



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2023

---

## **Zwischen Modernität und Apologetik**

Frey, Jörg

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110746105-004>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-239291>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Frey, Jörg (2023). Zwischen Modernität und Apologetik. In: Munzinger, André; Popkes, Enno Edzard; Brucker, Ralph; Schmid, Dirk. Schleiermacher und das Neue Testament: Expeditionen in die Welt seiner exegetischen Vorlesungen. Berlin: De Gruyter, 39-70.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110746105-004>

Jörg Frey

# Zwischen Modernität und Apologetik

Exegetische Bemerkungen zu Schleiermachers  
Johannesvorlesungen

## 1 Schleiermacher und die Johannesforschung

Der Universalgelehrte und ‚Kirchenvater des 19. Jahrhunderts‘ Friedrich Schleiermacher (1768–1834)<sup>1</sup> hat nicht nur in der Geschichte der Hermeneutik, sondern auch in der Geschichte der neutestamentlichen Exegese einen festen Platz.<sup>2</sup> Seine Beiträge gelten als wichtige Anstöße zu einer modernen Betrachtung der Pastoralbriefe<sup>3</sup> und in der Untersuchung der lukanischen Schriften.<sup>4</sup> Im Blick auf die spätere Lösung der Synoptischen Frage wird er mit seiner von Lk 1,1 inspirierten

---

1 Der vorliegenden Kommentierung liegen die vorläufigen Transkriptionen der Vorlesungen Friedrich Schleiermachers aus dem Wintersemester 1820/21 zugrunde, die mir Dr. Dirk Schmid von der Kieler Schleiermacher-Forschungsstelle freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat:

a) das zweispaltige Manuskript der Vorlesung der Fassung von 1820/21 aus dem Schleiermacher-Nachlass im Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (SN 8–2), Außenspalte zitiert SN 8–2 A, Innenspalte SN 8–2 I.

b) ein für die Vorlesung 1820/21 zusätzlich erstelltes Vorbereitungsmanuskript (SN 8–1), das nur die Einleitung und Teile von Joh 1 umfasst, zitiert SN 8–1.

c) die Hörernachschrift von Eduard Bonnell (Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Hdschr. 37), zitiert als NS B.

d) eine anonyme Nachschrift aus der Zentralbibliothek Zürich (Mscr. W. 56), zitiert als NS Z.

2 Dazu Hermann Patsch, Schleiermachers Berliner Exegetik, in *Schleiermacher Handbuch*, hg. v. Martin Ohst (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 327–340; Hilger Weisweiler, *Schleiermachers Arbeiten zum Neuen Testament* (Diss. Bonn, 1972).

3 So mit seiner Schrift: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Ueber den sogenannten ersten Brief des Paulos an den Timotheos. Ein kritisches Sendschreiben an J. C. Gass*, hg. v. Hermann Patsch, KGA I/5 (Berlin/New York: De Gruyter, 2011), 153–242, in der er aufgrund sprachlich-stilistischer Beobachtungen als erster die paulinische Authentizität des 1. Timotheusbriefs in Zweifel zog und diesen Brief als Pseudepigraphon ansah.

4 So in: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Ueber die Schriften des Lukas. Ein kritischer Versuch. I. Theil*, hg. v. Hermann Patsch und Dirk Schmid, KGA I/8 (Berlin/New York: De Gruyter, 2011), 1–180, wo Schleiermacher für den Abschnitt ab Lk 9,51 den Begriff des „Reiseberichts“ einführte (161). Dazu Reinhard von Bendemann, *Zwischen Doxa und Stauros: Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium*, BZNW 101 (Berlin/New York: De Gruyter, 2001), 1.

„Diegesenhypothese“ zumindest stets als einer jener Vorläufer genannt,<sup>5</sup> deren Ideen gleichsam als Schrittsteine auf dem Weg zur späteren Klärung der Probleme gelten können.

Seine Ansichten zum Johannesevangelium haben in der neutestamentlichen Forschungsgeschichte hingegen keinen besonders guten Ruf. Publizistisch wirksam wurde dabei allerdings erst sein postum aus Vorlesungen veröffentlichtes Leben Jesu.<sup>6</sup> Die schlechterdings vernichtende Grabrede über Schleiermachers historische Präferenz für das Johannesevangelium und die daraus resultierende Sicht des Lebens Jesu hielt kein geringerer als Albert Schweitzer.<sup>7</sup> Nach dessen treffenden Worten ist Schleiermachers Leben Jesu „keine historische, sondern eine dialektische Leistung“, und er fügt hinzu: „Nirgends wird so klar, dass der große Dialektiker eigentlich ein unhistorischer Kopf war, wie gerade in seiner Behandlung der Geschichte Jesu.“<sup>8</sup> Schleiermachers Vorlesung sei kurz nach ihrer letzten Präsentation 1832 „durch Strauß aufs tote Geleise geschoben worden.“<sup>9</sup> „Für die Fragen, welche das Leben-Jesu [von Strauß] von 1835 stellte, hatte Schleiermacher keine Antwort, und für die Wunden, die es schlug, keine Heilung. Als man das seine 1864 wie eine einbalsamierte Leiche ausstellte, hielt Strauß dem Werke des großen Theologen eine würdige und ergreifende Grabrede.“<sup>10</sup> Umgekehrt ist auch der kritische Impetus des Werks von Strauß nicht ohne Schleiermacher zu begreifen, dessen Leben-Jesu-Vorlesung er bei einem Besuch in Berlin 1831/32 in einer Nachschrift kennengelernt hatte.<sup>11</sup> Strauß fühlte sich jedoch „beinahe in allen Punkten von denselben zurückgestoßen“<sup>12</sup>, „weil Schleiermacher die Person Christi aus dem

---

5 Siehe dazu Walter Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlin: De Gruyter, 1985), 67–75.

6 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Das Leben Jesu. Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832 gehalten*, hg. v. Karl August Rüttenik, SW I/6 (Berlin: Reimer, 1864).

7 Schweitzer selbst verwendet die Metapher, sieht aber in David Friedrich Strauß denjenigen, der die Grabrede über Schleiermacher Leben Jesu hielt, s. Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (9. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 1984 = Nachdruck der 2. Aufl. 1913), 101, unter Verweis auf David Friedrich Strauß, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte: Eine Kritik des Schleiermacherschen Lebens Jesu* (Berlin: Ducker, 1865).

8 Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 100.

9 Gemeint ist das für die Evangelienkritik bahnbrechende Werk des jungen Tübinger Stiftsreprezentanten David Friedrich Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (2 Bde. Tübingen: Osiander, 1835/1836).

10 Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 101.

11 Siehe dazu Werner Georg Kümmel, *Das Neue Testament: Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Orbis Academicus (Freiburg/München: Alber, 1958), 147.

12 David Friedrich Strauß, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie 3* (Tübingen: Osiander, 1837), 57–61.

christlichen Bewußtsein rekonstruierte, das vierte Evangelium bevorzugte und zahlreiche Ereignisse des Lebens Jesu ‚natürlich‘ erklärte.<sup>13</sup>

Natürlich darf man die Wirkung der Position Schleiermachers während des ganzen 19. Jahrhunderts auch in der Johannesexegese nicht unterschätzen. Immerhin war es das Gewicht seiner Theologie, das dazu beitrug, dass die Stimmen der historischen Kritik am Johannesevangelium noch lange unterdrückt werden konnten<sup>14</sup>, und dass die von der Tübinger Schule Ferdinand Christian Baur vertretene Spätdatierung der johanneischen Schriften<sup>15</sup> sich nur langsam und deutlich abgeschwächt durchsetzen konnte, während viele durchaus kritisch gesinnte Interpreten noch lange an der Authentizität des vierten Evangeliums und der Geschichtlichkeit seines Inhalts meinten festhalten zu können.<sup>16</sup> Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts kam es zu einer Klärung des Verhältnisses von Johannes und den Synoptikern und zu einem kritischen Konsensus, demzufolge Johannes aus der

---

13 Kümmel, *Das Neue Testament*, 147.

14 So insbesondere die bahnbrechende Arbeit von Karl Gottlieb Bretschneider, *Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis, Apostoli, indole et origine* (Leipzig: Barth, 1820), die im Grunde alle Argumente gegen die Authentizität des vierten Evangeliums bereits enthielt. Zum Einfluss Schleiermachers auf die Zurückdrängung der kritischen Argumente s. Emil Schürer, *Ueber den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage. Vorträge der Theologischen Konferenz zu Gießen, gehalten am 20. Juli 1889*, 5. Folge (Gießen: J. Richer'sche Buchhandlung, 1889), wieder abgedruckt in *Johannes und sein Evangelium*, WdF 82, hg. v. Karl Heinrich Rengstorf (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973), 1–27 (3); Kümmel, *Das Neue Testament*, 101–102 und 533; Walter Schmithals, *Johannesevangelium und Johannesbriefe: Forschungsgeschichte und Analyse*, BZNW 64 (Berlin/New York: De Gruyter, 1992), 58–59. Schleiermacher formulierte in seiner Vorlesung zur Einleitung in das Neue Testament (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Einleitung in das Neue Testament*, hg. v. Georg Wolde [Berlin: Reimer, 1845], 340), es sei gut „daß die Sache einmal zur Sprache gebracht ist und alle Zweifelsgründe gegen das Johannesevangelium zusammengestellt sind [...] Aber daß unter diesen Einzelheiten irgend Etwas von solcher Erheblichkeit sei, daß man gegen den Totaleindruck des Ganzen die Aechtheit bezweifeln müßte, wird wohl Niemand mehr meinen.“

15 Ferdinand Christian Baur datierte wie zuvor schon sein Schüler Albert Schweigler das Evangelium extrem spät, um 170 n. Chr., die Johannesbriefe sogar noch etwas später, weil nach der von ihm angewandten Methode der Tendenzkritik Johannes bereits die Versöhnung des urchristlichen Gegensatzes zwischen Judenchristentum und Paulinismus in der höheren Einheit der katholischen Kirche voraussetze und auch schon auf das Auftreten des (christlichen) Gnostizismus, den Montanismus und die Passastreite reagiere; s. dazu Ferdinand Christian Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien* (Tübingen: Fues, 1847), 349 ff.; zur Johannesauslegung Baur s. Jörg Frey, Ferdinand Christian Baur und die Johannesauslegung, in *Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums*, hg. v. Martin Bauspiess, Christoph Landmesser und David Lincicum, WUNT 333 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 227–258. Spätere Anhänger der Schule Baur milderten diese radikale Spätdatierung dann auf ca. 130–140 ab, so Adolf Hilgenfeld und Theodor Keim, s. dazu Schürer, *Ueber den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage*, 7–11.

16 So etwa in Werken der 1850er und 1860er Jahre von Karl Hase, Eduard Reuß und Heinrich Ewald, s. dazu Schürer, *Ueber den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage*, 8 f.

Leben-Jesu-Forschung ‚entlassen‘ war und als ein weithin theologisches Werk ohne eigenen Quellenwert für die Geschichte des irdischen Jesus gelesen wurde.<sup>17</sup> Hingegen versuchten bis zum Ende des 19. Jahrhunderts exegetische ‚Vermittlungstheologen‘ noch, das Bild des ‚Historischen Jesus‘ aus einer methodologisch unklaren Synthese synoptischer und johanneischer Elemente zu zeichnen.<sup>18</sup>

Mit seiner theologisch bzw. christologisch begründeten Bevorzugung des Johannesevangeliums fügt sich Schleiermacher in eine Reihe von Auslegern des idealistischen Zeitalters wie Hegel, Fichte und Schelling, die in ihrem „Johannismus“ das vierte Evangelium gegenüber den anderen dreien philosophisch und theologisch präferierten.<sup>19</sup> Doch hält er über jene hinaus auch *historisch* daran fest, dass Johannes echter und ursprünglicher sei als die anderen drei Evangelien, eben „weil es von einem Augenzeugen stamme, der in Freundschaft an Jesus gebunden war [...] Johannes wollte ‚das Innere des Gemüts‘ seines ‚Busenfreunds‘ [...] schildern.“<sup>20</sup> Schon in seinen Reden hatte Schleiermacher pathetisch und ganz assertorisch formuliert: „Wenn je ein Christ euch in das Heiligste seines Gemütes hineinblicken ließ: gewiß ist es dieses gewesen.“<sup>21</sup> Johannes ist der Kronzeuge Jesu und sein Evangelium gibt nicht nur sein eigenes Bewusstsein wider, sondern letztlich das Bewusstsein Jesu. Insofern die Authentizität des vierten Evangeliums, als Werk des Jesusjüngers und Zebedäussohnes Johannes, Grundlage für diese Sicht ist, verbinden sich hier historische und theologisch-philosophische Aspekte, Historie und Idee. Es ist diese Dualität, ja dialektische Einheit, die seinen jüngeren Zeitgenossen Strauß nicht mehr überzeugte und die dann bei jenem in eine dualistische

---

17 Siehe dazu Jörg Frey, *Die johanneische Eschatologie: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus*, WUNT 96 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 37–39. Exemplarisch für diesen Konsens sind etwa die Einleitung von Jülicher (Adolf Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1894) und die neutestamentliche Theologie von Holtzmann (Heinrich Julius Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2. Bde. Freiburg/Leipzig: Mohr Siebeck, 1897).

18 In diesem Sinn etwa noch das Werk von Willibald Beyschlag, *Neutestamentliche Theologie* (2 Bde. Halle a.S.: Strien, 1891/1892); dazu Frey, *Die johanneische Eschatologie*, 39.

19 Siehe dazu Wilhelm A. Schulz, Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus, *ZPhF* 18 (1964), 85–118; Giovanni Moretto, Angezogen und belehrt von Gott. Der Johannismus in Schleiermachers ‚Reden über die Religion‘, *ThZ* 37 (1981), 267–291; ders., Bewußtsein und Johannismus. Betrachtungen zur philosophischen Christologie Schleiermachers und Fichtes, in *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*, hg. v. Günter Meckenstock (Berlin/New York: De Gruyter, 1991), 207–228. Zu Schleiermachers Johannismus s. auch Hermann Timm, *Die heilige Revolution: Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik. Schleiermacher – Novalis – Friedrich Schlegel* (Frankfurt am Main: Syndikat, 1978), 62–73.

20 Giovanni Moretto, Bewußtsein und Johannismus, 211.

21 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hg. v. Günter Meckenstock (Berlin: De Gruyter, 1998), 188.

Entgegensetzung verwandelt wurde, in der die Idee dann nicht mehr die geschichtlichen Sachverhalte beeinflussen konnte.

Wenn sich die Kieler Schleiermacher-Forschungsstelle nun die verdienstvolle Aufgabe stellt, Schleiermachers Berliner Vorlesungen zum Johannesevangelium der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich zu machen, dann stellt sich natürlich die Frage, ob hier nicht noch einmal „eine einbalsamierte Leiche“ ausgestellt werde.

In der Tat ist der exegetische Wert dieser Vorlesungen aus heutiger Sicht mehr als begrenzt. Die Forschung ist bei Johannes noch radikaler als bei den Synoptikern über die Sichtweise Schleiermachers und die zu seiner Zeit möglichen Einsichten hinweggegangen. Während die johanneische Authentizität, d. h. die Abfassung durch den Zebedaiden Johannes, noch bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts vom Mainstream der katholischen Exegese vertreten wurde<sup>22</sup> und bis heute von konservativen und evangelikal-fundamentalistischen Auslegern verbissen verteidigt wird<sup>23</sup>, bildet die historische Bevorzugung des vierten Evangeliums vor den anderen dreien (bzw. vor dem Markus-Evangelium) in den letzten Jahrzehnten eine Außenseiter-Position.<sup>24</sup> Allerdings dienen solche Arbeiten immer wieder jenen Autoren als Legitimation, die sich mit dem relativ geringen historischen Quellenwert des vierten Evangeliums<sup>25</sup> nicht abfinden wollen und revisionistisch gegen die „de-historicization“ des Johannesevangeliums und die „de-Johannification“ des Bildes des irdischen Jesus<sup>26</sup> argumentieren, um das Johannesevangelium bzw. möglichst viele Elemente aus demselben wieder stärker als historisch zuverlässig zu be-

---

22 So etwa die römisch-katholischen Kommentare von Marie-Joseph Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, Études Bibliques (3. Aufl. Paris: Gabalda, 1927), und Alfred Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, RNT (Regensburg: Pustet, 1948); neuerdings noch z. B. Benedikt Schwank, *Evangelium nach Johannes. Erläutert für die Praxis* (St. Ottilien: EOS, 1998), und Robert Mercier, *L'Évangile „pour que vous croyez“: Le quatrième évangile (selon Saint Jean)* (Montreal: Wilson & Lafleur, 2010). Unter den Protestanten s. den konservativen „Klassiker“ Theodor Zahn, *Das Evangelium des Johannes*, KNT 4 (5./6. Aufl., Leipzig/Erlangen: Deichert, 1921; Nachdruck Wuppertal: Brockhaus, 1983), und auch noch Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes: Wie er spricht, denkt und glaubt* (Stuttgart: Calwer, 1930).

23 So in Nordamerika Donald A. Carson, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 40–81; Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues and Commentary* (Downers Grove: InterVarsity, 2002); im deutschen Sprachraum Armin Daniel Baum, *Einleitung in das Neue Testament: Evangelien und Apostelgeschichte* (Gießen: TVG Brunnen, 2017).

24 So in England John A. T. Robinson, *The Priority of John*, ed. J. F. Coakley (London: SCM Press, 1985), und in Deutschland Klaus Berger, *Im Anfang war Johannes: Datierung und Theologie des Evangeliums* (Stuttgart: Quell, 1997).

25 Dazu im Überblick Jörg Frey, Johannesevangelium, in *Jesus-Handbuch*, hg. v. Jens Schröter und Christine Jacobi (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 137–145.

26 So Paul N. Anderson, *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus: Modern Foundations Reconsidered*, LNTS 321 (New York: T&T Clark, 2006), 43–99.

trachten.<sup>27</sup> Im Horizont dieser Diskussionen könnte auch Schleiermacher mit seiner Argumentation zwar nicht als Gewährsmann, aber doch in methodologischer Nachbarschaft von dogmatisch motivierten Gegnern einer historisch-kritischen Durchleuchtung der Evangelienüberlieferungen erscheinen. In der Tat stehen manche seiner Argumente in den Vorlesungen den Argumenten jener heutigen Vertreter einer konservativen Re-Johanneisierung des Bildes Jesu und Re-Historisierung des vierten Evangeliums nahe.

Andererseits verdient es der Theologe und Exeget Schleiermacher natürlich, im Rahmen der Diskurse seiner Zeit gewürdigt zu werden, nicht nur aus der Perspektive der späteren Entwicklung der Exegese. Diese Phase der Johannesexegese ist eben jene vor David Friedrich Strauß und Ferdinand Christian Baur, eine Phase, in der das Verhältnis der Evangelien untereinander, auch der Synoptiker, noch nicht nach klaren methodischen Prinzipien erörtert wurde und in der gerade die ersten, teils noch recht unklaren Zweifel an der traditionellen Zuschreibung des Johannesevangeliums an einen Apostel geäußert worden waren. Die Versuche einer ‚natürlichen‘ Erklärung der wunderhaften Züge der Evangelien waren noch verbreitet und es ist kein Wunder, dass sich auch Schleiermacher noch an derartigen Erklärungsversuchen beteiligte. Sein Ort im Diskurs um die biblischen Texte ist mithin zwischen Rationalismus, Romantik und aufkommender historischer Kritik. Ihn darin wahrzunehmen und – gerade auch als philologisch gebildeten Exegeten – zu würdigen, wird erst durch die Edition der Johannesvorlesungen möglich. Zugleich geraten wir hier an die textliche Grundlage dessen, was in anderen Vorlesungen und Schriften oft ohne direkten Bezug auf die Texte zur Sprache kommt. Das Bild des Johannes-Evangelisten, das bereits in den frühen Reden durchschien, wird hier – vielleicht erst nachträglich – auf einer exegetisch reflektierten Grundlage präsentiert. Insofern dürfte der Wert der Edition vor allem für die historische Erforschung Schleiermachers und seines Denkens bedeutsam sein.

---

27 So neben Anderson, dessen These der „Interfluentiality“ zwischen Markus und Johannes (*The Fourth Gospel and the Quest for Jesus*, 127) eine methodologisch wolkige Grundlage bildet, um dann nach Belieben aus der einen oder der anderen Quelle zu schöpfen, insbesondere Blomberg, der auch nicht davor zurückschreckt, im Leben Jesu zwei Tempelreinigungen, eine am Beginn und eine am Ende seines Wirkens, anzunehmen (Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel*, 89–90). Zur Grundlagenkritik dieser Entwürfe s. Jörg Frey, *Theology and History in the Fourth Gospel* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2018), 78–97.

## 2 Die Quellen

Die Quellenlage für die Vorlesungen ist komplex. Das im Schleiermacher-Nachlass im Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften erhaltene Manuskript der Vorlesung von 1820/21 *Zum Evangel. Johannis* (SN 8–2) geht in Teilen wohl schon auf die frühere Vorlesung von 1812/13 zurück und wurde 1820 wohl durch ein zusätzliches, kurzes Vorbereitungsmanuskript *Zum Johannes* (SN 8–1) ergänzt. Dieses zweite Manuskript enthält Notizen zur inzwischen erschienenen Literatur, v.a. zur Arbeit Bretschneiders<sup>28</sup> und zu dem ebenfalls 1820 erschienen ersten Band des Johanneskommentars von Friedrich Lücke<sup>29</sup>, deckt dabei aber nur die Einleitungsfragen und Teile aus Joh 1 ab, während Schleiermacher danach wohl mit dem schon vorhandenen Manuskript SN 8–2 weiterarbeitete. Beide Manuskripte sind bereits von dem Kieler Editorenteam mit zahlreichen Belegen der Verweise versehen, auf die ich im Folgenden dankbar zurückgreife. Von drei aus der Vorlesung von 1820/21 erhaltenen Hörernachschriften<sup>30</sup> standen mir in der Kieler Transkription von Dirk Schmid zwei zur Verfügung, nämlich die Nachschrift von Eduard Bonnell (Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Hdschr. 37 = NS B) und eine anonyme Mitschrift aus der Zentralbibliothek Zürich (Mscr. W. 56 = NS Z).

Diese beiden Nachschriften zeigen, dass Schleiermacher in seinem Kolleg nur bis Joh 17 gelangt ist, die Passions- und Ostergeschichte also nicht mehr behandelt hat. Während die Hörermitschriften einen zusammenhängenden Text bieten, sind Schleiermachers eigene Vorarbeiten oft knappe Bemerkungen zu einzelnen griechischen Wörtern und Versen und zu diversen Auslegermeinungen, die die Grundlage zu einem freieren Vortrag boten. Einen definitiven oder gar autorisierten Text bieten sie jedoch nicht. Hingegen ist bei den Mitschriften auch mit Auslassungen, eigenen Zusätzen oder Missverständnissen zu rechnen. Die verfügbaren Quellen bieten mithin keine sichere Grundlage der Ausführungen Schleiermachers, gleichwohl lassen sich aus ihnen der Duktus und besondere Akzentuierungen entnehmen.

Im Blick auf die Differenzen der Nachschriften sei hier eine kleine quellenkritische Probe geboten. In der Einleitung der ersten Vorlesungsstunde sprach

---

<sup>28</sup> Karl Gottlieb Bretschneider, *Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis, Apostoli, indole et origine* (Leipzig: Barth, 1820).

<sup>29</sup> Friedrich Lücke, *Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes*, Bd. 1 (Bonn: Weber, 1820).

<sup>30</sup> Von der Vorlesung des Wintersemesters 1812/13 sind derzeit keine Mitschriften bekannt (Auskunft von Dr. Dirk Schmid, per E-Mail am 5. Mai 2020).



Schleiermacher anhand des Zeugnisses von Joh 21,24 über den Autor. Eduard Bonnell schreibt (NS B, 3r):

Nun hat man zwar dies Kapitel verdächtig zu machen gesucht, als sei es ein späterer Zusatz, aber die Farbe darin ist so übereinstimmend mit dem übrigen Theile des Evangeliums, so daß man annehmen muß, es sei entweder von Johannes selbst geschrieben, oder diese Erzählung durch ihn andern mitgetheilt, die es dann ganz in seinem Geiste aufgeschrieben hätten; so daß man es als ein ordentliches Zeugniß ansehen kann, daß dieses Evangelium von Johannes geschrieben sei.

Der unbekannte Hörer der Zürcher Mitschrift formuliert (NS Z, 2):

Die Art, wie im Evangelium von Johannes geredet wird, bis Cap. XXI weiset bestimmt auf Johannes. Die Gründe gegen die Ächtheit dieses Capitels sind zwar nicht unbedeutend; allein die Ähnlichkeit der Farbe mit dem übrigen zeigt, daß es, wenn auch ein späterer Zusatz, doch aus dem Mund, ja der Hand des Johannes sey. Das Zeugniß am Ende hält man gewöhnlich für das Zeugniß des Ephesischen Ältesten. Auch als ganz unterschoben betrachtet ist es immer noch ein Zeugniß für einen Verfasser aus der Zeit der Anfeindung.

Das Manuskript Schleiermachers (SN 8–1) bietet dazu nichts. Er hat hier offenbar frei, ohne eine Manuskriptgrundlage vorgetragen, die Hörer haben das Gleiche in differierenden Nuancen wiedergegeben. Mit solchen Unsicherheiten ist bei der angegebenen Quellenlage zu rechnen.

### 3 Zum Charakter und Kontext der Johannes-Vorlesungen

Die Vorlesungen zeigen Schleiermacher als philologisch orientierten Exegeten. Sie sind im Vollsinn exegetische, nicht dogmatische oder philosophische Kollegs. Nach einer Einleitung, in der Schleiermacher 1820 auf die neueste, eben erschienene Literatur Bezug nimmt, wird der johanneische Text vom ausführlicher behandelten Prolog an durchgehend anhand des griechischen Textes kommentiert, wobei Schleiermacher zahlreiche philologische Details aufnimmt und auf einige Klassiker wie Chrysostomus und Luther, auf Annotationes-Werke von Hugo Grotius<sup>31</sup> und Johann Jakob Wettstein<sup>32</sup> und vor allem auf die gegen Ende des 18. und zu Beginn

---

<sup>31</sup> Hugo Grotius, *Annotationes in quatuor Evangelia et Acta Apostolorum* (= ders., *Opera omnia theologica*, Bd. II/1, Amsterdam: Blaeu, 1679), 473–574.

<sup>32</sup> Johann Jakob Wettstein, *Novum Testamentum Graecum* (2 Bde. Amsterdam: Dommerian, 1751/1752).

des 19. Jh.s erschienen Werke Bezug nimmt. Dazu zählen die Kommentare von Johann Salomo Semler<sup>33</sup> und Heinrich Eberhard Gottlob Paulus<sup>34</sup>, die Einleitungen von Johann Christian Ernst Schmidt<sup>35</sup> und von Julius August Ludwig Wegscheider<sup>36</sup>, die Werke von Samuel Friedrich Nathanael Morus<sup>37</sup>, Karl Christian Tittmann<sup>38</sup> und Christian Gottlieb Kuinoel<sup>39</sup>. In den eigens für die Vorlesung 1820 geschriebenen zusätzlichen Passagen zur Einleitung nimmt Schleiermacher den kurz zuvor erschienenen ersten Band des Kommentars seines Schülers Friedrich Lücke auf und die ebenfalls ganz aktuelle Kritik an der Verfassertradition durch Bretschneider.

Die genannten Autoren sind – bis auf Bretschneider – durchweg Vertreter und Verteidiger der auch von Schleiermacher emphatisch vertretenen ‚Echtheit‘ des Johannesevangeliums. Die allerersten Kritiken der Verfassertradition, wie die Arbeit des Briten Edward Evanson, der das Evangelium auf einen Platonisten des 2. Jh.s zurückführen wollte<sup>40</sup>, die von Georg Konrad Horst vorgetragene alexandrinische Verortung des Evangeliums<sup>41</sup>, die von Jakob Christoph Rudolf Eckermann geäußerten, aber schnell wieder zurückgezogenen Erwägungen, dass Aufsätze des Apostels von einem Schüler zusammengefügt worden sein könnten<sup>42</sup>, und weitere, noch recht unklare Ansätze einer Schichtentrennung<sup>43</sup> waren von anderen Autoren

---

33 Johann Salomo Semler, *Paraphrasis Evangelii Iohannis* (2 Bde. Halle: Hemmerde, 1771/1772).

34 Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, *Philologisch-kritischer und historischer Commentar über das Evangelium des Johannes, Erste Hälfte* (Lübeck: Bohn, 1804).

35 Johann Christian Ernst Schmidt, *Historisch-kritische Einleitung ins Neue Testament* (Gießen: Tasché, 1804).

36 Julius August Ludwig Wegscheider, *Versuch einer vollständigen Einleitung in das Evangelium des Johannes* (Göttingen: Röwer, 1806).

37 Samuel Friedrich Nathanael Morus, *Recitationes in Evangelium Joannis*, hg. v. Gottlieb Immanuel Dindorf, 2. Aufl. (Leipzig: Herrl, 1808).

38 Karl Christian Tittmann: *Meletemata sacra, sive Commentarius in Evangelium Johannis* (Leipzig: Weidmann, 1816).

39 Christian Gottlieb Kuinoel, *Commentarius in Libros Novi Testamenti Historicos, vol. 3: Evangelium Ioannis*, 2. Aufl. (Leipzig: Barth, 1817).

40 Edward Evanson, *The Dissonance of the Four Generally Received Evangelists, and the Evidence of their Respective Authority examined* (Ipswich: George Jermyn, 1792), 219–254.

41 Georg Konrad Horst, Läßt sich die Echtheit des Johanneischen Evangeliums aus hinlänglichen Gründen bezweifeln, und welches ist der wahrscheinliche Ursprung dieser Schrift? *MRW* 1 (1804), 47–118 (96–97).

42 Jakob Christoph Rudolf Eckermann, Ueber die eigentlich sichern Gründe des Glaubens an die Hauptthaten der Geschichte Jesu, und über die wahrscheinliche Entstehung der Evangelien und der Apostelgeschichte. In ders., *Theologische Beiträge*, Bd. 5/2 (Altona 1796), 106–206; zur retractatio s. ders., *Erklärung aller dunkeln Stellen des Neuen Testaments*, Bd. 2 (Kiel: Akademische Buchhandlung, 1807).

43 Hermann Heimart Cludius, *Ursichten des Christenthums nebst Untersuchungen über einige Bücher des neuen Testaments* (Altona: Hammerich, 1808), 50–89; Christian Friedrich von Ammon,

schnell zurückgewiesen worden, sodass Schleiermacher sie als widerlegt ansehen konnte. In dieser Linie ließ sich auch die Arbeit Bretschneiders, welche die Gründe für eine Kritik der Verfassertradition in bisher nicht gekannter Form zusammenführte, zunächst leicht als wenig überzeugend zurückdrängen. Eine Arbeit, die Schleiermacher interessanterweise nicht zu berücksichtigen scheint, ist die dem Johannesevangelium gewidmete Schrift Herders<sup>44</sup> und die von ihm unter Bezug auf neue avestische Quellen eröffnete religionsgeschichtliche Perspektive<sup>45</sup>, die für Schleiermacher, falls er sie wahrgenommen hat, wohl zu weit von dem ‚Busenfreund‘ Jesu wegführte.

Es kann im Folgenden nicht darum gehen, die Interaktion Schleiermachers mit den Gelehrten seiner Zeit zu rekonstruieren. Ich kann lediglich im Durchgang durch die Vorlesung auf einige ausgewählte Punkte eingehen, an denen seine Positionierung und seine Argumentationsweise deutlich werden.

## 4 Exegetische Beobachtungen zum Vorlesungstext

### 4.1 Einleitungsfragen

In seiner Einleitung<sup>46</sup> bietet Schleiermacher seine Argumente für die Authentizität des Evangeliums und setzt sich mit Thesen der zeitgenössischen Forschung zum Charakter des Johannesevangeliums auseinander.

Nach einem Hinweis auf die große Wirkung der „eigenthümlichen Ideen dieses Buches“ (NS Z, 1) nimmt Schleiermacher knapp zur einleitungswissenschaftlichen Diskussion Stellung, wobei er für die wesentlichen Informationen pauschal auf die aktuelle Einleitung von Johann Christian Ernst Schmidt verweist.<sup>47</sup> Zwar seien im

---

*Programma, quo docetur Johannem, Evangelii auctorem, ab editore hujus libri fuisse diversum* (Erlangen 1811), 16.

<sup>44</sup> Johann Gottfried Herder, *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. Nebst einer Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung* (1797), in ders., *Sämmtliche Werke*, hg. v. Bernhard Suphan, Bd. 19 (Berlin: Weidmann, 1880), 253–424.

<sup>45</sup> Johann Gottfried Herder, *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten morgenländischen Quelle* (1775), in ders., *Sämmtliche Werke*, hg. v. Bernhard Suphan, Bd. 7 (Berlin: Weidmann, 1884), 335–470.

<sup>46</sup> Für diese liegen das in knappen Stichpunkten gestaltete Manuskript SN 8–1 und die ausgeführten Nachschriften vor.

<sup>47</sup> Johann Christian Ernst Schmidt, *Historisch-kritische Einleitung ins Neue Testament* (Gießen: Tasché, 1804).

Evangelium kein Autor und kein Ort genannt und die christlichen Schriften, v. a. des 3. Jahrhunderts, seien wenig aussagekräftig. Doch hätten nach Schleiermacher „die innern Zeugnisse [...] bis jetzt die äußern hinlänglich ersetzt.“<sup>48</sup> Da Celsus schon im 2. Jh. die Logoslehre voraussetze und Johannes das einzige Buch sei, das diese vortrage, müsse Johannes alt sein (NS B, 2v). Schleiermacher verweist auf die altkirchliche<sup>49</sup> Tradition, dass Johannes von seinen Schülern gebeten worden sei, sein Evangelium niederzuschreiben, doch fügt er in einer psychologisierenden Ausschmückung hinzu, er habe sich „lange geweigert, dies zu thun“, aus dem „Bedenken, die Anzahl christlicher Werke zu vermehren, um dadurch nicht die Christen in den Zeiten der Verfolgung wehe zu thun“ (NS B 2v). Das Werk sei wohl erst nach dem Tode Domitians (96 n. Chr.) geschrieben (NS B 3r). Erzählerische Details, die Übereinstimmungen mit 1 Joh und die bald erlangte Autorität des Evangeliums sprächen für die Abfassung durch einen Begleiter Christi. Joh 21 sei ungeachtet der Möglichkeit eines sekundären Nachtrags ein valides Zeugnis, dass „dieser“ in Joh 21,24f. genannte Jünger, der „Jünger, den Jesus liebte“, der Autor des Evangeliums sei.<sup>50</sup> Die 1820 eben erschienene Kritik Bretschneiders an der Verfassertradition wird relativ schnell zurückgewiesen mit dem Hinweis, dass die Gemeinden, denen das Buch übersandt wurde, den Namen des Autors wissen mussten, und dass bei fälschlich unter apostolischem Namen fabrizierten Büchern „der Betrug immer bald entdeckt“ worden sei (NS Z, 2; vgl. NS B, 3v). Das Fazit zur Verfasserfrage ist lapidar: „Weil wir keine bestimmte Beweise gegen die Aechtheit des Johannes, und manche dafür haben, so kann uns nichts hindern dieses Evangelium dem Apostel zuzuschreiben“ (NS B, 3v). Ähnliche Argumente hinsichtlich der Notwendigkeit eines ‚Beweises‘ für oder gegen die Kritik finden sich bis heute bei konservativen Apologeten in der Verteidigung der apostolischen Verfasserschaft neutestamentlicher Schriften.<sup>51</sup>

In Auseinandersetzung mit neueren Forschungsmeinungen legt Schleiermacher entscheidenden Wert darauf, dass der Zweck des Evangeliums kein dogmatischer, sondern ein historischer sei. Damit setzt sein ergänzendes Manuskript ein (SN 8–1, 1), d. h. er hat die vorausgehenden Überlegungen wahrscheinlich frei vorgetragen, aber genau diesen Punkt für die Vorlesung 1820/21 neu herausgearbeitet.<sup>52</sup>

---

48 NS Z, 1.

49 Clemens Alexandrinus, Hypotyposeis (bei Eusebius, *Historia ecclesiastica* VI 14,7).

50 Siehe dazu die exemplarischen Zitate aus den beiden Nachschriften o. Abschnitt 2.

51 Dabei bleibt meist ungeklärt, was in Fragen der Autorschaft als ‚Beweis‘ gelten kann. Das Argument dient damit strukturell letztlich nur dazu, die Möglichkeit einer konservativen Option offenzuhalten.

52 Offenbar hat er die vorausgehenden einleitungswissenschaftlichen Erwägungen frei vorgetragen.

Der unmittelbare Grund ist wohl, dass sein Schüler Friedrich Lücke in seinem Kommentar eine Alternative zwischen einem dogmatischen Zweck und einem rein geschichtlichen Interesse<sup>53</sup> gesehen hatte, und dass auch schon in der älteren Literatur mit der Annahme eines (aufgrund von Joh 20,31) lehrhaften oder gar eines (gegen Kerinth<sup>54</sup>, Gnostiker<sup>55</sup> oder Johannesjünger<sup>56</sup> gerichteten) polemischen Zweckes des Evangeliums die Annahme der historischen Akkuratess in Zweifel gezogen bzw. die historische Differenz zu den Synoptikern erklärt wurde. Dieser aus heutiger Sicht durchaus plausiblen Argumentation stellt sich Schleiermacher abweisend entgegen. Die Paränese in Joh 20,31, die bereits an Christen gerichtet sei, stelle den historischen Zweck des Ganzen nicht in Frage. In der Zuschreibung eines didaktischen oder polemischen Zwecks werde dem Autor anachronistisch etwas unterstellt, das erst im späteren Gebrauch des Evangeliums zutage trete. Das Historische könne nicht einem anderen Zweck untergeordnet werden: Johannes wolle vielmehr „durch das Historische allein zum Ziele [...] gelangen“ (NS B, 6r). Schleiermacher verwahrt sich auch dagegen, im Prolog den Schlüssel des Evangeliums zu sehen, da dessen Logoslehre im Evangelium nicht weiter vorkommt. Der Prolog sei „ganz etwas für sich“, ja es sei sogar denkbar, dass er gar nicht von Johannes sei (NS 7, 5). Hingegen sei es gerade eine Überschätzung des Prologs, die das Evangelium als ein polemisches oder didaktisches Werk habe erscheinen lassen. Auf diese Weise versucht Schleiermacher, den galiläischen Jesusjünger von der philosophisch-theologischen Tiefe oder gar der ‚christlichen Gnosis‘, die manche Zeitgenossen auf den Gedanken gebracht hatte, hier müsse ein Platoniker oder zumindest ein Alexandriner am Werk sein, zu entlasten und ihn als einen reinen, nicht durch andere Absichten ‚getrübten‘ Vermittler historischer Informationen zu verteidigen.

Schließlich müht sich Schleiermacher, auch angesichts der unbestreitbaren Unterschiede zwischen den Synoptikern und Johannes, die historische Zuverlässigkeit des vierten Evangeliums zu verteidigen. Gegen Lücke kann er noch begründen, dass Johannes nicht notwendigerweise alles erzählen musste, was er wusste. Er konnte und musste auswählen. Johannes biete „mehr als die anderen ein

---

53 Friedrich Lücke, *Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes*, Bd. 1, 139 (den Hinweis verdanke ich der Arbeit der Kieler Arbeitsgruppe).

54 So Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, *Historia Cerinthi, quatenus ad Iudaeognoticismum et Evangelii atque epistolarum Ioannis fata illustranda pertingit* (Jena: Göpferdt, 1795).

55 Eine antignostische Stoßrichtung hatte (im Anschluss an Irenäus) schon Johann David Michaelis vertreten, s. dessen *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes*, 4. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1788), II, 1137; ähnlich auch Johann Salomo Semler, *Paraphrasis Evangelii Iohannis*, I, 24 (zu Joh 1,14).

56 Gegen eine (gnostische) Täufersekte gerichtet war das Evangelium nach Gottlob Christian Storr, *Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis* (Tübingen: Heerbrandt, 1786).

Ganzes, ein Kunstwerk“ (NS Z, 6). In diesem Zusammenhang greift Schleiermacher auf die zu seiner Zeit erwogenen Hypothesen zu den Quellen der Synoptiker zurück (ein Urevangelium, fragmentarische Sammlungen der mündlichen Tradition, gesammelte Bruchstücke aus früheren Schriften), bietet dann aber letztlich recht wolkige Argumente: Man solle „den Charakter unseres Evangeliums nicht durch zu crasse Vergleichen mit den anderen bestimmen“ (NS Z, 6). Johannes wolle diese weder ergänzen noch berichtigen.<sup>57</sup> Er müsse die „andern Evangelien gekannt und zugleich nicht gekannt haben“ (NS Z, 7), d. h. Johannes kenne möglicherweise Vorstufen der synoptischen Evangelien – hier steht Schleiermachers eigene ‚Diegesenhypothese‘ im Hintergrund. Aber insgesamt bleibt die Argumentation an dieser Stelle diffus. Mithilfe einer Dialektik („gekant und zugleich nicht gekant“) wird ein Nebel erzeugt, in dem dann letztlich alle Katzen gleich grau sind und Johannes doch als historisch behauptet werden kann. Wissenschaftlich muss eine solche Argumentationstaktik als unredlich gelten.

Gegen Bretschneiders historische Bevorzugung des synoptischen Jesusbildes wendet Schleiermacher eher postulierend als argumentierend ein, es wäre „schlimm, wenn der Christus des Johannes nicht derselbe hätte sein können, wie der Christus der 3 ersten“ (NS Z, 7). Die Argumentation erfolgt hier eher nach dem Motto, „dass nicht sein kann, was nicht sein darf“. Die Diskussion dreht sich v. a. um die Jesusreden und ihren ‚moralischen‘ Charakter. Auch hier will Schleiermacher dartun, dass zwischen den Reden Jesu bei den Synoptikern und bei Johannes keine Widersprüche bestehen. Die synoptischen Jesusreden – wie etwa die Bergpredigt – seien unmittelbar moralisch, aber man könne nicht sagen, dass der Inhalt der johanneischen Reden nicht moralisch sei, es sei eben „eine höhere Moral“ (NS Z, 7; vgl. NS B, 9r). In seiner Dialektik greift Schleiermacher hier auf den alten Gegensatz von  $\sigma\omega\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  und  $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  zurück<sup>58</sup>, und damit auf Argumente der Harmonistik, wie sie spätestens seit Origenes<sup>59</sup> gebräuchlich sind. Auf einer höheren Ebene wird die Harmonie und damit die Wahrheit des Johannes postuliert – bei Schleiermacher

---

57 Damit werden schon die beiden Positionen aufgenommen, die später bei Hans Windisch, *Johannes und die Synoptiker: Wollte der vierte Evangelist die älteren Evangelien ergänzen oder ersetzen?*, UNT 12 (Leipzig: Hinrichs, 1926), als Forschungsfrage präsentiert werden.

58 SN 8–2, 4: „Alter Gegensatz von  $\sigma\omega\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  und  $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  besonders auf die Reden da.“

59 Origenes bemerkt in seinem Johanneskommentar (Commentarius in Iohannem X 2), dass ein genauer Vergleich der Evangelien entweder dazu führe, dass man überhaupt nicht mehr an ihre Zuverlässigkeit glaube oder sich nur noch an ein einziges Evangelium halte, wenn man nicht – wie Origenes – sein Verständnis der Evangelien ändere und die Wahrheit nicht mehr in den Buchstaben allein suche; s. dazu Helmut Merkel, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien: Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis Augustin*, WUNT 13 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1971).

allerdings dezidiert auch als historische Wahrheit. Hier wird die Argumentation problematisch.<sup>60</sup>

Hinzu kommt die Beobachtung, dass „Johannes lauter Reden der einen Art, die andern lauter Reden der andern Art“ (NS Z, 7; vgl. NS B, 9v) bieten. Schleiermachers Lösung ist, dass allein Johannes an den „höhern Vortrag Christi gewöhnt“ war (NS B, 9v), während die anderen Evangelisten, die nicht Christi unmittelbare Begleiter waren, diese Reden nicht aufzeichnen konnten. Postuliert wird also, dass Jesus selbst in der Tat Reden im johanneischen Stil gehalten habe. Aus der dogmatischen Annahme, dass „beim Zusammenhang der göttlichen Offenbarung ein Gesetz der Stätigkeit [= Stetigkeit] statt finden muß“ (NS B, 9v), ergibt sich bei Schleiermacher die Schlussfolgerung, „daß wenn Christus nicht solche Reden würde gehalten haben, die Entstehung des Christentums sich nicht würde erklären lassen“, weil es dann „den Jüngern an der inneren Kraft, dem Auftrage Christi zu folgen [...], gefehlt haben“ würde (NS B, 9v). Faktisch wird also aus der späteren Entwicklung des Christentums postuliert, dass Jesus die johanneischen Reden gehalten haben muss, weil nur darin jene für die weitere Entwicklung notwendige innere Kraft enthalten sei. Man kann auch an dieser Stelle Albert Schweitzers Urteil nur zustimmen, dass hier „eigentlich ein unhistorischer Kopf“ am Werk ist.<sup>61</sup>

Die Probleme vermehren sich noch, wenn Schleiermacher anschließend überlegt, wie die Reden Jesu möglicherweise aufgezeichnet wurden. Wären sie vom Evangelisten fingiert, nähme dies „dem Evangelium alle Autorität“ (NS B, 10r); auch die Annahme einer nur fragmentarischen Erinnerung seitens des Evangelisten wäre „schlimm“ (NS B, 10v). Das darf also nicht sein! Dass Johannes die Reden Jesu unmittelbar mitstenographiert hätte, sei aber auch unglaublich. Schleiermachers Lösung ist: Er will „dem Johannes weder Fiktion noch strenges Aufzeichnen zuschreiben“ (NB B, 10v). „Er verließ sich auf sein Gedächtnis, das ja im höchsten Alter für sehr entfernte Gegenstände möglichst treu ist“ (NB Z, 8). Der 90-jährige Apostel hat sich also historisch treu der tiefgründigen Reden Jesu erinnert, während die anderen Evangelisten als Nichtjünger für derartige Tiefe kein Verständnis hatten und daher die Reden Jesu flacher formulierten. Es ist klar, dass ein solches Argument in keinem exegetischen Proseminar akzeptabel wäre, und dass denen, die

---

**60** Eine neuere Parallele zu dieser Argumentation liegt im Jesusbuch von Joseph Ratzinger vor: Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung* (Freiburg: Herder, 2007), wo ebenfalls das Christusbild der Evangelien ohne klare Entscheidung nebeneinander als historisch gültig angesehen wird, was ihm letztlich den Vorwurf eines ungeklärten Geschichtsbegriffs eingetragen hat; s. dazu Jörg Frey, *Der Christus der Evangelien als der „historische Jesus“*. Zum Jesus-Buch des Papstes, in *Der Papst aus Bayern. Protestantische Wahrnehmungen*, hg. v. Werner Thiede (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010), 118–120.

**61** Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 100.



heute ernsthaft solche Ideen vertreten, die wissenschaftliche Redlichkeit abgesprochen wird. Schleiermachers historisch-apologetische Logik kommt der heutiger Fundamentalisten bedenklich nahe.

## 4.2 Zum Prolog

Mit Beginn der Textauslegung ändert sich der Duktus der Darstellung. Nun stehen immer wieder präzise philologische Bemerkungen im Zentrum. Zum Prolog, der ja bei den Gelehrten vor Schleiermacher bereits viele dogmatische und spekulative Überlegungen stimuliert hatte, bietet Schleiermacher gründliche religionsgeschichtliche und philologische Erläuterungen.

Philologisch diskutiert Schleiermacher die Interpunktion von V. 34 und sogar die entlegene Lesart des Photinus von Sirmium, der  $\acute{\omicron}$   $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$  vom Ende von V. 1 zu V. 2 zog.<sup>62</sup> Er erörtert den Sinn des artikellosen  $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$  in V. 1c, wo er aus sprachlichen Gründen keinen vom höchsten Gott unterschiedenen „deus secundarius“ erkennen kann und tendenziell monistisch interpretiert, und er stellt den geschichtlichen Sinn des  $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$  in V. 3 heraus, das im Kontrast zum  $\eta\acute{\nu}$  in V. 1f. nicht „ist“, sondern nur „wurde“ heißen kann (SN 8–2 I,1). In 1,6–8 weist er eine polemische Wendung gegen Johannesjünger zurück (NS Z, 17). Zu  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$   $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$  in 1,14 betont Schleiermacher, dass hier unbestimmt sei, ob der Logos „in einem fertigen Menschen“ Fleisch wurde oder ob er nach antiken anthropologischen Modellen die Stelle der Vernunft oder der Seele eingenommen habe. Der Ausdruck könne jedoch keinesfalls heißen: „Er nahm die menschliche Natur an“ (SN 8–2, 4 I). Darin zeigt sich die exegetische Vorsicht, eine Eintragung späterer dogmatischer Differenzierungen in den johanneischen Text zu vermeiden. Diese sind alle noch nicht im Horizont des Johannesevangeliums, und die Exegese des Textes ist – wie Schleiermacher immer wieder mit Recht betont – vor anachronistischen dogmatischen Eintragungen zu schützen.<sup>63</sup>

Der Logos sei bei Philo kein von Gott abgesondertes Wesen, sondern „das Bewußtsein Gottes“ (NS B, 14v). Zwar wollte Johannes diese Vorstellungen wohl ins Verhältnis zum Christentum bringen, doch sei bei ihm die Tendenz nicht zu verkennen, „das ganze vom Hellenischen zu trennen, und immer mehr ins Jüdische hinüberzuspielen“ (NS B, 15r). Unwahrscheinlich sei jedoch, dass sich Johannes hellenistische Vorstellungen tatsächlich angeeignet hätte, denn dann hätte eine

<sup>62</sup> So nach Wettstein, *Novum Testamentum Graecum*, Bd. 1, 833.

<sup>63</sup> Siehe auch NS Z, 24: „Wunderlich ist es immer, daß man unsere Trinitätslehre hier [sc. im Prolog] suchte, die nach so vielen Streitigkeiten erst zu Stande kam. Der eine Keim dazu liegt allerdings hier, aber nicht die ganze und ausgebildete Lehre.“



„Umstimmung der Seele“ erfolgen müssen (NS B, 15r). Er bleibt also – wie Schleiermacher ‚essentialistisch‘ feststellt – ein Palästinenser, d. h. eine ursprünglich jüdische bzw. Christ gewordene Seele. Schleiermacher fügt das Argument der Bildung hinzu: Anders als es die Kritiker für den Autor des Prologs und seiner Logoslehre annehmen wollten, habe Johannes „keine gelehrte Bildung gehabt“ (NS B, 15v). Schleiermacher bemerkt religionsgeschichtlich zutreffend, dass der Logos in der Gnosis unter den emanirten Wesen eine eher untergeordnete Stellung einnimmt. Die Logoslehre des Johannes ist also sicher nicht gnostisch. Hätte Johannes umgekehrt gegen die Gnosis polemisiert, wäre die Polemik, wie er richtig beobachtet, eine sehr unvollständige. Daher sei es wahrscheinlicher, dass er sie noch nicht kannte (NS B, 14r und 15r).

Wichtig ist für Schleiermacher die Bestimmung des Verhältnisses von Spekulativem und Geschichtlichem. Seine These ist, dass auch schon in Joh 1,1–5, wo ansonsten am ehesten spekulative bzw. kosmologische Ideen wahrgenommen werden, „das Speculative [...] als etwas Geschichtliches“ auftrete (NS B, 16r), weil *ὁ λόγος* eine „Succession“ impliziere und nicht wie bei Plato den letzten Urgrund bezeichne, und weil das *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο* auch die Kosmogonie in geschichtlicher Form zur Sprache bringe (NS Z, 13). Daher ist auch der Johannesprolog – ungeachtet der Frage, ob er vom Evangelisten stammt oder nicht – noch nahe an der als geschichtlich eingeordneten Grundhaltung des Evangeliums, wenngleich Schleiermacher am Ende zugestehen muss, dass im Prolog insgesamt schon der spekulative Charakter dominiert und das Geschichtliche nur „eine Nebenbedeutung“ hat (NS B, 36r).

Eine andere Front, gegen die Schleiermacher hier argumentiert, ist die der dogmatischen Deutung des Prologs im Sinne der späteren Trinitätslehre. Der *λόγος* sei bei Johannes nicht hypostasiert, und man könne daher nicht annehmen, „es habe vor der Trinität eine Binität floriert“ (NS Z, 14). Vielmehr sei der Hauptgedanke dieser Verse nur, „daß dasjenige was in Christus menschlich erschien, das Göttliche sey“ (NS Z, 14). Schleiermacher interpretiert den Prolog also gegen die spätere dogmatische Vereinnahmung als eine vortrinitarische und auch nicht binitarische Auffassung. Seine Sicht der Dinge kommt eher einem Modalismus nahe.

Die in der Diskussion des 20. Jahrhunderts höchst umstrittene Frage, ab wann im Prolog vom irdisch erschienenen Christus die Rede sei<sup>64</sup>, beantwortet Schleier-

---

<sup>64</sup> Siehe zum Überblick über die Forschung Michael Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos: Studien zum Verhältnis des Johannesevangeliums zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh*, NTS N. F. 20 (Münster: Aschendorff, 1988), 54–161; weiter Jörg Frey, Heil und Geschichte im Johannesevangelium: Zum Problem der ‚Heilsgeschichte‘ und zum fundamentalen Geschichtsbezug des Heilsgeschehens im vierten Evangelium, in ders., *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten: Studien zu den johanneischen Schriften 1*, hg. v. Juliane Schlegel, WUNT 307 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 619–622.

macher so, dass dies in V. 5 noch nicht der Fall sei – hier scheint er das prophetische Licht Johannes des Täufers zu vermuten –, sondern erst ab V. 9, wo er ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον nicht auf πάντα ἄνθρωπον, sondern auf das Licht, d. h. das „Auftreten Christi als Mensch“ (NS Z, 17) deutet. Das εἰς τὰ ἴδια in V. 11 sei eine Steigerung gegenüber ἐν τῷ κόσμῳ in V. 10. Dass hier das jüdische Volk gemeint sei, wehrt Schleiermacher jedoch ab: „Wie soll der göttliche λόγος dem Jüdischen Volk besonders angehören? Einem judaisierenden Christen könnten wir eine solche Ansicht zuschreiben, nicht dem Johannes“ (NS Z, 18). Hier zeigt sich Schleiermachers Tendenz, Johannes, aber letztlich auch Christus und das Christentum, weit vom Judentum abzuheben. Zu V. 17 betont er explizit, Johannes wolle „den Gegensatz des Christlichen und Mosaischen darstellen“ (NS B, 34r). Er ist damit einer der (vielen) Väter des exegetischen und theologischen Antijudaismus im neuzeitlichen Protestantismus.<sup>65</sup>

Mühe hat Schleiermacher auch mit Aussagen, die die Präexistenz Christi betreffen. Wenn V. 9 davon spricht, dass die Welt durch den Logos gemacht sei (vgl. Joh 1,3–4), bezieht er dies nicht auf die uranfängliche Schöpfung, sondern auf die Inkarnation: Dadurch, „daß der göttliche Logos Fleisch geworden“, sei die Welt entstanden (NS B, 24v). Das ὅτι πρῶτός μου ἦν (V. 15) im Munde des Täufers sei rein auf den höheren Rang Christi zu beziehen, man müsse also dem Täufer nicht „die Meinung einer vorweltlichen Existenz Christi“ beilegen (NS B, 32v). Der Täufer wird hier natürlich ganz in seinem historischen Rahmen verstanden. Er kann nur gesagt haben, was ihm als Juden zuzutrauen ist. Er ist nicht – wie die heutige Exegese meist annimmt – Sprachrohr der späteren Theologie des Evangelisten. Hier zeigt sich die Problematik der ‚historisierenden‘ Lektüre des Johannesevangeliums.<sup>66</sup>

---

65 Siehe zur negativen Wahrnehmung des Judentums bei Semler, Schleiermacher und anderen Vätern der modernen Exegese Jörg Frey, *Neutestamentliche Wissenschaft und antikes Judentum. Probleme – Wahrnehmungen – Perspektiven*, *ZThK* 109 (2012), 447–450; ausführlich Anders Gerdmar, *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann*, *Studies in Jewish History and Culture* 20 (Leiden: Brill, 2009); zu Schleiermacher dort 61–76.

66 Siehe dazu auch die kritische Diskussion der Ansätze historisierender Autoren wie Theodor Zahn oder neueren Vertretern einer konservativ-historisierenden Lektüre bei Jörg Frey, *Wege und Perspektiven der Interpretation des Johannesevangeliums. Überlegungen auf dem Weg zu einem Kommentar*, in ders., *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten: Studien zu den johanneischen Schriften 1*, hg. v. Juliane Schlegel, *WUNT* 307 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013) 3–41 (8–12); Jörg Frey, *Theology and History in the Fourth Gospel* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2018), 81–84.

### 4.3 Einige ausgewählte Abschnitte aus der johanneischen Erzählung

Die Probleme der ‚historisierenden‘ Lektüre begegnen auch im weiteren Durchgang durch die johanneische Erzählung. Ich muss mich auf ausgewählte signifikante Passagen beschränken.

#### 4.3.1 Die Taufe Jesu und die wegerklärten Begleiterscheinungen

Angesichts der unübersehbaren Differenzen zwischen der synoptischen und der johanneischen Täuferdarstellung muss Schleiermacher konjizieren, dass zwischen Joh 1,28 und 1,29 Jesus getauft wurde (SN 8–2, 9 I). Die Möglichkeit, dass Johannes aus bestimmten theologischen oder polemischen Gründen dieses Ereignis nicht erzählen will oder dass er ein Wissen darum zwar voraussetzt, das Ereignis jedoch erzählerisch ausspart, wird hier nicht erwogen, weil Schleiermacher ja keine eigenständigen theologischen oder polemischen Interessen des Evangelisten annehmen, sondern ihn nur als historisch getreuen Zeugen auffassen will.

Besonders auffällig windet sich Schleiermacher um den Sinn der Aussage von Joh 1,29, weil er dieses Wort als historisch akkurate Täuferaussage im gegebenen Kontext deuten will und nicht als eine Formulierung, in die nachösterliche Deutungen eingegangen sein könnten. Eine Anspielung auf das Passalamm oder auf die Opferlämmer aus Lev 4–5 oder den Sündenbock aus Lev 16 könnte erst nach Ostern gemacht werden, daher muss Schleiermacher einen Bezug auf diese alttestamentlichen Opfertiere vermeiden und den Sinn von „Lamm“ als Beschreibung einer Eigenschaft, nämlich Sanftmut und Geduld, bestimmen, sodass „das Lamm Gottes“ dann eben „der Geduldige Gottes“ heiße (NS B, 42v). Auch die Rede vom „(Weg-) Tragen der Sünde“ will Schleiermacher ohne einen Rückbezug auf Jes 53 und v. a. ohne einen Bezug auf den Tod Jesu deuten, auch wenn offen bleibt, wie das Wirken Jesu als solches auf Sünde bezogen ist. Schleiermacher paraphrasiert Joh 1,29 also wie folgt: „Er ist der Geduldige, Sanftmüthige, der aber doch so viel Kraft hat, die Sünde der Welt zu tragen.“ Dies sei nur „gleichsam eine Ahnung von seiner Bestimmung, aber das Sterben für die Sünde liegt in diesen Worten nicht“ (NS B, 43r). Die Ahnung ist dem Täufer sozusagen ‚natürlich‘ zuzutrauen, eine nachösterliche Deutung des Wirkens und letztlich des Todes Jesu kann Schleiermacher hingegen nicht annehmen, denn dann wäre das Evangelium ja keine historisch akkurate Erinnerung mehr.

Noch mehr Mühe bereitet die kleine Erzählung des Täufers in Joh 1,31–34 insbesondere deshalb, weil Schleiermacher sie nicht auf dem Hintergrund der synoptischen Erzählung von der Taufe Jesu verstehen kann, sondern den johanne-

ischen Text als die ursprünglichste Erzählung auffasst. Schwierigkeiten bereitet die Frage, wie ein Geist „wie eine Taube“ gesehen werden könne. Der Täufer habe nicht eine konkrete Taube gesehen und das Kommen des Geistes als solches ist natürlich unsichtbar. Schleiermacher rekonstruiert historisch, dass Jesus wohl nach seiner Taufe zu lehren begonnen habe und dass der Täufer ihn an seiner Lehre als den vom göttlichen Geist erfüllten Messias habe erkennen können. Der Täufer habe also keine Vision gehabt, sondern nur den Eindruck wahrgenommen, den Christus auf ihn machte, und den stetig auf ihm ruhenden Geist durch das leibliche Bild der Taube eigenmächtig ausgeschmückt. „Der ganze Gedanke der Vision kann nur als ein Mißverständnis der Rede des Täufers entstanden sein“ (SN 8–2, 11 I), das etwa bei den Täuferschülern aufgrund seines Zeugnisses eingedrungen sei. Die anderen Evangelisten hätten dann noch weitere Elemente eingefügt, wie etwa die Himmelsstimme, die nur eine Ausschmückung ist<sup>67</sup>, oder Matthäus die Weigerung des Täufers, Jesus zu taufen. Man sieht hier die Mühe, die Schleiermacher hat, den Text so zu erklären, dass das Geistige die einzige Realität bleibt und materielle Vorgänge oder visionäre Erlebnisse möglichst ausgeschlossen bleiben. Was er gelten lassen kann, ist allein der Eindruck, den Christus nach seiner Taufe durch seine Lehre auf Johannes den Täufer machte. Der Ursprung der Missverständnisse wird beim Täufer lokalisiert, der sich das Geistige unangemessen leiblich vorstellte; darüber hinaus seien wohl bei seinen Jüngern „Zuthaten in die Erzählung gekommen“ (NS B, 46r), wie etwa die Vision des Täufers oder die Himmelsstimme. Mit dieser kühnen Konstruktion einer nur geistigen Wirklichkeit kann Schleiermacher auch bei dieser in allen vier Evangelien erzählten Episode die Priorität des Johannesevangeliums festhalten. Vor allem aber ist das von ihm angenommene Geschehen von visionären oder unangemessen das Geistige verleiblichenden Aspekten befreit und so vermeintlich dem modernen religiösen Bewusstsein zugänglicher und vermittelbarer. Dass der Text durch diese modernisierende historische Konstruktion verfälscht wird, fällt dem genialen Hermeneuten dabei nicht auf.

### **4.3.2 Das Kanawunder und die bemühte Suche nach einer ‚natürlichen‘ Deutung**

Andere Probleme begegnen bei der Behandlung des Weinwunders Joh 2,1–11, dessen Auslegung in Schleiermachers Vorlesung allerdings recht kurz geraten ist. Der erste historische Anstoß ist, dass Jesus zu einer Familienfeier mit den eben ge-

---

<sup>67</sup> SN 8–2 11 I, dort weiter: „denn Johannes hätte sie als weit deutlicheres Zeugniß nicht weglassen können.“

wonnenen Jüngern geladen ist. Schleiermacher spekuliert hier frei, dass er mit den Jüngern schon vor der Reise nach Peräa zum Täufer verbunden war und dass er wohl „schon vor der Taufe in Synagogen gelehrt“ habe, „nur ohne Messianischen Charakter“ (NS Z, 35). Dass er mit der Annahme einer vorherigen Lehrtätigkeit Jesu die Bedeutung der Taufe als Berufungsgeschehen unterschätzt und dass er mit der Annahme einer schon länger bestehenden Jüngergruppe die historische Validität der johanneischen Jüngerberufung implizit infrage stellt<sup>68</sup>, wird nicht weiter reflektiert.

Zunächst beschäftigt Schleiermacher die Kritik Bretschneiders<sup>69</sup>, der die Erzählung als Beweis dafür ansah, dass das Evangelium nicht von einem Augenzeugen geschrieben sei, denn es sei unplausibel, dass Jesus seine Mutter so brüsk zurückwies (Joh 2,4) und dass sie ihm ein solches Wunder zutraute. Im Übrigen sei es Jesu unwürdig, mit dem Wunder dem Taumel der Gäste zu dienen.<sup>70</sup> Die Erzählung sei vielmehr erfunden, um zu zeigen, dass die Mutter Jesu seine Gottheit anerkannt habe. Gegenüber dieser Kritik fällt die Apologetik Schleiermacher sichtlich schwer. Er bietet keine klare eigene Antwort, sondern spielt nur Deutungsmöglichkeiten ein.

Die hart distanzierende Formulierung  $\tau\acute{\iota}$  ἐμοὶ καὶ σοί (Joh 2,4) deutet Schleiermacher wie bereits manche älteren Ausleger vor ihm<sup>71</sup> abmildernd im Sinne von „Was geht das mich und dich an?“ (NS B, 52v), so dass der Anstoß an Jesu Umgang

---

**68** Auch die klassische Harmonistik hat sich nicht zu solchen Annahmen verleiten lassen. Seit der Alten Kirche wird die johanneische Erzählung gerne einer Zeit zugeordnet, in der Johannes der Täufer noch nicht im Gefängnis war (vgl. Joh 3,24), sodass dann die Ereignisse ab Mk 1,14 parr., die Jüngerberufung und das erste Wunder in Kafarnaum nach der johanneischen Jüngerberufung und dem ersten Wunder in Kana angesetzt werden. V.a. die abrupte Jüngerberufung der Synoptiker scheint plausibler, wenn diese Jünger Jesus schon vorher kennengelernt hätten. So in der Alten Kirche Epiphanius, Panarion 51,177–9, und Johannes Chrysostomus, Homiliae in Matthaum 14, MPG 57, 218–219 (s. dazu Merkel, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien*, 195); solche Überlegungen sind auch bei Schleiermachers Schüler Friedrich Lücke aufgenommen und begegnen dann wieder bei modernen Evangelikalen wie Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel*, 80, und Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary* (2 Bde. Peabody: Hendrickson, 2005), Bd. 1, 466.

**69** Bretschneider, *Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis, Apostoli, indole et origine*, 41; s. SN 8–2 17 A.

**70** SN 8–2 17 A zitiert: „crapulae inservisse“.

**71** Zur altkirchlichen Auslegung s. Adolf Smitmans, *Das Weinwunder zu Kana. Die Auslegung von Jo 2,1–11 bei den Vätern und heute*, BGBE 6 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1966); s. zur Auslegung ausführlich Jörg Frey, *Das prototypische Zeichen (Joh 2:1–11). Eine Kommentar-Studie*, in *The Opening of John's Narrative (John 1:19–2:22): Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioranneum in Ephesus*, hg. v. R. Alan Culpepper und Jörg Frey, WUNT 385 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 165–216.

mit seiner Mutter beseitigt ist.<sup>72</sup> Schleiermacher spielt mit der Möglichkeit, dass Jesus auch schon vorher Wunder getan hätte, von denen nur Johannes nichts wusste<sup>73</sup>, so dass die Mutter doch auf eine solche Tat hoffen konnte. Er benennt aber zugleich die andere Möglichkeit, dass seine Mutter gar kein Wunder erwartete, sondern „daß er vielleicht zu irgend einem Fremden schicken“ (NS B, 53v), d. h. das Problem des Weinmangels natürlich beheben würde. Es sei auch „nicht gesagt, dass alles Wasser zu Wein geworden, sondern bloß das dem Haushofmeister gebrachte“ (NS Z, 36). Er erwägt weiter die Möglichkeit, dass in den Gefäßen nur Wein mit Wasser gemischt gewesen sei, „wie die Alten tranken“ (NS Z, 36), sodass sich der Vorgang letztlich irgendwie natürlich erklären lasse. Und zu V. 7 bietet er in seinem Manuskript die Notiz: „ἔως ἄνω. Der Wein mußte also schon vorher hineinpracticirt gewesen sein“ (SN 8–2, 18 I). Heißt das, dass Jesus sein Festgeschenk in einem mirakulösen Spiel präsentierte und den Wein in Gefäße geben ließ, die nachher mit Wasser aufgefüllt wurden?<sup>74</sup> Doch dann „müßten auch die Jünger nichts davon gewußt haben“, wie Schleiermacher scheinbar zögernd bemerkt (NS B, 54v). So ganz befriedigt ihn die Erklärung der Episode als miraculös inszeniertes Festgeschenk offenbar nicht. So muss Schleiermacher am Ende „die Sache als ein unaufgelöstes Räthsel“ stehen lassen (NS B, 54v), aber es ist deutlich, dass er jede erdenkliche Möglichkeit zu einer natürlichen Erklärung des Geschehens erwägt.

Aus der Beobachtung, dass nur von Jesu Jüngern, nicht aber von den anderen Hochzeitsgästen gesagt wird, dass sie dann an ihn glaubten bzw. in ihrem Glauben bestärkt wurden, folgert Schleiermacher: „Johannes will gleich Anfangs andeuten, daß Wunder den rechten Glauben nicht hervorbringen, wo nicht schon ein Keim des Glaubens ist. Daher die Erzählung des unvollkommenen Erfolgs des Wunders. Worin zugleich der Grund, warum der Evangelist so wenige Wunder erzählt“ (NS Z, 37). Damit ist ganz gegen den johanneischen Text die Reduktion des Wunders zur Marginalie auf die Spitze getrieben. Es wird recht gekünstelt nach einer natürlichen Erklärung gesucht, und seine argumentative Kraft wird – gegen die Intention von

---

72 Diese Deutung begegnet bereits bei altkirchlichen Auslegern wie Nonnus, Paraphrasis S. Evangelii Ioannei 2,21–22, oder Theodoret von Cyrus, Quaestiones et responsiones 136 (vgl. Smitmans, *Das Weinwunder zu Kana*, 110). Sie ist in Anbetracht der Verwendung der Wendung τὶ ἔμοι καὶ σοὶ in der LXX (Ri 11,12; 1 Kön 17,18; 2 Kön 3,1) und im NT (Mk 1,24; 5,7) philologisch unhaltbar. Es geht hier um eine Distanzierung, nicht um eine Gemeinsamkeit; s. Frey, *Das prototypische Zeichen*, 189 f.

73 Vgl. NS B, 53v: „Johannes hat blos den Ort angeben wollen, wo er das erste Wunder verrichtet.“

74 In diese Richtung geht die Auslegung bei Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, die Schleiermacher referiert (NS B, 54v); s. Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, *Philologisch-kritischer und historischer Commentar über das Evangelium des Johannes, Erste Hälfte* (Lübeck: Bohn, 1804), 150, der auch noch die Menge des Weins reduziert, indem er nur 2–3 Metreten insgesamt annehmen will und dies dann als angemessenes Hochzeitsgeschenk der Jesus-Gruppe wertet, die so den Mehrverbrauch an Wein zurückerstatten will.

V. 11 – als minimal angesehen, ja Johannes wird selbst in Anbetracht dessen zu einem Autor, der das Motiv der Wundererzählung nur wenig einsetzt. Von hier aus gehen die interpretatorischen Linien bis zu Rudolf Bultmann, der seinen Evangelisten als modernen protestantischen Worttheologen präsentiert, der die Wundergeschichten, die er aufnimmt, selbst schon nicht mehr glaubt und daher mit kritischen Bemerkungen gegen den Strich bürstet.<sup>75</sup> Dass der Text in solchen apologetisch motivierten Umdeutungen interpretatorisch entstellt wird, ist bei Bultmann hermeneutisch bewusst in Kauf genommen, hingegen bleibt bei Schleiermacher zumindest gegenüber den rationalistischen Lösungsvorschlägen, die er hier durchgehend erwägt, ein Unbehagen.

#### 4.3.3 Die historische Aporie der Tempelreinigung

Eine der schon in der Alten Kirche bedachten historischen Differenzen zwischen Johannes und den Synoptikern ist die unterschiedliche Stellung der Tempelreinigung Jesu. Die heutige Exegese sieht, dass Johannes bestimmte Elemente aus der älteren Passionsüberlieferung aus dramaturgischen Gründen bereits früher im Evangelium erzählt, so neben der Tempelreinigung (Joh 2,13–22) v. a. auch den Todesbeschluss (Joh 11,46–54).<sup>76</sup> Da die Tempelaktion bei Markus letztlich den Grund für die Verhaftung Jesu bietet, ist die Stellung einer solchen Aktion am Ende des Wirkens Jesu historisch plausibel. Nur extrem konservative Autoren, die aus schrifthermeneutischen Gründen an der historischen Validität des vierten Evangeliums festhalten wollen, rechnen auch historisch mit der frühen Ansetzung dieser Aktion<sup>77</sup> oder erwägen – mit Blick auf die Synoptiker – gar die Möglichkeit zweier Tempelaktionen.<sup>78</sup>

75 Zu Bultmanns Konstruktion des Evangelisten s. Frey, *Die johanneische Eschatologie*, 123 und 141–142.

76 Siehe Jean Zumstein, *Das Evangelium nach Johannes*, KEK 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 661.

77 Eine Priorisierung der johanneischen Chronologie findet sich in der Alten Kirche bei Tatian in seinem Diatessaron (Tatian, *Diat*<sup>38</sup> 32,1–6) und wohl auch bei Apollinaris von Laodicea (Frgm. 106 [bei Reuss, *Matthäus-Kommentare*, 36]), der meint, die Synoptiker hätten verschiedene Jerusalem-Reisen Jesu zusammengezogen. In der Neuzeit ist hier neben Schleiermacher auf Theodor Zahn, *Das Evangelium des Johannes*, 178–179, und John A. T. Robinson, *The Priority of John*, 127–131, hinzuweisen.

78 So in der Alten Kirche Johannes Chrysostomus (Homiliae in Ioannem 23; Homiliae in Matthaeum 67,1) und Augustinus (De consensu evangelistarum II 67), dann auch bei Thomas von Aquin (In Ioannem II,3), Martin Luther (in einer Predigt WA 46, 726–727, der aber die Frage für unwesentlich hält) und Johannes Calvin (In Ioannem 2,12). Auch bei neueren Evangelikalen wird diese Lösung gerne erwogen, s. etwa Leon Morris, *The Gospel according to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971),



Schleiermacher argumentiert ganz in letzterer Linie. Es spreche „an und für sich nichts dagegen, daß dieselbe 2 Mahl geschehen sei; Christus fand wohl öfter Gelegenheit dazu“ (NS Z, 38). Schleiermacher meint, wenn Johannes die anderen Evangelien gekannt hätte, dann hätte er andeuten müssen, dass die Darstellung der Synoptiker falsch sei oder dass die erste Tempelreinigung nicht gefruchtet habe (NS Z, 38). Umgekehrt sei bei den Synoptikern, die nicht von mehreren Aufenthalten Jesu in Jerusalem reden, sondern nur von einem letzten Aufenthalt, „alles von den früheren Aufenthalten dorten zusammengefaßt“ (NS B, 55v). Jedenfalls will Schleiermacher damit festhalten, dass „Johannes gewiß die Erzählung am richtigsten gestellt“ habe (NS Z, 38).

Dass Jesu Rede vom Abbrechen des Tempels nach den Synoptikern (Mt 26,59 par.) „eine Pseudomartyria“ ist (NS B, 57v), bedeute nicht, wie Bretschneider<sup>79</sup> meint, dass Jesus dies nie gesagt habe. Vielmehr versucht Schleiermacher mit einer gewagten philologischen Erklärung von *ναός* darzutun, dass Jesus „nicht vom Zerstören des Gebäudes, sondern des Jüdischen Cultus“ rede, sodass man „nicht die Erklärung des Johannes für den uneigentlichen Sinn halten“ könne (NS B, 57v). Schleiermacher verweist auf Joh 4,21, wonach „Jesus schon die Zerstörung des jüdischen Kultus lebhaft im Sinne hatte“ (NS Z, 40). Damit lässt sich die johanneische Form des Tempelwortes (Joh 2,18) als die gegenüber den synoptischen Formen ursprüngliche behaupten. Schleiermacher greift also zum Mittel einer symbolischen Deutung, um den historischen Anstoß zu überwinden. Das Problem, dass im Text selbst ein anderer Bezug vorliegt, nicht auf den jüdischen Kult, sondern auf den „Tempel seines Leibes“ (Joh 2,19), lässt seinen Versuch allerdings sehr gekünstelt und gewollt erscheinen. Die Methode des geistig-übertragenen Verständnisses und einer kombinatorischen Harmonistik gehören allerdings bis heute zum klassischen Repertoire konservativer Antikritik.

#### 4.3.4 Das Nikodemusgespräch in historisierender Lektüre

Weitere Mittel der konservativ-apologetischen Argumentation historisierender Johanneslektüre finden sich in der Auslegung des Nikodemusgesprächs. Dass dieses Gespräch nach dem johanneischen Text ein Gespräch ohne Zeugen ist, hat Ausleger schon vielfach zu phantasievollen Eintragungen verleitet, denn ein Gespräch ohne Zeugen würde leicht als theologische Fiktion erscheinen. So postuliert auch

---

189–191, Nordamerika Donald A. Carson, *The Gospel According to John*, 177–178, und Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel*, 89–90.

<sup>79</sup> Bretschneider, *Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis, Apostoli, indole et origine*, 23–25; zitiert im Manuskript SN 8–2, 21 A.



Schleiermacher, „Christus sei nicht allein gewesen, denn die Schüler pflegten sich nicht von ihrem Lehrer zu trennen, und wir können also auch annehmen, daß Johannes zugegen gewesen.“<sup>80</sup> Auch dieses Gespräch ist somit der Erinnerung des Apostels verdankt. Schleiermacher nimmt die Brüche im Dialog wahr, doch erklärt er diese durch Auslassung. Es fehlten Elemente des Gesprächs, die Johannes „noch im Gedächtnisse hatte“, doch wollte er diese Verbindungen nicht einfügen (NS B, 60r).

Ein anderes Problem ist der Einwand, dass zur Zeit Jesu noch nicht von der christlichen Taufe und von der Wirksamkeit des erst nachösterlich gegebenen Geistes die Rede sein könne. Diesen Einwand, den Bretschneider ebenfalls formuliert<sup>81</sup>, will Schleiermacher nicht gelten lassen, da Jesus ja „die lebendige geistige Quelle in sich selbst“ „fühlte“ (SN 8–2, 24 A). Die Frage, ob Nikodemus denn die Rede von der Neugeburt verstehen konnte, die viele spätere Ausleger nach alternativen Deutungen suchen ließ<sup>82</sup>, beantwortet Schleiermacher durch die Auskunft, dass „der Übergang aus dem Heidenthum ins Judenthum immer so angesehen wurde“ (NS B, 61v) und Nikodemus also „Wiedergeburt [...] bei den Proselyten kannte“ (SN 8–2, 23 I). Ob diese Rekonstruktion des möglichen Wissensbestandes des historischen Nikodemus zeitgeschichtlich plausibel ist oder nicht, kann hier dahingestellt bleiben. Entscheidend ist, dass wenn das Gespräch als partielle, aber historisch korrekte Wiedergabe eines Gesprächs zu Jesu Lebzeiten erfasst wird, eben dieser Horizont als Verständnishorizont rekonstruiert wird, nicht der Horizont der späteren Gemeinde, in der die christliche Taufe als Eingangsritus fungierte.

Diese hermeneutische Vorgehensweise führt jedoch spätestens dort zu Problemen, wo in den johanneischen Reden nach heutiger Einsicht bereits der Tod Jesu

---

<sup>80</sup> Solche Eintragungen begegnen auch bei neueren konservativen Autoren häufiger; s. Frédéric Godet, *Kommentar zu dem Evangelium des Johannes*, dt. Bearbeitung v. E. Reineck und C. Schmid (2 Bde., 4. Aufl., Hannover/Berlin: Meyer, 1903), 142; Bernhard Weiss, *Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes*, 7. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1886), 127; und neuerdings Andreas J. Koestenberger, *John* (Grand Rapids: Baker, 2004), 117. Theodor Zahn, *Das Evangelium des Johannes*, 184–185, wollte einen Augenzeugenbericht des zum Jünger gewordenen Nikodemus annehmen. Friedrich Lücke, *Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes*, Bd. 1, 564, wollte gar annehmen, Jesus habe seinen Jüngern das Gespräch mitgeteilt, „vielleicht schon tags darauf“.

<sup>81</sup> Bretschneider, *Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis, Apostoli, indole et origine*, 46.

<sup>82</sup> Siehe die ausführliche Palette von Möglichkeiten bei Richard J. Bauckham, *Gospel of Glory: Major Themes in Johannine Theology* (Grand Rapids: Baker, 2015), 84–90; kritisch dazu Jörg Frey, *Baptism in the Fourth Gospel, and Jesus and John as Baptizers: Historical and Theological Reflections on John 3:22–30*, in *Expressions of the Johannine Kerygma in John 2:23–5:18: Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2017 in Jerusalem*, hg. v. R. Alan Culpepper und Jörg Frey, WUNT 423 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 87–115 (95–96).

vorwegnehmend gedeutet wird. So will Schleiermacher die typologische Rede von der Moseschlange in Joh 3,14 dezidiert nicht auf den Tod Jesu bezogen wissen: „Unsre Stelle kann sich unmöglich auf den Tod beziehen, wenn Christus den Nikodemus vor Augen gehabt hat, denn es ist gar nicht möglich, daß Nicodemus an das Erhöhtwerden Christi am Kreuz denken konnte“ (NS B, 66v). Vielmehr sei mit ὑψωθῆναι „die Entfernung von der Erde und Erhebung in den Himmel“ gemeint (NS B, 67r). Auch diese Deutung ist eine notwendige Konsequenz des historisierenden Ansatzes, der nicht zugestehen kann, dass in den Worten Jesu im Johannesevangelium, selbst wenn dieses lange nach Jesu Tod niedergeschrieben wurde, Erkenntnisse mit anklingen, die noch nicht in der Zeit des Wirkens Jesu, sondern erst in nachösterlicher Zeit möglich waren. Um der historischen Akkuratess willen wird damit ein wesentliches Charakteristikum des vierten Evangeliums, dessen Christusverständnis nach seinem eigenen Anspruch (Joh 2,21f; 12,16) erst der geistgewirkten Erinnerung der Jünger nach Ostern entsprungen ist<sup>83</sup>, verfehlt.

#### 4.4 Schluss: Zwischen Modernität und Apologetik

Zahlreiche weitere Beobachtungen ließen sich aus Schleiermachers Besprechung anderer Abschnitte des Johannesevangeliums zusammentragen, doch würde sich das Gesamtbild nicht wesentlich verändern.

Natürlich konnte es auch in der kritischen Besprechung der hier präsentierten Beispiele nicht darum gehen, den Gelehrten des frühen 19. Jahrhunderts an exegetischen Einsichten des 20. und 21. Jahrhunderts zu messen. Seine Apologie der johanneischen Verfassertradition erfolgte in einer Zeit, in der sich die historische Kritik erst langsam formierte und in der diese noch nicht die Kraft hatte, das Bild der zeitgenössischen Auslegung zum Kippen zu bringen. Schleiermacher hat durch sein Gewicht eher noch dazu beigetragen, dass der Durchbruch einer neuen Sichtweise auf das Johannesevangelium verzögert wurde. Andererseits ist es z. B. in Anbetracht der bemühten Versuche einer ‚natürlichen‘ Erklärung des Kanawunders nicht verwunderlich, dass ein junger Radikaler wie David Friedrich Strauß von solchen Überlegungen abgestoßen und zu einem ganz anderen Paradigma geführt wurde.

Zu würdigen ist zunächst die sehr gründliche und detaillierte philologische Arbeit. Hier zeigt sich Schleiermacher als philologischer Exeget, dessen gräzistische

---

<sup>83</sup> Dazu Jörg Frey, *The Gospel of John as a Narrative Memory of Jesus*. In *Memory and Memories in Early Christianity: Proceedings of the International Conference held at the Universities of Geneva and Lausanne (June 2–3, 2016)*, hg. v. Simon Buttica und Enrico Norelli, WUNT 398 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 261–284.

Kenntnisse immer wieder zum Tragen kommen. Er diskutiert ausführlich textkritische Fragen, behandelt Eigenheiten der griechischen Sprache und Formulierung und erläutert Details der Semantik, und dies alles im kritischen Gespräch mit der zu seiner Zeit neuesten Literatur. Dies zeigt sich mehr noch in den knappen Bemerkungen der Manuskripte als in den ausgeführten Nachschriften der Hörer.

Voraussetzung und nie infrage gestellte Grundlage der Auslegung ist die Annahme der apostolischen Authentizität des Evangeliums und – damit verbunden – die Annahme seiner historischen Korrektheit. Dies verbindet sich mit dem Bild des johanneischen Autors, der dem irdischen Jesus in besonderer Innigkeit verbunden und somit quasi kongenialer Zeuge und Vermittler seiner Worte war. Die historischen Hilfsannahmen, die notwendig sind, um dieses Bild zu zeichnen und zu verteidigen, wie z. B. die Gegenwart des Johannes beim Nikodemusgespräch oder seine außerordentlich genaue Erinnerung auch nach einem Zeitabstand von fast 70 Jahren, erscheinen aus heutiger Sicht durchgehend problematisch.

Der Zeuge Johannes erscheint dabei im kategorialen Unterschied zu allen anderen Personen, von Johannes dem Täufer über seine Jünger bis zu den anderen Evangelisten, als derjenige, der zwar in menschlicher Weise und nicht durch supranaturalistische Inspiration, aber doch in einer besonderen Genialität und einzigartigen, fast divinatorschen Nähe zu Jesus den Sinn der Reden Jesu kongenial erfasst und getreu – ohne dogmatische oder polemische Nebenabsichten – wiedergibt. Letztlich ist somit auch dieser apostolische Zeuge in gewissen ‚übermenschlichen‘ Zügen gezeichnet.

Exegetisch zu Recht hält Schleiermacher immer wieder die Differenz zwischen dem johanneischen Text und späteren dogmatischen Aussagen fest, die nicht anachronistisch in die Auslegung eingetragen werden dürfen. Dies betrifft im Prolog die Trinitäts- und Zweinaturenlehre, weiter die Aussagen über Christi Präexistenz oder auch die prädestinarianischen Aussagen in Joh 6,44, wo Schleiermacher – zumal als Reformierter – das „Ziehen“ Gottes dezidiert nicht calvinistisch im Sinne einer „Dordrechtische[n] Gewalt gegen das Menschliche Wollen“ deutet, sondern darin „nur eine besondere Veranstaltung gegen die in der allgemeinen Lage und der herrschenden Stimmung liegenden Hindernisse“ sehen will (SN 8–2, 62 I).

Zugleich ist auch Schleiermachers eigene Auslegung durch ‚anachronistische‘ Eintragungen eines modernen Verständnisses geprägt, die zur Intention des johanneischen Textes in deutlicher Spannung stehen. Dies zeigt sich in den Versuchen einer rationalistischen Wundererklärung oder im exegetischen Umgang mit ‚wunderhaften‘ Elementen im Zusammenhang mit der Taufe Jesu, wo nicht nur die Vision des Täufers und die Himmelsstimme, sondern auch das Bild der Taube von der ‚historischen‘ Ebene abgerückt und verschiedenen Akten des Missverstehens zugeschrieben werden. Als messianischer Geiststräger ist Jesus nur durch den Eindruck seiner Lehre zu erkennen – diesen Eindruck bezeugt der Täufer – und dieser

Eindruck ist es dann auch, der den Busenfreund Johannes zum intimen Interpreten Jesu werden lassen konnte. Der hier erkennbaren Modernisierung des Bildes des Wirkens Jesu, das vor allem als menschlich und nicht übernatürlich oder miraculös angesehen wird, eignet gewiss auch ein apologetischer Zug, der aber der historischen Apologetik hinsichtlich der Verfassertradition eigentümlich gegenübersteht.

Die Grenze der Auslegungen Schleiermachers zeigt sich immer dort, wo er sich – aufgrund der vorausgesetzten Authentizität und historischen Zuverlässigkeit der Wiedergabe auch der Reden Jesu – nicht dazu entschließen kann, Phänomene oder Probleme der späteren Gemeinde in den Worten Jesu oder seiner Zeitgenossen zu erkennen. Weder die christliche Taufe (in Joh 3,5) noch die Abgrenzung gegen pagane Gottesverständnisse (in Joh 17,3) können hinter den johanneischen Formulierungen akzeptiert werden, weil die Interpretation immer im historischen Kontext des irdischen Jesus und seiner Zeitgenossen erfolgen muss.

Im Umgang mit konkret historischen Problemen und vor allem in der Erklärung der Widersprüche zwischen der synoptischen und der johanneischen Darstellung des Wirkens Jesu bzw. seiner Reden findet sich bei Schleiermacher eine breite Verwertung des harmonistischen Argumentationsarsenals. Dazu gehören zunächst psychologisierende Eintragungen im Blick auf den Zeugen bzw. Erzähler wie z. B. der Feststellung zu Joh 18,5, dass Johannes vom Kuss des Judas nichts gesehen habe (SN 8–2, 126 I) und ihn deshalb nicht berichte oder die Bemerkung zu Joh 18,24, dass Johannes vergessen hätte zu erzählen, wie Jesus zu Kaiphas geführt wurde und dies dann hier nachgetragen hätte.<sup>84</sup> An anderen Stellen reklamiert Schleiermacher für Johannes ein ‚höheres‘, geistiges oder symbolisches Verständnis, z. B. in der Diskussion des stilistischen Verhältnisses zwischen den synoptischen und den johanneischen Jesusreden. Hinzu kommen zahlreiche, z. T. kühne historische Zusatzannahmen zur Sicherung der Plausibilität der johanneischen Darstellung, z. B. wenn Schleiermacher mit einer Verbindung zwischen Jesus und seinen Jüngern bereits vor der eigentlichen Berufung derselben rechnet, oder wenn er eine Anwesenheit der Jünger auch in Szenen postuliert, in denen Jesus eigentlich allein mit einer Person spricht. Schließlich findet sich auch das klassische Mittel der Kombinatorik, mit der z. B. zwei Tempelreinigungen oder Wunder vor dem in Joh 2 erzählten Kanawunder postuliert werden. Mit diesen argumentativen Mitteln steht Schleiermacher in einer Reihe mit konservativen Apologeten der historischen Zuverlässigkeit des Johannesevangeliums bis heute.

Die Vorlesungen zum Johannesevangelium zeigen, dass der Vater der neuzeitlichen protestantischen Theologie in vielen seiner exegetischen Argumente

---

<sup>84</sup> Interessanterweise ist in diesen beiden Fällen das Gewicht der synoptischen Szenen doch zu stark, als dass Schleiermacher die historische Validität dieser Aussagen bestreiten könnte.

immer noch ‚vormodern‘ ist, eine Figur im Übergang zwischen Rationalismus, Idealismus und historischer Kritik. Auch ist hier erkennbar, dass der Übergang zu einer methodisch geklärten Kritik in der Johannesauslegung später erfolgt ist als z. B. in der Synoptikerauslegung. Die Vorlesungen Schleiermachers helfen, den großen Gelehrten in diesen Diskursen zu verorten und nicht zuletzt die Grundlage präziser herauszuarbeiten, auf der Schleiermacher in nichtexegetischen Schriften vor und nach den Johannesvorlesungen argumentierte. Schon in den frühen Reden zeigt sich die Spur des Johannesverständnisses, das in diesen Vorlesungen breit begründet ist. Was dort jedoch bahnbrechend ‚modern‘ erscheinen konnte, wird hier mit dem Ballast einer historischen Apologetik präsentiert, die schon bald danach im Feuer der Kritik als obsolet erwiesen wurde.

## Bibliographie

### Schriften von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

*Das Leben Jesu. Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832 gehalten*, hg. v. Karl August Rütenik, SW I/6. Berlin: Reimer, 1864.

*Einleitung ins neue Testament*, hg. v. Georg Wolde, SW I/8. Berlin: Reimer, 1845.

*Ueber den sogenannten ersten Brief des Paulos an den Timotheos. Ein kritisches Sendschreiben an J. C. Gass*, hg. v. Hermann Patsch, KGA I/5, 153–242. Berlin/New York: De Gruyter, 2011.

*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*, hg. v. Günter Meckenstock. Berlin/New York: De Gruyter, 1998.

*Ueber die Schriften des Lukas. Ein kritischer Versuch. I. Theil*, hg. v. Hermann Patsch und Dirk Schmid, KGA I/8, 1–180. Berlin/New York: De Gruyter, 2011.

*Zum Johannes*. Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Nachlass F. D. E. Schleiermacher, Nr. 8–1.

*Zum Evangel. Johannis*. Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Nachlass F. D. E. Schleiermacher, Nr. 8–2.

*Exegesis des Evangelium Johannis*, Nachschrift Eduard Bonnell. Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Handschrift 37.

[*Das Evangelium Johannis*], anonyme Nachschrift. Zentralbibliothek Zürich, Mscr. W. 56.

### Weitere Literatur

Ammon, Christoph Friedrich von. *Programma, quo docetur Johannem, Evangelii auctorem, ab editore hujus libri fuisse diversum*. Erlangen, 1811.

Anderson, Paul N. *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus: Modern Foundations Reconsidered*. LNTS 321. New York: T&T Clark, 2006.

Bauckham, Richard J. *Gospel of Glory: Major Themes in Johannine Theology*. Grand Rapids: Baker, 2015.

- Baum, Armin Daniel. *Einleitung in das Neue Testament: Evangelien und Apostelgeschichte*. Gießen: TVG Brunnen, 2017.
- Baur, Ferdinand Christian. *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*. Tübingen: Fues, 1847.
- Bendemann, Reinhard von. *Zwischen Doxa und Stauros: Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium*. BZNW 101. Berlin/New York: De Gruyter, 2001.
- Berger, Klaus. *Im Anfang war Johannes: Datierung und Theologie des Evangeliums*. Stuttgart: Quell, 1997.
- Beyschlag, Willibald. *Neutestamentliche Theologie*, 2 Bde. Halle a. S.: Strien, 1891/1892.
- Blomberg, Craig L. *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues and Commentary*. Downers Grove: InterVarsity, 2002.
- Bretschneider, Karl Gottlieb. *Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis, Apostoli, indole et origine*. Leipzig: Barth, 1820.
- Carson, Donald A. *The Gospel According to John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- Cludius, Hermann Heimart. *Ursichten des Christenthums nebst Untersuchungen über einige Bücher des neuen Testaments*. Altona: Hammerich, 1808.
- Eckermann, Jakob Christoph Rudolf. Ueber die eigentlich sichern Gründe des Glaubens an die Hauptthatsachen der Geschichte Jesu, und über die wahrscheinliche Entstehung der Evangelien und der Apostelgeschichte. In ders., *Theologische Beiträge*, Bd. 5/2, 106–206. Altona: Hammerich, 1796.
- Eckermann, Jakob Christoph Rudolf. *Erklärung aller dunkeln Stellen des Neuen Testaments*. Bd. 2. Kiel: Akademische Buchhandlung, 1807.
- Evanson, Edward. *The Dissonance of the Four Generally Received Evangelists, and the Evidence of their Respective Authority examined*. Ipswich: George Jermyn, 1792.
- Frey, Jörg. *Die johanneische Eschatologie: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus*. WUNT 96. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- Frey, Jörg. Der Christus der Evangelien als der „historische Jesus“. Zum Jesus-Buch des Papstes. In *Der Papst aus Bayern: Protestantische Wahrnehmungen*, hg. v. Werner Thiede, 111–129. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010.
- Frey, Jörg. Neutestamentliche Wissenschaft und antikes Judentum. Probleme – Wahrnehmungen – Perspektiven, *ZThK* 109 (2012), 445–471.
- Frey, Jörg. Wege und Perspektiven der Interpretation des Johannesevangeliums. Überlegungen auf dem Weg zu einem Kommentar. In ders., *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten: Studien zu den johanneischen Schriften 1*, hg. v. Juliane Schlegel, 3–41. WUNT 307. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Frey, Jörg. Heil und Geschichte im Johannesevangelium: Zum Problem der ‚Heilsgeschichte‘ und zum fundamentalen Geschichtsbezug des Heilsgeschehens im vierten Evangelium. In ders., *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten: Studien zu den johanneischen Schriften 1*, hg. v. Juliane Schlegel, 585–637. WUNT 307. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Frey, Jörg. Ferdinand Christian Baur und die Johannesauslegung. In *Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums*, hg. v. Martin Bauspiess, Christoph Landmesser und David Lincicum, 227–258. WUNT 333. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Frey, Jörg. Das prototypische Zeichen (Joh 2:1–11). Eine Kommentar-Studie. In *The Opening of John's Narrative (John 1:19–2:22): Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum in Ephesus*, hg. v. R. Alan Culpepper und Jörg Frey, 165–216. WUNT 385. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- Frey, Jörg. Johannesevangelium. In *Jesus-Handbuch*, hg. v. Jens Schröter und Christine Jacobi, 137–145. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

- Frey, Jörg. *Theology and History in the Fourth Gospel*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2018.
- Frey, Jörg. The Gospel of John as a Narrative Memory of Jesus. In *Memory and Memories in Early Christianity: Proceedings of the International Conference held at the Universities of Geneva and Lausanne (June 2–3, 2016)*, hg. v. Simon Buttica und Enrico Norelli, 261–284. WUNT 398. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- Frey, Jörg. Baptism in the Fourth Gospel, and Jesus and John as Baptizers: Historical and Theological Reflections on John 3:22–30. In *Expressions of the Johannine Kerygma in John 2:23–5:18: Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2017 in Jerusalem*, hg. v. R. Alan Culpepper und Jörg Frey, 87–115. WUNT 423. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Gerdmar, Anders. *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann*. Studies in Jewish History and Culture 20. Leiden: Brill, 2009.
- Godet, Frédéric. *Kommentar zu dem Evangelium des Johannes*, dt. Bearbeitung v. E. Reineck und C. Schmid, 2 Bde., 4. Aufl., Hannover/Berlin: Meyer, 1903.
- Grotius, Hugo. *Annotationes in quatuor Evangelia et Acta Apostolorum* (= ders., *Opera omnia theologica*, Bd. II/1), Amsterdam: Blaeu, 1679.
- Herder, Johann Gottfried. *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten morgenländischen Quelle* (1775). In ders., *Sämmtliche Werke*, hg. v. Bernhard Suphan, Bd. 7, 335–470. Berlin: Weidmann, 1884.
- Herder, Johann Gottfried. *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. Nebst einer Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung* (1797). In ders., *Sämmtliche Werke*, hg. v. Bernhard Suphan, Bd. 19, 253–424. Berlin: Weidmann, 1880.
- Holtzmann, Heinrich Julius. *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2 Bde., Freiburg/Leipzig: Mohr Siebeck, 1897.
- Horst, Georg Konrad. Lässt sich die Echtheit des Johanneischen Evangeliums aus hinlänglichen Gründen bezweifeln, und welches ist der wahrscheinliche Ursprung dieser Schrift? *MRW* 1 (1804), 47–118.
- Jülicher, Adolf. *Einleitung in das Neue Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1894.
- Keener, Craig S. *The Gospel of John: A Commentary*, 2 Bde. Peabody: Hendrickson, 2005.
- Koestenberger, Andreas J. *John*. Grand Rapids: Baker, 2004.
- Kuinoel, Christian Gottlieb. *Commentarius in Libros Novi Testamenti Historicos, vol. 3: Evangelium Ioannis*, 2. Aufl., Leipzig: Barth, 1817.
- Kümmel, Werner Georg. *Das Neue Testament: Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Orbis Academicus. Freiburg/München: Alber, 1958.
- Lagrange, Marie-Joseph. *Évangile selon Saint Jean*. Études Bibliques. 3. Aufl. Paris: Gabalda, 1927.
- Lücke, Friedrich. *Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes*. Bd. 1. Bonn: Weber, 1820.
- Mercier, Robert. *L'Évangile „pour que vous croyez“: Le quatrième évangile (selon Saint Jean)*. Montreal: Wilson & Lafleur, 2010.
- Merkel, Helmut. *Die Widersprüche zwischen den Evangelien: Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis Augustin*. WUNT 13. Tübingen: Mohr Siebeck, 1971.
- Michaelis, Johann David. *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes*, 4. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1788.
- Moretto, Giovanni. Angezogen und belehrt von Gott. Der Johannismus in Schleiermachers ‚Reden über die Religion‘. *ThZ* 37 (1981), 267–291.



- Moretto, Giovanni. Bewußtsein und Johannismus. Betrachtungen zur philosophischen Christologie Schleiermachers und Fichtes. In *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*, hg. v. Günter Meckenstock, 207–228. TBT 51. Berlin/New York: De Gruyter, 1991.
- Morris, Leon. *The Gospel according to John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.
- Morus, Samuel Friedrich Nathanael. *Recitationes in Evangelium Joannis*, hg. v. Gottlieb Immanuel Dindorf, 2. Aufl. Leipzig: Herrl, 1808.
- Patsch, Hermann. Schleiermachers Berliner Exegetik. In *Schleiermacher Handbuch*, hg. v. Martin Ohst, 327–340. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob. *Historia Cerinthi, quatenus ad Iudaeognosticisum et Evangelii atque epistolarum Ioannis fata illustranda pertingit*. Jena: Göpferdt, 1795.
- Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob. *Philologisch-kritischer und historischer Commentar über das Evangelium des Johannes, Erste Hälfte*. Lübeck: Bohn, 1804.
- Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI. *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkörperung*. Freiburg: Herder, 2007.
- Robinson, John A. T. *The Priority of John*, ed. J. F. Coakley. London: SCM Press, 1985.
- Schlatter, Adolf. *Der Evangelist Johannes: Wie er spricht, denkt und glaubt*. Stuttgart: Calwer, 1930.
- Schmidt, Johann Christian Ernst. *Historisch-kritische Einleitung ins Neue Testament*. Gießen: Tasché, 1804.
- Schmithals, Walter. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*. Berlin/New York: De Gruyter, 1985.
- Schmithals, Walter. *Johannesevangelium und Johannesbriefe: Forschungsgeschichte und Analyse*. BZNW 64. Berlin/New York: De Gruyter, 1992.
- Schulz, Wilhelm A. Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus. *ZPhF* 18 (1964), 85–118.
- Schürer, Emil. *Ueber den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage. Vorträge der Theologischen Konferenz zu Gießen, gehalten am 20. Juli 1889*, 5. Folge (Gießen: J. Richer'sche Buchhandlung, 1889), wieder abgedruckt in *Johannes und sein Evangelium*, hg. v. Karl Heinrich Rengstorff, 1–27. WdF 82. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.
- Schwank, Benedikt. *Evangelium nach Johannes. Erläutert für die Praxis*. St. Ottilien: EOS, 1998.
- Schweitzer, Albert. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. 9. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 1984 = Nachdruck der 2. Aufl. 1913.
- Semler, Johann Salomo. *Paraphrasis Evangelii Iohannis*, 2 Bde. Halle: Hemmerde, 1771/1772.
- Smitmans, Adolf. *Das Weinwunder zu Kana: Die Auslegung von Jo 2,1–11 bei den Vätern und heute*. BGBE 6. Tübingen: Mohr Siebeck, 1966.
- Storr, Gottlob Christian. *Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis*. Tübingen: Heerbrandt, 1786.
- Strauß, David Friedrich. *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2 Bde. Tübingen: Osiander, 1835/1836.
- Strauß, David Friedrich. *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie* 3. Tübingen: Osiander, 1837.
- Strauß, David Friedrich. *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte: Eine Kritik des Schleiermacherschen Lebens Jesu*. Berlin: Ducker, 1865.
- Theobald, Michael. *Die Fleischwerdung des Logos: Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh*. NTA N.F. 20. Münster: Aschendorff, 1988.
- Timm, Hermann. *Die heilige Revolution: Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik. Schleiermacher – Novalis – Friedrich Schlegel*. Frankfurt am Main: Syndikat, 1978.
- Tittmann, Karl Christian. *Meletemata sacra, sive Commentarius in Evangelium Johannis*. Leipzig: Weidmann, 1816.



- Wegscheider, Julius August Ludwig. *Versuch einer vollständigen Einleitung in das Evangelium des Johannes*. Göttingen: Röwer, 1806.
- Weiss, Bernhard. *Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes*, 7. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1886.
- Weisweiler, Hilger. *Schleiermachers Arbeiten zum Neuen Testament*. Diss. Bonn, 1972.
- Wettstein, Johann Jakob. *Novum Testamentum Graecum*. 2 Bde. Amsterdam: Dommerian, 1751–1752.
- Wikenhauser, Alfred. *Das Evangelium nach Johannes*. RNT. Regensburg: Pustet, 1948.
- Windisch, Hans. *Johannes und die Synoptiker: Wollte der vierte Evangelist die älteren Evangelien ergänzen oder ersetzen?* UNT 12. Leipzig: Hinrichs, 1926.
- Zahn, Theodor. *Das Evangelium des Johannes*. KNT 4. 5./6. Aufl. Leipzig/Erlangen: Deichert, 1921; Nachdruck Wuppertal: Brockhaus, 1983.
- Zumstein, Jean. *Das Evangelium nach Johannes*. KEK 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.