant.* 9 konturiert wird“.

⁷⁰ Hilfreich ist die synoptische Darbietung des Josephus-Textes mit biblischem Prätext durch Zsengellér, „Interpretation,“ 419–421.

⁷¹ Salmanassar, König der Assyrer.

⁷² Hier von Judäa zu reden, ist anachronistisch. Vgl. auch *Ant.* 11.133.

würden, ein solches Schicksal vorausgesagt hatten,⁷³

nicht Folge geleistet haben.

[...]⁷⁴.

- 288 Die aber nach Samarien umgesiedelten Kuthäer 29–31
 – diese Bezeichnung tragen sie bis heute (μέχρι δεῦρο) wegen ihrer
 Umsiedlung (διὰ τὸ [...] μεταχθῆναι) von der Gegend Kutha in Persien,
 wo ein Fluss gleichen Namens ist –
 führten ihre Götter mit sich nach Samarien,
 jede Völkerschaft den eigenen (ἕκαστοι κατὰ ἔθνος ἴδιον θεὸν εἰς Σαμάρειαν
 κομίσαντες)
 – es waren fünf (πέντε δὲ ἦσαν)⁷⁵ –
 und da sie diese nach hergebrachter Weise verehrten (κατὰ ἣν πάτριον αὐτοῖς
 σεβόμενοι), 25a.
 reizten sie den höchsten Gott (τὸν μέγιστον θεόν) zum Zorn.
- 289 Es brach unter ihnen die Pest aus, an der sie massenweise starben. 25b.26
 Und da sie gegen dieses Übel nirgendwo Hilfe finden konnten,
 lernten sie durch ein Orakel (χρησμῶ ... ἔμαθον),
 den höchsten Gott anzubeten (θρησκεύειν τὸν μέγιστον θεόν);
 denn das werde ihnen zum Heil reichen (ὡς τοῦτο σωτηρίαν αὐτοῖς ὄν).
 Sie schickten deshalb Gesandte an den König der Assyrer 26
 und baten ihn,
 dass er ihnen doch aus den in die Gefangenschaft abgeführten Israeliten
 einige Priester zusenden möchte.
- 290 Nachdem er (diese) gesandt hatte,⁷⁶ 27f.
 begannen sie,
 unterrichtet in den Ordnungen und der Heiligung dieses Gottes (τά τε
 νόμιμα καὶ τὴν περὶ τὸν θεὸν τούτων ὁσίαν διδαχθέντες),
 ihn eifrig zu verehren (ἐθρήσκεον αὐτὸν φιλοτίμως)
 und wurden sogleich von der Pest befreit.
 Bei denselben gottesdienstlichen Übungen verharren sie bis jetzt
 (χρώμενοί τε τοῖς αὐτοῖς ἔτι καὶ νῦν ἔθεσι διατελοῦσιν), (34/41)
 sie, die bei den Hebräern Kuthäer,
 bei den Griechen Samariter (Σαμαρεῖται) heißen.⁷⁷
- 291 Übrigens nennen sie sich,
 sobald sie sehen, dass es den Juden gut geht,
 deren Verwandte,
 da sie von Joseph abstammten und also gleichen Ursprung mit ihnen hätten.
 Bemerken sie indes, dass es den Juden schlecht geht,

⁷³ Vgl. 9,264–267, insbesondere 265.

⁷⁴ In 9,283–287 schiebt Josephus im Anschluss an Menander von Ephesus einen Bericht über die assyrische Invasion in Tyros und Sidon ein, vgl. Zsengellér, „Interpretation,“ 418.

⁷⁵ Lagrange, *Jean*, 109 f.: „On ne voit pas clairement si le nombre cinq doit s’entendre des nations ou des dieux. Dans la pensée de Josèphe cela revenait au même: à chaque nation son dieu.“

⁷⁶ Dass mehrere Priester gesandt werden, könnte auf dem hebräischen Text 2Kön 17,27 fußen, siehe oben bei Anm. 41.

⁷⁷ Vgl. *Ant.* 10,184 (siehe oben Anm. 44); 11,303. Zum Gebrauch der Termini Σαμαρεῖς und Σαμαρεῖται durch Josephus siehe Egger, *Josephus* 170–172.246–258.313–316; Magnar Kartveit, „Josephus on the Samaritans“ in *Samaria, Samaritans, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics* (Hg. J. Zsengellér; Studia Judaica 66; Berlin: De Gruyter, 2011).

so behaupten sie,
 sie hätten zu ihnen keinerlei Beziehungen,
 weder freundschaftliche noch verwandtschaftliche,
 sondern sie seien Ausländer und stammten von einem fremden Geschlechte ab
 (μέτοικοι ἄλλοεθνεῖς).
 Doch es wird sich später noch Gelegenheit finden,
 hiervon ausführlicher zu sprechen.⁷⁸

Geleitet von klaren historiographischen Prinzipien⁷⁹ paraphrasiert Josephus den biblischen Prätext und fasst ihn zugleich neu. Teils ordnet er ihn anders, teils lässt er Wesentliches aus und fügt fremden Stoff hinzu.⁸⁰ Was dabei herauskommt, ist nicht einfach auf das Konto seiner eigenen kreativen Relecture zu verrechnen, sondern wird in einer Auslegungstradition stehen, die er kannte und weiterschrieb.⁸¹ Auf folgende vier Punkte sei abgehoben:

(1) Josephus greift die biblische Vorstellung vom „leeren Land“ auf und verstärkt sie, wenn er vom „ganzen Volk“ und den „zehn Stämmen“ spricht, die umgesiedelt wurden. Im weiteren Verlauf seines Geschichtswerks kommt er nirgends auf ihr Geschick in Medien und Persien zu sprechen, nach seiner Sicht sind sie *definitiv* verloren. Der Kontrast, den er zwischen Nordreich und Juda in 10,184 feststellt, unterstreicht das: Gelangten nach der Wegführung der Israeliten neue Völker in den Norden, so siedelte „der König der Babylonier“ nach dem Ende des Südreichs hier „kein anderes Volk“ an, weshalb „ganz Judäa mit Jerusalem und dem Tempel siebzig Jahre lang *verödet* blieb“. Danach kehrten die Judäer wieder heim.

(2) Die in 9,278–280 mit kräftigen Strichen gezeichnete und in 9,281 religiös bewertete Situation – ihr „Ende“ (τέλος) traf die Israeliten zurecht, denn sie verachteten „Gesetz und Propheten“ – untermauert die Behauptung, dass die gegenwärtigen „Samaritaner“ keine Juden sind, sondern „Ausländer, die von fremdem Geschlechte abstammen.“⁸² Wenn sie bei willkommener Gelegenheit auf ihrer Abstammung von „Josephs Nachkommen Ephraïm und Manasse“ beharren (11,341), sei das unwahr

⁷⁸ Vgl. 11,340–345 (unter Alexander); 12,257–264 (unter Antiochus IV), wo Josephus den angeblichen „Opportunismus“ der Samaritaner mit zwei gegenläufigen Beispielen belegt. Vgl. Reinhard Pummer, „Antisamaritanische Polemik in jüdischen Schriften aus der intertestamentarischen Zeit,“ *BZ.NF* 26 (1982): 224–242, hier 241.

⁷⁹ Z.B. der Rationalisierung mythischer Elemente: Aus den Löwen, die Jhwh schickt (2Kön 17,26c.d), wird die Pest.

⁸⁰ Zu 283–287 siehe oben die Anmerkung zur Textlücke.

⁸¹ Richard J. Coggins, „The Samaritans in Josephus,“ in *Josephus, Judaism and Christianity* (Hg. L. H. Feldman und G. Hata; Leiden: Brill, 1987), 257–273, hier 260: „It is in general more likely that he is drawing upon an already existing tradition than that he is specifically engaged in own myth-making, for there is little in his account which goes beyond the biblical material“; Böhm, *Samaritanen*, 131, rechnet mit einem Midrasch zu 2Kön 17 als „Vorlage“ des Josephus; vgl. auch Kartveit, „Josephus,“ 113; Hensel, *Juda*, 266 f.; anders Christopher Begg, *Josephus' Story of the Later Monarchy* (AJ 9,1–10,185) (BETHL 145; Leuven: University Press, 2000), 384.

⁸² 11,341: „Wenn es den Juden schlecht geht, wollen sie ihnen nicht verwandt sein, womit sie die Wahrheit bekennen“; vgl. auch 12,257.

und opportunistisch. Dieser Linie entspricht es, wenn Josephus den „theologischen Kommentar“ 2Kön 17,34–41, der die Kolonisten mit den „Israeliten“ verbindet, nicht rezipiert.

(3) Während der biblische Prätext die fünf in Samarien angesiedelten Völkerschaften samt ihren sieben Göttern und Göttinnen in 2Kön 17,24.30f. einzeln mit Namen aufzählt, summiert Josephus sie unter der Sammelbezeichnung Kuthäer (288). Auch spricht er pauschal von *ἑνὶ θεοῖ*, ohne zwischen Göttern und Göttinnen zu differenzieren. Die gleiche Tendenz der „Begradigung“ findet sich, wie oben beobachtet, auch im antiochenischen Text der Septuaginta.

(4) Die Geschehensabfolge bei Josephus entspricht grundsätzlich der von 2Kön 17,24–28.⁸³ Fünffacher Götzendienst der Kuthäer – strafende Antwort des „höchsten Gottes“⁸⁴ – anschließende Belehrung der Kuthäer in „den Ordnungen und der Heiligung dieses Gottes“ durch Priester der Israeliten, die der König von Assur auf ihre Bitte hin nach Samaria sandte – schließlich „eifrige Verehrung“ des „höchsten Gottes“ und Befreiung von der Plage. Eine markante Änderung der biblischen Vorlage ergibt sich dadurch, dass 2Kön 17,33 übergangen ist: die Feststellung *gleichzeitiger* Verehrung *Ἰηωῦς* und der von den Kolonisten mitgebrachten Götter und Göttinnen. Dadurch gewinnt die beschriebene Geschehensfolge ein eindeutiges Gefälle: Aus anfänglichen Götzendienern werden Verehrer des „höchsten Gottes“.⁸⁵ Josephus könnte dieses Gefälle schon in seiner Auslegungstradition von 2Kön 17 vorgefunden haben, wo es die Aufgabe gehabt hätte, die im hebräischen Text zu beobachtende Spannung zwischen 2Kön 17,33 und 34 zu tilgen.⁸⁶ Das entspräche dem Vorgehen der LXX-Übersetzer. Auch sonst gesteht Josephus den Samaritanern die Verehrung des „höchsten Gottes“ zu. Nirgends erwähnt er synkretistische Praktiken der Garizim-Gemeinde.⁸⁷ Hinzu kommt noch folgende Beobachtung: Wenn sich die Kuthäer nach seiner Lesart aufgrund eines „Orakels“ an den König von Assur mit Bitte um kompetente religiöse Belehrung wenden, erkennt er in der Geschehensfolge göttliche Lenkung: Es ist göttlicher Wille, dass auf die Verehrung der fünf Götter die Verehrung des „höchsten Gottes“ folgte.

Das Urteil des Josephus über die Samaritaner ist also ambivalent. Einerseits hält er sie für Ausländer und bestreitet ihren Anspruch, Nachfahren der Patriarchen Israels zu sein. Andererseits versagt er ihrer Gottesverehrung nicht seine Anerkennung. Sollte

⁸³ Unter Einbezug von V. 29–31.

⁸⁴ Adolf Schlatter, *Wie sprach Josephus von Gott?* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 14,1; Gütersloh: Bertelsmann, 1910), 18 f.

⁸⁵ Zsengeller, „Interpretation,“ 424: „The Χουθαῖοι were pagans and took their deities to Samaria, but they changed their religion to Yahwism (μέγιστος θεός)“. Zur Identifikation des „höchsten Gottes“ mit dem jüdischen Gott durch Josephus vgl. 12,257.

⁸⁶ Egger, *Josephus*, 178 mit Anm. 517; Böhm, *Samarien*, 131, führt die Neufassung auf die Vorlage des Josephus zurück.

⁸⁷ Zsengeller, „Interpretation,“ 425: „Josephus never mentions any non-Jewish practice of the Χουθαῖοι beside the honour they give to Mount Gerizim“.

er mit dieser Lesart von 2Kön 17 auf den Spuren einer Auslegungstradition wandeln, wäre das für einen Vergleich von Joh 4 mit 2Kön 17 und seiner frühjüdischen Rezeption von großer Bedeutung.

3. Die Rezeption von 2Kön 17 in Joh 4

Wer mit David Friedrich Strauss in der johanneischen Samaritanerin eine Repräsentantin ihres Volkes und mit Ernst Wilhelm Hengstenberg in ihrer erstaunlichen Biographie mit fünf verflochtenen und einer gegenwärtigen Beziehung zu einem Mann das Abbild der von ihr repräsentierten kollektiven religiösen Geschichte der Samaritaner sieht, wird zwei Fragen zu beantworten haben: (1) Kennt das vierte Evangelium auch sonst Erzählfiguren mit repräsentativer Funktion, so dass die Samaritanerin keine Ausnahme ist? (2) Fügt sich das doppelte, individuelle wie kollektive Verständnis ihrer Biographie in den Kontext?⁸⁸ Schließlich sind (3) offenbleibende Fragen zu benennen.

(ad 1) Schon der Umstand, dass die Frau, der Jesus am Jakobsbrunnen begegnet, keinen Namen erhält, sondern als „Frau aus Samarien“ (γυνή ἐκ τῆς Σαμαρείας) (V. 7a) bzw. „samaritische Frau“ (ἡ γυνή ἡ Σαμαρίτις) (V. 9a) eingeführt wird, die Jesus erklärt: „Wieso wünschst du, der du ein Jude bist, von mir, die ich eine samaritische Frau bin, zu trinken?“ (V. 9b), zeigt, dass der Erzähler sie durch ihre Herkunft definiert. Wenn sie „von unserem Vater Jakob“ spricht, „der uns den Brunnen gegeben hat“ (V. 12a.b), und im unmittelbaren Anschluss an das scheinbare Intermezzo zu ihren Männern von „unseren Vätern“, die „auf diesem Berg angebetet haben“ (V. 20a), bestätigt sich die Annahme: Sowohl im ersten um das Thema Wasser kreisenden Gesprächsgang (V. 7–15) als auch im dritten zum wahren Anbetungsort (V. 19–26) steht die Frau nicht für sich, sondern repräsentiert ihr Volk, ihre Gemeinschaft. Sollte das im mittleren Gesprächsgang V. 16–18 anders sein?

Craig Koester hat 1990 in einem Beitrag zu Joh 4 gezeigt, dass *repräsentative* Erzählfiguren im vierten Evangelium – identifizierbar wie bei der Samaritanerin am Wechsel von Singular und Plural der Rede- und Anredeformen – keine Seltenheit sind. Nikodemus etwa erklärt in Joh 3,2 als Sprecher einer Gruppe, die unmittelbar zuvor in 2,23f. eingeführt wurde: „Rabbi, *wir wissen*, dass du von Gott als Lehrer gekommen bist“, und Jesus antwortet ihm in dieser Funktion in 3,7: „Wundere dich nicht, dass ich *dir* gesagt habe: *Ihr* müsst von oben geboren werden“, wie er in 3,11 auch im Namen derer erklärt, die sich im johanneischen Kreis auf ihn berufen: „Amen, amen ich sage dir: was *wir wissen*, sprechen *wir*, und was *wir* gesehen haben, bezeugen *wir*“. Figuren erhalten laut Koester repräsentative Funktion auch dadurch, dass ihr Weg wie der des geheilten Blindgeborenen, der mit seinem Herauswurf aus

⁸⁸ Léon-Dufour, *Jean I*, 363: „Si l'on retenait cette lecture, l'enchaînement avec la suite immédiate du dialogue serait mieux établi“; so bereits Loisy, *Évangile*, 356.

der Synagogengemeinschaft endet (Joh 9), auf das Geschick der nachösterlichen Christusbekenner hin (vgl. Joh 16,2) transparent ist.⁸⁹ Die Erzählfigur der Samaritanerin als Repräsentantin ihres Volks ist somit keine Ausnahme.⁹⁰

(ad 2) Rudolf Bultmann weist den hier verteidigten Bezug von Joh 4,16–18 auf 2Kön 17 mit dem Argument zurück: „Nicht Allegoristik, sondern symbolische Veranschaulichung ist durchweg das Kunstmittel des Ev[an]g[e]listen.“⁹¹ Nach dem eben Ausgeführten gilt aber, dass die Basis jener Deutung die symbolische Figurenkonstruktion ist. Auszugehen ist dabei vom Portrait der Frau als Individuum. Dann fällt auf, wie knapp Jesu Aufdeckung ihrer Lebensverhältnisse nach ihrem Eingeständnis, „sie habe keinen Mann“ (V. 17b), ist – ohne moralische Wertung oder Nennung von Details, ob sie nun mehrfach verwitwet oder geschieden ist und in was für einer Verbindung sie jetzt lebt. Der Rückblick V. 18a: „*fünf* Männer hattest du“ betont die Zahl der verflorenen Ehen,⁹² von denen V. 18b die gegenwärtige Beziehung als illegitim abhebt. Wenn Jesus der Frau bescheinigt: „Du hast Wahres gesagt“, und sie, von ihm durchschaut, bekennt: „Herr, ich sehe, du bist ein Prophet“ (Joh 4,19), legt sich auf der Textoberfläche nahe, was Bultmann präzise so formuliert: „Der Offenbarer wird nur erkannt, indem der Mensch sich selbst durchsichtig wird; Gottes- und Selbsterkenntnis vollziehen sich in Einem.“⁹³ Gilt das nach Bultmann in anthropologischer Hinsicht, so weitet die symbolische Deutung es auf die kollektive Geschichte Samarias aus.

Zu deren Gunsten spricht im Blick auf die durch Josephus repräsentierte frühjüdische Auslegungstradition von 2Kön 17 nicht nur die Zahl 5, sondern auch, dass V. 18 die *gegenwärtige* (vūv) nicht-legitime Verbindung von den früheren fünf einstigen Ehen deutlich absetzt. Das entspricht der Lektüre von 2Kön 17 durch Josephus, nämlich, dass aus den anfänglichen Götzendienern Verehrer des „höchsten Gottes“ wurden. Auch Joh 4 klagt die Samaritaner *nicht* des Synkretismus an,⁹⁴ sondern anerkennt ihre Herkunft von Jakob, „unserem Vater“, wie die Samaritanerin sagt (V. 12),⁹⁵

⁸⁹ Koester, „Saviour“, 671; ebd. auch zu Nathanael, einer Figur, die wie die der Samaritanerin durch Hinweise und Anspielungen auf ihre Herkunft („Israel[it]“ – Jakob; vgl. Gen 32,28/Joh 1,47; Gen 27,35/Joh 1,46; Gen 28,12/Joh 1,51) definiert wird. Auch hier, in Joh 1,50 f., wechselt die Anrede vom Singular in den Plural; vgl. auch ders., „Theological Complexity and the Characterization of Nicodemus in John’s Gospel,“ in *Characters and Characterization in the Gospel of John* (Hg. Christopher W. Skinner; LNTS 461; London: Bloomsbury, 2013), 165–182.

⁹⁰ Auch die anonyme Erzählfigur des „Jüngers, den Jesus liebte“, wäre hier zu nennen etc.

⁹¹ Bultmann, *Johannes*, 138 Anm. 4.

⁹² πέντε ἄνδρας steht betont vorweg.

⁹³ Bultmann, *Johannes* 138.

⁹⁴ Pummer, *Samaritans*, 35 f.: „What is important is that John 4 does not charge the Samaritans with syncretism or other religious deviations. On the contrary, Jh. 4.12 shows that both groups had the same patriarchs. The only difference between them is the place of worship“. Anders Koester, „Saviour“, 674: „When Jesus said: ‘You people worship what you do not know’ (4,22), he acknowledged the idolatrous tendencies of the Samaritans“.

⁹⁵ Zu beachten ist, dass 2Kön 17 auch diesen Gesichtspunkt vorgibt, wenn der Text die Kolonisten in V. 34d.e den „Söhnen Jakobs“ (Joh 4,12) unterstellt, „denen er den Namen Israel gegeben hat“

was der Erzähler durch die Inszenierung der Begegnung Jesu mit der Samaritanerin am Jakobsbrunnen V. 5f. unterstreicht. Der Synkretismus der Samaritaner gehört der Vergangenheit an. Weil V. 18 lediglich die fünf betont, scheint mir das Urteil von Andrew T. Lincoln zutreffen: „To push the issue of successiveness is to treat the matter of allusion too literally. All that is required is that the woman, in representing Samaria, had a history involving five husbands. That the man she was now living with was not her husband would have suggested the common Jewish view that Samaritans' present claim to worship Yahweh was not a valid one.“⁹⁶

Die Deutung der gegenwärtigen nicht-legitimen Beziehung der Frau auf die von jüdischer Seite nicht anerkannte Gottesbeziehung und -verehrung der Samaritaner findet ihre Bestätigung im *dritten Gesprächsgang* V. 19–26. Bevor wir dem nachgehen und nach Bezügen auch dieses Gesprächsgangs zu 2Kön 17 fragen, bedarf es allerdings einer vorausgehenden Verständigung über den notorisch schwierigen Text. Mir scheint, dass er zwei Sichtweisen freigibt, *eine* zum Antagonismus *Juda-Samaria* aus jüdischer (bzw. judenchristlicher) Perspektive (V. 19.21a.22.25 f.) und eine *zweite*, die sich jenseits dieses Antagonismus positioniert (V. 21b–d.23 f.).⁹⁷ Diese ist die eigentlich *johanneische* Sichtweise des *Endtextes*, von dem auszugehen ist.

Exkurs: Die doppelte Leseweise von Joh 4,19–26

Überwältigt von der Menschenkenntnis Jesu, erkennt die Frau ihn zunächst in V. 19 als Propheten an und legt ihm dann in V. 20, überzeugt von seiner religiösen Kompetenz, die zwischen Juden und Samaritanern strittige Frage vor, an welchem Ort „anzubeten“ sei, in Jerusalem *oder* auf dem Garizim. Nach wie vor redet sie Jesus als Juden an (vgl. 4,9), wenn sie erklärt: „*Ihr* sagt: In Jerusalem ist der Ort, wo man anbeten muss“. Anders Jesus, der sich ihr im Folgenden nicht mehr als einer Samaritanerin zuwendet, sondern unterschiedslos ihrem Volk *und* den Juden zugleich: „Es kommt eine Stunde, da *ihr* [Samaritaner und Juden] weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet“ (V. 21). Damit wird die gegebene Gesprächssituation überschritten, was konsequenterweise auch für V. 22 gelten muss, unterstellt man dem Text Kohärenz:⁹⁸ „*Ihr* betet an, was ihr nicht kennt, *wir* beten an, was wir kennen“. *Beiden* – Juden und Samaritanern – wird eine erleuchtete Gottesverehrung ab- und einem „*wir*“ zugeschrieben, mit dem nur Jesus selbst und die Seinen gemeint sein können (vgl. 3,11)⁹⁹ bzw. – in

(vgl. oben Anm. 54). – In V. 20a: „*Unsere* Väter haben auf diesem Berg angebetet“ sind die πατέρες nicht die Patriarchen, sondern die Gründungsväter der Garizim-Gemeinde.

⁹⁶ Lincoln, *John*, 175 f.

⁹⁷ So auch Klaus Haacker, „Gottesdienst ohne Gotteserkenntnis. Joh 4,22 vor dem Hintergrund der jüdisch-samaritanischen Auseinandersetzung“, in *Wort und Wirklichkeit*, Vol. 1, (Hg. Brigitta Benzing, Otto Böcher und Günter Mayer; FS Eugen Ludwig Rapp; Meisenheim am Glan: Hain, 1976), 110–126, hier 122: „das literarische Problem (besteht) darin, dass auf die Frage der Frau in V. 20 im vorliegenden Text eine doppelte Antwort gegeben wird: eine ‚judaistische‘ in V. 22 und eine den historischen Gegensatz zwischen Juden und Samaritanern hinter sich lassende in V. 21.23 f.“

⁹⁸ Schnelle, *Johannes*, 125, zufolge ist V. 22 „eine kurze Zwischenbemerkung“. ὑμεῖς bezieht sich in V. 22 auf einen *anderen* Personenkreis als in V. 21.

⁹⁹ Dass nach dieser Lektüre Juden wie Samaritaner auf der Seite der „Nicht-Wissenden“ stehen, entspricht z. B. 8,19: οὔτε ἐμὲ οἶδατε οὔτε τὸν πατέρα μου. Vgl. auch 7,28; 8,54f. etc.

der Diktion von V. 23 f. – die späteren „Anbeter des Vaters“.¹⁰⁰ Aus Sicht johanneischer Christologie mutet es allerdings merkwürdig an, dass sich Jesus hier als jemanden ausgibt, der Gott „anbetet“. Hat das „wir“ also nur die zukünftigen „Anbeter in Geist und Wahrheit“ im Blick? Schwierig ist unter Voraussetzung der eben gegebenen Erklärung von V. 22a–d auch der Anschluss von V. 22e: „Wir beten an, was wir kennen, denn das Heil ist aus den Juden“. Inwiefern begründet der Satz: „das Heil ist aus den Juden“, die Überzeugung, dass die Jesus-Gläubigen in ihrer Gottesverehrung „in Geist und Wahrheit“ „Wissende“ sind?¹⁰¹ V. 22e bleibt im Kontext dieser Sichtweise sperrig, ist aber konstitutiver Teil des Gesprächsgangs (siehe unten) und besetzt auf Endtext-Ebene seinen makro-kontextuell zu erhebenden Sinn.¹⁰² Schließlich kommt die Beteuerung der Frau in V. 25 im Anschluss an V. 23–24 einigermaßen überraschend. Dort spricht Jesus von der nicht mehr an einen Kultort gebundenen wahren „Anbetung des Vaters“, die sein Selbstverständnis als „Sohn“ impliziert, dann von Gott, der von seinem Wesen her „Anbeter in Geist und Wahrheit“ fordert. Diese Rede von Gott als *Vater* und *Geist* scheint die Frau zu überhören, wenn sie mit ihrer jüdisch formulierten Überzeugung: „Ich weiß, dass (der) Messias kommt [...]“ die These von V. 22e aufgreift, „das Heil“ sei „aus den Juden“.¹⁰³ In V. 26 erklärt Jesus diese Erwartung als erfüllt: „Ich bin (es), der zu dir redet“.

Damit kommen wir nochmals zu V. 22 und stellen die Frage, ob dieser Vers, der wie ein Vexierbild anmutet, neben der vorgelegten (johanneischen) Deutung nicht auch eine alternative Sichtweise aus der Perspektive des jüdisch-samaritanischen Antagonismus freigibt. Die folgende Tabelle möchte diese doppelte Sichtweise von V. 22 jeweils kontextualisieren und zeigen, dass sich, wenn man die Verse der linken Spalte hintereinander liest, eine *kohärente* Gedankenfolge ergibt, die, wie die rechte Spalte zeigt, von spezifisch johanneischen Denkfiguren (vgl. die Rede von der „kommenden“ bzw. „gekommenen“ Stunde V. 21/23f.) überlagert ist:

Der samaritanisch-jüdische Antagonismus aus jüdischer (sc. „judenchristlicher“) Perspektive	<i>Trans</i> jüdisch-samaritanische (= johanneische) Perspektive
---	---

19 a *Spricht zu ihm die Frau:*

¹⁰⁰ Bultmann, *Johannes*, 139 Anm. 6, wägt ab: „Schwanken kann man nur über die erste Hälfte von V. 22: sind unter den ὑμεῖς Samaritaner und Juden zusammengefaßt, denen als die ἡμεῖς Jesus und die Seinen gegenüber treten (vgl. 3,11!), so wäre der Satz verständlich, und die Glosse ὅτι κτλ. wäre eine falsche Interpretation des mißverstandenen ἡμεῖς κτλ. Aber dann ist der Anschluß von V. 23 mit ἀλλὰ schwer verständlich; es wäre γάρ zu erwarten“.

¹⁰¹ Walter Bauer, *Das Johannesevangelium* (HNT 6; Tübingen: Mohr, 1933), 66: „Dass die Christen in klarem Bewusstsein dessen, um was es sich handelt, ihren Gottesdienst pflegen, kann seinen Anlass unmöglich darin haben, dass das Heil von den Juden stammt“.

¹⁰² Vgl. Theobald, *Johannes I*, 324. Als Antwort auf die Frage nach dem „Woher“ des Heils (2,9; vgl. 7,27–29; 8,14; 9,29; 19,9; auch 3,8; 4,11d; 6,5), nach *Herkunft* und *Ursprung* dessen, der es verkörpert, steht neben dem ἐκ τῶν Ἰουδαίων zwar das ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς – ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου von 3,13, aber jenes besitzt für den Evangelisten darin bleibende Bedeutung, dass Person und Werk des Menschensohns in der Schrift Israels mit ihren messianischen Verheißungen ihr authentisches „Zeugnis“ besitzen (5,39 u. ö.). – Zur Interpretationsgeschichte des Kolons V. 22e vgl. G. van Belle, „Salvation is from the Jews: The Parenthesis in John 4:22b,“ in *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (Hg. Reimund Bieringer, Didier Pollefeyt und Frederique Vandecasteele-Vanneuille; Jewish and Christian Heritage Series 1; Assen: Van Gorcum, 2001), 370–400.

¹⁰³ Denkbar wäre auch, dass die Frau mit „wenn der Messias kommt“ das Stichwort „Kommen“ der Stunde aus V. 21c.23a aufgreift. Versteht sie diese Stunde als den Anbruch des messianischen Zeitalters und lenkt *deshalb* das Gespräch auf das „Kommen“ des Messias? Dann hätte sie allerdings überhört bzw. nicht verstanden, dass nach Jesu Wort jene Stunde schon da ist; siehe unten Anm. 116.

- b Herr,
 c ich sehe,
 d du bist ein Prophet.
- 20 a Unsere Väter haben auf diesem Berg angebetet
 (προσεκύνησαν),
 b und ihr sagt:
 c In *Jerusalem* ist der Ort,
 d wo man anbeten (προσκυεῖν) muss.
- 21 a *Spricht zu ihr Jesus:*
 b Glaube mir, Frau,
 c es kommt eine Stunde,
 d da ihr *weder* auf diesem Berg *noch*
 in Jerusalem den Vater anbeten
 werdet (προσκυήσετε τῷ πατρί).
 22 a Ihr [sc. Samaritaner] betet an (προσκυεῖτε), Ihr [Samaritaner/Juden] betet an,
 b was ihr nicht kennt (ὃ οὐκ οἴδατε); was ihr nicht kennt (ὃ οὐκ οἴδατε);
 c wir [sc. Juden] beten an (προσκυνοῦμεν), wir [sc. ich und die Meinen]
 beten an,
 d was wir kennen (ὃ οἶδαμεν), was wir kennen (ὃ οἶδαμεν),
 e *denn das Heil ist aus den Juden* *denn das Heil ist aus den Juden*
 (ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων). (ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων).
- 23 a Aber es kommt eine Stunde und
 jetzt ist sie,
 b da die wahren Anbeter (οἱ ἀληθινοὶ
 προσκυνηταί) den Vater anbeten
 werden (προσκυήσουσιν τῷ πατρί)
in Geist und Wahrheit;
 c denn der Vater (ὁ πατήρ) verlangt
 nach solchen als seinen Anbetern
 (τοὺς προσκυνούντας αὐτόν).
 24 a *Geist* (ist) Gott (πνεῦμα ὁ θεός),
 b und seine Anbeter (τοὺς προσκυ-
 νούντας αὐτόν¹⁰⁴) müssen (ihn)
 in Geist und Wahrheit anbeten
 (προσκυεῖν).
- 25 a *Spricht zu ihm die Frau:*
 b Ich weiß (οἶδα),¹⁰⁵
 c dass (der)¹⁰⁶ Messias kommt,
 d der sogenannte Christus.
 e Wenn jener kommt,
 f wird er uns alles kundtun

¹⁰⁴ Wenige Handschriften lassen den Akkusativ aus: κ* D* ff² (j).

¹⁰⁵ Einige Handschriften (P^{66c} κ² L N f¹³ 33.1241), Lektionare (l 844. l 2211), Übersetzungen (sy^{hmg} etc.) und patristische Zeugen (Or^p Cyr^{1em}) lesen den Plural οἶδαμεν, der als Angleichung an ἡμῖν aber sekundär ist.

¹⁰⁶ „Messias“ wird hier auffälliger Weise artikellos gebraucht (vgl. analog Mk 9,41; Lk 2,11; 1Kor 15,3). Nach J. Jeremias, „Nochmals: Artikelloses χριστός in 1Kor 15,3“, ZNW 60 (1969): 214–219, hier 216 f., entspricht das palästinischem Sprachgebrauch.

(ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα).

- 26 a Spricht zu ihr Jesus:
 b Ich bin (es),
 c der zu dir redet.

Wer V. 22 als Anrede des Juden Jesus an die Frau als Repräsentantin der Samaritaner liest, dem erschließt sich die Textkohärenz in dreifacher Hinsicht:

(a) Der Vers greift mit seinem „ihr“ (Samaritaner) und „wir“ (Juden) kohärent die Perspektive der Rede der Frau V. 19 f. („unsere Väter“ – „ihr“ [Juden]) auf und kehrt sie um. Auch sonst schließt er bruchlos an V. 19 f. an.¹⁰⁷

(b) Spricht Jesus in V. 22a–d als Jude und aus jüdischer Perspektive („wir [Juden] wissen, was wir anbeten“), macht der Anschluss des Begründungssatzes V. 22e keine Probleme.¹⁰⁸ Das „wir“ ist auch in dem Sinne repräsentativ, dass es Jesu jüdische Nachfolger miteinschließt.¹⁰⁹ „Wir“ (als Juden) verehren Gott im *biblisch* begründeten Wissen darum, dass das messianische Heil „aus den Juden ist“.¹¹⁰ Das begründet ihren Vorsprung vor den Samaritanern, die Gott verehren, ohne ihn zu kennen.

(c) Wenn die Frau in V. 25 mit einem οἶδα „ja, ich weiß“ einsetzt, zeigt dies, dass sie eine vorangehende Aussage aufgreift und sie bestätigt, die – das wurde oben deutlich – nur V. 22e sein kann. Sie deutet die allgemeine messianische Überzeugung „das Heil ist aus den Juden“ personal-messianisch: „Ich weiß, dass Messias kommt, der sogenannte Gesalbte. Wenn er kommt,

¹⁰⁷ Bemerkenswert ist, dass προσκυνεῖν in V. 20 absolut und in V. 22 in Verbindung mit einem indefiniten Akk. benutzt wird, dagegen in V. 21.23 – entsprechend der johanneischen Vater-Sohn-Christologie – mit πατήρ.

¹⁰⁸ Vgl. bereits Hengstenberg, *Authentie*, 19f.: „ihr betet an, was ihr nicht kennt“: „Die Samaritaner meinten, um an dem Gotte Israels Theil zu haben, genüge es, ihn zu verehren; diesen Wahn benimmt ihnen hier der Herr; er spricht ihnen alle wesenhafte Erkenntniss des Objectes der Religion, Gottes ab, und somit, da diese wesenhafte Erkenntniss eine nothwendige Folge der Offenbarung Gottes ist, jede Verherrlichung Gottes in ihrer Mitte, jede Ausfüllung der Leere ihres Heiligthums und ihrer Herzen durch die Fülle seiner Gegenwart [...]“; der ὅτι-Satz benenne den Grund dieses Urteils: „Steht fest, dass das Messianische Heil nicht etwa von Juden und Samaritanern zusammen, sondern aus der Mitte der Juden allein hervorgeht – worauf der Heiland schon vorher durch das ἡμεῖς hingewiesen hatte, durch das er sich mit den Juden zusammen auf die eine, die Samaritaner auf die andere Seite stellte – so auch zugleich, dass die Samaritaner nicht zum Reiche Gottes gehörten [...]“.

¹⁰⁹ Auf Endtext-Ebene – nach meinem Verständnis handelt es sich bei ihm um die *Aneignung* einer vorgegebenen Überlieferung durch den Evangelisten (Theobald, *Johannes I*, 302–307; Joh 4* gehört zur Semeia-Quelle) – erscheint die Aussage dann als schwierig, wenn man im „ihr“ auch die Juden angesprochen sieht, was nach V. 21 die Textkohärenz nahe legt. Ausgeschlossen ist unter Voraussetzung dieser Lektüre, die auf Grund der dem Text eingestifteten Ambivalenz nicht die einzige sein muss, endgültig der Vorschlag, deswegen V. 22 ganz als spätere Glosse auszuschneiden, wie das seinerzeit Emanuel Hirsch, *Studien zum vierten Evangelium: Text, Literarkritik, Entstehungsgeschichte* (Beiträge zur historischen Theologie 11; Tübingen: Mohr, 1936), 53f., mit dem Argument vorschlug: Nur hier im Evangelium spricht „Jesus von sich und den Juden zusammen mit ‚wir‘ [...]“, und noch dazu mit einem ‚wir‘, das Gotteserkenntnis von sich aussagen kann, was mit 7,28; 8,19.54f. im Widerspruch steht“.

¹¹⁰ Gebildet ist V. 22e nach dem Muster von Num 24,17; Jes 2,3 (= Mi 4,2); Ps 14,7 (vgl. Ps 3,5); Jes 59,20 (vgl. die Variante in Röm 11,26: „es wird kommen der Retter aus Zion“) (vgl. die Synopse in Theobald, *Johannes I*, 321); Haacker, „Gottesdienst“, 120–122: V. 22e spielt auf den Juda-Spruch Gen 49,8–12 an.

wird er uns alles kundtun“.¹¹¹ Der Nachsatz V. 25ef (... ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα) hat unterschiedliche Sinndimensionen und ist eng mit dem Voranstehenden verbunden. Zum einen nimmt er auf die von Jesus in V. 22 festgestellte Unwissenheit der Samaritaner Bezug und erklärt, dass der kommende Messias sie durch seine Offenbarung überwinden werde. Zum anderen knüpft er an V. 17d–18 an – die Enthüllung der Biographie der Samaritanerin durch Jesus –, was die Wiederaufnahmen von V. 25e.f. in V. 29 und 39 bestätigen, in denen beides – die Enthüllung der Biographie der Frau *und* die Funktion des Messias, alles zu offenbaren – argumentativ miteinander verknüpft wird: „Kommt, seht einen Menschen, *der mir alles gesagt hat, was ich getan habe* (ὅς εἶπέν μοι πάντα ὅσα ἐποίησα)! Sollte dieser nicht der Christus sein?“ (V. 29).¹¹² Für die innere Einheit des Dialogs, konkret: seines zweiten und dritten Gesprächsgangs, sind diese Beobachtungen entscheidend. Sie bestätigen, dass die Biographie der Frau tatsächlich eine tiefere symbolische Bedeutung besitzt. „Wenn (der) Messias uns *alles* (ἅπαντα)¹¹³ kundtut, wird den Samaritanern auch ihre kollektive Geschichte „durchsichtig“; sie gelangen zu einer gemeinschaftlichen „Selbsterkenntnis“ (Bultmann) und damit zum Glauben, wie der Schluss der Erzählung ausdrücklich feststellt: „Der Frau sagten sie: Nicht mehr wegen deiner Rede glauben wir, sondern wir haben *selbst* gehört *und wissen* (αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἶδαμεν): Dieser ist wahrhaftig der Retter der Welt“ (σώτηρ τοῦ κόσμου) (V. 42).¹¹⁴

Die Frage, ob die aufgezeigte Überlagerung der beiden Perspektiven in V. 19–26 eine textgenetische Erklärung verlangt, wie sie hier vorausgesetzt wird,¹¹⁵ oder die Annahme genügt, V. 22 sei eine „kurze Zwischenbemerkung“, wobei mit einem zweifachen Bezugswechsel des ὑμεῖς zu rechnen ist und außerdem der Anschluss von V. 25 an 24 ungeklärt bleibt,¹¹⁶ muss hier nicht erörtert werden. Für unseren Zusammenhang ist bemerkenswert, dass die linke Seite unserer Tabelle – der samaritanisch-jüdische Antagonismus aus jüdischer (sc. „judenchristlicher“) Perspektive – genau der Perspektive entspricht, die auch der jüdische Text 2Kön

¹¹¹ Wahrscheinlich spielt V. 25e.f. auf Dtn 18,18 an („er wird ihnen alles sagen, was ich ihm auftrage“), womit sich das Bild vom kommenden Messias/Propheten als *Lehrer* verbindet (Jürgen Zangenberg, *Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsgeschichtliche Studien zu den Samariatexten im Johannesevangelium* [TANZ 27; Tübingen: Narr, 1998], 156 f.). Königlich-politische Merkmale, wie sie dem davidischen Messias eignen, sind dem Heilsbringer von Joh 4,25 fremd. Dennoch zeigt V. 22+25, dass die Frau ihre messianische Erwartung aus jüdischer (nicht spezifisch samaritanischer Perspektive) formuliert.

¹¹² Der Glaube an Jesus als Messias gründet in der Erfahrung, von ihm zur Selbsterkenntnis geführt worden zu sein. Vgl. Joh 4,39: „Aus jener Stadt aber kamen viele der Samaritaner zum Glauben an ihn um des Wortes der Frau willen, die bezeugte: *Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe* (εἶπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησα)“. Am Ende wird aus ihrem Glauben aufgrund der *Autorität* der Frau (!) ein selbstverantworteter Glaube (siehe oben).

¹¹³ Nur hier in Joh ein ἅπαντα, V. 29.39: πάντα.

¹¹⁴ Ihr Glaubenswissen schließt an das Wissen an, das Jesus von den Juden und sich in V. 22c–e aussagt: „wir beten an, was wir kennen, denn das Heil ist aus den *Juden*“ (σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν), und entschärft es auf die „Welt“ hin („Retter der Welt“).

¹¹⁵ Vgl. des Näheren Theobald, *Johannes I*, 305 f., im Anschluss an Haacker, „Gottesdienst“, 122 f. (Anm. 97): „Ist es [...] nicht denkbar, dass gerade V. 22 ursprünglich zu der Erzählung gehört und in V. 21.23f. eine reflektierte Erweiterung vorliegt? [...] Der Gesprächsabschnitt wir m. E. viel schlüssiger, wenn man V. 25 direkt an V. 22 anschließt und V. 22 auf V. 20 folgen lässt [...]“.

¹¹⁶ Diese Beobachtungen sprechen gegen eine einflächige synchrone Auslegung des Textes, wie sie die Kommentare gewöhnlich bieten; vgl. auch Haacker, „Gottesdienst“, 122: Es ist nicht „durchsichtig, wie der Ausspruch der Frau in V. 25 sich an V. 23 f. anschließt. Man versteht ihn gewöhnlich als Ausdruck der Offenheit für neue Offenbarung. Angesichts der vorangehenden gewichtigen Verkündigung erscheint freilich der Hinweis auf einen kommenden Verkündiger eher als ein Ausweichen vor allzu Neuem, Rätselhaftem in der jetzigen Situation“.

17 auf Samarien einnimmt. Damit kommen wir zurück zur Frage, ob auch der dritte Gesprächsgang Joh 4,19–26 auf 2Kön 17 Bezug nimmt.

Zwei Motive, die sowohl für 2Kön 17 als auch für Joh 4,19–26 zentral sind, belegen, dass der biblische Text nach wie vor der Prätext des Dialogs Jesu mit der samaritanischen Frau ist:

(a) Thema des dritten Gesprächsgangs ist die Frage nach der wahren kultischen Gottesverehrung, dem προσκυβεῖν, konkret die Frage, wo Gott „anzubeten“ sei (jüdisch-samaritanische Streitfrage) bzw. ob die Frage nach dem rechten Ort der Gottesverehrung überhaupt zutreffend gestellt ist (johanneische Perspektive). Leitwort ist προσκυβεῖν, das in den wenigen Versen 9-mal begegnet (dazu 1-mal das Substantiv προσκυβητήρ).¹¹⁷

Genau dieses Leitwort begegnet auch in 2Kön 17,35d.36b (RA-TEXT), wobei προσκυβεῖν nur *ein* Verb unter weiteren Synonyma ist, die in 2Kön 17 für die kultische Verehrung יהוהs stehen.¹¹⁸ Thema ist, wie oben dargelegt, die Alternative Synkretismus oder Monolatrie, die Gleichstellung יהוהs mit anderen Göttern oder seine Alleinverehrung. Die Frage des Ortes schwingt in der Rede vom „Höhenheiligtum“ 2Kön 17,29b mit, die auf den Garizim anspielen könnte.¹¹⁹

(b) Beide Texte stimmen nicht nur in der Zentralität des Stichworts προσκυβεῖν, sondern auch in einem weiteren, damit zusammenhängenden Motiv überein. Wenn Jesus der Frau in V. 22 erklärt: „Ihr betet an, was ihr nicht kennt (ὕμεῖς προσκυβεῖτε ὁ οὐκ οἶδατε)“,¹²⁰ dann meint er: Gott anzubeten, ohne ihn zu *erkennen*, heißt keine wirkliche Beziehung zu ihm zu unterhalten, womit er den Sinn der symbolischen Aussage von V. 18b.c („der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann“) auf den Punkt bringt.¹²¹

¹¹⁷ In den Versen der linken Spalte (jüdisch-samaritanische Perspektive) wird προσκυβεῖν in V. 20a.d absolut gebraucht, in V. 22b.d mit einem indefiniten Relativum: ὅ.

¹¹⁸ Vgl. die Trias in V. 35c–e oder 36a–c; außerdem V. 39a.41a. Hinzu kommt das Verbot, fremde Götter zu „verehren“: 37c.38b.

¹¹⁹ So Hensel, *Juda*, siehe oben Anm.43.

¹²⁰ Es heißt nicht: „Ihr betet an, *den* ihr nicht kennt [...]“, sondern *unbestimmt* „was ihr nicht kennt“, die Blindheit der Gottesverehrung wird unterstrichen. – Hengstenberg, *Authentie*, 20 f., verweist auf den samaritanischen Brief an Antiochus IV. (vgl. Josephus, *Ant.* 12,258–262): Die Samaritaner sagten „unbewusst die Wahrheit, wenn sie in dem Briefe an den Antiochus Epiph., in merkwürdiger Übereinstimmung mit dem Aussprüche des Herrn, erklärten, ihre Väter haben ἀνόνημον ἐν τῷ Ἱαριζεῖν ὄρει ἱερὸν [= *ein namenloses Heiligtum auf dem Berg Garizim*] gegründet. Es regte sich in ihnen das Gefühl, dass der Gott, um den sie sich so viel bemühten, doch bei allem ihrem Prahlen mit seiner Nähe, ein ferner, kein θεὸς ἐναργής, ἐπιφανής [= *ein deutlicher, offener Gott*] sey, dass er bloß einen überlieferten Namen habe, keinen solchen, der lebendig aus der Sache hervorgewachsen“, Haacker, „Gottesdienst“, 114–116.

¹²¹ So bereits Hengstenberg, *Authentie*, 25, zu 4,18/22: „V. 19 ff., die bei der gewöhnlichen Auslegung als ganz von dem Vorhergehenden losgerissen erscheinen, treten mit ihm in die innigste Verbindung, dienen theils als Commentar [4,22→18], theils als Fortführung des Gedankens“. Zum zweiten Aspekt siehe unten bei Anm. 126; vgl. auch Odeberg, *Gospel*, 185 f.; dagegen Bultmann, *Johannes*, 138 Anm. 4.

Im Hintergrund dieses Urteils steht 2Kön 17,25–28, wo zweimal nachdrücklich festgestellt wird, dass die in Samaria angesiedelten Fremdvölker „die (Kult-) Ordnung des Landesgottes *nicht kennen*“ und „*nicht wissen*“, wie Gott zu verehren sei (V. 26b.e). Beim ersten Mal übersetzt die LXX mit οὐκ ἔγνωσαν (τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ τῆς γῆς), beim zweiten Mal mit οὐκ οἶδασι. Es hätte eines zu vor deportierten Priesters bedurft, der „sie lehrte, wie sie Jhwh verehren sollten“ (2Kön 17,28).¹²² Dass die Einwohner Samariens auch nach dieser Belehrung in ihrer Unwissenheit verharren, legt eine unbefangene Lektüre von 2Kön 17 nahe. Wenn TLevi 7,2 Sichem „Stadt der *Unverständigen*“ tituliert und Sir 50,26 von einem „*töricht*en Volk“ spricht, das in Sichem wohnt (ὁ λαὸς ὁ μωρὸς ὁ κατοικῶν ἐν Σικμοίς), könnte das ein Echo von 2Kön 17 sein.¹²³ Bei Joh 4,22 ist dies gewiss: Im Zusammenhang mit den übrigen Beobachtungen lässt sich von einer *Anspielung* auf 2Kön 17 reden.

Ohne Details wiederholen zu müssen, lässt sich zusammenfassen: Die symbolische Deutung von Joh 4,16 im Licht von 2Kön 17, die mit der wörtlichen koexistiert,¹²⁴ fügt sich bestens in den Kontext ein und hilft, den inneren Zusammenhang der einzelnen Gesprächsgänge besser zu verstehen. 2Kön 17 ist der Prätext des zweiten *und* dritten Gesprächsgangs, der sie miteinander verklammert.

(ad 3) Eine Frage muss offenbleiben: Deutet der Text auch eine geistliche Beziehung der Samaritanerin zu Jesus an, die als Erfüllung ihrer Biographie zu verstehen ist, und wenn ja, in welcher Form?¹²⁵ Joh 4 hat hier eine Leerstelle, die von den Kommentatoren entweder *christo-logisch* oder *theo-logisch* gefüllt wird. Ernst Wilhelm Hengstenberg bietet die erste Variante, wenn er die Linie auszieht: „Rufe deinen Mann – ich habe keinen Mann – ich, der Messias, werde nach Aufhebung der Schranken, welche bisher Samaria von der Gemeinschaft mit dem wahren Gotte ausschlossen, ihr Mann werden.“¹²⁶ Xavier Léon-Dufour verweist auf Flavius Josphus' Darstellung der ersten

¹²² Vgl. Betz, „Worship,“ 424, der aber überzieht, wenn er erklärt: „From this biblical background Jesus appears in Joh 4 first of all in the role of the Jewish priest who once had taught the true worship of God to the Samaritans“.

¹²³ Vgl. auch Apg 17,23: „... als ich umherging und mir eure Heiligtümer ansah, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: Einem unbekanntem Gott. *Was ihr verehrt, ohne es zu kennen* (ὁ οὐκ ἄγνωστον εὐσεβεῖτε), verkünde ich euch (τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω)“. Die Hinweise auf den weisheitlichen Topos „Torheit/Unwissenheit“, die Haacker, „Gottesdienst,“ 111–113, zu Joh bietet, führen nicht weiter.

¹²⁴ In diesem Sinne Léon-Dufour, vgl. Anm. 25.

¹²⁵ Die Vorstellung einer geistlichen Hochzeit von Kirche und Christus vereinzelt bei Romanus Melodus (Mitte des 6. Jh.s; Konstantinopel), in einer Predigt in metrisch-poetischer Form (abgedruckt bei Elowsky, *John*, 156 f.):

„She had five husbands and the sixth she did not have; and leaving the five husbands of impiety, she now takes Thee, as the sixth, as she comes from the water, exceeding great joy and redemption ...“.

Vgl. auch oben Anm. 20.

¹²⁶ Hengstenberg, *Authentic*, 25.

Begegnung Jakobs mit Rachel am Brunnen vor den Toren der Stadt Charra in Mesopotamien, die sein Herz für sie entflammt,¹²⁷ und fragt, ob auf dieser Linie sich nicht auch Jesus der Samaritanerin präsentiere „comme celui qui, se substituant à ses ‚maris‘ antérieurs“, „son vrai Seigneur, qu’elle reconnâittra losqu’elle verra en lui le Messie (cf. 4,29)“.¹²⁸ Gegen eine *christologische* Fassung der Bräutigam-Metaphorik führt er dann aber die theozentrische Rede von „der Gabe Gottes“ an, die Jesus V. 10 zufolge der Frau verspricht, sowie die alttestamentliche Bildsprache z. B. von Hos 2,18: „An jenem Tag – Spruch des Herrn – wirst du zu mir sagen: Mein Mann! Und du wirst nicht mehr zu mir sagen: Mein Baal.“¹²⁹ Zugunsten eines *theologischen* Verständnisses der Ehemetaphorik verweist A. T. Lincoln darauf, dass Jesus in Joh 4 die Rolle des Propheten Gottes einnehme (vgl. V. 19.25) – wie Hosea, „when he sates on behalf of Yahweh, ‚plead with our mother, plead – for she is not my wife, and I am not her husband – that she put away her whoring from her face, and her adultery from between her breasts‘ (Hos. 2.2).“¹³⁰ Blickt man indes nicht nur auf Joh 4, sondern berücksichtigt auch das Wort des Täufers Joh 3,29 als johanneische Leseanweisung zur Brunnenszene, spricht mit Ruben und Mirjam Zimmermann¹³¹ einiges für ein *christologisches* Verständnis der Szene: „Der die Braut hat, ist der Bräutigam; der Freund des Bräutigams aber, der dasteht und ihn hört, freut sich voll Freude über die Stimme des Bräutigams. Diese meine Freude ist erfüllt“.

Klug ist wohl, sich mit folgender Antwort zu bescheiden: Joh 4 lässt der Interpretation Spielräume, die nicht unnötig eingengt werden sollten. Die Leserinnen und Lesern mögen sie aus ihrer eigenen biblischen Kompetenz heraus kreativ füllen, wie es ja auch kein Zufall ist, dass es mit Hengstenberg ein Kenner des Alten Testaments

¹²⁷ Jos., *Ant. I* 285–292: „(285) Von da wanderte er (sc. Jakob) dann rüstig weiter nach Mesopotamien und gelangte nach Charra. Und als er vor der Stadt Hirten, Jünglinge und Jungfrauen traf, die am Brunnen saßen, trat er zu ihnen und bat um einen Trank. Dabei fragte er sie, ob sie seinen Verwandten, einen gewissen Laban, kennen würden, und ob er noch am Leben sei. (286) Jene erwiderten, sie würden ihn alle sehr wohl kennen; seine Tochter weide mit ihnen die Herde, und sie wunderten sich, dass sie noch nicht da sei. Von ihr werde er alles erfahren, was er zu wissen wünsche. Während sie sich nun unterhielten, kam das Mädchen mit den Hirten, die mit weggegangen waren; (287) und sie zeigten ihr Jakob mit dem Bemerken, der Fremdling sei gekommen, sich nach ihrem Vater zu erkundigen. Da freute sie sich wie ein Kind über Jakobs Ankunft, frug ihn, wer und woher er sein und was ihn hierherführe, und erbot sich, ihm in allem behilflich zu sein. (288) Jakob aber ward weniger durch seine Verwandtschaft mit ihr und durch ihr freundliches Wesen als durch Liebe zu dem Mädchen gefesselt, da er ihre herrliche Gestalt bewunderte, eine Gestalt, wie sie wenige Frauen besaßen [...]“.

¹²⁸ Léon-Dufour, *Jean I*, 364. „Autrement dit, Jésus deviendrait le Seigneur des Samaritains remplaçant leurs ‚dieux‘“.

¹²⁹ Vgl. auch Schwank, *Johannes*, 142: „Die ganze Szene am Jakobsbrunnen erscheint wie eine Erfüllung von Hos 2,18“ (vgl. auch Jer 31,22).

¹³⁰ Lincoln, *John*, 175 f.: „... deviant sexual conduct is a frequent image for the people of God’s idolatry and failure to remain faithful in its worship of Yahweh, and so the woman can represent what was in Jewish eyes the apostasy of Samaritan religion and the whole of the previous conversation can now be seen also to lead naturally into the topic of authentic worship that emerges in V.20“.

¹³¹ Zimmermann, „Brautwerbung“, 40–51; vgl. auch Ruben Zimmermann, „Der Freund des Bräutigams (Joh 3,29): Deflorations- oder Christuszeuge?“ *ZNW* 90 (1999): 123–130.

war, der die symbolische Deutung im 19. Jh. mit auf den Weg gebracht hat. Wie wichtig die alttestamentliche Matrix für Joh 4 ist, zeigt der Hinweis von David Friedrich Strauss auf die alttestamentlichen Brunnenszenen.

4. „Möglich ist mancherlei, sicher nichts“ (Walter Bauer)

So sehr Walter Bauer für die symbolische Auslegung von Joh 4 Sympathien äußert, er bleibt skeptisch.¹³² Zu ihm wie zu vielen anderen Auslegern des 19. und 20. Jh. ist allerdings kritisch anzumerken, dass sie oft genug nur auf die ominöse Fünf starren, sich durch das Stichwort „Allegorie“ abschrecken lassen und sich durchweg nicht der Mühe unterziehen, den möglichen biblischen Prätext 2Kön 17 sowie dessen Rezeption im Frühjudentum näher zu studieren. Genau dies ist aber – so lautet das Ergebnis unserer Studie – methodisch der Weg, die symbolische Tiefe der Szene besser in den Blick zu bekommen. Dann erweist sich nämlich, dass, wie Josephus, auch Joh 4 in einer frühjüdischen Auslegungstradition von 2Kön 17 steht. Gelesen auf diesem Hintergrund, tritt die innere *Einheit* des Gesprächs hervor, die Zusammengehörigkeit von zweitem *und* drittem Gesprächsgang, ein wichtiges Kriterium für die Stimmigkeit der Lektüre. Hinzu kommt der Blick auf das übrige Evangelium, der zeigt, dass die narrative Zeichnung der Frau am Brunnen als Repräsentantin ihrer Gemeinschaft (David Friedrich Strauss) keine Ausnahme ist. „Möglich ist mancherlei“, aber deswegen noch längst nicht beliebig.

¹³² Bauer, *Johannesevangelium*, 76: „Doch bleibt auch die Möglichkeit, dass die 5 eine beliebig gegriffene Zahl ist, um die große Kompliziertheit der Verhältnisse zu schildern, die Jesus ohne weiteres durchschaut“.