

## Die Hirtengleichnisse des vierten Evangeliums.

Von Friedrich Spitta in Straßburg-i. Els.

### II.<sup>1</sup>

#### 7. Die Fortsetzung der Erzählung 10, 19—39.

Mit dem Hinweis auf den Befehl Gottes, der ihn bestimme, auch andere Schafe zu weiden, verläßt Jesus Jerusalem und läßt die Leute dort in geteilter Meinung über sich zurück (v. 19—21). Die Bilderreden aus dem Hirtenleben, die er in Anschluß an das Ereignis der Blindenheilung gesprochen, geben den einen Anlaß zu dem Urteil: δαμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται, während die andern versichern: ταῦτα τὰ ῥήματα οὐκ ἔστιν δαμονιζομένου, und auf die Tat, die diese Worte hervorgerufen, hinweisend, fragen: μὴ δαμόνιον δύναται τυφλῶν ὀφθαλμοὺς ἀνοῖξει; An sich hat der Abschluß dieser Szene nichts Bedenkliches. Das Urteil von Schwartz, v. 19—21 stelle die Verbindung mit der Geschichte von der Blindenheilung nur in unvollkommener Weise her, wird doch wohl nicht aufrecht erhalten werden können, wenn zwischen 9, 34 und 10, 19 nichts anderes liegt als (9, 35); 10, 1—5; 11b; 12—16a; 18c. Die an die Verstoßung des Geheilten durch die Pharisäer sich anschließende Rede Jesu ist so knapp und behält die geschichtliche Situation so bestimmt im Auge, daß von der Wiederherstellung einer abgerissenen Verbindung überhaupt nicht die Rede sein kann. Ohne weiteres kann die Erzählung fortfahren; das *σχίμα* braucht aber keineswegs ein rein schematisches Motiv zu sein, sondern kann sehr wohl die eigentümliche Situation zum Ausdruck bringen, die in der gleichen Weise in den Stellen 7, 43; 9, 16 gezeichnet ist, über deren Zugehörigkeit zur Grundchrift natürlich an dieser Stelle nicht gehandelt werden kann.

Umgekehrt wie Schwartz stellt sich Soltau zu 10, 19—21; er sieht darin den Abschluß der Geschichte von der Blindenheilung, die durch die Einfügung der Hirtenrede rücksichtslos in zwei Teile zerbrochen

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 59 ff.

wornden sci. Die Unhaltbarkeit dieser Vorstellung ist zur Genüge erwiesen worden. Die Hirtenrede bildet ein organisch mit der Geschichte von der Blindenheilung zusammengehöriges Stück, das nur durch die Zusätze des Bearbeiters aus seinem ursprünglichen Zusammenhang gelockert worden ist.

Daß mit 10, 19—21 die Szene abschließe, wird von Wellhausen in Abrede gestellt, der v. 22 f. — ἐγένετο δὲ τὰ ἐνκαίνια ἐν Ἱεροσολύμοις· χειμῶν ἦν· καὶ περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς ἐν τῷ ἱερῷ ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶνος — als eine „an äußerst unpassender Stelle“ angebrachte Zeit- und Ortsangabe beurteilt, die mit Unrecht den v. 24 von 21 losreißt. Ähnlich urteilt Schwartz (S. 122): „10, 22 rückt die Zeit plötzlich kräftig vor, von Laubhütten zu den Enkänien; aus dem Herbst ist Winter geworden. Aber Jesu Rede biegt nach den ersten Worten 10, 26 in den Zusammenhang ein, in dem sich die Ausführungen über den Hirten und seine Schafe 10, 1 ff. bewegen: wieder reißt eine Zeitangabe mit dem Wenigen, was an sie angeschlossen ist, Zusammengehöriges auseinander.“ Wenn an anderen Stellen des Evangeliums sich gelegentlich Zeit- und Ortsangaben finden, die den Eindruck späterer Zusätze machen (vgl. 6, 4. 59), so kann das um so weniger auf unsere Stelle angewandt werden, als die Rede Jesu im Original mit der Bemerkung schließt, daß er auf Gottes Befehl seine Tätigkeit anderswo fortsetzen müsse. Von einem engen Anschluß von v. 24 — ἐκύκλωσαν οὖν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ ἔλεγον αὐτῷ· ἕως ποτε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις; εἰ εὐ εἶ ὁ Χριστός, εἰπὸν ἡμῖν παρρησίᾳ an v. 19—21 kann keine Rede sein. Hier wird berichtet, daß die Rede Jesu von vielen als die Raserei eines Dämonischen beurteilt worden sei, während andere durchaus auf Jesu Seite treten, dessen Wunder an dem Blinden sie zu der Überzeugung gebracht hat, daß er von Gott gesandt sei. Keine dieser beiden Gruppen ist von der Stimmung beherrscht, die uns in v. 24 bei den Judäern entgegentritt, der Ungewißheit, ob sie ihn für den Christus halten sollten oder nicht. Das setzt eine völlig neue Situation voraus. Wellhausen legt sich die Sache auf folgende Weise zurecht: „Die Juden sind hier die Zuhörer (v. 19. 24), was aus der Rede vom Hirten sich keineswegs von selber ergibt. Sie zanken sich zunächst untereinander über Jesus (19—21) und bringen dann den Streit vor ihn selber (24), indem sie von ihm (natürlich nicht erst nach ein paar Monaten) eine offene Erklärung verlangen, ob er sich mit dem Hirten als Messias bezeichne.“<sup>1</sup> Wenn ich mit Wellhausen der Annahme bin, daß sich

<sup>1</sup> Die Sperrung rührt von mir her.

10, 1 ff. nicht an das unmittelbar Vorhergehende (9, 35—41) anschließen, so können als Zuhörer bei den Hirtenparabeln allerdings die in 9, 40 auftretenden Pharisäer nicht ohne weiteres angenommen werden. Schließen sich die Hirtenparabeln dagegen unmittelbar an die Geschichte von der Blindenheilung an, so wüßte ich nicht zu sagen, wer als Zuhörer zu denken wäre, wenn nicht die Judäer. So ist daraus, daß in 10, 19 und in v. 24 die Judäer auftreten, nicht zu schließen, daß es sich um dieselbe Situation handle. Als ein starkes kritisches Versehen muß es aber gelten, wenn Wellhausen behauptet, die Judäer seien v. 24 an Jesus mit der Frage herangetreten, ob er sich mit dem Hirten als Messias bezeichne. Das ist allerdings „nach ein paar Monaten“ nicht zu denken. Aber der von Wellhausen v. 24 gefundene Gedanke steht ja garnicht da; er ist reine Phantasie. Die Judäer fordern nur, daß Jesus ihnen offen heraus sage, ob er Christus sei. Daß in dem  $\pi\alpha\rho\eta\sigma\iota\varsigma$  ein Hinweis auf die Hirtenrede mit ihrer bildlichen und deshalb mehrdeutigen Ausdrucksweise liege, kann man um so weniger behaupten, als Jesus in v. 25 antwortet:  $\epsilon\lambda\theta\omicron\nu\ \upsilon\mu\acute{\iota}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\tau\epsilon$ . Er will also den Judäern geradeheraus gesagt haben, daß er Christus sei, und nicht die Undeutlichkeit seines Ausdrucks, sondern ihr Unglaube ist der Grund, daß sie ihn nicht verstanden haben. Diesem Unglauben gegenüber verweist er auf die Werke, die er in seines Vaters Namen getan hat, und die für ihn Zeugnis ablegen. Wellhausen ist der Plural  $\epsilon\wp\alpha$  auffällig; und das ist er auch, wenn man v. 22 f. als späteren Zusatz streicht, und nun das Gespräch v. 24 ff. unmittelbar an die Blindenheilung heranrückt. Fällt dagegen diese Szene auf das Tempelweihfest, also drei Monate nach dem Laubhüttenfeste, so liegt kein Grund zu der Annahme vor, Jesus müsse hier bloß auf das Werk der Blindenheilung Bezug nehmen.

Der Eindruck, den Schwartz und Wellhausen von der engen Zusammengehörigkeit des Gesprächs v. 24 ff. mit den Hirtengleichnissen erhalten haben, erklärt sich daraus, daß sich in v. 26—29 ein Nachklang der Parabeln findet: Der Unglaube der Judäer folgt daraus, „daß sie nicht zu Jesu Schafen gehören. Seine Schafe hören auf seine Stimme, er kennt sie, und sie folgen ihm. Es sind das freie Verwendungen der Gedanken aus v. 1—5 und 14. Ist es immerhin auffallend, daß bei einer ein Vierteljahr später fallenden Gelegenheit die aus ganz besonderer Situation herausgewachsene Bilderrede noch einmal verwendet wird, so könnte man sich das doch mit der Freiheit der schriftstellerischen Tätigkeit reimen. Dagegen ist es bedenklich, wenn der Gedanke von den Schafen Jesu in v. 28 f. in einer Weise fortgeführt

wird, daß dadurch jeder Zusammenhang mit der v. 24 eröffneten Situation verloren geht: *κἀγὼ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον, καὶ οὐ μὴ ἀπολωνται εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ οὐχ ἄρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρὸς μου. ὁ πατὴρ δὲ δέδωκέν μοι πάντων μείζον ἐστίν, καὶ οὐδεὶς δύναται ἄρπάσειν ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ πατρὸς. ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν.* Dazu kommt nun aber noch, daß diese Gedanken zumeist nicht dem Original der Hirtenparabeln entstammen, sondern der dem Bearbeiter zugewiesenen Deutung v. 6—10; vgl. v. 10: *ὁ κλέπτης οὐ ἔρχεται εἰ μὴ ἵνα . . . ἀπολέσῃ. ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν.* Damit ist festgestellt, daß der mit v. 26 beginnende Nachklang der Hirtengleichnisse interpoliert sein muß.

Soltau, der, was die Parabeln selbst betrifft, sehr beizugegriffen hat, hat an dieser Stelle richtig geurteilt, v. 26—29 seien auszuschneiden, mit v. 32 werde der Gedanke von v. 25 wieder aufgenommen. In der Tat findet der Hinweis auf die Werke Jesu, die den Judäern Anlaß zum Glauben an ihn sein sollten, in v. 32 seine Fortsetzung: *πολλὰ ἔργα καλὰ ἔδειξα ὑμῖν ἐκ τοῦ πατρὸς: διὰ ποῖον αὐτῶν ἔργον ἐμε λιθάσετε.* Diese Worte weisen zurück auf v. 31, wo, nachdem Jesus seine Ausführung mit dem Satze: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν*, geschlossen hat, berichtet wird: *ἐβάστασαν πάλιν λίθους οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν.* Der Anlaß zu diesem Steinigungsversuche liegt nach v. 33 in Jesu Äußerung von der Einheit mit dem Vater. Danach umfaßt der Einschub nur v. 26—29. Über die Darstellung des von dem Einschub befreiten Stückes macht Wellhausen Glossen, die es fraglich erscheinen lassen könnten, ob hier alles in Ordnung sei: „Dann folgt der Avers des Prädestinationsgedankens, daß nämlich die Seinen durch nichts aus seiner Hand gerissen werden können — oder aus der Hand seines Vaters, was er nur zusetzt, um daran anzuknüpfen, ‚Ich und der Vater sind eins‘ und durch dies Wort den Juden Anlaß zu geben zu dem Versuch, ihn zu steinigen. Während sie nun mit Steinen in der Hand dastehen, argumentiert er ruhig weiter und beruft sich auf ein Schriftzeugnis dafür, daß Menschen Götter genannt werden dürfen. Inzwischen scheinen den andern die Steine entfallen zu sein, zuletzt suchen sie ihn nur zu greifen, und er entzieht sich dem.“ Wenn Wellhausen meint, v. 29 habe der Verfasser nur hinzugesetzt, um einen Anschluß für v. 30: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν*, zu gewinnen, so setzt das voraus, daß der Inhalt von v. 30 gegeben war, und daß der Verfasser seine Ausführung darauf hinlenken mußte. Das ist tatsächlich der Fall, wenn v. 30 zum Grundtext gehört, in den der Bearbeiter die Variation der Hirtenparabeln v. 26—29 eingefügt hat. Über diesen Abschnitt hinweg schließt sich v. 30 an v. 25 vortrefflich an: Jesu in des Vaters Namen

getanen Werke zeugen für ihn, daß er und der Vater nicht wider-  
einander, sondern eins sind, daß Jesus also für sein Auftreten die  
höchste Beglaubigung hat. — Daß Jesus, nachdem die Juden die Steine  
ergriffen, ruhig weiter argumentiert habe, als ob sie nichts getan hätten,  
kann man doch nicht sagen, da Jesus sie in v. 32 direkt interpelliert,  
weshalb sie ihn, der doch nur gute Werke in ihrer Mitte getan, steinigen  
wollten. Und daß den Juden während des Gespräches die Steine ent-  
fallen zu sein schienen, da sie ihn v. 39 nur zu greifen suchen, ist  
doch gewiß eine äußerst unbillige Auslegung. Sie greifen ihn gewiß  
nur, um ihn aus der Stadt zu bringen und dort zu steinigen.<sup>1</sup> Jeden-  
falls hat der Verfasser es so gemeint, wie sich aus 11, 8 (ἀσβεί, vῶν  
ἐζήτων ἐε λιθάσαι οἱ Ἰουδαῖοι) ergibt. Somit zeigt sich, daß Well-  
hausen an dem Abschnitt 10, 23—39 überscharfe Kritik geübt, aber  
gerade das kritisch Bedenklichste, v. 26—29, übersehen hat. Der Nach-  
klang der Hirtenparabeln ist ein fremder Einschub von der Hand dessen,  
der die allegorisierende Deutung geliefert hat. Und mit dieser Er-  
kenntnis sind wir nun vollends in den Stand gesetzt worden, über die  
Resultate und die Folgen unserer Untersuchung ein zusammenfassendes,  
abschließendes Urteil abzugeben.

### 8. Die Resultate.

Die Hirtengleichnisse haben sich als eine zusammenhängende Rede  
Jesu dargestellt, die in den Abschnitten 10, 1—5; 11b—16a; 18c lücken-  
los vorliegt. Ich teile sie in deutscher Übersetzung mit:

„Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer nicht durch die Tür hinein-  
kommt in die Hürde der Schafe, sondern steigt von anderswo über,  
der ist ein Dieb und Räuber. Wer aber durch die Tür hineinkommt,  
der ist der Hirte der Schafe. Dem öffnet der Türhüter, und die Schafe  
hören auf seine Stimme; und er ruft seine Schafe mit Namen und  
führt sie hinaus. Wann er die seinigen alle hinausgetan hat, geht er  
vor ihnen her, und die Schafe folgen ihm, weil sie seine Stimme  
kennen. Einem Fremden aber folgen sie nicht, sondern fliehen vor  
ihm, weil sie des Fremden Stimme nicht kennen. Der rechte Hirte  
setzt sein Leben ein für die Schafe. Der Mietling (und der nicht  
Hirte ist), dem die Schafe nicht zu eigen sind, sieht den Wolf kommen  
und verläßt die Schafe und flieht, und der Wolf erhascht und zerstreut  
sie; weil er ein Mietling ist und sich um die Schafe nicht kümmert.  
Ich bin der rechte Hirte und kenne die Meinen, und es kennen mich

<sup>1</sup> Vgl. Act 7, 56; Lev 14, 14. 23; 1 Reg 21, 10. 13 und oft sonst.

die Meinen (gleich wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne); und mein Leben setze ich ein für die Schafe. Und andere Schafe habe ich, die nicht sind aus dieser Hürde; und jene muß ich führen. Dies Gebot habe ich erhalten von meinem Vater.“

Angesichts dieses Stückes bedarf die verbreitete Ansicht über die Gleichnisse des vierten Evangeliums einer Korrektur. Es ist unrichtig, wenn man behauptet, die synoptische Parabel fehle dem Johannesevangelium; an Stelle der παραβολή stehe die παροιμία, die Allegorie sei. In den griechischen Begriffen, die in der LXX beide zur Wiedergabe des hebräischen  $\text{משל}$  dienen, ohne daß eine Verschiedenheit der Vorstellung konstatiert werden könnte, liegt der Unterschied von Parabel und Allegorie nicht. Aber wie es sich damit auch verhalten möge, wenn die Hirtenparabel in 10, 6 als παροιμία bezeichnet wird, so kommt das nicht weiter in Betracht, da diese Stelle gar nicht zu der Grundchrift gehört. B. Weiß, dessen große Verdienste für die Parabelauslegung von Jülicher vollauf gewürdigt werden, hat auch in Beziehung auf Joh 10 das Richtige im wesentlichen schon gesehen, und es ist bedauerlich, daß er von den meisten seiner Nachfolger zu ihrem Schaden ignoriert worden ist. So urteilt Wendt<sup>1</sup> über die Reden Jesu im johanneischen Evangelium: „Es geht diesen Reden die volkstümliche Art ab, die den synoptischen Reden in so hervorragendem Maße eignet. Es fehlen ihnen die veranschaulichenden Exemplifikationen auf das konkrete Einzelne, wie es unter ganz bestimmten Verhältnissen geschieht oder geschehen soll. Es fehlen ihnen auch, zwar nicht Bilder und Vergleiche überhaupt, wohl aber solche ausgeführte Parabeln, in welchen ein einzelner irdischer Vorgang, wie er sich unter besonderen Umständen einmal zugetragen hat, zum Vergleiche herangezogen wird.“

Ich möchte wohl wissen, worin die Hirtengleichnisse, wie sie oben in ihrer ursprünglichen Form dargeboten worden sind, hinter den vollkommensten synoptischen zurückstehen. Freilich, wenn man die späteren allegorischen Ausdeutungen hineinmischt, muß das Urteil anders lauten. Aber auch in den Synoptikern unterscheidet man zwischen Parabel und allegorischer Deutung; ja mehr als das, dort zeigen sich die Parabeln selbst vielfach in einer allegorischen Umgestaltung, aus

<sup>1</sup> Das Johannesevangelium. Eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes. S. 172. Diese Schrift, deren Lösung des Problems ich nicht zustimmen kann, enthält viele wertvolle Beobachtungen, die ihr einen Platz sichern unter den wichtigsten Versuchen, die Zusammensetzung des Evangeliums aus verschiedenen Stoffen nachzuweisen. Die abweisenden Beurteilungen, bezw. die Ignorierung, die sie erfahren hat, ändern daran nichts.

der man, etwa mit Zuhilfenahme der Parallelberichte, erst die Grundgestalt wieder herstellen muß. In unserm Fall sind die Parabeln selbst im wesentlichen unberührt geblieben; die eventuellen Zusätze, die von mir in der Übersetzung eingeklammert worden sind, ändern Sinn und Charakter der Bilderrede nicht.

An die Grundgestalt der Hirtenparabeln hat nun der Bearbeiter allegorisierende Ausdeutungen angeschlossen 10, 6—11a; 16b—18b; 26—29. Die Nichtzugehörigkeit dieser Stücke zum Kern der Bilderrede ist so sicher nachzuweisen, wie nur etwas auf literarischem Gebiete nachgewiesen werden kann. Trotzdem sind gerade die Gegner des Dogmas von der Einheitlichkeit des vierten Evangeliums hier sehr in die Irre gegangen. Schwartz hat wenigstens das Stück 10, 1—5 in seiner Abgrenzung gegen die folgenden Ausdeutungen erkannt, glaubt aber, daß die Fortsetzung der Parabel zerstört und somit das Ganze undeutlich geworden sei. Wellhausen hat jene Grenze nicht erkannt und durch Beseitigung des in v. 6 offen daliegenden Grenzsteines Parabel und allegorische Deutung durcheinander gebracht und die zweite Hälfte der Parabel (von v. 11 an) als einen mannigfach interpolierten Anhang betrachtet. — Soltau hat wie Schwartz richtig erkannt, daß die Ausführung über Jesus als die Tür zu den Schafen (v. 7—10) ein späterer Einschub von seiten dessen sei, der die Bilderrede in den Zusammenhang der Geschichtsdarstellung aufgenommen habe, aber im weiteren hat ihn die kritische Spürkraft verlassen; er glaubt, daß v. 1—5, 11—18, 25b—30 ein zusammenhängendes Redestück sei.

Vollends hört jede Scheidung von primären und sekundären Stücken in den Bilderreden bei Wendt auf, demjenigen Gelehrten, von dem Soltau urteilt, daß er für die Erkenntnis der Reden im vierten Evangelium als relativ selbständiger Stücke bahnbrechend gewirkt habe. Nach Wendt stellen die Stücke 9, 4f., 39—41; 10, 1—18 und, nach kurzer Unterbrechung, v. 24—38 eine Rede Jesu dar, die durch später hinzugefügte erzählende Partien zerbröckelt worden sei. Wendts Hauptthese, daß im vierten Evangelium eine apostolische Redequelle enthalten sei, hat ihn unempfindlich gemacht gegen die kritischen Bedenken, die in der Rede selbst liegen. Es fehlt für ihn der Anlaß der Rede durch ein bestimmtes Ereignis, und so sieht er die ganze Darstellung unter dem Gesichtspunkte allgemeiner religiöser Wahrheiten, und dadurch werden die Grenzen zwischen Parabel und allegorisierender Auslegung verwischt. So, das Nächstliegende übersehend, hat Wendt ein Problem geschaffen, über das andere nicht so leicht wegkommen: wie man es erklären könne, daß der Evangelist den Zusammenhang einer Rede

zerstört habe durch dazwischen gesetzte, zum Teil umfangreiche Erzählungen wie die ganze Geschichte von der Blindenheilung. Er berührt sich ja allerdings mit Schwartz und Wellhausen, die die Zeit und Ortsangabe in v. 23 als einen sekundären Zug ansehen. Die Unmöglichkeit dieser Auffassung ist aber oben nachgewiesen worden.

Bei Schwartz und Wellhausen bildet die zurückgewiesene Deutung ein Glied in der Kette des Beweises für die von ihnen in Übereinstimmung mit Roland Schütz vertretene Ansicht, daß die Festreisen Jesu nicht in das ursprüngliche Evangelium hineingehören. Es ist hier nicht möglich, diese Ansicht näher zu untersuchen. Ihre Vertreter können sich auf eine Reihe von Eigentümlichkeiten des Textes berufen, die eine genügende Erklärung noch nicht gefunden haben. Aber ich glaube nicht, daß die von ihnen gegebene Erklärung richtig ist, wie ich denn auch die stärksten Bedenken habe gegen die geschichtliche Sicherheit der von ihnen ohne weiteres als selbstverständlich angesehenen Einen Festreise bei Markus.<sup>1</sup> An unserer Stelle zeigt sich gerade, daß die Hirtenrede in ihrer ursprünglichen Form, nicht in der späteren allegorisierenden Bearbeitung, den Ortswechsel in 10, 22 fordert (vgl. v. 16). Was man dagegen einwendet, die Zugehörigkeit von v. 26—29 zur Hirtenrede, ist ebenfalls durch die Erkenntnis beseitigt worden, daß v. 26—29 aus der Feder des Redaktors stammt.

### 9. Die allegorische Deutung der Blindenheilung.

Wie der Schluß der Hirtenrede für das Alter der Zeit- und Ortsbestimmung in 10, 22 eintritt, so ihre erste Hälfte für die Geschichte von der Blindenheilung 9, 1—34. Nach Wendt hat davon der johanneischen Grundschrift nicht mehr angehört als 9, 1. Die Rede, die mit 9, 4 f. begann und in 9, 39—41; 10, 1—18 ihre Fortsetzung hatte, soll nach Wendt eingeleitet gewesen sein durch die Notiz, daß Jesus im Vorbeigehen einen Blindgeborenen gesehen habe. Der Bearbeiter des Evangeliums soll dann aus der Notiz in 9, 1 die ganze Geschichte von der Heilung jenes Blinden herausgesponnen und dadurch den ursprünglichen Redezusammenhang auseinandergerissen haben. Nach unseren Ausführungen ist diese Erklärung schon deshalb unmöglich, weil 10, 1 ff. sich nicht an die am Schluß von c. 9 stehende Äußerung

<sup>1</sup> Vgl. meine Abhandlung: Die geographische Disposition des Lebens Jesu: Streitfragen der Geschichte Jesu S. 6 ff. Über das Verhältnis des synoptischen Lebensbildes Jesu zu dem johanneischen vgl. die erwägenswerten Betrachtungen von J. Weiß a. a. O. S. 37.

Jesu über Sehen und Blindsein anschließt, sondern über den ganzen Abschnitt 9, 35b—41 hinweg an den Schluß der Verhandlung des Geheilten mit den Pharisäern. In dieser Geschichte also haben wir das Stück, das durch die älteste Form der Bilderrede als primärer Stoff in c. 9 sichergestellt wird, während 9, 35b—41 sekundären Charakter hat. Der Zusammenhang dieses Abschnittes, und speziell der Worte vom Sehen und Blindsein v. 39—41 mit v. 5 — ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾧ, ὡς εἰμι τοῦ κόσμου —, dient nicht dazu, den Eindruck zu erwecken, daß man es mit primären Stoffen zu tun habe.

Nachdem Jesus seinen Jüngern auf ihre Frage nach dem Grunde des Leidens des Blinden Antwort gegeben (v. 2 f.), leitet er seine medizinische Behandlung des Kranken v. 4 so ein: ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντος ἡμᾶς ἕως ἡμέρα ἐστίν. ἔρχεται νῦν ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι. Zum ersten Male im vierten Evangelium faßt er sich hier mit den Jüngern, die wie er von Gott gesandt sind, zusammen. Die Zeit der Wirksamkeit ist bald zu Ende. So soll man denn keine Gelegenheit zum Wirken vorübergehen lassen; die Nacht des Todes kommt bald. Es gehört nicht viel Scharfsinn dazu, um zu erkennen, daß die in v. 5 folgenden Worte: ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾧ, ὡς εἰμι τοῦ κόσμου, wohl durch v. 4 veranlaßt, nicht aber von demselben Schriftsteller geschrieben sein können, der Jesus von der Nacht sprechen ließ, in der niemand wirken kann. Das hat Wellhausen natürlich erkannt. In v. 4 charakterisiert sich Jesus gar nicht als Lichtbringer, sondern als einen Menschen, der Gottes Werke schaffen muß, solange es Tag ist, der also selbst des Lichtes bedürftig ist, und für den eine Zeit kommt, wo er das Licht nicht besitzt. So ist denn in v. 4 und 5 vom Licht in ganz verschiedener Bedeutung die Rede; dort ist es das Licht des irdischen Lebens, hier das der religiösen Erkenntnis.

Da durch, daß der Bearbeiter des Grundtextes an die Spitze der Geschichte von der Blindenheilung den Gedanken gestellt hat, daß Jesus das Licht der Welt, also der Heiler geistiger Blindheit, sei, hat er eine allegorische Deutung des Vorgangs veranlaßt, gegen die sich das Original so spröde, wie nur irgend möglich, verhält. Das Verhältnis von v. 5 zu v. 4 ist dafür ein besonders charakteristisches Zeugnis. Während in v. 5 Jesus als der eigentliche Lichtbringer erscheint, sind in v. 4 Jesus und seine Jünger die, welche von Gott zu Wundertaten berufen sind. Die Jünger sind es, die sich in v. 2 für den Krankheitsfall interessieren. An sie richtet Jesus in v. 3 die Bemerkung; daß dieser Fall zur Offenbarung der Wundermacht Gottes dienen solle;

mit ihnen faßt er sich in v. 4 zusammen als Organen dieser göttlichen Macht. Daß diese Anschauung dem Charakter der Grundschrift des vierten Evangeliums entspricht, erhellt unter anderem besonders deutlich aus 14, 12: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ, τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κάκεινος ποιήσει, καὶ μείζονα τούτων ποιήσει. Diese Gleichsetzung Jesu mit den anderen Menschen ist dem Bearbeiter des Originalen auch sonst anstößig gewesen, z. B. bei den Äußerungen über die Zusammengehörigkeit Jesu und des Täufers 3, 11; 29, denen er deshalb Ausführungen über den ungeheuren Unterschied beider und die einzigartige Würde Jesu in 3, 13 ff.; 32 ff. folgen ließ.

Die einfache Sachlage in dem Verhältnis von v. 5 zu v. 4 hat Wellhausen doch nur halb durchschaut. Er bemerkt zu v. 4: „Der Tod setzt somit der Wirksamkeit Jesu ebensogut ein Ende, wie der eines jeden Menschen. Das hat befremdet und zur Hinzufügung von v. 5 geführt. Darnach soll vorher nicht die Rede sein von einem Tage und einer Nacht für Jesus selber, sondern für andere, denen er Tag oder Licht ist; also auch nicht von seinem Wirken, sondern von dem Wirken anderer. Vermutlich hängt damit der auffallende Plural ἡμεῖς in v. 4 zusammen; er erklärt sich aus dem Streben, Jesus als Subjekt undeutlich zu machen und ein allgemeineres Subjekt unterzuschieben.“ Läge die Sache so, dann müßte der Bearbeiter einfach ὑμεῖς statt ἡμεῖς gesetzt haben; in dem ἡμεῖς ist ja doch unter allen Umständen Jesus selbst in erster Linie zu erkennen, nicht aber verdeckt oder undeutlich gemacht worden. Nicht daran hat der Bearbeiter Anstoß genommen, daß in v. 4 von dem Ende der Wirksamkeit Jesu die Rede ist; davon spricht ja der Bearbeiter in v. 5 selbst. Dagegen genügt ihm nicht die auf Jesus und die Jünger bezügliche Bemerkung, also gerade das ἡμεῖς, das Wellhausen als durch den Bearbeiter an Stelle von ἐμὲ eingesetzt betrachtet. Die Einzigartigkeit der Wirksamkeit Jesu will er hervorheben; deshalb fügt er v. 5 hinzu und stellt damit die ganze Heilungsgeschichte in die Beleuchtung einer symbolischen Handlung. Was v. 5 für die Geschichte bedeutet, hat Zahn vortrefflich zum Ausdruck gebracht: „Dem Unglücklichen, der sein ganzes bisheriges Leben im Dunkel der Blindheit hingebracht hat, steht der gegenüber, welcher für die ganze Zeit seines Erdenlebens den Beruf hat, der Menschenwelt das Licht der Heilserkenntnis zu spenden, wie die Sonne allen Erdenbewohnern die Wohltat des sinnlichen Lichtes zuwendet. Das Licht der Welt will die Finsternis vertreiben, in welcher der Blinde lebt, d. h. Jesus will ihn sehend machen. Wenn aber durch dieses Handeln Jesu das verborgene Wirken Gottes offenbar

werden soll, so ist die beabsichtigte Heilung des Blinden im voraus als eine symbolische Darstellung des Jesu aufgetragenen und durch Jesus vermittelten geistigen Wirkens Gottes auf die geistig blinden Menschen charakterisiert. Also nicht erst durch eine nachträgliche Nutzenanwendung, die allerdings 9, 39—41 folgt, wird die Heilungstat zum Sinnbild gemacht, sondern sie ist von vornherein als Sinnbild, als tatsächliche Allegorie gemeint und vollzogen worden.“ Diese Ausführung ist durchaus zutreffend für die Geschichte der Blindenheilung in der jetzt vorliegenden Form; aber sie gibt keinen Eindruck davon, daß dieser Allegorie ein spröder Geschichtskern zugrunde liegt, der dem Allegorisieren durchaus widerstrebt. Das tritt in dem Verhältnis von v. 5 zu 4 auf das deutlichste zutage. Eine Umkehrung des Verhältnisses, daß nämlich v. 5 das Primäre, v. 4 das Sekundäre sei, ist völlig ausgeschlossen. Wendt selbst ist freilich für den Widerspruch zwischen v. 4 und 5 unempfindlich gewesen.

Der nächsten Spur einer allegorisierenden Ausdeutung der Heilungsgeschichte begegnet man in v. 7, wo zu den Worten: ὑπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ hinzugefügt wird: ὃ ἐρμηνεύεται ἀπεκταμένον. Daß diese an sich richtige Deutung, die das Wasser Siloah als Entsendung der Tempelquelle charakterisiert, hier nicht in ursprünglichem Sinne gebraucht wird, bedarf keines Nachweises. Was für ein Anlaß wäre vorhanden, diesen Namen zu übersetzen, wenn dessen Sinn mit der Geschichte nichts zu tun hätte? Es wird sich nur fragen, worauf man das ἀπεκταμένον beziehen soll. Siloah kommt in Betracht als das Wasser, das dem Blinden das Gesicht gegeben hat; so wird man bei ἀπεκταμένον an den zu denken haben, der sich so oft — noch in v. 4<sup>1</sup> — als den Entsandten Gottes bezeichnet hat. Es tritt uns hier also die allegorische Betrachtungsweise, die uns in v. 5 begegnete, wieder entgegen, und zwar so, daß die oben herausgestellte Unstimmigkeit zwischen der Deutung und der Geschichte stark fühlbar wird. Jesus, der die Augen des Kranken mit einem Brei von Erde und Speichel behandelt hatte, ist zugleich das Wasser, durch das jener sein Augenlicht wieder bekommt. So ist die Blindenheilung ein Hinweis auf das, was künftig geschehen wird, wo die, welche im christlichen Taufwasser (κολυμβήθρα) untertauchen, von ihrer natürlichen Blindheit befreit werden, so daß ihnen das βάπτισμα zum φωτισμός wird.

Am unverhülltesten tritt die symbolische Behandlung der Geschichte von der Blindenheilung hervor in dem oben bereits als Zusatz erkannten

<sup>1</sup> Vgl. auch 3, 17; 8, 42.

Abschnitt v. 35b—41. Hier wird der Geheilte in v. 39 folgendermaßen den Pharisäern gegenübergestellt: *καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται.* Wie die Blindheit, in die Jesus die Pharisäer bringt, eine geistige ist, so auch das Sehen des Blindgeborenen ein geistiges. Wie letzteres gemeint ist, zeigen die vorangehenden Verse, in denen berichtet wird, wie der körperlich Geheilte dazu kommt, in Jesus den Menschensohn zu erkennen und im Glauben ihn anzubeten. Das sind die Vorstellungen, die der Bearbeiter auch in der Hirtenparabel 10, 1—5 gefunden und diese deshalb in 10, 6—10 so gedeutet hat, daß er in der Tür ein Bild Jesu vorstellte, durch den allein der Weg zum Leben geht, während die Parabel selbst nur von dem Kennzeichen des Hirten spricht, das in der Anhänglichkeit der Schafe gegeben ist, wie solche Anhänglichkeit von dem geheilten Blinden Jesu gegenüber berichtet worden war.

Die richtige Einsicht in die Scheidung der ursprünglichen Parabelrede von den allegorischen Zusätzen bietet also ein sicheres Fundament für die Sonderung primärer und sekundärer Elemente in der Geschichte von der Blindenheilung. Da Wendt jene Scheidung überhaupt nicht vollzogen hat, so hat ihm der Maßstab für die kritische Beurteilung von c. 9 gefehlt. Er hat ganz richtig gewisse Elemente als zu der Heilungsgeschichte nicht passend herausgehoben, hat aber darin das Ursprüngliche gesehen und damit die Sache geradezu auf den Kopf gestellt: die Erzählung ist nach ihm zu der Rede hinzukomponiert worden. Die Erkenntnis von der umgekehrten Lage der Dinge, daß nämlich der Bearbeiter wie die Hirtenparabeln so auch die Geschichte von der Blindenheilung allegorisiert habe, setzt uns auch in den Stand, den Spuren dieser Tätigkeit in der Heilungsgeschichte noch weiter nachzugehen.

### 10. Der Blindgeborene.

Die Bezeichnung des Kranken v. 1 als *τυφλὸς ἐκ γενετῆς* muß Bedenken erregen, wenn die Jünger die Frage an Jesus richten v. 2: *ῥαββί, τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῆ.* Bei einem Blindgeborenen kann sein Defekt doch unmöglich auf eigene Schuld zurückgeführt werden. Wellhausen beseitigt, wie andere vor ihm, die Schwierigkeit in einer Parenthese durch Hinweis auf die „griechische Schulmeinung vom Sündenfall in der Präexistenz, die auch bei den Essenern herrschte“. Die Sache ist doch nicht so schnell

zu erledigen; noch viel weniger darf man sie mit Zahn ignorieren oder mit B. Weiß<sup>1</sup> durch ein Spiel mit Worten aus der Welt zu schaffen suchen. Daß hier nur an die Präexistenz der Seele gedacht sein könne, wird weder durch einen Hinweis auf Sap. 18, 19 f. sichergestellt, noch durch eine Erinnerung an die unmittelbar vorhergehende Stelle 8, 58: πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμι. Ich kann hier den Beweis nicht führen, daß diese Worte dem Bearbeiter des Evangeliums angehören; aber sicher ist, daß in allen Stellen, die von Jesu Präexistenz handeln, diese als etwas hingestellt wird, was ihn von den übrigen Menschen unterscheidet. Man sollte doch eigentlich ein Gefühl davon haben, daß mit οὗτος v. 2 nicht ohne weitere Näherbestimmung auf die präexistente Seele des Blinden hingewiesen werden kann, zumal da diese Vorstellung jedenfalls eine singuläre ist, der man in einer einfachen Geschichtsdarstellung nicht als etwas Selbstverständlichem begegnen wird. Von einem Sündigen des Embryo im Mutterleibe, wogegen Röm 9, 11 ausdrücklich spricht, und für dessen Gegenteil Luk 1, 41. 44 doch wahrlich nicht verwandt werden kann, haben allerdings in Anschluß an Gen 25, 24—26 die Rabbinen gesprochen.<sup>2</sup> Allein einerseits zeigt Röm 9, 11, daß in der neutestamentlichen Zeit in den Rabbinenschulen jene Auffassung nicht geläufig gewesen zu sein scheint; andererseits handelt es sich hier um den einzigartigen Fall von Esau und Jakob, der selbst auf rabbinischem Gebiete nicht verallgemeinert worden ist, von dem man deshalb nicht annehmen kann, daß der Verfasser des vierten Evangeliums ihn ohne weiteres als etwas Selbstverständliches behandelt hätte. So bleibt also der Eindruck, daß v. 2 gegen den τυφλὸς ἐκ γενεῆς in v. 1 protestiert; die Frage: wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, hat zu ihrer Voraussetzung die Tatsache, daß der Mensch sehend geboren und dann blind geworden ist. Da-

<sup>1</sup> Einerseits urteilt B. Weiß, daß für die Erklärung der Sünde ein Hinweis auf Ex 20, 5 nicht ferngelegen. Dann gab es für die Jünger, wenn sie wußten, daß der Mann blind geboren war, nur die Alternative, das Leiden gehe auf Schuld der Eltern zurück oder habe mit Schuld überhaupt nichts zu tun. Nun schiebt aber Weiß die Erwägung ein, am nächsten hätte es doch gelegen, wie das Buch Hiob und Luk 13, 1 ff. zeige, das Leiden als Folge eigener Schuld aufzufassen, und deshalb hätten die Jünger die Doppelfrage, wie sie v. 2 bietet, stellen müssen. Aber was unter gewöhnlichen Umständen am nächsten liegt, kommt bei diesem außergewöhnlichen Fall völlig außer Betracht. Hier gibt es nur die doppelte Möglichkeit: entweder war der Mann blind geboren, dann konnten die Jünger nicht so fragen, wie sie es getan; oder die Frage der Jünger war berechtigt, dann war der Mann erst im Verlauf seines Lebens blind geworden.

<sup>2</sup> Vgl. Midrasch Bereschith r. par. 25; in Wünsches Übersetzung S. 297.

nach könnte das ἐκ γενεῆς in v. 1 nur späterer Zusatz sein, und das γεννηθῆ in v. 2 eine Korrektur aus γενηθῆ.<sup>1</sup>

Dafür, daß die Geschichte ursprünglich nicht von einem Blindgebornen, sondern von einem Blindgewordenen gehandelt hat, spricht auch der bei der Heilung des Leidens angewandte Ausdruck ἀναβλέπειν „wiedersehen“; vgl. v. 11; 15; 18. B. Weiß meint die hier vorliegende Unstimmigkeit in der Darstellung dadurch beseitigen zu können, daß er reflektiert, auch der Blindgeborene habe an sich die natürliche Sehkraft, sei ihres Gebrauches aber durch das angeborene Leiden verlustig gegangen und bekomme diese durch die Heilung wieder. Das ist ein täuschendes Hantieren mit fernliegenden Vorstellungen: hat der Mann die Sehkraft bisher noch nie gebraucht, so hat er eben bisher noch nicht gesehen, und somit kann von „wiedersehen“ nicht die Rede sein. Holtzmann erklärt die Anwendung des Begriffs ἀναβλέπειν daraus, daß die johanneische Blindenheilung nur Bearbeitung der synoptischen sei, bei denen es sich nicht um einen Blindgeborenen handle und also der Ausdruck ἀναβλέπειν ganz am Platze sei, geradeso wie bei den verwandten Heilungen des Paulus und Tobit. Der Beweis für die Abhängigkeit der johanneischen Darstellung ist bisher nicht erbracht worden; der Hinweis auf jene Parallelen verstärkt aber die Sicherheit der Behauptung, daß auch in Joh 9 dem „wiedersehen“ ein „blindwerden“ entsprechen müsse.

Das ἐκ γενεῆς in v. 1 wird nun aber bestätigt nicht bloß durch γεννηθῆ v. 2, sondern auch durch ἐγεννήθη v. 19. 20, γεγεννημένου v. 32, ἐγεννήθης v. 34. Wohl ist in keinem dieser Fälle die Schreibung mit doppeltem ν ausnahmslos; ein einfaches ν bezeugt in v. 2 A, in v. 19 N\*, in v. 20 A\*, in v. 32 AXΓ, in v. 34 L. Aber das beweist nur, wie leicht eine Verwechslung vorkommen konnte. Auf einer solchen beruht aber die jetzige Gestalt der Blindenheilung nicht. Das beweist nicht bloß das ἐκ γενεῆς v. 1 sondern vor allem der Abschnitt v. 18—23. Hier werden die Eltern des Geheilten zitiert, nachdem schon vorher (v. 8) οἱ γείτονες καὶ οἱ θεωροῦντες αὐτὸν τὸ πρότερον vor den Pharisäern Zeugnis abgelegt hatten, daß der jetzt Sehende wirklich der frühere blinde Bettler gewesen wäre. Das erklärt sich doch nur daraus, daß die Eltern als die maßgebenden Zeugen dafür in Betracht kommen, daß ihr Sohn wirklich blind geboren sei.

Aber gerade dieser Abschnitt verwandelt sich bei genauerem Zusehen in ein Zeugnis zu Ungunsten des Blindgeborenen. Von beson-

<sup>1</sup> Vgl. v. 39: ἴνα . . . οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται.

derem Gewichte ist es, daß Wellhausen, der die Zugehörigkeit des Blindgeborenen zu dem Original der Blindenheilungsgeschichte nicht bezweifelt, zu 9, 18—23 bemerkt: „Man hat nicht den Eindruck, daß dieses Stück mit den beiden vorhergehenden in echter Verbindung steht. 9, 24—41 kann, wenn man von dem ersten Satze absieht, als Fortsetzung von 13—17 gelten.“ Die Beobachtungen, die Wellhausen zu diesem Urteile gebracht haben, lassen sich noch vermehren.

In dem Abschnitt v. 13—17 wird berichtet, wie man den Geheilten zu den Pharisäern gebracht habe. Hier findet sich nun nirgend die geringste Andeutung davon, daß die Pharisäer gezweifelt hätten, der Mann sei wirklich vorher blind gewesen und dann sehend geworden. Da die, welche ihn herzugebracht hatten, keine Anhänger Jesu waren, sondern seine Nachbarn und solche, die ihn früher als blinden Bettler gekannt hatten, so lag ja auch für die Pharisäer keine Möglichkeit vor, diese Tatsache zu leugnen. Tatsächlich geht gleich ihre erste Frage dahin, πῶς ἀνέβλεπεν. Diese setzt die Gesundung als selbstverständlich voraus. Nachdem dann der Geheilte die Behandlung auseinandergesetzt, die er von Jesus erfahren hatte, reagieren die Pharisäer so darauf, daß die einen Jesus als Sabbatschänder und ἀμαρτωλός beurteilen, während die anderen dieses Urteil nicht in Übereinstimmung damit finden, daß Jesus solche Zeichen tut. Von dieser Stellung der Pharisäer zu dem Heilungswunder sagt nun v. 18 das gerade Gegenteil aus: οὐκ ἐπίστευον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ, ὅτι ἦν τυφλὸς καὶ ἀνέβλεπεν, ἕως οὗτο ἐφώνησαν τοὺς γονεῖς αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψαντος. Man sieht sofort das Motiv dieses Satzes: sein Verfasser beurteilte den Geheilten als Blindgeborenen. Damit dessen Heilung vor den Pharisäern sichergestellt würde, genügte das Urteil der Nachbarn und Bekannten nicht, zu dem Ende mußten seine Eltern Zeugnis ablegen; und so mußten die Pharisäer als von der Blindenheilung noch nicht überzeugt hingestellt werden.

Daß die Pharisäer (v. 13, 16) hier plötzlich Ἰουδαῖοι heißen (v. 18, 22), was ich noch nicht beachtet hatte, hat Wellhausen mit Recht als ein Charakteristikum des Abschnittes v. 18—23 hervorgehoben. Dagegen ist es unzutreffend, wenn er urteilt: „Die Eltern haben ihn zwar schon als geheilt gesehen, scheinen aber bei der Szene mit den Nachbarn, die doch in ihrem Hause vorgegangen sein müßte, nicht zugegen gewesen zu sein und nicht zu wissen, was jene herausgebracht haben.“ Im Gegenteil, v. 22 f. sagt deutlich, daß sie es wissen, aber ihr Wissen aus Furcht vor den Juden verleugnet haben. Dagegen liegt eine eigentümliche Unstimmigkeit vor, wenn nach v. 24 — ἐφώνησαν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐκ δευτέρου, ὅς ἦν τυφλός — der Geheilte herbeigerufen wird,

als ob er bei dem Gespräch der Pharisäer mit seinen Eltern nicht zugegen gewesen wäre, während er doch nach v. 17 — λέγουσιν οὖν τῷ τυφλῷ πάλιν — als anwesend bezeichnet wird und die Pharisäer und Eltern in ihrem Gespräch mit οὗτος auf den Geheilten als gegenwärtig hinweisen. Ferner steht es in eigentümlichem Gegensatz, wenn der Geheilte auf die Frage, für was er Jesum halte, antwortet: προφήτης ἐστίν, dagegen v. 25: εἰ ἁμαρτωλός ἐστιν οὐκ οἶδα, also die Möglichkeit offen läßt, daß er kein Prophet sei. Dieselbe Indifferenz in der Beurteilung Jesu von seiten des Geheilten spricht aus seinem Ausdruck v. 11: ὁ ἄνθρωπος ὁ λεγόμενος Ἰησοῦς. Nimmt man nun noch hinzu, daß durch den Abschnitt v. 17—23 die Darstellung unerträglich schleppend wird; daß ein einigermaßen gewandter Erzähler die Eltern des Geheilten sofort mit vor den Pharisäern hätte erscheinen lassen, so kann man an der Vermutung, daß die Verhandlung der Pharisäer mit den Eltern erst später in die Geschichte eingesetzt sei, nicht vorüberkommen.

Freilich ergibt sich aus dem Gesagten, daß nicht v. 17, wie Wellhausen meint, sondern v. 24 dem Original angehört. Daß der Blinde, wie es in v. 24 heißt, ἐκ δευτέρου gerufen wird, erklärt sich nicht aus v. 17—23, wo er ja zugegen ist, sondern aus v. 16, wo von einer Verhandlung der Pharisäer untereinander berichtet wird, bei der der Geheilte selbstverständlich als nicht gegenwärtig gedacht ist; vgl. Act 4, 15. 18. Es fällt also das Stück v. 17—23 als späterer Zusatz aus und damit diejenige Partie, in der am ausführlichsten der Gedanke, daß der Kranke ein Blindgeborener gewesen sei, verhandelt wird.

Auf die an den Geheilten gerichtete Aufforderung v. 24, Gott zu ehren mit einem offenen Bekenntnis, durch das sich herausstellen würde, daß der als ἁμαρτωλός bezeichnete Jesus die Heilung nicht vollzogen habe, antwortet jener in der oben bereits charakterisierten Weise (v. 25: εἰ ἁμαρτωλός ἐστιν οὐκ οἶδα. ἐν οἶδα, ὅτι τυφλός ὢν ἄρτι βλέπω), aus der sich ergibt, daß ihn die Streitfrage bezüglich der Person Jesu gleichgültig läßt, er sich vielmehr mit der Tatsache seiner Heilung durch Jesus begnügt. In v. 26 fangen die Pharisäer noch einmal an, den Geheilten auszufragen, was Jesus mit ihm gemacht habe, um womöglich einen für diesen ungünstigen Bescheid zu erhalten. Das verdrießt den Mann und veranlaßt ihn zu der ebenso wie die in 7, 26 ironisch gemeinten Frage: μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε αὐτοῦ μαθηταὶ γενέσθαι. Das trägt ihm die zornige Antwort v. 28 ein: οὐ μαθητῆς εἰ ἐκείνου, ἡμεῖς δὲ τοῦ Μωϋσέως ἐσμὲν μαθηταί. Bis dahin ist alles unanstößig. Mit v. 29 verändert sich aber plötzlich das Bild: die Äußerung der Phari-

säer: ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι Μωϋσεὶ λελάληκεν ὁ θεός, τοῦτον δὲ οὐκ οἶδαμεν πόθεν ἐστίν, die wie eine Antwort auf das v. 17 ausgesprochene, dem Bearbeiter angehörige Zeugnis des Geheilten über Jesus: προφήτης ἐστίν, lautet, wird jenem zum Anlaß, die bisher innegehaltene Rolle vollständig zu wechseln. Die noch in v. 25 so charakteristisch zum Ausdruck gekommene Gleichgültigkeit des Mannes bezüglich der Bestimmung der Person Jesu wandelt sich zu einem wohl motivierten Zeugnis über Jesu göttliche Herkunft: Es muß ihm verwunderlich erscheinen, daß die Pharisäer nichts über Jesu Herkunft wissen wollen, obwohl er doch ein solches Wunder getan. In der ersten Person des Plural redend: οἶδαμεν,<sup>1</sup> stellt er sich hin als Verkündiger derselben Lehre, die sich v. 16 und 24 im Munde der Pharisäer findet: οἶδαμεν ὅτι ἀμαρτωλῶν ὁ θεός οὐκ ἀκούει, ἀλλ' ἐάν τις θεοσεβῆς ἢ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ, τούτου ἀκούει. Aber das genügt noch nicht; das Wunder, das hier geschehen, die Heilung eines Blindgeborenen, ist etwas völlig Analogieloses: ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσθη ὅτι ἤνοιξέν τις ὀφθαλμοὺς τυφλοῦ γεγεννημένου. Und das führt zu dem Schluß: εἰ μὴ ἦν οὗτος παρὰ θεοῦ, οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν οὐδέν. Man vergegenwärtige sich den Kontrast dieser Rede, von der Wellhausen mit Recht sagt, es führe der Geheilte Jesu Sache „und zwar recht kräftig“, mit dem uninteressierten Urteil in v. 25, um zu erkennen, daß hier eine Unstimmigkeit in dem Berichte vorliegt, die sich nur daraus erklärt, daß die Hand dessen tätig gewesen ist, dem wir den Abschnitt v. 17—23 verdanken. Auch hier wird ein Gewicht darauf gelegt, daß es sich um die Heilung eines Blindgeborenen handelt. Und dem entspricht die Antwort der Pharisäer in v. 34: ἐν ἀμαρτίαις καὶ ἐγεννήθης ὄλος, καὶ ἐν διδάσκεις ἡμᾶς; In der Tat, aus dem simplen Mann des Volkes, der von den theologischen Lehrsätzen der Pharisäer nichts wissen will, ist ein theologischer Lehrer geworden. Aber anstatt der ihm angeblich angeborenen und von Jesus geheilten Blindheit sagen sie ihm nach, daß er ganz und gar in Sünden geboren sei.

Die Schlußbemerkung der Erzählung: καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω, paßt ebenso gut hinter v. 28 und wird doch wohl durch v. 35 gedeckt.

Daß v. 29—34a dem Bearbeiter angehören, wird schließlich noch dadurch bestätigt, daß sie den Abschnitt v. 35b—41 einleiten, und daß nach ihrem Fortfall der Anschluß der Hirtenparabel 10, 1—5 an das Vorhergehende erst völlig deutlich wird. Nach v. 35b redet Jesus den Geheilten an: σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; Die Frage wäre

<sup>1</sup> Vgl. dagegen das zweimalige οἶδα in v. 25.

völlig unmotiviert, wenn dieser über Jesus nur das Urteil in v. 25 abgegeben hätte. Nun aber, wo er sich in v. 30—33 als Schriftkundigen bewiesen hat, kann man sich weder darüber wundern, daß Jesus bei ihm Glauben an den Menschensohn voraussetzt, noch, daß es ihm ganz bekannt ist, was der Name  $\delta$  υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου bedeute, und daß er nur danach fragt, wen er denn als den Menschensohn ansehen dürfe — hat er doch Jesus bisher nur als einen von Gott gesandten Propheten angesehen und verteidigt. Nachdem Jesus sich dann als den Menschensohn bezeichnet hat, antwortet der Geheilte: πιστεύω, und fällt anbetend vor Jesus nieder, wie es sich für den ziemt, von dem der Bearbeiter 5, 29 ausgesagt hat: (θεὸς) ἔξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν.

So eng sich nun v. 35—41 zusammenschließt mit v. 29—34, so eng die Hirtenparabel 10, 1—5 mit 9, 24—28. Gerade bei der Deutlichkeit von Sinn und Abzweckung der Parabel ist es auffallend, daß sie nicht einsetzt mit der Beschreibung des Hirten und seines Verhältnisses zur Herde und dann erst das Gegenbild des Diebes und Räubers folgen läßt, sondern daß sie mit letzterem die Darstellung beginnt. Das erklärt sich nun aber vollkommen, wenn das Gespräch zwischen dem Geheilten und den Pharisäern damit abgeschlossen hat, daß diese Jesus als einen ἀμαρτωλός und den Geheilten als dessen Jünger, sich aber mit Bewußtsein als des Moses Jünger bezeichnet haben. Dem gegenüber schildert Jesus zuerst den Dieb und Räuber, der auf unrechtem Wege in den Schafhof gekommen ist, und dessen wahres Wesen schließlich zutage kommt an der Art, wie sich die Schafe ihm gegenüber verhalten.

Hat sich nun herausgestellt, daß diejenigen Partien der Geschichte, die ausdrücklich betonen, daß es sich um einen Blindgeborenen handelt (v. 17—23. 29—34) der Hand des Bearbeiters angehören; während gewisse Stellen<sup>1</sup> des Originals<sup>1</sup> dagegen zu protestieren scheinen, so ist nur der Schluß möglich, daß diese ganze Anschauung vom Bearbeiter in das Original hineingekommen ist; daß also von ihm auch das ἐκ γενετῆς in v. 1 und ein v in γεννηθῆ v. 2 eingefügt worden ist. Es fragt sich nur, was ihn dazu veranlaßt hat.

Die Antwort ist leicht gegeben. Schon oben ist erwiesen worden, daß durch den dem Bearbeiter angehörigen v. 5 — ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾶ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου — die Blindenheilung symbolischen Charakter erhalte. Zahn, der in dieser Auffassung den Sinn des Originals zu haben

<sup>1</sup> v. 2; ἀναβλέπειν v. 11. 15; in v. 18 ist der Ausdruck der Originals ohne weiteres vom Bearbeiter übernommen worden.

meint, urteilt: „Der Blinde in seiner Blindheit ist ein Bild des natürlichen Menschen, welcher als solcher erkenntnisunfähig ist und der Erleuchtung durch das in Jesu erschienene Licht bedürftig ist, um zur Erkenntnis und damit zum Leben zu gelangen. . . . Durch die beharrliche Betonung des Angeborensens der Blindheit (v. 1 f. 19 f. 32. 34) ist deutlich ausgesprochen, daß alle Menschen von Geburt und Natur der zu Heil und Leben führenden Erkenntnis ermangeln.“ Damit ist klar verkündigt, daß die allegorische Behandlung der Heilungsgeschichte mit einem Blindgewordenen nicht auskam, sondern eines Blindgeborenen bedurfte. Wie spröde aber der Kern der Geschichte sich einer solchen Auffassung gegenüber verhält, das kann wohl nicht besser erwiesen werden als durch Zahns Deutung der Handlungsweise Jesu, sofern er einen Brei aus Speichel und Erde auf des Blinden Augen legt: „Dadurch wird von dem Blinden, dessen offene Augen den Schein des Sehenkönnens gewährten, so daß man von ihm hätte sagen können: ὀφθαλμοὺς ἔχων οὐ βλέπει (Mk 8, 18), dieser Schein genommen. Der Sinn der symbolischen Handlung kann nur sein: der von Natur der wahren Erkenntnis ermangelnde und sogar erkenntnisunfähige Mensch muß sich durch Jesus vor allem den Schein der Erkenntnis nehmen lassen, um zur wahren Erkenntnis zu gelangen.“ Wer sich zu solchen Erklärungen nicht verstehen kann, der wird zugestehen müssen, daß die Geschichte von Haus aus der allegorischen Deutung ebenso widerstrebt, wie die Hirtenparabeln, und daß dieselbe Hand, die dort die allegorisierenden Ausdeutungen gegeben hat, hier die Zusätze gemacht hat, durch die die ganze Geschichte zum Symbol eines geistigen Verganges gemacht worden ist. Beides, die Blindenheilung und die Hirtenperikopen, sind so eng miteinander verknüpft, daß sie miteinander stehen und fallen. Dem gegenüber ist zu beachten, daß das Urteil für jene von vornherein viel ungünstiger gelautet hat als für diese. Aber es fragt sich, ob dieses Urteil aufrecht erhalten werden kann bei dem Text der Blindenheilung ohne die nachgewiesenen Zusätze.

An der Spitze der Bedenken steht, daß unsre Erzählung eine Nachbildung der Blindenheilung von Bethsaida Mk 8, 22—26 sei. Angesichts der Nachricht von häufigen Blindenheilungen Jesu (vgl. Mt 11, 5; Lk 7, 21 f.) müßten doch feste Gründe für diese Behauptung beigebracht werden können. Die Versicherung, der Verfasser des vierten Evangeliums habe die Synoptiker gekannt, ist nicht ohne weiteres auf die Grundchrift zu übertragen. Aber dürfte man das auch, so muß doch die Verschiedenheit von Ort und Zeit Bedenken erwecken; vor allem aber die Verschiedenheit der Handlung. Man glaubt nun, daß gerade hier

eine charakteristische Ähnlichkeit vorliege in der Anwendung des Speichels. Aber davon berichtet Markus doch in wesentlich anderer Weise als Johannes. Er läßt Jesum dem Blinden in die Augen speien, worauf sich nach zweimaliger Bedeckung derselben durch Jesu Hand stufenweise das Sehvermögen wieder einstellt. Die Vergleichung dieses Vorgangs mit dem verwandten von der Heilung des Taubstummen Mk 7, 31—37 zeigt, daß der Erzähler dem Speichel Jesu eine heilende Kraft zugeschrieben, die Wirkung sich aber doch wesentlich magisch vorgestellt hat. Im Vergleich damit ist die Vorstellung in Joh 9, 6 viel materieller, trägt vielmehr den Charakter der Anwendung eines medizinischen Mittels. Will man nicht seine Zuflucht zu so gewagtem Allegorisieren nehmen wie Zahn, so muß man zugeben, die Darstellung bei Johannes habe einen viel nüchterneren und natürlicheren Charakter als die bei Markus. Dazu kommt, daß letztere keineswegs der synoptischen Grundschrift angehört,<sup>1</sup> so daß man keinen Grund hätte, diese Überlieferung als eine besonders alte einzuschätzen.

Wellhausen behauptet nun, die Geschichte zeige sich stark beeinflußt durch die von der Heilung des Kranken am Teiche Bethesda Joh 5. Dorthier stamme die κολυμβήθρα 9, 7. Das ist nicht unmöglich. Aber wenn man v. 11 vergleicht, wo εἰς τὸν Σιλωάμ statt εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ v. 7 steht, so liegt die Vermutung nahe, daß der Taufteich von derselben Hand stammt, die durch den Zusatz zu Σιλωάμ in v. 7 ὁ ἐρμηνεύεται ἀπεσταλμένος die Waschung in Beziehung zur christlichen Taufe hat bringen wollen. Wellhausen findet ferner Einflüsse von c. 5 in der „redenden Partie“ v. 24 ff. Wenn das der Fall ist, so gilt das nur für das Stück des Bearbeiters v. 29—33, nicht für das Original v. 24—28. Am wahrscheinlichsten erscheint mir der Einfluß von c. 5 auf c. 9 in der nachschleppenden Bemerkung 9, 14: ἦν δὲ κάββατον ἐν ἡμέρᾳ τὸν πηλὸν ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἀνέψεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς, und in den korrespondierenden Worten ὅτι τὸ κάββατον οὐ τηρεῖ v. 16, die gänzlich unmotiviert dastehen, da sich die Pharisäer ja nur nach dem erkundigt haben, was Jesus getan, und nicht an welchem Tage, wie denn auch nur ersteres die Bekannten des Geheilten veranlaßt hat, ihn zu Jesus zu bringen. Der Bearbeiter hat das Motiv der Sabbatsschändung einfach eingeschoben, da er einen Grund dafür vermüßte, daß die Pharisäer Jesum als einen Sünder bezeichnet hatten. Auch Wellhausen hat die Empfindung, daß es sich hier um spätere Zusätze zur Geschichte handle, wenn er zu v. 14 bemerkt: „Hier kommt

<sup>1</sup> Vgl. m. Schrift „Streitfragen der Geschichte Jesu“ S. 48 ff.

der Sabbat (5, 2) neu hinzu, aus dem aber nichts gemacht wird.“<sup>1</sup> — Ziehen wir diese fremdartigen Züge ab, so bleibt eine Erzählung von solcher Lebendigkeit und Anschaulichkeit zurück, daß sie sich durchaus gleichwertig den an sie anschließenden Hirtenparabeln an die Seite stellen kann.

### 11. Grundschrift und Bearbeitung.

Die Untersuchung der Hirtengleichnisse hat uns die Möglichkeit gegeben, an etwa dem zehnten Teile des Evangeliums aufzuzeigen, wie dort eine Grundschrift durch einen Bearbeiter in ganz bestimmter Richtung umgebildet worden ist. Der konkrete Fall eines Heilungswunders, mitgeteilt mit allerlei lebendigem Detail, ist zu einem geheimnisvollen symbolischen Vorgang geworden, in dem die Erlösung des von Geburt an dem Heile gegenüber blinden Menschen zur Darstellung gebracht wird. An die Folgen jener Heilungsgeschichte, wo die Moses-Jünger Jesus als Sünder beurteilen und den zäh an ihm haltenden Geheilten hinausstoßen, schließen sich eng an die Parabeln, wo sich in dem frisch nach der Natur gezeichneten Hirtenleben ein Abbild zeigt von dem, was Jesus eben erlebt hat bei seinen Feinden und Anhängern. Aber aus dieser an einen konkreten Fall sich anschließenden Darstellung macht der allegorisierende Bearbeiter wieder ein Bild des christlichen Heilsprozesses, wie er durch Glauben an Christus als alleinigen Zugang zum Leben, sowie durch seinen Tod und Auferstehung zu Wege kommt. Hat man diese Doppelseitigkeit der Darstellung erkannt und ist in den Stand gesetzt worden, die Zutaten des Bearbeiters zum Originalen hinwegzunehmen, so hat man den Eindruck, als ob sich von einer duftumflossenen Landschaft die Nebelschleier höben und das Auge in die klare farbenfrische Wirklichkeit schaute.

Original und Bearbeitung stehen nebeneinander wie Geschichte und Dogmatik, Erzählung von Tatsachen und erbauliche Betrachtung und Anwendung derselben. Daß letztere Jesus Worte in den Mund legt, die nichts anderes sind als der Ausdruck des Glaubens einer späteren Zeit, kann bei jenem Verhältnisse der beiden Bestandteile unsrer Kapitel nicht Wunder nehmen. Wer sich über den geschichtlichen Wert der Leidens- und Auferstehungsweissagungen der Synoptiker klar geworden ist, kann sich nicht darüber wundern, daß der Bearbeiter Jesus den

<sup>1</sup> Unter diesen Umständen ist es unhaltbar, wenn Heitmüller urteilt: „Die Vorname der berichteten Manipulationen, statt der einfachen Heilung durch ein Allmachtswort soll die Handlung zugleich zu einer Sabbatübertretung stempeln.“

Hinweis auf Tod und Auferstehung in den Mund legt, und zwar nicht als ein an ihm auf Grund der alttestamentlichen Weissagung zum Vollzug kommendes Geschick, sondern als Akte eigener göttlicher Machtvollkommenheit: Keiner nimmt mein Leben von mir, sondern ich lasse es von mir selber. Ich habe Macht, es zu lassen, und habe Macht, es wiederzunehmen.

Nicht minder ist es dem, der den Antijudaismus des Heidenchristentums kennen gelernt hat, nicht verwunderlich, wenn das Bild der Diebe und Räuber, das Jesus in Beziehung auf seine pharisäischen Gegner gebildet hat, die ihn als einen ἀμαρτωλός ausriefen, von dem Bearbeiter auf alle die angewendet wird, die vor Jesus kamen; daß durch den Satz, daß er die alleinige Tür zum Leben sei, das Christentum als etwas absolut Neues dem Judentum gegenüber hingestellt wird. Damit wird die Stellung des historischen Christus zweifelsohne verlassen und der Standpunkt in einer Zeit genommen, in der nicht bloß die Heiden — die ἄλλα πρόβατα — Besitzer des Heils geworden waren, sondern auch die Hoffnung lebendig ist, daß zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum der trennende Zaun hinweggenommen werde, so daß sie Eine Herde mit Einem Hirten werden, um so mehr, als das Judentum die an den Christus Jesus Glaubenden nicht mehr bei sich duldet (9, 22).

Weiter kann auf die Anzeichen später Abfassung der Zusätze des Bearbeiters hier nicht eingegangen werden, da die Parallelen in den Bearbeitungsstücken der anderen Teile des Evangeliums als solche nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden können.

In dem, was Jesus in der Grundschrift dieser Kapitel tut und redet, findet sich nichts, was zu der Vermutung Anlaß geben könnte, hier schreibe ein theologisierender Mann der nachapostolischen Zeit. Die Heilung steht, was das Leiden und das Heilverfahren betrifft, auf der entgegengesetzten Seite zu dem sogenannten Allmachtswunder, und die Selbstbeurteilung Jesu ist ebenfalls von der Christologie der späteren Zeit weit entfernt. Wenn er sich 10, 14 als ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς bezeichnet, so spricht er das aus im Gegensatz zu den schlechten, unzuverlässigen Hirten, will aber nicht sagen, daß er der einzige gute Hirt sei. Er wendet die aus der konkreten Situation in Jerusalem hervorgewachsene Parabel auf sich an. Daß er von seinen Jüngern, die er 9, 4 als die Mitvollstrecker des väterlichen Willens betrachtet, hofft, daß sie ebenfalls gute Hirten seien und werden, bis zum Einsetzen ihres Lebens für die Herde, versteht sich von selbst. Auch die Jünger sind nach 9, 4 Gesandte Gottes; aber er, von dem in 10, 36 das gleiche

ausgesagt wird, steht natürlich über ihnen in einer besonderen Stellung. An sich führt der Ausdruck 10, 36: *ὃν ὁ πατήρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον*, nicht hinaus über die Charakterisierung der Prophetensendung. Aber der Anspruch, *ὁ Χριστός* zu sein, von Gott dazu eine besondere Ausrüstung zur Wundertätigkeit erhalten zu haben, gibt ihm Anlaß zu Urteilen wie 10, 31: *ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑμῶν*, v. 38: *ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ καὶ ἐν τῷ πατρὶ*, die auf die Juden wie eine gotteslästerliche Selbstüberhebung wirken. Nun aber ist es sehr bemerkenswert, wie Jesus das gute Recht motiviert, sich als *υἱὸς θεοῦ* zu bezeichnen. Wie kann eine Gotteslästerung in solcher Selbstbezeichnung liegen, wenn der Psalmist Menschen, an die das Wort Gottes erging, als *θεοί* bezeichnet hat. Wellhausen geht an der Ausführung 10, 34—36 mit der gleichmütigen Bemerkung vorüber, Jesus argumentiere ruhig weiter und berufe sich auf ein Schriftzeugnis dafür, daß Menschen Götter genannt werden dürfen.

Die Differenz der beiden Schichten der Darstellung in c. 9 und 10 ist unverkennbar. Ob die ältere den Anspruch darauf erheben kann, sichere Überlieferung aus der apostolischen Zeit zu sein, kann auf Grund dieser beiden Kapitel natürlich nicht entschieden werden; wir müssen uns mit dem Urteil begnügen, daß hier nichts dagegen spreche. Es kommt alles darauf an, ob es möglich ist, die beiden nachgewiesenen Teile auch in den übrigen Abschnitten des Evangeliums zu erkennen. Nun ist aber Wellhausen der Meinung, daß zu der auch von ihm angenommenen Grundschrift des Evangeliums weder die Geschichte von der Blindenheilung noch die Hirtengleichnisse gehören: „Die Flucht Jesu aus Jerusalem (10, 39 f.) ist in der Grundschrift unmittelbar auf 8, 59 gefolgt. Zuletzt wird der fallen gelassene Faden der Grundschrift wieder aufgenommen. Da stehen wir wieder auf demselben Punkt wie in 8, 59. Nur ist das Steinigungsattentat auf Jesus vermischt durch die Kombination mit dem Versuch, ihn zu greifen.“

Diese Anschauung ist unhaltbar und als solche tatsächlich bereits durch unsere Untersuchungen ent wurzelt. Die von Wellhausen angenommene Zusammenhanglosigkeit von c. 9 und 10 hat sich als das Gegenteil davon herausgestellt: Der Anlaß der Hirtenparabeln liegt in der Geschichte von der Blindenheilung, und beide zusammen setzen die Erzählung in c. 7 (und 8) voraus. Der Zug, daß der gute Hirte sein Leben für die Schafe einsetzt, ist nicht durch das, was Jesus in c. 9 tut, motiviert, sondern durch sein Auftreten in Jerusalem, bei dem er wußte, daß man ihn zu töten beabsichtigte (vgl. z. B. 7, 19. 25; 8, 59). Und das Urteil der Pharisäer über Jesus, daß er ein Sünder sei (9, 16. 24),

hat zu seiner Voraussetzung, wenn das Motiv der Sabbatverletzung in 9, 14. 16 als Zusatz des Bearbeiters wegfällt, Jesu. Auftreten in den vorhergehenden Kapiteln. Übrigens fehlt dem c. 9 so gänzlich ein besonderer Eingang, daß das *καὶ παρ' αὐτῶν* nur als unmittelbare Fortsetzung eines vorhergehenden Berichts aufgefaßt werden kann. Nicht anders steht es mit dem Fortgang der Erzählung 10, 40: *καὶ ἀπῆλθεν πάλιν*, der eine zwischen 10, 21 und 22 fallende Abwesenheit von Jerusalem vorausgegangen war, die man vergeblich durch Ausscheidung von v. 22 zu beseitigen versucht hat.

So bleibt die Vermutung bestehen, daß die beiden in c. 9 und 10 aufgewiesenen Schichten der Erzählung auch durch die anderen Teile des Evangeliums zu verfolgen sind, und daß durch ihre Scheidung das Rätsel dieser Schrift seiner Lösung entgegengeführt wird.

Damit ist nicht gesagt, daß das Problem der Zusammensetzung des Evangeliums durch die Formel: Grundschrift und Bearbeitung, ohne weiteres gelöst werden könne. Der Bearbeiter kann neben seinen eigenen Reflexionen auch Stücke aus anderen Schriften dem johanneischen Original hinzugetan haben; und die Möglichkeit besteht, daß mehrere Schichten größerer oder geringerer Bearbeitungen nachgewiesen werden. Schwartz kommt zu dem Schluß: „Es ist ebenso unmöglich, das vierte Evangelium in der Gestalt, in der es kanonisch geworden ist, als das einheitliche Werk eines Schriftstellers zu verstehen, wie mit der Annahme eines einzigen Bearbeiters seine Rätsel zu lösen: mindestens zweimal ist es umgestaltet, und höchstwahrscheinlich haben außerdem noch Retouches kleineren Umfangs stattgefunden.“ Und ähnlich faßt Wellhausen die Ergebnisse seiner Analyse zusammen: „Was nicht zur Grundschrift (A) gehört, darf a potiori die Bearbeitung (B) genannt werden. Es kommen in B zwar einige originale Stücke vor, die zu A in keiner Beziehung stehen, wie das Gespräch mit Nikodemus und die Gleichnisse vom Hirten und vom Weinstock; allein das meiste lehnt sich an A an. In der Bearbeitung selber zeigen sich innere Unterschiede, sie ist nach und nach entstanden und das Werk mehrerer Hände: B<sup>1</sup> B<sup>2</sup> usw. Mit einem einzigen ergänzenden und verbessernden Epigonen kommt man nicht aus.“ Die Möglichkeit einer so komplizierten Erklärung für die Entstehung unseres Textes ist natürlich von vornherein nicht zu leugnen. Man wird sich dabei aber nicht verhehlen dürfen, daß je größer die Zahl der angenommenen Autoren ist, um so weniger durchschlagend die Beweisführung für ihr Vorhandensein.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vor allem sollte man sich klar machen, daß auf einem so schwierigen Gebiete nichts bedenklicher ist, als durch kritische Machtsprüche die Forschung bei Hypothesen

In dem untersuchten zehnten Teile des Evangeliums hat sich uns zu einer so komplizierten Hypothese kein Anlaß geboten. Die dahin gehenden Urteile der beiden Göttinger Gelehrten haben sich als nicht genügend begründet erwiesen. Die Hirtenparabel ist kein zu A ohne Beziehung stehendes originales Stück, sondern gehört mitsamt dem Grundstock der Heilungsgeschichte zu A. Der Abschnitt 10, 11 ff. zeigt nicht die von Wellhausen oft angenommene Erscheinung, daß ein von B angesetztes Stück immer weiter gewuchert sei. Auch hier findet sich nichts anderes als A mit einigen leicht auszuschneidenden Zusätzen von B.

Man darf angesichts dieser Resultate der Untersuchung von c. 9 und 10 wohl annehmen, daß auch in den anderen Teilen des Evangeliums die Kompositionsverhältnisse weniger kompliziert sind, als sie nach Wellhausen und Schwartz erscheinen. Aber die theologische Forschung hat nur Grund, ihnen zu danken, daß sie mit aller Rücksichtslosigkeit jeder faktischen und scheinbaren Unklarheit des Textes zu Leibe gegangen sind. Die Empfindungslosigkeit gegen alle diese Texteigentümlichkeiten auf Seite der traditionellen Auslegung orthodoxer und heterodoxer Art konnte nicht anders kuriert werden als durch ein solches, keine Rücksichten kennendes anatomisches Vorgehen, und meine Widersprüche gegen einzelne ihrer Schritte bezwecken nur eine Verschärfung der Kritik, nicht eine Zurückführung des kritischen Stromes in das alte Bett, in dem er die letzten Jahrzehnte so träge dahingeflossen ist.

Daß aber meine weniger radikale Kritik nicht an einem für sie besonders günstigen Punkte eingesetzt hat, ohne die Schwierigkeiten zu kennen, die ihr etwa in den anderen Teilen entgegenstehen, hoffe ich demnächst in einer Behandlung des ganzen Evangeliums erweisen zu können, für die ich mir schon jetzt die Teilnahme der Leser dieser Abhandlung erbitte.

festzuhalten, die mehr durch allgemeine Vermutungen als durch sorgfältige Einzel-  
forschung gewonnen sind. Diese Empfindung habe ich Soltau gegenüber, der seine  
Abhandlung mit folgendem Dekret beschließt: „Damit ist schon viel gewonnen, daß  
anerkannt wird, wie mehrere Johanneslegenden und einige synoptische Abschnitte be-  
reits vor Abschluß des Evangeliums zusammengestellt waren, und daß anderseits der  
Evangelist in diese Sammlung als dritten Bestandteil seine eigene Berichterstattung  
antisyntoptischer Art eingefügt hat. Nur eine solche Scheidung eines Protevangeliums  
und des jetzigen kanonischen Evangeliums — anfangs ohne, dann mit längeren Reden —  
kann auf wissenschaftliche Anerkennung Anspruch erheben.“