

MARTIN HENGEL

Theologische, historische und biographische Skizzen

Kleine Schriften VII

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament*

253

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors
Friedrich Avemarie (Marburg)
Markus Bockmuehl (Oxford)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)

253



Martin Hengel

Theologische, historische und biographische Skizzen

Kleine Schriften VII

herausgegeben von
Claus-Jürgen Thornton

mit einer Würdigung und einem
vollständigen Schriftenverzeichnis von
Jörg Frey

Mohr Siebeck

MARTIN HENGEL, 1926–2009; 1947–51 Studium der Theologie in Tübingen und Heidelberg; 1951–52 Vikar; 1953–54 Verkaufsleiter in der elterlichen Textilfirma; 1954–55 Repept am Tübinger Stift; 1955–57 Neutestamentlicher Assistent; 1957–64 Geschäftsführer im Textilbetrieb; 1959 Promotion; 1964–67 Forschungsassistent an der Universität Tübingen; 1967 Habilitation; 1968–72 Professor für Neues Testament in Erlangen; 1972–92 Professor für Neues Testament und antikes Judentum in Tübingen, Direktor des Instituts für antikes Judentum und hellenistische Religionsgeschichte in Tübingen.

ISBN 978-3-16-150201-9 978-3-16-157286-9 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019
ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Es ist fast genau ein Jahr her, daß Martin Hengel mir seine letzten Korrekturen zum Textcorpus dieses Buches zusandte. Er hatte es noch einmal vollständig durchgelesen und für den Druck freigegeben. Das Erscheinen des siebten und letzten Bandes seiner »Kleinen Schriften«, das sich durch die umfangreichen Register hinausgezögert hat, hat er nicht mehr erleben dürfen.

Der Verlag und ich haben Martin Hengels Nachfolger in der Herausgeberschaft der »Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament«, Jörg Frey, gebeten, diesem nun posthum erscheinenden Abschluß der »Kleinen Schriften« eine Würdigung des Autors aus den Erinnerungen des Schülers voranzustellen. Wir sind ihm dankbar, daß er mit seinem sehr persönlichen Beitrag Martin Hengel als theologischem Lehrer und väterlichem Freund und Mentor ein bleibendes Denkmal gesetzt hat.

Das Vorwort und die Frage, wem dieser Band gewidmet werden würde, hatten wir im vergangenen Frühjahr noch zurückgestellt. Gewiß wäre es Martin Hengel ein Anliegen gewesen, Herrn Prof. Dr. Wilfried Werbeck zu danken, der parallel zum Autor ebenfalls eine Schlußkorrektur des Textcorpus gelesen hat.

Martin Hengel hat immer mit großer Dankbarkeit davon gesprochen, daß seine Frau Gottes größte Gabe an ihn sei, ohne die auch seine wissenschaftliche Arbeit und sein Wirken nicht möglich gewesen wären. Verlag, Reihen- und Bandherausgeber möchten sein letztes Buch Frau Marianne Hengel als kleines Zeichen des großen Dankes, der hohen Wertschätzung und der tiefen Verbundenheit zueignen.

Berlin, im April 2010

Claus-Jürgen Thornton

Inhaltsverzeichnis

Vorwort von Claus-Jürgen Thornton	V
Jörg Frey: Martin Hengel als theologischer Lehrer: Persönliche Erinnerungen an einen väterlichen Wegbegleiter	XI
1. Heilsgeschichte	1
Aus: J. Frey/St. Krauter/H. Lichtenberger (Hg.), Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung (WUNT 248), Tübingen 2009, 3–34	
2. The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth	34
aus: R. Bauckham/C. Mosser (Hg.), The Gospel of John and Christian Theology, Grand Rapids u. a. 2008, 265–294	
3. Christological Titles in Early Christianity: The Crucified Son of God	64
aus: The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity, hg. v. J. H. Charlesworth, Minneapolis 1992, 425–448	
4. Die Torheit des Kreuzes	90
aus: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 77 vom 1. April 1999, 3	
5. »Was ist der Mensch?« Erwägungen zur biblischen Anthropologie heute	93
aus: Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, hg. v. H. W. Wolff, München 1971, 116–135	
6. Christus und die Macht – Die Macht Christi und die Ohnmacht der Christen: Zur Problematik einer »Politischen Theologie« in der Geschichte der Kirche	113
Calwer Paperback, Stuttgart 1974	
7. Das Gebet im Neuen Testament	175
Rez. Cullmann aus: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 17 vom 20. 1. 1995, 11	

8. Judaism and Hellenism Revisited	179
aus: J. J. Collins/G. E. Sterling (Hg.), <i>Hellenism in the Land of Israel</i> , Notre Dame 2001, S. 6–37, und: J. J. Collins/R. A. Kugler (Hg.), <i>Religion in the Dead Sea Scrolls</i> , Grand Rapids/Cambridge, U. K. 2000, 46–56	
9. Das urchristliche Schrifttum als jüdische Quelle und das Problem der Trennung zwischen Juden und Christen	217
Deutsche Erstveröffentlichung	
10. Aufgaben der Neutestamentlichen Wissenschaft	242
aus: <i>New Testament Studies</i> 40 (1994), 321–357	
11. Eine junge theologische Disziplin in der Krise	279
aus: E.-M. Becker (Hg.), <i>Neutestamentliche Wissenschaft</i> . <i>Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie</i> , Tübingen und Basel 2003, 18–29	
12. Kein Steinbruch für Ideologien: Zentrale Aufgaben neutestamentlicher Exegese	292
aus: <i>Lutherische Monatshefte</i> 18 (1979), Heft 1, 23–27	
13. Theologie als Politikum?	303
Rez. W. Teichert (Hg.), <i>Müssen Christen Sozialisten sein?</i> aus: <i>Evangelische Kommentare</i> 9 (1976), 728–731	
14. Bekennen und Bekenntnis	313
Unveröffentlicht	
15. Laudatio Kurt Aland	348
aus: <i>Kurt Aland in memoriam</i> , hg. v. der Hermann-Kunst-Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung, Münster 1995, 17–34	
16. Otto Bauernfeind: 14. 1. 1889–26. 12. 1972	364
aus: <i>Attempto. Nachrichten der Freunde der Universität Tübingen</i> , Heft 47/48, 78 f., und aus: O. Bauernfeind, <i>Kommentar und Studien zur</i> <i>Apostelgeschichte</i> (WUNT 22), Tübingen 1980, V–VIII	
17. Laudatio für Schalom Ben-Chorin zur Verleihung des Preises Bibel und Kultur am Freitag, den 24. Februar 1989	369
aus: S. Meurer (Hg.), <i>Die Stiftung Bibel und Kultur 1988–2000</i> . <i>Eine Dokumentation</i> , Stuttgart 2001	
18. Elias Bickermann: Erinnerungen an einen großen Althistoriker aus St. Petersburg	374
aus: <i>Hyperboreus</i> 10 (2004), 171–198	

19. **Mysterion und Wahrheit:**
 Professor Alexander Böhlig zum 60. Geburtstag 402
 aus: Schwäbisches Tagblatt vom 1. September 1972
20. **Günther Bornkamm: 8. 10. 1905–18. 2. 1990** 405
 aus: Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaft für 1991,
 Heidelberg 1992, 100–103
21. **Sir Henry Chadwick als Patristiker
 und anglikanischer Theologe** 409
 aus: Ehrenpromotion Sir Henry Chadwick. Reden und Ansprachen
 beim Festakt am 11. November 1997, hg. [im Auftrag der Theologischen
 Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität] von Christoph Marksches,
 Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt.
 Geisteswissenschaftliche Klasse. Sitzungsberichte 3, Erfurt 1998, 13–46
22. **Joachim Jeremias** 440
 aus: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 94 (1978), 89–92
23. **Der protestantische Rebell: Zum neunzigsten Geburtstag
 des Neutestamentlers Ernst Käsemann** 445
 aus: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 160 vom 12. Juli 1996, 33
24. **Bischof Lightfoot und die Tübinger Schule** 448
 aus: Theologische Beiträge 23 (1992), 5–33
25. **Ein Leben für die Bibel: Zum Tod von Prof. D. Otto Michel** 480
 aus: Ein Leben für die Bibel. Otto Michel zum 90. Geburtstag, in:
 Für Arbeit und Besinnung 47 (1993), 656–658, und: Zum Tod von Otto Michel,
 in: Tübinger Universitätszeitung, Nr. 58, 7. 2. 1994, 17f.
26. **Adolf Schlatter** 485
 aus: M. Hengel/U. Heckel (Hg.), Paulus und das antike Judentum
 (WUNT 58), Tübingen 1991, VII–XIII
27. **Julius Wellhausens Evangelienkommentare** 492
 aus: J. Wellhausen, Evangelienkommentare, Berlin/New York 1987, V–XII
28. **Günther Zuntz** 499
 aus: G. Zuntz, Lukian von Antiochien und der Text der Evangelien,
 hg. v. B. Aland und K. Wachtel, mit einem Nachruf auf den Autor von
 M. Hengel, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften,
 Philosophisch-Historische Klasse 1995/Nr. 2, Heidelberg 1995, 63–88
29. **Antrittsrede
 vor der Heidelberger Akademie der Wissenschaften** 527
 aus: Heidelberger Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1978, 115–119

30. A Gentile in the Wilderness: My Encounter with Jews and Judaism	532
aus: <i>Overcoming Fear Between Jews and Christians</i> , hg. v. J. H. Charlesworth mit F. X. Blisard und J. L. Gorham, New York 1993, 67–83	
31. Schritte zur Selbsthilfe: Stiftungen von Universitätslehrern für ihr eigenes Fach und ihre Fakultät	546
aus: <i>Forschung & Lehre</i> 4/97, 195–197	
32. Ansprache am 14. Dezember 2006 am Ende der akademischen Feier zum 80. Geburtstag	552
Jörg Frey: Gesamtbibliographie Martin Hengel 1959–2010	557
Corrigenda zu <i>Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V</i> , und zu <i>Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften VI</i>	610
Alphabetisches Verzeichnis der Aufsätze in <i>Kleine Schriften I–VII</i>	612
Register der Bände <i>Kleine Schriften V–VII</i>	617
Stellenregister	617
Autorenregister	707
Sach- und Personenregister	731
Griechische, hebräische und aramäische Begriffe	774

Martin Hengel als theologischer Lehrer

Persönliche Erinnerungen an einen väterlichen Wegbegleiter

von

Jörg Frey

1. Unvergeßliche Szenen am Anfang

Die Szene blieb unvergeßlich. Bei der Einführung für Studienanfänger der Evangelischen Theologie – im Wintersemester 1983/84 – hatten die Vertreter der berühmten Tübinger Fakultät im Evangelischen Stift die einzelnen theologischen Disziplinen vorzustellen. Alle bemühten sich, die Bedeutung ihres Faches für das Ganze der Theologie darzustellen, aber ohne daß davon jenes gewisse Prickeln ausgegangen wäre, das den Anfänger hätte faszinieren können. Nur einer fiel aus dem Rahmen. Er redete nicht lange von seiner wissenschaftlichen Disziplin, aber mit Nachdruck von ihrem Gegenstand, dem Neuen Testament; dabei zog er ein kleines, sehr zerblätternes blaues Büchlein – seinen alten »Nestle-Aland« – aus der Tasche, wedelte ein wenig mit ihm in der Luft herum und ermahnte seine Zuhörer mit großem Nachdruck: »Lesen Sie dieses Buch! Auf Griechisch! Es ist ein gutes Buch.«

Die Ernsthaftigkeit und Entschlossenheit dieses Lehrers weckte Neugier. Da war einer, der nicht nur über sein Fach und dessen Probleme redete, sondern die Sache selbst in den Mittelpunkt stellte, der nicht nur Theorien, sondern den Text zum zentralen Gegenstand des Interesses machte und geradezu beschwörend die Kenntnis dieses Textes und die Beschäftigung mit ihm – in den Ursprachen – forderte. Da war ein Lehrer, dem der Gegenstand seines Faches elementar am Herzen lag, der etwas vermitteln wollte und etwas zu vermitteln hatte, was für das Studium der Theologie und für die eigene theologische Existenz von elementarer Bedeutung sein sollte. Solche Werbung für das Fach erschien glaubwürdig. Die engagierte Persönlichkeit eines Lehrers, der – nicht nur als Wissenschaftler, sondern als ganze Person – von seinem Gegenstand ›begeistert‹ erschien, sprach an. Der Student im ersten Semester ließ sich ansprechen und entschloß sich,

auch gegen den Rat der Studienberater, die Vorlesung dieses Professors zu besuchen. Und er blieb hängen.

Der anfänglichen Attraktion folgte ein Bildungserlebnis. Martin Hengel las vierstündig, zweimal wöchentlich morgens von 8 Uhr (c. t.) bis 10 Uhr – oder auch bis 10:10 Uhr, da er nicht nur die viertelstündige Pause nach Möglichkeit kürzte, sondern auch am Ende seiner Vorlesungszeit meist überzog und gerade in den letzten Minuten noch ein höheres Lesetempo vorlegte, um möglichst viel von der Unmenge seines Stoffs unterzubringen. Er las energisch aus einem rhetorisch und stilistisch durchgestalteten Manuskript, maschinengeschrieben mit handschriftlichen Randnotizen. Es hagelte Stellenbelege, Verweise auf Forschungspositionen und – immer interessant – polemische Bemerkungen. Das Mitschreiben war mühsam, verlangte hohe Konzentration und einen tapferen Kampf gegen den stets drohenden Krampf in den Fingern. »Christologie des Neuen Testaments« war das Thema der Vorlesung – wahrlich kein Stoff für Anfänger, sondern eine der kompliziertesten Materien des Faches, und von den Anfängern, die sich in diese Vorlesung gewagt hatten, blieben nur die Mutigsten. Der beängstigend langen Literaturliste und einer einführenden, teils scharf polemischen Besprechung der neueren Entwürfe zum Thema folgte ein dichter Reigen von Texten und Problemfeldern, zu frühjüdischen Messiaserwartungen, zum Selbstanspruch Jesu, zu christologischen Hoheitstiteln wie ›Menschensohn‹ oder ›Sohn Gottes‹ und zu ihrer Akkumulation in den neutestamentlichen Texten, zur frühjüdischen Weisheit und zu den Hintergründen der Präexistenztheologie. Schon nach wenigen Wochen Studium war der Anfänger intensiv mit zahllosen Texten konfrontiert, von denen er zuvor kaum gehört hatte: den Psalmen Salomos und dem 4. Esrabuch, den griechischen Versionen des Danielbuchs, den henochischen Bilderreden etc. etc. etc.

Einmal hängengeblieben, belegte man im Folgesemester erneut Hengels Veranstaltungen: die Vorlesung zu Johannes und ein Seminar zur »Johanneischen Frage«. Und wieder ›hagelte‹ es Texte, Texte und nochmals Texte: zu religionsgeschichtlichen Bezügen der johanneischen Schriften oder zur patristischen Bezeugung des Johannesevangeliums und seiner Herkunft. Im Seminar, mit gut 80 Teilnehmern übervoll, dominierte der Vortrag des Lehrers, zum Übersetzen wurden nur wenige aufgerufen, und wenn es dann einmal zu langsam und stockend ging, übernahm der ›Meister‹ selbst, so daß keine Zeit verlorenging. Eine weitere unvergeßliche Szene sollte folgen: Nach der ersten Sitzung wurden Freiwillige gesucht, die das Protokoll zu schreiben hatten, das dann vier Tage später dem Professor in seiner Wohnung zur Korrektur vorgelegt wurde. Die beiden Zweitsemester, die fleißig mitgeschrieben hatten, taten ihr Bestes und legten knapp zwei Seiten Zusammenfassung des Gesprächsgangs der Sitzung vor. Nach gut zweistündigem Gespräch, unterbrochen von allerlei Nachschlagen in Quellenausgaben aus

der für einen Studierenden geradezu unvorstellbar reichhaltigen Bibliothek des Gelehrten, trugen sie ca. sieben Seiten davon: Die Ergänzungen und Belege waren ihnen in die Feder diktiert worden – und insgesamt war ein umfassender Aufriß der behandelten Probleme von mehr als dreifacher Länge entstanden. Doch am Ende des Besuchs fragte der Professor die beiden interessierten, aber angesichts der offenbar unzureichenden Protokoll-Vorlage beschämten Studierenden völlig überraschend, ob denn einer von ihnen bereit wäre, die eben freigewordene Stelle einer wissenschaftlichen Hilfskraft am Institut für Antikes Judentum und Hellenistische Religionsgeschichte anzunehmen. Der eine wagte es nicht und verzichtete, der andere nahm die Stelle an und wurde ›Hiwi‹ bei Martin Hengel.

Das beschriebene Bildungserlebnis fand seine Fortsetzungen in der Arbeit, die nun zu tun war: akribisches Korrekturlesen von Manuskripten in Deutsch und Englisch, die Beschaffung unzähliger Bücher aus der Bibliothek, die Katalogisierung von Bibliotheksbeständen des Instituts und die ›Verschlagwortung‹ zahlloser Aufsätze in der persönlichen Bibliothek in der Wohnung des Gelehrten, schließlich auch kleine Aufträge zur Recherche nach allerlei in Quellenbänden und Konkordanzen. Fachmonographien und Aufsatzbände, vor allem auch aus dem judaistischen und alt-historischen Bereich, Texteditionen und insbesondere antike Texte selbst wurden wahrgenommen, die man als ›normaler‹ Student wohl nie zu Gesicht bekommen hätte. Der mehrstufige Prozeß der Entstehung, Überarbeitung und wiederholten Durchsicht und Korrektur wissenschaftlicher Texte wurde so bereits den studentischen Mitarbeitern nahegebracht, und das Ethos der akribischen Prüfung aller Stellenangaben war zu befolgen. Die Wahrnehmung, wie viele Autoren darin nachlässig arbeiteten und wie häufig Belegsammlungen und auch Fehlangaben und Irrtümer aus einer Arbeit in die andere kopiert wurden, stachelten den detektivischen Spürsinn und den eigenen wissenschaftlichen Eros nur noch zusätzlich an.

2. Das legendäre Oberseminar

Privileg der ›Hiwis‹ war jedoch die Teilnahme am legendären Oberseminar, das vierzehntägig Freitag abends von 20 bis 24 Uhr in Hengels Privatwohnung auf dem Tübinger Österberg stattfand, oft mit auswärtigen Gästen und mit regelmäßig 20–35 Promovenden, Habilitanden und in Tübingen weilenden Gastforschern aus aller Welt. Hier ging – für alle Beteiligten – noch einmal ein Fenster auf, ein Fenster zur Interdisziplinarität: Zugewen waren nicht nur Neutestamentler, sondern auch Kollegen oder Nachwuchswissenschaftler der angrenzenden theologischen und außertheologischen Fächer: Gräzisten und Judaisten, Althistoriker und Patristiker, Archäolo-

gen und Epigraphiker ... Hier wurden frisch edierte, neue Texte wie zum Beispiel die Sabbatopferlieder aus Qumran oder die Hekhalot-Texte gelesen oder zentrale Themen der Forschung anhand von Referaten und Quellenlektüre behandelt wie etwa die Rezeption von Jesaja 53 im Frühjudentum und im Neuen Testament oder die Frage nach den Ursprüngen der Gnosis. Nach einem einführenden Referat und erster Diskussion wurde gegen 22 Uhr eine kleine Stärkung gereicht – mit Apfelsaft und Butterbrezeln. Dann konnte die wissenschaftliche Diskussion weitergehen, und je länger der Abend ging, desto mehr konnte der ›Meister‹ in Fahrt geraten. Dabei bekam der Neuling vertiefte Einblicke in virulente Themen der Forschung und vor allem in die Breite und Vielfalt frühjüdischer, paganantiker oder patristischer Texte. Sternstunden dieser Oberseminare waren Gastvorträge international renommierter Historiker oder Judaisten, so zum Beispiel Abende mit dem Bankier und Numismatiker Leo Mildenberg über die Jehud- und Schomron-Münzen, mit dem australischen Papyrologen und Herausgeber der »New Documents Illustrating Early Christianity« Greg Horsley über die ephesinischen Inschriften, dem Berliner Althistoriker Alexander Demandt über Leopold von Ranke, mit dem Göttinger Alttestamentler Rudolf Smend über Wellhausen oder mit der israelischen Historikerin Tal Ilan über neugefundene Frauendokumente aus der jüdischen Wüste. Die Oberseminare blieben unvergeßlich, nicht nur wegen der dort kennengelernten Texte, Themen und Personen, sondern vor allem wegen der internationalen Beteiligung und der amikablen Atmosphäre, die ältere und jüngere Forscher und auch die jüngsten nachwachsenden studentischen Hilfskräfte verband und die Vision erstehen ließ, daß geisteswissenschaftliches Arbeiten nicht nur in der Isolation am je eigenen Schreibtisch, sondern vor allem im Austausch über den Texten und im offenen, zum Teil auch kritischen Gespräch gedeihen kann. Erst viel später konnte man erfahren, daß Martin Hengel die Anregung zu dieser Praxis – die durch die Gastfreundschaft und stetige Unterstützung seiner Frau erst möglich war – aus Großbritannien übernommen hatte, aus der Erfahrung der Forschungsseminare in dem von ihm so sehr geschätzten Cambridge.

Damit kommt das Interesse in den Blick, das Martin Hengel immer auf den internationalen Austausch richtete – nicht nur in seiner Forschungs- und Publikationstätigkeit, sondern auch im Blick auf die Ausbildung und Formierung seiner eigenen Studierenden und vieler anderer (Nachwuchs-) Wissenschaftler aus aller Welt. Wer immer interessiert und begabt erschien, wurde auf die Möglichkeiten zum Auslandsstudium hingewiesen, in Cambridge oder Durham, Straßburg, Jerusalem oder Rom. Zahllose Gutachten wurden geschrieben, um guten Studierenden solche Aufenthalte zu ermöglichen oder Stipendien zu beschaffen, wie auch umgekehrt mit zahllosen Briefen und Gutachten junge Wissenschaftler aus dem Ausland – aus Großbritannien und den USA, Israel, Skandinavien oder dem sich

öffnenden Osteuropa – zu Forschungsaufenthalten nach Tübingen geholt wurden. So wurde Martin Hengel zum Lehrer weit über den Kreis der Tübinger Studierenden hinaus für zahllose Forscher, für deren Arbeiten er sich mit eigener, fast unstillbarer wissenschaftlicher Neugierde interessierte oder die er nicht selten auch zu neuen, weiterführenden Forschungsthemen anregte. Den einen inspirierte er zu seiner späteren Lebensarbeit über die Geschichte und Kultur Galiläas, einen anderen zur Aufarbeitung der paganen Rezeption der Evangelien, wieder andere zu Arbeiten über die Frühgeschichte der christlichen Gnosis. So hat Hengels scharfer Blick für Forschungsdesiderate und sein intensives Interesse an neuen oder vernachlässigten Quellen und ihrer philologisch-historischen Erschließung zahllose Forscherkarrieren inspiriert und in ihre Bahnen geleitet. Die Vorworte vieler Bände der von ihm herausgegebenen und geprägten Monographienreihen »Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament« und »Texte und Studien zum Antiken Judentum« zeugen davon.

3. Fördern und Fordern: Die Inspiration der Schüler

Solche ›Inspiration‹ geschah mitunter durchaus direktiv, doch nie ohne den fürsorglichen Blick auf den betreffenden Menschen und seine persönlichen oder auch familiären Lebensumstände. Mehr als die meisten seiner Kollegen war Martin Hengel nicht nur ein akademischer Lehrer, sondern immer zugleich ein väterlicher Berater und fürsorglich mitdenkender Begleiter, der sich mit Rat und Tat nicht nur um das wissenschaftliche Vorankommen, sondern auch um das materielle Auskommen, die persönlichen Nöte oder den theologisch-kirchlichen Weg derer bemühte, die mit ihm verbunden waren. Der Einsatz zugunsten seiner Schülerinnen und Schüler (und weit darüber hinaus) in der Beantragung von Stipendien oder in der Einrichtung von Projektstellen sowie die Fürsprache bei Landeskirchen und anderen Anstellungsträgern markiert nur die pekuniäre, gleichsam äußerliche Seite dieses Bemühens. Viel ›ganzheitlicher‹ war das interessierte Mitdenken von ihm selbst und insbesondere auch von seiner Frau Marianne in den unterschiedlichsten persönlichen Belangen der Schüler und der ausländischen Gäste: in der Teilnahme an Lebenswegen und Familiengeschichten, in der besorgten Nachfrage, wenn Kinder erkrankt waren, oder im Interesse an den Erfahrungen im ersten Gemeindedienst und nicht zuletzt in der Ausstattung mit dem Nötigsten – als zum Beispiel ein amerikanischer Stipendiat im plötzlich einbrechenden Tübinger Winter keinen Wintermantel hatte und Frau Hengel ihm kurzerhand einen Mantel ihres Mannes mitgab. Es war eine im besten Sinne ganzheitliche Betreuung, welche die Hengels als ›Doktoreltern‹ und Gastgeber pflegten. Darin zeigte sich der schwäbisch-bodenständige,

pragmatische Realismus, den Martin Hengel sich aus der Zeit seiner »opera aliena« im väterlichen Textilunternehmen in sein Wirken als Wissenschaftler und akademischer Lehrer mitgenommen hatte und der aller intellektuell-vergeistigten oder auch religiös-geistlichen Vereinseitigung stets ein Element nüchternen, leiblich-konkreten Weltbezugs entgegenzusetzen wußte. Die kleine Stärkung zur Mitte des Oberseminars dokumentierte diesen ganzheitlichen Lebensbezug ebenso wie – ein Höhepunkt im Leben jedes Schülers – die Ausrichtung einer Feier im Hause Hengel nach Abschluß der Promotion (beziehungsweise nach erfolgreichem Rigorosum), bei der im Kreis der Schüler und Freunde der Erfolg des einen zur Freude und zum Ansporn für alle wurde und bei dem die kleine, ehrende Ansprache des Lehrers an den erfolgreichen, im Ehrenstuhl plazierten Kandidaten am Ende stets in ein »*vivant sequentes!*« mündete. Die Gastfreundschaft und Offenheit der Hengels zeigte sich weiter in unzähligen Einladungen von Gästen oder Rat suchenden Wissenschaftlern, zu Mittag, zum Tee oder zum Abendessen, sowie ganz besonders auffällig in der Freundlichkeit und Offenheit gegenüber den Kindern der Schüler und Gäste, die – für ein Gelehrtenhaus nicht selbstverständlich – immer liebevoll gewürdigt wurden. In der Offenheit des Hauses Hengel und der dadurch geschaffenen Atmosphäre des freundschaftlichen wissenschaftlichen Austausches verbanden sich in einer beeindruckenden Weise paternalistische Strukturen mit einer großen, aus eigener und zum Teil schwerer Lebenserfahrung gewonnenen menschlichen Weitherzigkeit und Hilfsbereitschaft.

Daß der inzwischen examinierte Schüler am Tage der Ausgabe der Examenszeugnisse von seinem Lehrer einen Anruf bekam, in dem ihm mit den einprägsamen Worten: »Ich habe ein Problem ... Das machen Sie!« das Thema seines Promotionsprojektes fast unausweichlich auferlegt wurde, gehört auch zu den unvergeßlichen Momenten der Begegnung mit dem Lehrer Martin Hengel und der Begleitung durch ihn. Schon früh durch eine Seminararbeit auf Johannes »festgelegt«, blieb er derjenige im Schülerkreis, der die johanneischen Fragen, für die sich Hengel selbst in jenen Jahren um 1988 besonders interessierte, bearbeiten und das am heftigsten umstrittene Kernproblem der johanneischen Eschatologie einer neuen Reflexion unterziehen sollte. Die Korrektur- und Editionsarbeiten an den entsprechenden Werken¹ verband den Promovenden intensiv mit dem eigenen wissenschaftlichen Ringen des Lehrers. Die Einbeziehung in dessen eigene Forschungen ging aber nie so weit, daß sich ein Promovend genötigt gesehen hätte, die Thesen und Auffassungen des Lehrers einfach zu wieder-

¹ So zunächst M. HENGEL, *The Johannine Question*, London 1989, sowie später die ausführlichere deutsche Ausgabe: DERS., *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey (WUNT 67), Tübingen 1993, siehe dort das Vorwort S. 1 f.

holen oder zu bestätigen; vielmehr war immer das Interesse zu verspüren, aus den Arbeiten der Schüler Neues zu erfahren und zu lernen. Die Telefonanrufe des Lehrers, oft spät am Abend und mitunter länger als eine Stunde, begannen daher meist mit der Nachfrage, woran man selbst gerade arbeite, und auf die – manchmal zögerlichen und unfertigen – Auskünfte hin kamen weitere präzisierende Fragen, die dem Schüler gelegentlich den Schweiß auf die Stirn und die Schamröte ins Gesicht trieben. All die philologischen Details, die historischen Kontexte hatte der Lehrer auswendig parat, und eine Fülle von Fragen, die man sich selbst noch nicht gestellt hatte, stand einem nach einem solchen Anruf deutlich vor Augen. Andererseits war der Lohn der Mühe eines solchen Gesprächs dann wieder eine Fülle von Hinweisen und Anregungen zur Weiterarbeit und stets eine lange Liste von Texten, die man auch noch beachten sollte.

Besonders nachdrücklich insistierte Martin Hengel auf der Vertiefung der altsprachlichen Kenntnisse. Was ihm selbst in seiner Biographie nicht in den Schoß gefallen war und was er sich – zum Teil gegen den Widerstand seines eigenen Vaters – hatte erkämpfen müssen, das sollte nun die jüngere Generation, die unter besseren Bedingungen studierte, nutzen können. Hengels Sorge galt zunächst dem Griechischen. Die Tatsache, daß immer weniger Studierende der Theologie ein altsprachlich-humanistisches Gymnasium besucht und somit das Griechische nur noch in kurzen, zweiseitigen Kursen erlernt (und oft schnell wieder vergessen) hatten, schmerzte ihn zutiefst. Denn damit war eine Bildungstradition abgebrochen, die früher den Berufsstand des evangelischen Pfarrers weithin bestimmt hatte und die Hengel für eine eigenständige wissenschaftliche Arbeit am Neuen Testament für unerlässlich hielt. Wer frühchristliche Texte mit Verstand lesen wollte, sollte am besten auch Homer und Platon, die Stoiker und die frühen griechischen Kirchenväter, Papyri und Inschriften studieren und nicht nur die Septuaginta, sondern auch die frühjüdischen Pseudepigraphen und frühchristlichen Apokryphen lesen können und dazu über die nötigen philologischen Voraussetzungen verfügen. Der Mangel an entsprechenden Angeboten im Rahmen des Tübinger theologischen Curriculums motivierte Martin Hengel später zur Initiative, ergänzende Lektürekurse einzuführen, die durch die von ihm gegründete Philipp-Melanchthon-Stiftung finanziert wurden. So wurden in Tübingen, oft mit Hengel selbst als eifrigstem ›Schüler‹, im Kreise von Doktoranden, Assistenten und anderen Interessierten unter Anleitung klassischer Philologen Homer, Hesiod, Platon, Aristoteles, Lukian, griechische Götterhymnen, Texte zu Dionysos und zur antiken Rhetorik, aber auch Celsus und Origenes, Tertullian und Augustin und viele andere Texte gelesen,² die sonst im Studium der Theologie eher vernachlässigt

² Siehe das Veranstaltungsverzeichnis der Philipp-Melanchthon-Stiftung. Philologisch-theologisches Kolleg (http://www.uni-tuebingen.de/uni/v01/downloads/pms_veranst.pdf).

oder jedenfalls aus sprachlichen Gründen nicht mehr in der Originalsprache wahrgenommen werden.

Die Mahnung, nicht eifertig und kurzschlüssig über die Philologie hinwegzugehen, betraf jedoch keineswegs nur das Griechische, sondern alle biblischen Sprachen und den weiten Kreis der Sprachen, die für die Erforschung der Überlieferungen des frühen Christentums und des antiken Judentums von Bedeutung sind. Natürlich sollte, wer im Neuen Testament promoviert, nicht nur das Hebräische gut beherrschen, sondern auch Aramäisch erlernt haben, um die Diskussion um die Gestalt der ursprünglichen Verkündigung Jesu kompetent führen zu können. Darüber hinaus ermunterte Hengel seine Schüler zum Erlernen des Syrischen, des Koptischen und, wenn möglich, noch des Armenischen oder gar Äthiopischen – Sprachen, in denen wichtige frühjüdische und frühchristliche Texte überliefert sind. (Alte) Sprachen konnte man nie genug beherrschen, und philologische Kenntnis sowie die Berücksichtigung von Quellen in einem denkbar weiten Rahmen war für ihn die *conditio sine qua non* wissenschaftlicher Qualität. Hingegen waren ihm Moden wie die Überbetonung der Hermeneutik (bei gleichzeitiger Vernachlässigung der Geschichte) oder auch die Flut der ›neuen‹ Methoden der Bibelexegese stets suspekt.³ Sie weckten den Verdacht, als wollten sich deren Vertreter auf eine allzu ›seichte‹ Art um die eigentlichen Herausforderungen der alten Texte und der von ihnen bezugten Geschichte drücken. Wo Hengel den Eindruck hatte, daß mit terminologischem Geklapper oder mit – zum Teil fromm motivierten – Methodendiskussionen nur die eigene philologisch-historische Unkenntnis verschleiert werden sollte, reagierte er – mit Recht – unwillig und gelegentlich auch grimmig. Schwätzern ging er nicht auf den Leim.

Mit diesem philologischen Anspruch und der programmatischen Fokussierung auf die Geschichte des antiken Judentums und des frühen Christentums war Martin Hengel immer wieder unzeitgemäß und querständig: zunächst im Gegenüber zu der in seiner Studien-, Repetenten- und Assistentenzeit in Deutschland herrschenden Bultmann-Schule mit ihrer hermeneutisch ausgerichteten, aber der konkreten Geschichte und nicht zuletzt dem Judentum gegenüber desinteressierten Haltung, dann gleichermaßen gegenüber dem in den 1970er Jahren an den Universitäten bestimmenden ideologischen Klima, das sich auch an den theologischen Fakultäten in der Suche nach gesellschaftlicher ›Praxis‹ und politischer Relevanz auswirkte, schließlich auch gegenüber einer aus unterschiedlichen theologischen Gründen sich auf die biblische Tradition oder nur auf bestimmte neutestamentliche Texte und Themen sich verengenden Orthodoxie. Mit seinem

³ Siehe dazu auch die Antrittsrede als Präsident der Studiorum Novi Testamenti Societas: M. HENGEL, Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft, NTS 40 (1994), 321–357 = unten S. 242–278.

bodenständig-pragmatischen Realismus war Hengel für keine Einengung der Welt- und Geschichtsbezüge der biblischen Texte zu gewinnen. Er, der sich gegen den Zeitgeist einen weiten historischen Horizont im Bereich des antiken Judentums und der griechischen Welt erarbeitet hatte, konnte der – existentialtheologisch, pietistisch oder orthodox begründeten – Vernachlässigung der Geschichte und der Geschichtswissenschaft nur mit Unverständnis, entschlossenem Widerstand und gegebenenfalls grimmiger Polemik begegnen. Der Ideologisierung der Bibelwissenschaft durch alte und neue Methoden und ihrer Instrumentalisierung für politische oder ›fromme‹ Zwecke stand Hengel stets kritisch gegenüber. Er hatte sich schon früh in Fragestellungen der Sozialgeschichte eingearbeitet und am historischen Paradigma der Zeloten die Verlockungen und Gefahren einer ›theokratischen‹ politischen Theologie studiert. Auf dieser Basis konnte er den Versuchen, einen revolutionären Jesus zu postulieren oder die Bergpredigt zum Manifest eines politischen Aktivismus zu machen, stets einen historisch-kritischen und zugleich biblisch-realistischen Widerspruch entgegenzusetzen.⁴ Es mag von hier aus verständlich sein, daß Martin Hengel in der Zeit der 1970er Jahre in Erlangen und Tübingen zunächst kaum Schüler hatte; erst ab den 1980er Jahren wuchsen ihm unmittelbare Schüler in größerer Zahl zu: direkt von ihm betreut wurden 17 Dissertationen⁵ und

⁴ Siehe dazu seine Arbeiten: M. HENGEL, War Jesus Revolutionär? Sechs Thesen eines Neutestamentlers, EK 2 (1969), 694–696; DERS., War Jesus Revolutionär? (CwH 110), Stuttgart 1970 = M. Hengel, Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V (WUNT 211), Tübingen 2007, 217–244 (übersetzt ins Englische, Italienische, Portugiesische, Spanische, Französische und Japanische); DERS., Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur »politischen Theologie« in neutestamentlicher Zeit (CwH 118), Stuttgart 1971 = M. Hengel, Kleine Schriften V, 245–288 (übersetzt ins Englische, Italienische, Spanische, Französische und Japanische); DERS., Christus und die Macht. Die Macht Christi und die Ohnmacht der Christen. Zur Problematik einer »politischen Theologie« in der Geschichte der Kirche, Stuttgart 1974 = unten S. 113–174.

⁵ Die von Martin Hengel als Erstgutachter in Tübingen eingebrachten *Promotionen* sind: ROLLIN KEARNS, Der Menschensohn. Morphologische und semasiologische Studien zur Vorgeschichte eines christologischen Hoheitstitels (Diss. Tübingen 1974; noch von Ernst Käsemann betreut, aber dann an Martin Hengel weitergegeben); RICHARD WEISSKOPF, Gematria. Buchstabenrechnung, Tora und Schöpfung im rabbinischen Judentum (Diss. Tübingen 1975); FRITZ HERRENBRÜCK, Jesus und die Zöllner. Historische und neutestamentlich-exegetische Untersuchungen (Diss. Tübingen 1979); HANS-JOACHIM ECKSTEIN, Der Begriff »Syneidesis« bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung (Diss. Tübingen 1979); UWE WEGNER, Der Hauptmann von Kafarnaum (Mt 7,28a; 8,5–10.13 par Lk 7,1–10). Ein Beitrag zur Q-Forschung, T. 1.2 (Diss. Tübingen 1982); FOLKER SIEGERT, Argumentation bei Paulus, gezeigt an Röm 9–11 (Diss. Tübingen 1983); GOTTFRIED SCHIMANOWSKI, Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie (Diss. Tübingen 1984); REINHARD FELDMAYER, Die Krisis des Gottessohnes. Die markinische Gethsemaneperikope als Schlüssel der Markuspassion (Diss. Tübingen 1985); CLAUDIUS-JÜRGEN THORNTON, Der Zeuge Lukas. Studien zum Werk eines Paulusbegleiters (Diss. Tübingen 1989); JORG CHRISTIAN SALZ-

sechs Habilitationen,⁶ weitere von ihm mitbetreute Promovenden und Habilitanden reichten ihre Arbeiten unter einem anderen Promotor, in anderen Fächern (Judaistik, Patristik) oder an anderen Fakultäten ein.⁷ Die Freude,

MANN, Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten (Diss. Tübingen 1990); ULRICH HECKEL, Kraft in Schwachheit. Das Sich-Rühmen der Schwachheiten und die Kraft Christi in 2. Kor 10–13 auf dem Hintergrund der paulinischen Theologie (Diss. Tübingen 1991); ANNA MARIA SCHWEMER, Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden. Vitae Prophetarum. Die Viten der großen Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel und Daniel. Einleitung, Übersetzung und Kommentar (Diss. Tübingen 1993); FRIEDRICH AVEMARIE, Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur (2.–5. Jahrhundert) (Diss. Tübingen 1993); ULRIKE MITTMANN-RICHERT, Magnifikat und Benediktus (Lk 1,46–55 und 1,68–79) (Diss. Tübingen 1994); JÖRG FREY, Die johanneische Eschatologie, Teil 1: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus (Diss. Tübingen 1996); ROLAND DEINES, Die Pharisäer im Spiegel christlicher und jüdischer Forschung seit Wellhausen und Graetz (ca. 1860–1940) (Diss. Tübingen 1996); JOHANNES ZIMMERMANN, Messianische Vorstellungen in den Schriftfunden von Qumran (Diss. Tübingen 1996).

⁶ Die unmittelbar von Hengel *Habilitierten* sind: HERMANN LICHTENBERGER, Studien zur paulinischen Anthropologie in Römer 7 (Habil.-Schrift Tübingen 1986); REINHARD FELDMIEIER, Fremde in einer entfremdeten Welt. Die Erschließung christlichen Selbstverständnisses und Weltverhältnisses durch die Kategorie der Fremde im 1. Petrusbrief (Habil.-Schrift Tübingen 1990); JÖRG FREY, Die Johanneische Eschatologie, Teil 2: Das johanneische Zeitverständnis und die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten (Habil.-Schrift Tübingen 1998); FRIEDRICH AVEMARIE, Die Taufferzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte (Habil.-Schrift Tübingen 1999); ROLAND DEINES, Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13–20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie (Habil.-Schrift Tübingen 2004); ULRIKE MITTMANN-RICHERT, Der Sühnetod des Gottesknechts. Die lukanische Interpretation von Jes 53 (Habil.-Schrift Tübingen 2004). Hans-Joachim Eckstein wurde 1994 in Tübingen unter Betreuung von Otfried Hofius habilitiert, Anna Maria Schwemer 1997 in Erlangen, Folker Siegert 1992 in Heidelberg und Johannes Zimmermann 2005 in Greifswald im Fach Praktische Theologie.

⁷ So unter anderem Helmut Merkel, der seine Dissertation in Erlangen bei Walther von Loewenich einreichte, Michael Mach, der seine Dissertation mit Martin Hengel begann und dann in Tel Aviv abschloß, Klaus W. Müller, der bei Eberhard Jüngel promoviert wurde, Beate Ego, die bei Hans-Peter Rieger promoviert wurde und sich dann nach dessen Tod für Altes Testament habilitierte, Christoph Marksches, der bei Luise Abramowski promoviert wurde und sich für Kirchengeschichte habilitierte, sowie Ulrich Heckel, dessen Habilitation von Hermann Lichtenberger betreut wurde. Andere, eng mit Hengel verbundene Wissenschaftler sind Rainer Riesner, der als Schüler von Otto Betz und dann von Peter Stuhlmacher in Tübingen promoviert und habilitiert wurde, Hermut Löhr, der als Schüler von Erich Gräßer in Bonn promoviert und habilitiert wurde, sein Bruder Winrich A. Löhr, der zu seiner Heidelberger Dissertation über Basilides ebenso wesentlich von Martin Hengel angeregt wurde wie Bernhard Mutschler zu seinen Arbeiten über Irenäus und Ansgar Wucherpfennig zu seiner Würzburger Dissertation über Herakleon. Zu nennen wären weiterhin der Alttestamentler Joachim Schaper, der mit einer Arbeit zum Septuaginta-Psalter bei William Horbury in Cambridge promoviert wurde und sich dann bei Bernd Janowski in Tübingen habilitierte, sowie Jutta Leonhardt-Balzer,

daß Schülerinnen und Schüler auf zahlreiche Lehrstühle im deutschsprachigen Raum und darüber hinaus berufen wurden, durfte Martin Hengel erst als Emeritus erleben.⁸

Die wissenschaftlichen Arbeiten der Schülerinnen und Schüler Hengels fügen sich in das gezeichnete Bild: Sie sind durchgehend historisch-philologisch ausgerichtet und zumeist dezidiert text- und quellenorientiert. Der ›Traditionsgeschichte‹ sowie insbesondere der Wahrnehmung des antiken Judentums in Palästina und der Diaspora als dem sprachlichen und sachlichen Hintergrund des frühen Christentums kommt darin herausragende Bedeutung zu. Der textliche Rahmen ist dabei denkbar weit. Er reicht innerhalb des Neuen Testaments von Arbeiten zur Jesusforschung⁹ über unterschiedlich ansetzende Studien zu Paulus,¹⁰ historische und theologische Arbeiten zum lukanischen Werk¹¹ bis zu Studien zu zentralen Aspekten des

die mit einer Arbeit zum jüdischen Gottesdienst bei Philo ebenfalls bei William Horbury in Cambridge promoviert wurde. – Viele weitere Wissenschaftler, die eine längere Studien- oder Stipendiatenzeit in Tübingen verbrachten, haben von Hengels Anregungen bleibend profitiert, vieles davon ist dokumentiert in Vorworten der Bücher, die zu einem großen Teil in der von Hengel herausgegebenen Reihe WUNT veröffentlicht wurden.

⁸ Zur Zeit lehren unmittelbare und mittelbare Schüler Hengels an den Theologischen Fakultäten der Universitäten in Tübingen (Hermann Lichtenberger sowie als außerplanmäßige Professoren Ulrich Heckel und Anna Maria Schwemer), Göttingen (Reinhard Feldmeier), Marburg (Friedrich Avemarie), Münster (Folker Siegert) und Zürich (Jörg Frey) sowie an Philosophischen Fakultäten in Dortmund (Rainer Riesner), Osnabrück (Helmut Merkel, Beate Ego, Ulrike Mittmann), an der Evangelischen Fachhochschule Ludwigsburg (Bernhard Mutschler), an der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel (Jörg Salzmann) sowie in Großbritannien in Nottingham (Roland Deines) und Aberdeen (Joachim Schaper, Jutta Leonhardt-Balzer) und in Brasilien (Uwe Wegner).

⁹ So z. B. die Arbeiten von FRITZ HERRENBRÜCK, *Jesus und die Zöllner* (WUNT II/41), Tübingen 1990, und REINHARD FELDMIEIER, *Die Krisis des Gottessohns* (WUNT II/21), Tübingen 1987.

¹⁰ So die eher semantische und exegetische Dissertation von H.-J. ECKSTEIN, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus* (WUNT II/10), Tübingen 1983; die mit Methoden der rhetorischen Argumentationsanalyse arbeitende Dissertation von F. SIEGERT, *Argumentation bei Paulus. Gezeigt an Römer 9–11* (WUNT 34), Tübingen 1985; die forschungsgeschichtlich und traditionsgeschichtlich orientierte, erst spät publizierte Habilitationsschrift von H. LICHTENBERGER, *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7* (WUNT 164), Tübingen 2004, die exegetisch-theologisch orientierte Dissertation von U. HECKEL, *Kraft in Schwachheit* (WUNT II/56), Tübingen 1993, sowie auch die historisch-chronologisch orientierte Habilitationsschrift von R. RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus* (WUNT 71), Tübingen 1994.

¹¹ So die historisch-einleitungswissenschaftlich interessierte Dissertation von C.-J. THORNTON, *Der Zeuge des Zeugen* (WUNT 56), Tübingen 1991, die historisch-theologisch orientierte Habilitationsschrift von F. AVEMARIE, *Die Taufferzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte* (WUNT 139), Tübingen 2002, und zuletzt die theologisch und vor allem soteriologisch interessierte Habilitationsschrift von U. MITTMANN-RICHERT, *Der Sühnetod des Gottesknechts. Jesaja 53 im Lukasevangelium* (WUNT 220), Tübingen 2008.

1. Petrusbriefs,¹² des Matthäusevangeliums,¹³ des Corpus Johanneum¹⁴ und der Johannesapokalypse.¹⁵ Darüber hinaus wurden in diesen Arbeiten wichtige Quellenbereiche des antiken Judentums erfaßt¹⁶ und zum Teil neu erschlossen¹⁷ und historisch beziehungsweise religionsgeschichtlich oder theologisch strittige Themen des frühen Christentums umfassend neu bearbeitet, so etwa Präexistenzvorstellungen¹⁸ und Messianismus,¹⁹ die im Blick auf die »New Perspective on Paul« strittige jüdische Soteriologie,²⁰ die matthäische Gesetzeslehre²¹ und die johanneische Eschatologie.²² Andere Arbeiten, die von Martin Hengel wesentlich angeregt, aber formal von anderen Fachkollegen betreut oder an anderen Universitäten eingereicht wurden, erweitern dieses Bild noch beträchtlich: Darunter finden sich Arbeiten zur rabbinischen Tradition,²³ zur Septuaginta,²⁴ zum hellenistischen Judentum,²⁵

¹² So die Habilitationsschrift von R. FELDMEIER, *Die Christen als Fremde* (WUNT 64), Tübingen 1992.

¹³ So die Habilitationsschrift von R. DEINES, *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias* (WUNT 177), Tübingen 2004.

¹⁴ So die zweiteilige, in drei Bänden veröffentlichte Promotions- und Habilitationsarbeit von J. FREY, *Die johanneische Eschatologie*, Bd. I: *Ihre Geschichte im Spiegel der Forschung seit Reimarus* (WUNT 96), Tübingen 1997; Bd. II: *Das johanneische Zeitverständnis* (WUNT 110), Tübingen 1998; Bd. III: *Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten* (WUNT 117), Tübingen 2000.

¹⁵ So die zweite Monographie von G. SCHIMANOWSKI, *Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes* (WUNT II/154), Tübingen 2002.

¹⁶ So z. B. in der Dissertation von MICHAEL MACH, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit* (TSAJ 34), Tübingen 1992, in der Dissertation von F. AVEMARIE, *Tora und Leben* (siehe Anm. 20), oder in der Dissertation von J. ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran* (WUNT II/104), Tübingen 1998.

¹⁷ So die zweiteilige Promotions- und Habilitationsarbeit von A. M. SCHWEMER, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden. Vitae Prophetarum*, Bd. I–II (TSAJ 49/50), Tübingen 1995/96, oder die in Heidelberg eingereichte Habilitationsschrift von F. SIEGERT, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten*, Teil II (WUNT 61), Tübingen 1992. Vgl. auch die primär archäologische Studie von R. DEINES, *Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit* (WUNT II/52), Tübingen 1997.

¹⁸ G. SCHIMANOWSKI, *Weisheit und Messias* (WUNT II/17), Tübingen 1985.

¹⁹ J. ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran* (WUNT II/104), Tübingen 1998.

²⁰ F. AVEMARIE, *Tora und Leben* (TSAJ 55), Tübingen 1996.

²¹ R. DEINES, *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias* (siehe Anm. 13).

²² J. FREY, *Die johanneische Eschatologie I–III* (siehe Anm. 14).

²³ So unter anderem B. EGO, *Im Himmel wie auf Erden* (WUNT II/34), Tübingen 1989; DIES., *Targum Scheni zu Ester* (TSAJ 54), Tübingen 1996.

²⁴ J. SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT II/76), Tübingen 1995.

²⁵ J. LEONHARDT, *Jewish Worship in Philo of Alexandria* (TSAJ 84), Tübingen 2001.

zum jüdischen und frühchristlichen Gebet²⁶ und zur Frühgeschichte der christlichen Gnosis.²⁷

Thematisch erfassen die von Hengel angeregten und inspirierten Arbeiten im ganzen jenen zeitlichen und sachlichen Rahmen, den – nach einer von ihm häufiger wiederholten Aussage – ein Neutestamentler beherrschen sollte: von Esra bis Origenes, die Zeit des Zweiten Tempels und des frühen Christentums bis ans Ende des zweiten oder gar in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts, unter Einschluß der zeitgenössischen griechisch-römischen Umwelt und der frühen rabbinischen Literatur. Wohl beherrschte nur der Meister selbst die Literatur und Geschichte dieser Zeit so, daß er zu jedem Thema auf Anhieb ein anregendes Korreferat halten konnte – wie dies in seinen Oberseminaren oft geschah. Sachlich ist die Forderung aber angesichts des ›schmalen Büchleins‹ der 27 neutestamentlichen Schriften und einer – im deutschen akademischen Umfeld – allzu strikten Abgrenzung der Fächer nur zu berechtigt. Ein zweites Diktum Martin Hengels verdeutlicht dies. Angesichts des schmalen Neuen Testaments pflegte er immer wieder zu betonen: »Wer nur vom Neuen Testament etwas versteht, versteht vom Neuen Testament gar nichts.« Die Berücksichtigung von Texten der jüdischen, paganen und frühchristlichen ›Umwelt‹ war für ihn unabdingbar, und das Augenmerk auf solche Texte und die Welt, in der das neutestamentliche Geschehen sich ereignet hat, war für Hengel ein streng theologisches Desiderat. Es sollte nicht von dem Augenmerk auf die neutestamentlichen Texte und ihre Botschaft ablenken, sondern diese gerade richtig und mit ›Augenmaß‹ zu verstehen helfen. Mit großer Energie und nicht selten verzweifelt kämpfte er um diesen für ihn mit der Inkarnation gesetzten Welt- und Wirklichkeitsbezug der neutestamentlichen Texte – auch gegen den Widerwillen von Kollegen oder Kreisen, die aus dogmatischen Gründen oder aus einer der pietistischen Frömmigkeit naheliegenden, vermeintlich christlichen Selbstbescheidung die Konzentration auf die biblischen Texte und eine innertextliche, ›sachbezogene‹ Auslegung propagierten.

Zum Stil der unter Anleitung von Martin Hengel verfaßten Arbeiten gehört auch, daß sie in der Regel – wie die Arbeiten des Lehrers selbst – von erheblichem Umfang waren. Hengels Maxime war, daß »ein richtiges Buch« entstand, kein »Büchle« – und die Publikationsverbindung mit dem Tübinger Verlag Mohr-Siebeck ermöglichte es, daß man nie aus Umfang-

²⁶ H. LÖHR, Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet (WUNT 160), Tübingen 2003.

²⁷ So etwa die von Hengel wesentlich inspirierten Arbeiten von CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? (WUNT 65), Tübingen 1992; W. A. LÖHR, Basilides und seine Schule (WUNT 83), Tübingen 1995; N. FÖRSTER, Marcus Magus (WUNT 114), Tübingen 1999; A. WUCHERPFENNIG, Heracleon Philologus (WUNT 142), Tübingen 2002; B. MUTSCHLER, Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon (WUNT 189), Tübingen 2005.

gründen auf die originalsprachliche Wiedergabe der behandelten Texte und auf die philologischen oder bibliographischen Nachweise (oder am Ende gar auf die wichtigen Register) verzichten mußte. Zum ›Wachstum‹ der Arbeiten trugen nicht zuletzt die zahlreichen Hinweise auf Texte, Fragestellungen und Forschungen bei, die Hengel selbst seinen Schülern gab.²⁸

Dabei ist festzuhalten, daß Martin Hengel – und dies ist alles andere als selbstverständlich – seinen Schülerinnen und Schülern stets große wissenschaftliche Freiheit ließ. So direktiv er in Einzelfällen ›seine‹ Fragestellung benannt und als Problem aufgegeben hatte und so nachdrücklich er immer wieder seine eigenen Perspektiven zur Sache formulierte, so wenig (miß)brauchte er seine Schüler zur bloßen Verifikation seiner eigenen Thesen, und noch viel weniger wäre es denkbar, daß er ihnen seine Gunst entzogen hätte, wenn sie zu abweichenden Auffassungen gelangten. Das rege Interesse am Fortgang der Arbeiten seiner Schüler verband sich stets mit der Hoffnung, selbst daraus Neues zu lernen. Und obwohl Hengels eigene historisch-philologische Arbeitsweise relativ klar definiert war, ließ er es durchaus zu, daß seine Schüler methodisch auch andere Wege einschlugen als er. Die Freiheit der Forschung war ihm ein hohes Gut, das er mit aller Energie gegen jedweden Versuch der Einengung verteidigte. Unter Kollegen – und auch unter seinen Schülern – suchte er wissenschaftliche Gesprächspartner, und er war enttäuscht, wenn andere an einem solchen Austausch weniger Interesse hatten. Die wissenschaftliche Neugierde, das Interesse an neuen und neu erschlossenen Texten hielt ihn bis ins hohe Alter lebendig, und die Anregung, ein Forum zu schaffen, das Neutestamentler über neue Texte und Entdeckungen informieren sollte, formulierte er mit Nachdruck in unterschiedlichen Kontexten.²⁹

Als Doktor- und Habilitationsvater und vielfältiger Berater konnte Martin Hengel auf seine große Menschenkenntnis zurückgreifen. Er wußte, wen er in kürzeren Abständen nach dem Stand seiner Arbeit zu fragen hatte und wen er länger selbständig arbeiten lassen mußte. Manchen Schülern wurden die Arbeiten vor Einreichung komplett durchgesehen – andere Arbeiten wollte er im Endstadium vor der Einreichung gar nicht mehr zu Gesicht bekommen. So respektierte Hengel die Selbständigkeit seiner Schülerinnen und Schüler, von deren ›Exzellenz‹ er überzeugt war.

Die respektvolle Fürsorge für deren Werdegang veranlaßte Martin Hengel auch, diesen für ihre Arbeiten Publikationsmöglichkeiten zu eröffnen oder sie gar als Mitherausgeber oder Mitautoren in seine eigene Publika-

²⁸ Dies entspricht dem charakteristischen Materialreichtum seiner eigenen Studien, die – häufig aus Anlaß eines Vortrags oder einer Vorlesung entstanden – zumeist in einer kurzen Vortrags- und einer sehr viel längeren Aufsatzfassung publiziert wurden.

²⁹ Diese Anregung wird jetzt aufgenommen in der neuen, ab 2010 im Verlag Mohr-Siebeck erscheinenden Zeitschrift »Early Christianity«, in der der Autor dieser Zeilen als Mitherausgeber für die Rubrik ›New Discoveries‹ verantwortlich ist.

tionstätigkeit einzubeziehen. Im Hintergrund standen hier wohl seine eigenen Erfahrungen mit seinem akademischen Lehrer Otto Michel, der – wie zu jener Zeit noch weithin üblich – seinen damaligen Assistenten zahlreiche Texte und Fußnoten schreiben ließ, ohne dessen Mitwirkung auch nur in einer Fußnote zu erwähnen. Einem solchen ›alten‹ Stil ›patriarchalischer‹ Inanspruchnahme der Mitarbeiter setzte Martin Hengel eine neue, seinen Schülerinnen und Schülern förderliche und ebendarum glaubwürdigere Praxis entgegen. Dazu gehörte nicht nur, daß er diejenigen, die bei der Fertigstellung der Texte halfen oder Korrekturen lasen (einschließlich der Sekretariats-Mitarbeiterinnen), in Fußnoten stets dankend erwähnte, sondern auch, daß er zunehmend deren Mitarbeit, wenn sie substantiell war und zum Teil die weitere Ausarbeitung größerer Passagen der Fußnoten oder auch ganzer Textteile umfaßte, als Mitautorschaft deklarierte und so seinen Mitarbeitern selbst einen im *Curriculum Vitae* vorzeigbaren Nachweis der wissenschaftlichen Zusammenarbeit gewährte.³⁰ Hinzu kommt, daß Hengel zunehmend Beiträge anderer Gelehrter in seine eigenen Bände aufnahm und auf diese Weise ergänzende Materialdarbietungen oder auch abweichende Auffassungen würdigte.³¹

³⁰ So mit *Hermann Lichtenberger*: M. HENGEL/H. LICHTENBERGER, Die Hellenisierung des antiken Judentums als Praeparatio Evangelica, Humanistische Bildung 4 (1981), 1–31, abgedruckt in: M. Hengel, *Judaica et Hellenistica*. Kleine Schriften I (unter Mitarbeit von Roland Deines, Jörg Frey, Christoph Marksches, Anna Maria Schwemer mit einem Anhang von Hanswulf Bloedhorn) (WUNT 90), Tübingen 1996, 295–313. Mitautorschaft begegnet später vermehrt in der Zusammenarbeit mit Christoph Marksches, Roland Deines und vor allem Anna Maria Schwemer. Mit *Christoph Marksches*: M. HENGEL/CH. MARKSCHIES, The ›Hellenization‹ of Judaea in the First Century after Christ, in collaboration with Christoph Marksches, transl. by J. Bowden, Philadelphia 1989; dt.: Zum Problem der ›Hellenisierung‹ Judäas im 1. Jahrhundert nach Christus (unter Mitarbeit von Christoph Marksches), in: M. Hengel, *Kleine Schriften I* (siehe oben), 1–90. Mit *Roland Deines*: M. HENGEL, Der vorchristliche Paulus (unter Mitarbeit von Roland Deines), in: ders./U. Heckel (Hg.), *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 58), Tübingen 1991, 177–291, nachgedruckt in: M. Hengel, *Paulus und Jakobus*. Kleine Schriften III (WUNT 141), Tübingen 2002, 69–184 (mit einem neuen Nachtrag S. 185–192); engl.: M. HENGEL (in collaboration with Roland Deines), *The Pre-Christian Paul*, London/Philadelphia 1991; M. HENGEL/R. DEINES, E. P. Sanders' ›Common Judaism‹, Jesus and the Pharisees, *JThS* 46 (1995), 1–70; ausführlichere deutsche Fassung: M. HENGEL/R. DEINES, E. P. Sanders' ›Common Judaism‹, Jesus und die Pharisäer, in: M. Hengel, *Kleine Schriften I* (siehe oben), 392–479. Mit *Anna Maria Schwemer*: M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, *Paul Between Damascus and Antioch. The Unknown Years*, London/Philadelphia 1997; wesentlich erweiterte deutsche Fassung: M. HENGEL/A. M. SCHWEMER (mit einem Beitrag von E. A. KNAUF), *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntenen Jahre des Apostels* (WUNT 108), Tübingen 1998; M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, *Jesus und das Judentum (Geschichte des frühen Christentums 1)*, Tübingen 2007.

³¹ So zum Beispiel die Beiträge von H. BLOEDHORN, Anhang: Zur neueren Ausgrabung der Synagoge in Stobi, in: M. Hengel, *Kleine Schriften I* (siehe Anm. 30), 125–130; DERS., Appendix: Inschriften, in: M. Hengel, *Der alte und der neue ›Schüler‹*, *JSS* (1990),

Für nachwachsende Wissenschaftler war dies ein besonderer ›Ritterschlag‹. Der Autor dieser Zeilen hatte in seiner Arbeit an den Korrekturen der englischen Ausgabe der »Johannine Question« Zweifel an der dort vorgetragenen These zum Verhältnis der Johannesapokalypse zum Johannes-evangelium geäußert – und die (vor allem sprachlichen) Gegenargumente würdigte der Lehrer mit dem Angebot an den noch nicht promovierten Schüler, seine Daten als Anhang in die deutsche Ausgabe des Werks einzubringen. Daß daraus ein Beitrag von über 100 Seiten wurde und auch dieser von Martin Hengel bereitwillig in sein Buch aufgenommen wurde³² und daß der Meister unter dem Einfluß dieses Beitrags schließlich auch seine eigene These modifizierte, ist als ein Zeichen wissenschaftlicher Größe zu werten, die den Widerspruch der Schüler erträgt und in besonderer Weise würdigt.

Die umfangreiche Herausgeberrätigkeit Martin Hengels brachte es schließlich mit sich, daß er einzelne Schüler auch stärker in die Herausgabe von Sammelbänden einbezog, die aus Symposien oder aus Oberseminaren hervorgingen. So finden sich in der Reihe der »Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament« Bände in gemeinsamer Herausgeberschaft mit Ulrich Heckel, Hermut Löhr und Anna Maria Schwemer.³³ Auch diese Mitarbeit in der Organisation und Herstellung wissenschaftlicher Sammelbände gehört in das von Martin Hengel praktizierte Konzept

19–72 (64–72), wiederabgedruckt in: M. Hengel, *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II* (WUNT 109), Tübingen 1999, 157–199 (193–199), von J. FREY, Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum (siehe Anm. 32), oder von MAX KÜCHLER, Zum »Probatischen Becken« und zu »Betsda mit den fünf Stoën«, in: M. Hengel, *Kleine Schriften II* (siehe oben), 381–390. E. A. KNAUF, Die Arabienreise des Apostels Paulus, in: M. Hengel/A. M. Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien* (siehe Anm. 30), 465–471. Hinzu kommen die von J. FREY zusammengestellten Verzeichnisse der Schriften Martin Hengels, deren erster Teil (1959–1996) zunächst im dritten Band der Festschrift für Martin Hengel erschien, worauf dann Weiterführungen (1996–1998 und 1999–2001) in den Bänden II und III der »Kleinen Schriften« folgten. Dem vorliegenden Band ist nun eine Gesamtbibliographie 1959–2010 beigegeben (s. u. S. 557–609).

³² J. FREY, Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum, in: M. Hengel, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey* (WUNT 67), Tübingen 1993, 326–429.

³³ M. HENGEL/U. HECKEL (Hg.), *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 58), Tübingen 1991; M. HENGEL/H. LÖHR, *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum* (WUNT 73), Tübingen 1994; M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult* (WUNT 55), Tübingen 1991; M. HENGEL/A. M. SCHWEMER (Hg.), *Die Septuaginta* (WUNT 72), Tübingen 1994; sowie schließlich ein Band der gemeinsamen Symposien der Fakultäten von Tübingen, Strasbourg und Uppsala: M. HENGEL/S. MITTMANN/A. M. SCHWEMER (Hg.), *La Cité de Dieu/Die Stadt Gottes* (WUNT 129), Tübingen 2000.

der Nachwuchsförderung, nach dem auch Promovenden und noch mehr Habilitanden zielbewußt an die eigene publizistische Aktivität herangeführt und im Blick auf diese beraten und unterstützt wurden.

So forderte und förderte Martin Hengel seine Schülerinnen und Schüler als unbestechlicher, kritischer Gesprächspartner mit immenser Quellen- und Geschichtskennntnis und zugleich als väterlicher Berater mit enormer Einsatzbereitschaft. Er besaß Autorität und übte sie aus – und brauchte gerade darum nie autoritär zu sein. Gewiß: Diejenigen unter den Studierenden, die unter einem ›Vaterkomplex‹ litten, mochten mit seiner Art Schwierigkeiten haben, doch wer sich an seinen dezidiert vorgetragenen Thesen und der gelegentlichen Schroffheit seiner Polemik nicht störte, hatte in ihm einen Mentor, dem stets der ganze Mensch, die ›geistigen‹ und die ›leiblichen‹ Dinge der mit ihm verbundenen Schüler, Nachwuchswissenschaftler und Gäste am Herzen lag.

4. Ein Lehrer der Kirche

Dazu gehörte auch – und ohne irgendwelche Abstriche an der wissenschaftlichen Ernsthaftigkeit – ein Augenmerk auf den theologischen und kirchlichen Weg seiner Schüler und Studierenden, denn letztlich verstand sich Martin Hengel zugleich als Lehrer der Kirche, der dieser in der historisch-theologischen Ausbildung der künftigen Pfarrerschaft und in der kritischen und solidarischen Anteilnahme am Weg seiner Kirche dienen wollte. Dies schränkte die religiöse Vielfalt im Kreis der Schüler keineswegs ein: Zu diesen gehören – vielleicht gerade durch den primär historischen Ansatz ermöglicht – sehr unterschiedlich geprägte Personen. Stärker konservativ-pietistisch geprägte Haltungen finden sich darin ebenso wie eher distanziert-liberale Positionen. Doch scheute sich Hengel selbst niemals, seine eigenen sachlich-theologischen Positionen und – auch als Wissenschaftler – Aspekte seiner persönlichen Frömmigkeit zu erkennen zu geben. Das Tischgebet im Hause Hengel war selbstverständlich auch im Beisein von Gästen, und der Glaube, daß ›Gott im Regiment‹ sitzt und seine Kirche leitet, war ihm jenseits aller wissenschaftlichen Reflexionen gewiß. Martin Luther und Karl Barth wurden immer wieder zitiert, auch in exegetischen Vorlesungen, und die eindruckliche Verbindung von Herzensfrömmigkeit und strenger historisch-philologischer Arbeit gehört mit zum Profil des Lehrers Martin Hengel. Er arbeitete zeitweise im Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (dem sogenannten ›Pannenberg-Lehmann-Kreis‹) mit, suchte aktiv das Gespräch mit den Kirchenleitungen – insbesondere mit den Verantwortlichen der Württembergischen Landeskirche – und mischte sich in aktuelle Diskus-

sionen ein durch Briefe und persönliche Gespräche. Er konnte ungehalten reagieren, wenn eine Predigt lediglich in vordergründiger Polit-Rhetorik verblieb und den Hörerinnen und Hörern das Evangelium von der Gnade Gottes in Christus vorenthielt. Daß die Kirche bei ihrer vom Neuen Testament vorgegebenen ›Sache‹ blieb, war ihm ein vitales Anliegen.

Daß sich Martin Hengel bewußt als Lehrer der Kirche verstand, zeigt sich auch in dem Sachverhalt, daß er – gerade angesichts eigener schwerer Lebenserfahrungen mit einem gesetzlich-engen und bedrückenden Pietismus – die Aufgabe sah, jene Studierenden, die aus der in Württemberg verbreiteten pietistischen Frömmigkeit kamen und aus dieser Prägung ein Interesse an der Bibel und an biblisch-theologischen Sachverhalten mitbrachten, in besonderer Weise zu fördern und zu einer größeren Weite des Denkens und zu einem unbeschwerten historisch-theologischen Arbeiten zu ermutigen. Nicht wenige der studentischen Hilfskräfte und späteren Schüler kamen aus einem solchen kirchlichen Umfeld, und ein Großteil von ihnen konnte in Martin Hengel einen Dozenten erkennen, der für die aus der pietistischen Frömmigkeit erwachsenen Fragen und Anliegen Verständnis hatte. Um so mehr erregte es ihn, wenn Verantwortliche aus der pietistischen Bewegung einer vermeintlich christlichen, faktisch aber kleinmütig-ängstlichen ›Bescheidenheit des Geistes‹ das Wort redeten, ein ›Zuviel‹ an Bildung fürchteten, Studierende vor der historischen Kritik warnten und so den Rückzug in eine selbstgewählte Isolation der ›wahren Frommen‹ propagierten. Bei jeder erdenklichen Gelegenheit versuchte Hengel, diesen Gesprächspartnern ins Stammbuch zu schreiben, daß Bildung für die Wahrnehmung christlicher Verantwortung unverzichtbar ist und daß der Schöpfer der Welt und der menschlichen Vernunft nicht in Gegensatz zur wissenschaftlichen Erkenntnis der Geschichte gebracht werden kann. Denn nach seiner tiefsten Überzeugung konnten ein Rückzug aus der Geschichte und eine Verweigerung der kritischen Zeitgenossenschaft nur in unfruchtbare Isolation und sektiererischen Dünkel münden. Die Sorge um den Weg seiner württembergischen Landeskirche und auch des in ihr lebendigen Pietismus begleitete Martin Hengel bis in seine letzten Lebensmonate. Daß mit Ulrich Heckel einer seiner habilitierten Schüler inzwischen als Oberkirchenrat und Leiter des Dezernats Theologie, Ökumene und weltweite Kirche die Geschicke der württembergischen Kirche mitgestalten kann, war für den akademischen Lehrer, der seine Kirche stets im Blick hatte, eine besondere Freude und Genugtuung. Ulrich Heckel hat dann auch am 10. Juli 2009 den Gottesdienst zur Beisetzung des am 2. Juli 2009 verstorbenen Lehrers auf dem Tübinger Bergfriedhof gehalten.³⁴

³⁴ U. HECKEL, Die Kraft des Evangeliums (Röm 1,16). Beerdigung von Professor Dr. Martin Hengel am 10. Juli 2009 auf dem Bergfriedhof in Tübingen, ThBeitr 40 (2009), 306–310.

»He was a scholar for us all«, so formulierte es der langjährige Freund und Kollege Sean Freyne anlässlich der Beerdigung Martin Hengels. Er hatte selbst seinerzeit sein wissenschaftliches Lebensthema ›Galiläa‹ durch eine Anregung Martin Hengels gefunden, als er sich um ein Humboldt-Forschungsstipendium für einen Aufenthalt in Tübingen bemühte. Viele Wissenschaftler aus aller Welt haben von Hengels fachlichem und menschlichem Rat profitiert. Ganz ungeachtet seiner fachwissenschaftlichen Verdienste, die zu würdigen nicht Gegenstand dieses Beitrags sein konnte, bleibt Martin Hengel als Lehrer, Berater und väterlicher Wegbegleiter vielen Schülern und Kollegen in aller Welt in dankbarer Erinnerung.

1. Heilsgeschichte*

1. Zur Kritik am Begriff der Heilsgeschichte

In der modernen protestantischen Theologie stand das Wort »Heilsgeschichte« lange Zeit nicht eben hoch im Kurs. Obwohl es ein entscheidendes, ja ein seit der Aufklärung heftig umstrittenes theologisches Grundproblem zum Ausdruck bringt, nämlich die Frage nach Gottes Offenbarung zum Heil der Menschen in der Geschichte, wie sie in der Heiligen Schrift bezeugt wird, konnten sich viele bedeutende und weniger bedeutende Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts damit wenig anfreunden, ja lehnten es zum Teil schroff ab. Das hat seine guten Gründe. Zum einen ist der Begriff relativ jung. Er wurde von *Johann Christian Konrad von Hofmann* (1810–1877) mit seinem zweiteiligen Werk »Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testamente. Ein theologischer Versuch«¹ in die wissenschaftliche Diskussion eingeführt. Als Student hatte er unter dem Einfluß von Leopold Ranke geschwankt, ob er Historiker oder Theologe werden sollte.

* Eine wesentlich kürzere englische Fassung dieses Vortrags wurde unter dem Titel »»Salvation History«: The Truth of Scripture and Modern Theology« am 2. März 2002 in Cambridge gehalten und veröffentlicht in: D. F. Ford/G. Stanton (Hg.), *Reading Texts, Seeking Wisdom. Scripture and Theology*, London 2003, 229–244. Am 13. April 2007 wurde eine deutsche Kurzfassung auf dem Symposium »Heil und Geschichte« in Tübingen vorgetragen.

¹ Band 1, Nördlingen 1841; Band 2, Nördlingen 1844. Von ebenso großer Bedeutung ist seine stärker dogmatisch ausgerichtete Untersuchung »Der Schriftbeweis«, 1. Hälfte, Nördlingen 1852 (²1857); 2. Hälfte (in zwei Abteilungen), Nördlingen 1853/1855 (²1859/1860). Siehe dazu A. HAUCK, Art. Hofmann, *Johann Chr. K. v.*, RE³ 8 (1900), 234–242 (239, Z. 14f.): »Das Schriftganze aber ist Denkmal der Heilsgeschichte. Darum müssen vor allem die Thatsachen dieser Geschichte zum Beweise dienen.« Z. 23ff.: »Nur dann, wenn dasselbe Thatsächliche den Inhalt von System und Schrift ausmacht, ... endlich wenn die Gesamtgestalt des Systems und die der Schrift einander ... entsprechen – dann ist der Schriftbeweis für das System geleistet.« Vgl. K. BARTHS Kritik am Versuch, »ein verborgenes geschichtliches oder begriffliches System, eine Heilsökonomie oder eine christliche Weltanschauung aus der Bibel zu erheben ... Eine biblische Theologie in diesem Sinne kann es nicht geben« (KD I/2, 535). Zu Person und Werk v. HOFMANNs siehe die Artikel in RGG²⁻⁴, RE³ und TRE mit reichen Literaturangaben.

Für ihn war die ganze Schrift »weissagende Geschichte«,² die auf das durch | Christus gebrachte Heil hinführt, eine Geschichte, deren Wahrheit durch das »testimonium spiritus sancti internum« nur vom »Wiedergeborenen« erkannt wird. Sein eigenwilliger Entwurf, der sich den Einsichten der historischen Kritik noch verschließt,³ brach sowohl mit der lutherischen Orthodoxie und ihrer Inspirationslehre als auch mit der von Hegel und Schleiermacher geprägten Theologie seiner Zeit und konnte sich verständlicherweise nicht durchsetzen.⁴ Er war schon zur Zeit der Entstehung seines Werkes überholt. Der Begriff »Heilsgeschichte« wirkte jedoch weiter, so vor allem im pietistisch geprägten Biblizismus, der in der irrtumslos inspirierten Heiligen Schrift den gewissermaßen über dem Text selbst schwebenden, sich in Stufen entwickelnden universalen göttlichen Heilsplan

² J. C. K. v. HOFMANN, Weissagung I (siehe Anm. 1), 52: »Alle neuen Ansätze der [biblischen!, M. H.] Geschichte sind Weissagung. Also setzt uns die Schrift, wenn sie diese alle in | ihrer rechten Folge und ihrer wahren Gestalt überliefert, in den Stand, die *weissagende Geschichte* zu schreiben.«

³ So vertritt er zum Beispiel noch die Entstehung des Danielbuches in der Zeit Nebukadnezars und des Darius; vgl. op. cit., 276ff. Auf die Argumente der zu seiner Zeit schon weit entwickelten historisch-philologischen Kritik läßt er sich kaum ein.

⁴ Schon M. KÄHLER, Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert (ThB 16), München 1962, beurteilte ihn bei aller Sympathie eher kritisch, siehe Index 311. E. HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. V, Gütersloh 1954, 420–428 mußte ihn natürlich schroff ablehnen; er bezeichnet ihn als »einen der gewaltsamsten Ausleger des 19. Jahrhunderts« (424) und spricht von einer »das Verfahren Schleiermachers verballhornenden Art systematischen Schließens« (423), die wissenschaftlich wertlos sei. K. BARTH, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zürich 1947, 552–561, räumt ein: »Sein faktisches, echtes Anliegen war die Schriftwissenschaft«; jedoch »betrieb (er) sie mit den Organen und Interessen eines extremen Schleiermacherianers, indem er ihren Charakter als Wissenschaft« aus der Erfahrung des Wiedergeborenen »begründen zu können glaubte« (560). In der einerseits verständnisvollen, aber zugleich auch sehr kritischen Darstellung von K. G. STECK, Die Idee der Heilsgeschichte (ThSt 56), Zürich 1959, will dieser zeigen, »wie tief auch er (Hofmann) der idealistischen Philosophie verhaftet ist, wie viel er ihr verdankt, ohne es immer einzugestehen« (18). Kritisch urteilt auch H.-J. KRAUS, Die biblische Theologie, Neukirchen 1970, 247–253.325.352f., der in Auseinandersetzung mit STECK meint: »Das Verfahren, in dem zum Beispiel Beck und v. Hofmann »biblische Geschichte« reproduzierend, historisierend und objektivierend darstellten, ein lineares Geschichtsbild entwarfen und in allen Phasen der problematischen Kontinuitätskonstruktion alles zu erhellen und zu erklären vermochten, ist schlechterdings nicht mehr zu übernehmen« (353). Er lehnt gleichwohl aber den Begriff, diese »gefährliche Chiffre« Heilsgeschichte (G. v. RAD, Antwort auf Conzelmanns Fragen, EvTh 24 [1964], 388–394 [391]), nicht grundsätzlich ab, da er nicht ersetzt werden könne. Freilich müssen mit K. BARTH »die traditionellen geschichtsphilosophischen Elemente ausgeschaltet und in der ständigen Beziehung auf die Texte die Möglichkeit einer »veritas supra scripturam« abgeschnitten« werden (loc. cit.).

entdeckte.⁵ Kein Wunder, daß die bevorzugte Verwendung des Begriffs »Heilsgeschichte« auf dieser Seite anderswo heftige Aversionen erweckte.⁶

Am wenigsten Vorbehalte hat man im Bereich der *alttestamentlichen Disziplin*. Auch hier gibt es einzelne Gelehrte, die ihn – aus dogmatischen Gründen – entschieden ablehnen,⁷ in der Regel wird er jedoch ganz selbst-

⁵ Von Hofmann selbst war nicht auf diesen Begriff festgelegt. Daneben kann er auch von »heiliger Geschichte« (Weissagung II [siehe Anm. 1], 2), »Geschichte des Heilswerkes« (Weissagung I [siehe Anm. 1], 3, vgl. II, 287), »Geschichte zwischen Gott und Menschen« (I, 33 ff., vgl. 44), »alttestamentlicher Ökonomie« (I, 8) oder von »Heilstat-sachen« sprechen. | Er steht damit in einer älteren Tradition von Geschichtstheologie, die sich schon bei Johannes Coccejus (1603–1669) und seiner Föderaltheologie vorbereitete und sich bei Albrecht Bengel (1687–1752) und dann bei Zeitgenossen wie Gottfried Menken (1768–1831), Johann Tobias Beck (1804–1878) und Carl August Auberlen (1824–1864) fortsetzt. Siehe dazu A. SCHLATTER, Das christliche Dogma, Stuttgart 1977, als Anmerkung zum Stichwort der »Taten« Gottes (180f.): »Es war darum ein großer theologischer Fortschritt, daß der Pietismus des 18. Jahrhunderts, gleichzeitig die Würtembergers und die Rheinländer (Collenbusch, Menken), die Theologie als die Kenntnis der Heilsgeschichte faßten, das heißt als die Wahrnehmung des Systems der göttlichen Taten, durch die die Gemeinschaft mit Gott zum Ausgang des menschlichen Lebens wird« (573 Anm. 109). Zum Ganzen siehe die immer noch grundlegende, einerseits kritische, aber im Endergebnis positive Untersuchung von G. WETH, Die Heilsgeschichte. Ihr universeller und ihr individueller Sinn in der offenbarungsgeschichtlichen Theologie des 19. Jahrhunderts (FGLP 4/2), München 1931.

⁶ Siehe dazu die erstaunte, kritische Frage im Blick auf die scharfe Kritik an Lukas als einem »heilsgeschichtlichen« Theologen in der deutschen neutestamentlichen Wissenschaft in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg von W. C. VAN UNNIK, Luke-Acts, a storm center in contemporary scholarship, in: ders., Sparsa Collecta, Bd. I (NT.S 29), Leiden 1973, 108: »What is the meaning of *Heilsgeschichte*? Often it is used, so it seems, in a fairly depreciatory way. Is the background an unspoken reaction against certain forms of German Pietism? I must confess that I cannot see why »history of salvation« is such a bad thing.«

⁷ Zum Beispiel F. HESSE, Abschied von der Heilsgeschichte (ThSt 108), Zürich 1971. Zustimmend spricht G. KLEIN, Bibel und Heilsgeschichte, ZNW 62 (1971), 1–47 (15) von der »auch historisch zu verifizierenden (!) vehementen Abwehrkraft des Alten Testaments gegen jedweden heilsgeschichtlichen Annäherungsversuch«. Siehe auch A. H. J. GUNNEWEG, Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik (GAT 5), Göttingen 1977, 146–182: »Das Alte Testament als Geschichtsbuch« und hier besonders 164–175: »Geschichte und Wort: Kritik der Heilsgeschichte«. Gunneweg entwirft ein Zerrbild. Er versteht nicht, daß Gottes Wort immer durch Menschen in eine konkrete Situation menschlicher Geschichte hinein ergießt und daß zwischen diesem Reden Gottes in Israel zeitliche Zusammenhänge bestehen, sonst hätten die alttestamentlichen Schriften, auf die sich das Neue Testament bezieht, gar nicht entstehen können, beziehungsweise sie wären uns nicht erhalten geblieben. Ohne die geschichtliche Situation bleibt Gottes Reden unverständlich. Ein zeit- und ortloses »Kerygma« läßt sich nicht erheben. Man kann darum auch nicht behaupten, daß für den Glauben das historische Ereignis der Vergangenheit irrelevant sei. Das Gegenteil ist richtig. Die Geschichte selbst, wie auch ihre Vollendung, ist der Ort, in dem sich Gottes Treue trotz der Untreue seines Volkes erweist (Röm 3,3; 9,6; 11,26.29).

verständlich und unbefangen gebraucht. Denn wer will bezweifeln, daß in den Texten des Alten Testaments eine ganze Reihe von »heilsgeschichtlichen« Entwürfen nach- und nebeneinander, ja unter Umständen in einer gewissen Konkurrenz zueinander existieren und daß der ganze alttestamentliche Kanon von der Urgeschichte bis zur Apokalypse des Danielbuchs ein entsprechendes »geschichtliches« Gefälle hat – völlig unabhängig davon, ob seine Texte samt den darin verarbeiteten Traditionen und erzählten Geschichten »historisch verifizierbar« sind oder mythologisch beziehungsweise fiktiv-legendär? Das letztere mag durchaus überwiegen. So oder so sind sie Zeugnisse für die glaubende, auf eine am Ende heilvolle Zukunft ausgerichtete Erfahrung des Gottesvolkes mit seinem einen Gott.⁸

Trotz der Selbstverständlichkeit, mit der im alttestamentlichen Bereich teilweise von »Heilsgeschichte« gesprochen werden kann, überwiegen außerhalb desselben eher Skepsis und Ablehnung:

In der neuen 4. Auflage der »Religion in Geschichte und Gegenwart« empfiehlt mein Studienfreund und früherer Erlanger Kollege, der systematische Theologe *Friedrich Mildberger*, wegen der allseitig mit dem Begriff verbundenen Schwierigkeiten »auf eine Verwendung des Ausdrucks Heilsgeschichte, abgesehen von einer theologiegeschichtlichen Darstellung, zu verzichten«, da hier »die moderne Geschichtskonstruktion an die Stelle des bibl(ischen) Redens (trete)«. ⁹

⁸ Siehe zum Beispiel den programmatischen Eingangssatz von G. v. RAD: »Das Alte Testament ist ein Geschichtsbuch«, in: C. Westermann (Hg.), Probleme alttestamentlicher Hermeneutik (TB 11), München 1968, 11 (= Auszüge aus DERS., Typologische Auslegung des Alten Testaments, EvTh 12 [1952/53], 17–31), und DERS., Theologie des Alten Testaments, Bd. II, München ⁴1965, 380f., wo v. Rad den Satz wiederholt und fortführt: »Als Heilsgeschichte kann man diese Geschichte deshalb bezeichnen, weil in ihrer Darstellung schon die Schöpfung als ein göttliches Heilswerk verstanden wird und weil nach der Weissagung der Propheten über viele Gerichte hinweg doch der Heilswille Gottes zu seinem Ziel kommen wird.« Siehe überhaupt op. cit., 380–412: »Das alttestamentliche Heilsgeschehen im Lichte der neutestamentlichen Erfüllung«: »Die Geschichte wird zum Wort und das Wort wird zur Geschichte« (381). Siehe auch den häufigen Gebrauch des Begriffs in beiden Bänden nach den Indices in Bd. I, ⁴1954, 478 und Bd. II, ⁴1965, 452. Es ist eigenartig, wie wenig sich die neutestamentliche Forschung von der großartigen Leistung G. v. Rads anregen ließ. Man hat sie eher totgeschwiegen.

⁹ RGG⁴ 3 (2000), 1384–1386. Ich würde meinen: Gerade weil das »biblische Reden« »modernen Geschichtskonstruktionen« widersprechen kann, können, ja müssen wir im Blick auf die verschiedenen alttestamentlichen »Geschichtserzählungen« von »Heilsgeschichte« reden. Das gilt für den Jahwisten ebenso wie für das deuteronomistische Geschichtsbild, die Gegenwartsdeutung Deuterocesajas oder Daniel. Die große dreibändige »Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive« (Bd. I: Prolegomena. Verstehen und Geltung der Bibel, Stuttgart 1991; Bd. II: Ökonomie als Theologie, Stuttgart 1992; Bd. III: Theologie als Ökonomie, Stuttgart 1993) von F. MILDBERGER ist meines Erachtens das beste biblisch-theologische Kompendium »heils-

In der 3. Auflage der RGG problematisierte *Heinrich Ott*, der Nachfolger Karl Barths in Basel, den Begriff,¹⁰ da hier »eine dem Wesen des | Glaubens widersprechende *Objektivierung* des Glaubensinhaltes stattfindet« und der »Glaubensgegenstand im Schema eines Nacheinander entfalte(t)« wird, »während doch der Glaube ... ein Akt gegenwärtiger Existenz ist«. Auch sei das lineare Zeitverständnis »angesichts der ewigen, eschatologischen Wirklichkeit Gottes fragwürdig«. Die »Idee der H(eilsgeschichte) führt so in eine theologische Aporie«. Den Ansatz einer Lösung deutet er mit dem Hinweis auf »die Solidarität des Gottesvolkes« an, sieht aber darin eine noch nicht durchgeführte, »schwere Aufgabe«.

Völlig dem Verdikt verfiel in der 3. Auflage der RGG der Begriff »Heilstatsachen«: Es werde darin, so der Marburger Systematiker *Hans Grass*, »die Offenbarung zu einem objektiv feststellbaren Geschehen der Vergangenheit verfälscht«. ¹¹ In die wesentlich erweiterte 4. Auflage wurde das inkriminierte Wort gar nicht mehr aufgenommen.

Die große »Theologische Realenzyklopädie« verzichtete sogar auf die Aufnahme eines eigenen Artikels für die »Heilsgeschichte« und verweist den Leser auf das Stichwort »Erwählung« und den Sammelartikel »Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie«. ¹² Während der alttestamentliche Teil von *Klaus Koch* dort den Begriff problemlos verwendet ¹³ und der Autor das »prophetische Geschichtsbild« mit einer graphischen Skizze darstellen kann, wird es bei dem Bild, das *Ulrich Luz* von der Vorstellung von »Geschichte« im Neuen Testament zeichnet, ¹⁴ schwieriger. Schon in seiner 1968 erschienenen großen Monographie »Das Ge-

geschichtlichen« Denkens, das wir zur Zeit besitzen und das als einzigartiges exegetisch-systematisches Werk viel mehr die Beachtung aller Theologen verdiente.

¹⁰ RGG³ 3 (1959), 187–189. Der Verzicht auf den Begriff und die damit verbundene | punktuelle, geschichtslose Definition des Glaubens, die im Grunde das Alte Testament abschreibt, wie dies schon bei Schleiermacher im Ansatz geschehen ist, führt die Theologie freilich in noch größere Aporien. Eine von Aporien freie Theologie gibt es Gott sei Dank nicht. Siehe dazu H.-J. KRAUS, *Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen 1970, 210–220 und R. SMEND, *Schleiermachers Kritik am Alten Testament*, in: ders., *Gesammelte Studien*, Bd. III: *Epochen der Bibelkritik* (BEvTh 109), München 1991, 128–144. Im Blick auf die heutige Schleiermacher-Renaissance sollte man diese Grenzen des großen Theologen stärker bedenken.

¹¹ RGG³ 3 (1959), 193 f.; vgl. die Überlegungen von J. M. ROBINSON, Art. Heilsgeschichte, BHH 2 (1964), Sp. 686 zur »Problematik der Heilsgeschichte«. Diese liege nicht im Begriff selbst, sondern »in den ihrem Wesen unangemessenen, aber ihr naheliegenden Tendenzen, entweder ... zu einem übergeschichtlichen Denkschema, oder aber durch objektivierende Verselbständigung zu einer bloßen Aufzählung von nur durch ein Fürwahrhalten anzueignenden Heilstatsachen zu werden«. Hier gilt der alte Grundsatz: *Abusus non tollit usum*.

¹² TRE 12 (1984), 565–698.

¹³ Op. cit., 569–586.

¹⁴ Op. cit., 595–604.

schichtsverständnis bei Paulus« hatte er in kritischer Auseinandersetzung mit Oscar Cullmann den Begriff zumindest für Paulus als »wenig hilfreich« bezeichnet und ihn darum »im allgemeinen« vermieden.¹⁵ Mit einem | gewissen Recht, denn als junger Privatdozent konnte man bei zu großzügigem Gebrauch dieses inkriminierten Wortes leicht in ein schlechtes Licht geraten. Man war damals nicht mehr an der Geschichte als »einem objektivierten Vorstellungsgefüge«, sondern allein an ihrer existentialen Interpretation, das heißt an der »Geschichtlichkeit« des Individuums und seiner existentiellen Erfahrung des Heils interessiert.¹⁶ Zudem sei nach Röm 5,12ff. für Paulus von Adam bis Christus die ganze Geschichte nicht Heils-, sondern Unheilsgeschichte.¹⁷ Obwohl Luz in seinem ca. 15 Jahre späteren TRE-Artikel gegen Heidegger (und damit auch gegen Rudolf Bultmann) und mit Gadamer der Ansicht war, »daß die Geschichtlichkeit ... nicht mehr die Geschichte konstituiert, sondern umgekehrt Geschichte der Geschichtlichkeit (des Individuums) vorgeordnet ist«,¹⁸ vermeidet er den für ihn immer noch fragwürdigen Begriff und betont, daß gegen die Meinung Cullmanns sich die »paulinische Theologie ... nicht im Rahmen eines heilsgeschichtlichen Entwurfs darstellen« lasse, weil Paulus nur ganz »punktuell« von Gottes Heilshandeln an Israel rede.¹⁹ Gleichwohl betrachtet jetzt auch Luz »die Geschichte« als »unaufgebbare Dimension der christlichen Verkündigung«²⁰.

¹⁵ U. LUZ, Das Geschichtsverständnis bei Paulus (BEvTh 49), München 1968, 14f.

¹⁶ Op. cit., 17. In Wirklichkeit lassen sich meines Erachtens die Paulusbriefe ohne das durch das Alte Testament vorgegebene Wissen des Apostels um den Weg Israels durch die Zeit gar nicht verstehen. Er setzt ein solches Wissen auch bei seinen Gemeinden voraus. Daß Paulus zum Beispiel die Person Abrahams mit Israel und seiner Geschichte verbindet, ergibt sich aus Röm 9,7ff. und Gal 3,6–22. Christus ist schon in dieser Geschichte wirksam, das zeigen Texte wie 1. Kor 10,4.11; Röm 15,4. Siehe auch unten Anm. 71 und 98 zu E. Käsemann.

¹⁷ Op. cit., 204ff.: Selbst Abraham könnte hier nur »als isolierter Mensch im Meer der Unheilsgeschichte erscheinen« (206). Texte wie Röm 4,6–8 – hier spricht David zur Bekräftigung der Aussagen über Abraham (Röm 4,3–5) aus eigener Erfahrung –, Röm 9,1–18 oder 11,1–6 werden in ihrer Bedeutung verkannt. Das mit Gen 3 beginnende Unheil macht Gottes erwählendes Heilshandeln in der Geschichte, das mit Abraham beginnt, erst notwendig; ohne von den Menschen provoziertes »Unheil« keine »Heilsgeschichte«.

¹⁸ TRE 12 (1984), 595–604 (595, Z. 44f.).

¹⁹ Op. cit., 602, Z. 22f. In Wirklichkeit kennen wir nur einen ganz kleinen Ausschnitt aus der paulinischen Auslegung der Bibel, die überaus vielfältig und reich gewesen sein muß. Er kannte natürlich die ganze »Geschichte Israels«, wie sie in den alttestamentlichen Texten bezeugt ist, und konnte seine Argumentation daraus je und je in freier Auswahl souverän begründen. Aber schon dieser Ausschnitt zeigt, daß man ihn nicht einseitig festlegen kann. In Röm 9–11 hat er den ganzen Weg Israels von Abraham bis in die Gegenwart, ja bis zur Parusie im Auge. Siehe unten S. 24.

²⁰ Op. cit., 602, Z. 25f.

Wolfhart Pannenberg versucht, im systematisch-theologischen Teil des Artikels »Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie«²¹ das Anliegen der »Theologen der Heilsgeschichte« zunächst positiv zu würdigen. Da ihm jedoch das kühne Programm einer alle Religionen und Kulturen umfassenden »Theologie der Geschichte«²² am Herzen liegt, vermeidet auch er den für ihn zu engen Begriff und betont nicht zu Unrecht, daß die konservativen Theologen des 19. Jahrhunderts »die Resultate der neuzeitlichen historischen Kritik« nicht wirklich aufnehmen konnten und damit zu der notwendigen »Sachkritik« an den Texten der Bibel unfähig waren, so daß sich eine Kluft zwischen der historischen Rekonstruktion und ihrer heilsgeschichtlichen Schau der Geschichte auftat. An diesem Dualismus, den er noch in der Konzeption einer göttlichen Bundesgeschichte bei Karl Barth findet und den auch Oscar Cullmann nicht überwinden könne, »muß die Konzeption einer heilsgeschichtlichen Theologie unvermeidlich scheitern«. Mit Gerhard Ebeling hält er es für unmöglich, »einen bestimmten Bereich der Geschichte auszugrenzen aus aller übrigen Geschichte als eine Geschichte von ontologisch absoluter Besonderheit«.²³ Die »heilsgeschichtliche Theologie« könne daher bestenfalls zu einer Deutung historischer Ereignisse aus dem Glauben heraus, die nur für schon Glaubende wesentlich sei, kommen.²⁴

Aber muß eine christliche Dogmatik, die diesen Namen verdient, nicht ebendies im Blick auf den Weg Israels und auf die Person, das Wirken und das Geschick Jesu Christi tun? Und gilt dies nicht in ähnlicher Weise für die apostolische Frühzeit der Kirche und ihr Zeugnis? Und muß man, um dem geschichtlichen Weg Israels gerecht zu werden, nicht ebendies als »Glaubens-« oder auch als »Zeugnissgeschichte« verstehen? Auch entstand der Kanon der biblischen Schriften des Alten und Neuen Testaments doch aufgrund einer bewußten »Ausgrenzung«, die man durch die Inspiration »ontologisch« begründete. Weiter möchte man hier dagegen fragen, ob der Versuch einer umfassenden »Theologie der Geschichte« in Form einer

²¹ Op. cit., 658–674.

²² Op. cit., 669ff.

²³ Op. cit., 661; Zitat aus G. EBELING, Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihre Verkündigung als theologisches Problem, Tübingen 1954, 60.

²⁴ Op. cit., 661f.: »Was die heilsgeschichtliche Theologie tatsächlich hervorbrachte, war eine aus dem Glauben erwachsene, aber auch nur für den schon Glaubenden relevante Deutung der Geschichte.« Gibt es denn ein Geschichtsverständnis ohne »Deutung«? Deutet nicht auch der bekennende Atheist, etwa indem er behauptet, daß der Gott des Alten Testaments ein Scheusal sei und daß alles auf »Zufall und Notwendigkeit« beruhe? Kommt nicht auf die »Deutung« der »Fakten« beziehungsweise des Erlebten und Erzählten alles an? Zeigt dies nicht auch ein Blick auf die je eigene »Lebensgeschichte«? Die vorkritische »naive« Bindung der »Heilsgeschichtler« in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts an die Faktizität der »biblischen Geschichte« ist noch kein Grund, den Begriff der Heilsgeschichte als theologisch unbrauchbar zu verwerfen.

universalen Synthese von Kultur und Religion, die im Grunde die Vor- und Naturgeschichte mit einschließen müßte, überhaupt zu leisten ist und ob ein solches Unternehmen für die zahlreichen »Ungläubigen« relevanter sein kann als die Konzentration auf das alt- und neutestamentliche Zeugnis. Schließlich wäre zu fragen, ob es überhaupt geschichtliche »Fakten« ohne damit verbundene »Deutungen« gibt, da schon das menschliche Gedächtnis und damit die historische Überlieferung diese nach ihrer »Bedeutung« auswählt und damit zugleich wertet. Ist »Geschichte« nicht immer schon gedeutet und bewertet, weil sie ja doch »bedeutsam«, »erinnerenswert« sein muß? Soll man wirklich, da vom Begriff der Heilsgeschichte je und je ein falscher, »unhistorisch-unkritischer« Gebrauch gemacht wurde (bei welchem theologischen Begriff geschah das nicht?) und weil heute vor allem dem Fundamentalismus nahestehende Kreise in verfehlter, apologetisch-rationalistischer Weise den Gebrauch des Begriffs rechtfertigen, ganz auf ihn verzichten? Ich wüßte kein besseres und präziseres Wort, um das seit der Aufklärung brennende Problem des Verhältnisses von Glauben und Geschichte auf den Begriff zu bringen. Vielleicht lag der Fehler seiner frühen Verwendung, etwa bei Hofmann, darin, daß er – wie viele seiner Kollegen im 19. Jahrhundert, liberale und konservative – versuchte, ein relativ geschlossenes »System« zu bauen. Diese Neigung wird wohl auch bei Cullmanns Entwürfen sichtbar, wie schon der Titel seines Hauptwerkes »Heil als Geschichte« zeigt. Er hätte es besser »Heil in der Geschichte« nennen sollen.²⁵ Es geht nicht darum, »heilsgeschichtliche« Systeme zu errichten, sondern die unausweichlichen Phänomene beziehungsweise Probleme und theologischen Linien zu sehen, die mit einer gewissen Notwendigkeit zu diesem umstrittenen Begriff hinführen.

Ich muß mir ersparen, auf die vehementen, in manierterter Rhetorik vorgetragenen Attacken gegen jede Form der »Heils-«, »Zeugnis-« oder »Glaubensgeschichte« von *Günter Klein* ausführlicher einzugehen.²⁶ Entscheidendes dazu haben schon Werner Georg Kümmel und zuvor Ernst Käsemann gesagt. Typisch für die damalige Stimmung ist ein Vorgang, den Christian Möller berichtet:

²⁵ O. CULLMANN, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1965. Zum besseren englischen Titel s. u. Anm. 63.

²⁶ G. KLEIN, *Bibel und Heilsgeschichte. Die Fragwürdigkeit einer Idee*, ZNW 62 (1971), 1–47. Siehe auch schon seine früheren Aufsätze: Römer 4 und die Idee der Heilsgeschichte, *EvTh* 23 (1963), 424–447; Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus, *EvTh* 24 (1964), 126–165; Exegetische Probleme in Röm 3,21–4,25, *EvTh* 24 (1964), 676–683 (= DERS., *Rekonstruktion und Interpretation [BEvTh 50]*, München 1969, 145–169.180–224.170–176). Der Aufsatz in der ZNW von 1971 hat dabei programmatischen Charakter. Mit diesem Jahr trat G. Klein als Mitherausgeber in die ZNW ein. Er wollte damit der inkriminierten Vorstellung endgültig den Garaus machen.

»Gerhard von Rad blieb mir in meinem Studium sowohl als theologischer Lehrer wie in seinen Büchern fremd. Der Grund lag wohl in einer Vorlesung der ersten Berliner Semester, in der uns Studierenden von Ernst Fuchs geraten wurde, um Heidelberg einen großen Bogen zu machen, denn dort säßen ›die Heilsgeschichtler‹, die eine Geschichte außerhalb der normalen Geschichte konstruierten. Was das heißt, könne man an Gerhard von Rads ›Theologie des Alten Testaments‹ sehen.«²⁷

Wenn Günter Klein Geschichte nur noch als »Gemächte der Sünde« beziehungsweise als »kollektives Gefüge der Sünde« versteht,²⁸ entzieht er ihr im Grunde die Möglichkeit, Ort des Redens Gottes mit und durch Menschen in Gericht *und* Gnade zu sein. Ein wirkliches Verständnis des Alten Testaments mit seinen von Gott erwählten Erzvätern und Profeten wie der als Jesus-Geschichte erzählten Evangelien, ja selbst grundlegender paulinischer Texte wie Röm 4 und Röm 9–11 macht er damit unmöglich. Daß Gott als der in seinem Wort sich selbst erschließende Schöpfer auch zugleich der richtende und heilschaffende Herr der Geschichte ist, wird nicht mehr erkennbar.

Im Gegensatz zur oft heftigen Kritik deutscher protestantischer Theologen an der Verwendung des Begriffs fällt auf, daß katholische Kollegen ihr in der Regel recht unbefangen gegenüberstehen, ja, sie für unverzichtbar erklären, so in der neuesten 3. Auflage des »Lexikons für Theologie und Kirche« der Exeget *Alfons Weiser* und der Systematiker *Kurt Koch*. Weiser, der auch ihre »Schwierigkeiten und Grenzen« sieht, betont: »Die heilsgesch(ichtliche) Sicht ist berechtigt u(nd) notwendig, weil sie sich in den bibl(ischen) Texten selbst findet u(nd) weil sie grundlegenden Komponenten der bibl(ischen) Botschaft Rechnung trägt, nämlich dem Bezug z(ur) *Geschichte*, zu dem in der Gesch(ichte) handelnden u(nd) sich offenbarenden Gott sowie zu dem verheißenen, durch Jesus Christus anfanghaft gewirkten, aber noch nicht vollendeten *Heil*.« Weiser und Koch betonen dabei die eschatologische Komponente in der Heilsgeschichte: »Wenn aber H(eilsgeschichte) im Sinne der Eschatologie offengehalten wird, ist in ihr die gelungene Vermittlungsgestalt zw(ischen) der weltl(ichen) Wirklich-

²⁷ W. G. KÜMMEL, *Heilsgeschichte und Neues Testament?*, in: J. Gnifka (Hg.), *Neues Testament und Kirche. Für Rudolf Schnackenburg*, Freiburg 1974, 434–457 (= DERS., *Heilsgeschehen und Geschichte*, Bd. II: *Gesammelte Aufsätze 1965–1977* [MThSt 16], Marburg 1978, 157–176); E. KÄSEMANN, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 108–177 (zu den älteren Aufsätzen von G. Klein). C. MÖLLER, *Die homiletische Hintertreppe*, Göttingen 2007, 11 als Auftakt seiner »zwölf biographisch-theologischen Begegnungen« (Hinweis von Fritz Neugebauer). Möller kommt zu einem sehr positiven Urteil über G. v. Rad *und* E. Fuchs (op. cit., 11–21 und 92–106).

²⁸ KLEIN, *Bibel* (siehe Anm. 26), 42, vgl. 37: »Produkt menschlicher Selbstbehauptung«.

keit als Gesch(ichte) u(nd) der chr(istlichen) Fundamentalwahrheit v(om) Heil des Menschen und der ganzen Schöpfung zu finden.«²⁹

2. Die »historia sacra« und ihre Kritik in der Aufklärung

Nach der kleinen Anthologie ganz überwiegend von Kritikern mit sehr verschiedener Couleur (ich habe unter anderem dazu bewußt einige neuere theologische Lexika ausgewählt, man könnte sie noch beliebig vermehren) möchte ich ganz knapp auf einen biblischen und kirchenhistorischen Tatbestand – fast bin ich versucht zu sagen: auf »Heilstatsachen« – hinweisen. Die Bibel ist, zumindest »äußerlich gesehen«, vom ersten bis zum letzten Kapitel, von Gen 1 bis Apk 22, das Buch der universalen »Heilsgeschichte«. Dies gilt für die christliche Bibel einschließlich des Neuen Testaments noch deutlicher als für den jüdischen Tanakh, freilich in höchst eigen-, ja einzigartiger Gestalt. Sie erklärt, warum der christliche Glaube und seine jüdische Mutter mehr als alle anderen *geschichtsgebundene* Religionen sind, und zwar in universalem Sinne. Am Anfang steht die »Urgeschichte« von Welt und Menschheit, am Ende die »consummatio mundi« als uneingeschränkte Gottesherrschaft. Das heißt, die Geschichte hat ihr Ziel und ihren Abschluß im Eschaton. Die Urgeschichte endet in radikaler Reduktion bei *einem* Menschen, Abraham, von dem aus sich die Geschichte des von Gott erwählten Volkes Israel entfaltet. Die Endgeschichte beginnt mit dessen letztem Profeten, dem Täufer, und konzentriert sich wieder auf eine einzige Gestalt, Jesus Christus, den menschgewordenen Gottessohn, der die von ihrem Schöpfer abgefallene Menschheit mit diesem versöhnt. Die Evangelien erzählen das durch ihn gewirkte zentrale Heilsgeschehen in der Form seiner »Wirkungs-« (Markus-/Johannesevangelium) beziehungsweise seiner »Lebensgeschichte« (Lukas-/Matthäusevangelium). Die Botschaft seiner Sendboten und ihren Weg zu den Völkern beschreiben die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe, während der christliche Profet Johannes das Ende des alten Äons und den Anbruch der verheißenen vollkommenen Gottesgemeinschaft schaut.

Wie sollte man ein derartiges Schriftencorpus nicht als Darstellung der »Heilsgeschichte« bezeichnen dürfen? Die Bibel wurde schon in der Zeit ihrer Herausbildung, das heißt der Sammlung ihrer Schriften im 1. und

²⁹ Vgl. im Art. »Heilsgeschichte«, LThK³ 4 (1995), 1336–1344, die Beiträge von A. WEISER, I. Biblisch-theologisch, 1336–1339 und K. KOCH, III. Systematisch-theologisch, 1341–1343 (Zitate 1336.1343). Siehe auch das Zitat von R. SCHNACKENBURG bei KÜMMEL, Heilsgeschehen (siehe Anm. 27), 157: »So viel auch die »Heilsgeschichtler« angegriffen werden ..., es wird sich nicht leugnen lassen, daß die Heilsgeschichte eine Grundkategorie | biblischen Denkens ist.«

2. Jahrhundert, als solche verstanden. Daß dieselbe vom Fall Adams und bis zum letzten Kampf in Apk 19 und 20 sich je und je weithin, ja überwiegend als »Unheilsgeschichte« unter der Herrschaft der Sünde darstellt, steht dem nicht entgegen, denn ebendiese mit ihrem von Menschen gewirkten Unheil fordert Gottes offenbarendes, erwählendes und auf das Ende hin ausgerichtetes (vgl. Hebr 1,1f.) heilschaffendes Handeln in seinem Sohn heraus, auch geschieht dieses – wie schon gesagt – in Gericht *und* Gnade. So das Fazit des paulinischen Evangeliums am Ende seines großen »heilsgeschichtlichen« Exkurses über Israel, Röm 11,32: »Gott hat alle beschlossen unter den Ungehorsam, auf daß er sich aller erbarme.« In kühner, an Paulus orientierter Weise kann Melancthon in seiner Apologie der Augsburgischen Konfession die Vergebung der Sünden als die durch die schon im Alten Testament vorgegebene göttliche »promissio« und den Weg Christi bestimmte »causa finalis historiae« bezeichnen.³⁰

Es ist kein Wunder, daß bis in die Zeit der frühen Aufklärung hinein *die Bibel zum Schlüssel für die Weltgeschichte* wurde. Schon Irenäus, der erste Schrifttheologe, der bereits gegen Ende des 2. Jahrhunderts neben den als Profetenschriften verstandenen Texten des Alten Testaments über eine fast vollständige Sammlung der neutestamentlichen Schriften verfügte, entwarf in seiner Lehre von der göttlichen Heilsökonomie in der Auseinandersetzung mit der dualistischen gnostischen Spekulation, die Gott als Schöpfer und Herrn der Geschichte verwarf, ein »heilsgeschichtliches« Konzept, das Ur- und Endgeschichte zu einem großen Drama verband. Seine »Theologie der Geschichte«³¹ entfaltete eine breite Wirkung, bis sie durch das monumentale, »säkulare« Welt- und göttliche »Heilsgeschichte« vereinigende Werk Augustins »De civitate Dei« in den Schatten gestellt wurde, das das christliche Geschichtsbild mehr als 1000 Jahre lang beherrschen sollte. Die, man mag heute sagen, naive und zugleich spannungsvolle Einheit von Welt- und »Heilsgeschichte« spiegelt die von Hieronymus bearbeitete Chronik Eusebs samt ihren Vorstufen wider. Diese von der Bibel geprägte Form der Weltchronik sollte bis in die Neuzeit hinein vorherrschen. Auch die »Kirchengeschichte« des Bischofs von Caesarea will bezeugen, wie der göttliche Logos zwischen Tiberius und Konstantin trotz aller Verfolgungen siegreich die ganze Oikumene durchdringt – ein »heilsgeschichtlicher« Optimismus, dem Augustin rund hundert Jahre später so freilich nicht mehr folgen konnte.

³⁰ Apologia 4,50f. (BSLK I, 170): »Quod autem fides significet non tantum historiae notitiam, sed illam fidem, quae assentitur promissioni, ... itaque non satis est credere, quod Christus natus, passus, resuscitatus sit, nisi addimus et hunc articulum, *qui est causa finalis historiae: remissionem peccatorum.*«

³¹ R. MORTLEY, Art. Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie. V. Das frühchristliche Geschichtsverständnis, TRE 12 (1984), 604–608 (605). Zum neutestamentlichen »Kanon« fehlen ihm nur mehr Jakobus-, Judas- und 2. Petrusbrief.

Noch naiver muß uns die einflußreiche Idee der Dauer der Weltgeschichte als einer »Weltwoche« von 7 x 1000 Jahren gemäß Ps 90,4 erscheinen,³² die durch den Weltensabbat des Tausendjährigen Reiches abgeschlossen wird. Dieses Schema ließ sich leicht mit dem der vier Weltreiche Daniels verbinden. Es begegnet uns schon bei Hippolyt in den ersten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts und war noch in der Reformationszeit wirksam, wo Luther und Melanchthon sich durch ein aus dem babylonischen Talmud stammendes dictum Eliae beeindrucken ließen, das die Dauer der Welt auf | 6000 Jahre festlegte.³³ Für sie bildeten noch »Schrift, Kirche und Weltgeschichte ... eine Einheit«³⁴. »Geschichte war daher ihrem letzten Sinne nach Heilsgeschichte«, wobei sie, ähnlich wie bei Augustin, von Anfang an »von einem metaphysischen Dualismus durchzogen« war, der erst an ihrem Ende wirklich offenbar werden wird.³⁵ Sie erscheint jedoch zunächst als das für den Menschen nicht durchschaubare Wirkungsfeld des verborgenen Gottes. Das Geschehen in der Welt kann für Luther daher »als Gottes Mummerei (erscheinen), darunter er sich verbirgt und in der Welt so wundersam regiert und rumort«.³⁶ Nur im Glauben, das heißt im Grunde im Blick auf den Gekreuzigten und das durch ihn gewirkte Heil, kann der Christ Gottes Handeln in Gegenwart und Geschichte als Werk der Gnade und des Gerichts erfassen. Gilt dies nicht im Grunde heute noch, ja erst recht wieder – sowohl im Blick auf das zurückliegende, in seiner ersten Hälfte so schreckliche 20. Jahrhundert als auch auf das so ungewisse und für viele bedrohlich erscheinende 21. Jahrhundert?

In der *Aufklärung* des 17. und des 18. Jahrhunderts zerbrach diese Einheit zwischen Welt- und »Heilsgeschichte«. Es entstand eine säkulare Geschichtswissenschaft frei von traditionellen religiösen Bindungen. Ihre revolutionäre Wirkung beschreibt Ernst Troeltsch in wenigen eindrucksvollen Sätzen: »Sie zertrümmerte das bisherige Geschichtsbild, wie es an den danielischen Monarchien, an der Apokalypse oder an Augustin orientiert war, sie deckte eine bisher ungekannte oder unbeachtete Welt auf, eröffnete unberechenbare Zeiträume der Geschichte, verwies den Sündenfall von der Spitze der Geschichte weg und konstruierte einen ganz anderen Urzustand als Ausgangspunkt ... Die Individuen sind ihr die Elemente der Geschichte, aus ihrer bewußten, planmäßigen, berechnenden Wechselwir-

³² Vgl. 2. Petr 3,8 und Ps 90,4. Noch im Schullesebuch meiner 1863 geborenen Großmutter begann die Zeittafel der Weltgeschichte mit 6000 v. Chr.: Adam.

³³ Vgl. K. SCHOLDER, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert (FGLP 33), München 1966, 84f.: bSan 97a/b und bAZ 9a.

³⁴ Op. cit., 82f.

³⁵ G. A. BENRATH, Art. Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie. VII. Reformations- und Neuzeit. VII/1. 16. bis 18. Jahrhundert, TRE 12 (1984), 630–643 (630).

³⁶ WA 15, 373; zitiert nach BENRATH, Art. Geschichte (siehe Anm. 35), 631, Z. 12f.

kung bauen sich die sozialen Gebilde auf.«³⁷ Ich nenne mit Troeltsch drei englische Namen: an erster Stelle Lord Bolingbroke (1678–1751), durch dessen »Letters on the Study and Use of History« (1735) nach Troeltsch »der entscheidende Stoß« geschah und von dem Voltaire sagte, er habe die »theologischen Wahnsinnsideen (les démenes théologiques) zerstört«.³⁸ Von jetzt an galt: »Man is the subject of every history.«³⁹ Nicht weniger bedeutsam | waren der radikale Skeptiker David Hume (1711–1776)⁴⁰ und der wirkungsmächtige Historiker der Spätantike Edward Gibbon (1737–1794).⁴¹

Der Auseinandersetzung um die Authentizität der biblischen Berichte und die hinter ihnen stehende historische Realität konnte und wollte sich die protestantische Theologie seit dem Ende des 18. Jahrhunderts – im Gegensatz zur damaligen katholischen – nicht entziehen. Vor allem in Deutschland wurden die evangelischen Fakultäten zu einer Arena, in der um die historische Wahrheit in der Bibel gekämpft wurde, ein Kampf, der im 19. Jahrhundert die neue kritische Geschichts- und Bibelwissenschaft mit ihren großen Leistungen hervorbrachte und in dem jede Seite der Meinung war, die Wahrheit zu vertreten, wobei freilich die, die den Anspruch erhoben, für den philosophischen und damit auch den theologischen Fortschritt einzutreten, rückblickend als Sieger erscheinen. Sie konnten sich auf die großen kritischen Denker des deutschen Idealismus berufen. Für eine »historia sacra« im alten Sinne als Kompaß durch die Menschheitsgeschichte war kein Raum mehr, an ihre Stelle traten »immanente« Bewegungen: die von der Vernunft geleitete »Erziehung des Menschengeschlechts« hin zur Humanität oder das Sich-selbst-Bewußtwerden des absoluten Geistes im menschlichen Denken beziehungsweise seine materialistisch-sozialistische ökonomische Variante. Auch bei Theologen, die für sich den stolzen Anspruch »intellektueller Redlichkeit« erhoben, durfte

³⁷ Art. Aufklärung, RE³ 2 (1897), 225–241 (231, Z. 43 ff.).

³⁸ Zu Bolingbroke siehe HIRSCH, Geschichte (siehe Anm. 4), Bd. I, Gütersloh 1949, 387–393.

³⁹ Zur Entstehung des neuzeitlichen kritischen Verständnisses von Geschichte überhaupt in der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts siehe auch den großen Artikel | »Geschichte, Historie« von G. SCHOLTZ in: HWP 3 (1974), Sp. 352–362. Zu Bolingbroke Anm. 45–71 (Sp. 356–358): »In der G(eschichte) erkennt die Gattung Mensch sich selbst als »Menschheit««.

⁴⁰ Siehe dazu HIRSCH, Geschichte (siehe Anm. 4), Bd. III, Gütersloh 1951, 29–58 (49): »Das Ganze (die Geschichte der Religion) ist ein Rätsel, ein dunkles Wort, ein unerklärliches Geheimnis. Zweifel, Ungewißheit und Enthaltung des Urteils scheinen das einzige Ergebnis unserer so sorgfältigen Untersuchung zu sein.«

⁴¹ Siehe dazu W. H. C. FRIEND, Edward Gibbon (1737–94) and early Christianity, JEH 44 (1993), 661–672. Gibbon sah im Christentum mit seinem Aberglauben den Hauptschuldigen für den Untergang des Römischen Reiches. Siehe dazu vor allem das kritisch-ironische Kapitel 15 über den »Progress of Christian Religion«.

sich ein konkretes Wirken Gottes in der Geschichte – oder gar den Naturzusammenhang störende »Wunder« – nicht mehr ereignen.⁴² »Supranaturalismus« wurde fast zum theologischen Schimpfwort. Selbst für Schleiermacher, den beherrschenden Theologen des 19. Jahrhunderts, standen »absolutes Wunder und Frömmigkeit in Spannung zueinander.«⁴³ Offenbarung konnte sich nur noch in der Innerlichkeit des frommen Subjekts ereignen. Der schon erwähnte Versuch Hofmanns, eine Theologie der Heilsgeschichte zu entwerfen, oder gar der seines streitbaren Zeitgenossen Vilmar in Marburg, der sich vom Rationalismus | zum Luthertum bekehrt hatte, »die Theologie der Tatsachen« einer »Theologie der Rhetorik« entgegensetzen,⁴⁴ mußte für eine Theologie, die sich für fortschrittlich hielt, als supranaturalistische und das heißt zugleich reaktionäre Repristinatio erscheinen.

Ich zitiere hier als Beispiel nur das Urteil von Albert Eichhorn (1856–1926), einem der Väter der religionsgeschichtlichen Schule, in dem Artikel »Heilige Geschichte« der 1. Auflage der RGG – der Begriff der Heilsgeschichte hatte sich damals noch nicht durchgesetzt – über die beiden führenden Theologen und Philosophen des 19. Jahrhunderts: »Schleiermacher ignorierte mit vollem Bewußtsein alle Heilstatsachen: die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in Christo und die erregenden Wirkungen, die von da auf uns ausgehen, das war für ihn die christliche Religion.«⁴⁵ Man muß hinzufügen, daß Schleiermacher ein gebrochenes Verhältnis zum

⁴² Zum Problem siehe jetzt den interessanten Sammelband von W. H. RITTER/M. ALBRECHT (Hg.), Zeichen und Wunder. Interdisziplinäre Zugänge (BTSP 31), Göttingen 2007 und hier besonders D. EVERS, Wunder und Naturgesetze, 66–87.

⁴³ E. HIRSCH, Geschichte (siehe Anm. 4), Bd. V, Gütersloh 1954, 305 f.

⁴⁴ Zu A. F. C. Vilmar (1800–1868) siehe den großen Artikel von J. HAUSLEITER, RE³ 20 (1908), 649–661 (im Gegensatz zu den allzu knappen Informationen von U. RIESKE-BRAUN, Art. Vilmar, A. F. C., TRE 35 [2003], 99–102): »Weiter brachte ihn das ernsthafte Studium der Kirchenväter.« Mehr als Augustin beeindruckte ihn vor allem Tertullian: »Ich las ... und las wieder und wurde von Bewunderung für diesen mit Sachen, nicht mit Worten und leeren Begriffen denkenden Mann erfüllt; er führte mich auf Justin und Ignatius, sowie besonders auf Irenäus.« Die »für meine Entwicklung ... wohl entscheidendste Schrift« war Tholucks »Lehre von der Sünde« (651, Z. 35 ff.). »Die Betonung der göttlichen Heilsgeschichte in der Schrift des AT und NTs, ... erinnert an v. Hofmanns Schrifttheologie.« Beide »haben gleichzeitig und unabhängig voneinander sich bemüht, den Inhalt der hl. Schrift als eine sich zwischen der Menschheit und Gott sich begebende Geschichte darzulegen« (655, Z. 1 ff.). Seine Streitschrift »Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik. Bekenntnis und Abwehr« (1856; ³1857) enthält »sein Programm bei Antritt der Professur« in Marburg 1855, wohin ihn der Kurfürst »abgeschoben« hatte, weil er das »Summepiskopat des Landesherrn« abgelehnt hatte; siehe R. KELLER, Art. Vilmar, A. F. C., RGG⁴ 8 (2005), 1116–1118 (1117). Eine treffliche Charakterisierung dieser »Berserkergestalt« gibt K. BARTH, Theologie (siehe Anm. 4), 570–578 (570).

⁴⁵ A. EICHHORN, Art. Heilige Geschichte, RGG¹ 2 (1910), 2023–2027.

Alten Testament und seiner Geschichte wie auch zur jüdischen Religion hatte, so daß er ihre Bedeutung für das Verständnis des christlichen Glaubens relativ gering einschätzte.⁴⁶ Auch die paulinische Rechtfertigungslehre stand für ihn nicht mehr im Mittelpunkt, sondern das Johannesevangelium, das er im Blick auf den historischen Jesus und sein »Gottesbewußtsein« für das wichtigste hielt. Dann fährt Eichhorn fort: »Und für Hegel und die sich ihm anschließenden Theologen war das Christentum die Idee der Einheit von Gott und Mensch, die Gottmenschheit, welche Idee, in Christus gegeben, sich dann nach allen Seiten entfaltet hat.« Abschließend betont er fast bekennnishaft: »Die Antwort kann nur sein: Die Wissenschaft in ihrer Strenge und die Religion in ihrer Tiefe gestatten nicht mehr ... jene äußere Abgrenzung eines besonderen Wirkens Gottes vom übrigen Geschehen | in der Welt. Der Urquell der Religion liegt im Innern der religiösen Menschen und in deren Reihe werden die Gottesmänner des AT und NT stets ihre Stelle haben«.

3. »Heilsgeschichte« bei K. Barth, O. Cullmann und R. Bultmann

Eine völlig unerwartete Wende brachte die Römerbriefauslegung eines jungen Schweizer Dorfpfarrers am Ende des Ersten Weltkriegs, vor allem durch deren 2. Auflage aus dem Jahr 1922, die man ohne Übertreibung als »profetisches Werk« bezeichnen kann. Durch sie wurde die Krise der fortschrittsgläubigen liberalen Theologie samt ihrer Pflege des religiösen Individuums und ihrer sich von den biblischen Texten distanzierenden Kritik offenbar.⁴⁷ Freilich hatte *Karl Barth* und die von ihm begründete dialektische Theologie zunächst mit unserem Stichwort wenig im Sinn. Allzusehr war im 19. Jahrhundert die Geschichte selbst von führenden Theologen als innerweltlicher, religiös-sittlicher Weg zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden verstanden worden. Karl Barth war ja im Milieu dieser Theologie aufgewachsen.

Jetzt geht es ihm um den Einbruch von Gottes Ewigkeit »senkrecht von oben« in diese Welt. Jesus Christus allein »ist der Sinn der Geschichte«,⁴⁸

⁴⁶ Dazu R. SMEND, Schleiermachers Kritik (siehe Anm. 10).

⁴⁷ Zu Karl Barth als einem eigenwilligen und textzentrierten Exegeten siehe R. SMEND, Nachkritische Schriftauslegung, in: ders., Gesammelte Studien, Bd. I: Die Mitte des Alten Testaments (BEvTh 99), München 1986, 212–232, und DERS., Karl Barth als Ausleger der Heiligen Schrift, in: Epochen (siehe Anm. 10), 215–246. Speziell zum Alten Testament siehe O. BÄCHLI, Das Alte Testament in der kirchlichen Dogmatik von Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 1987.

⁴⁸ K. BARTH, Der Römerbrief, München ²1922, 5.

Theologie muß darum ganz und gar Eschatologie sein. »Alle Religions- und Kirchengeschichte spielt sich ganz und gar in der Welt ab.« Die wirkliche »Heilsgeschichte« ist demgegenüber »nur die fortlaufende Krisis aller Geschichte, nicht eine Geschichte *in* oder *neben* der Geschichte. Es gibt keine Heiligen unter den Unheiligen.«⁴⁹ Es ging ihm mit Kierkegaard um den »unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Mensch und Gott«.⁵⁰ Darum ist »die Verdinglichung und Vermenschlichung des Göttlichen in einer besonderen Religionsgeschichte oder Heilsgeschichte *keine* Beziehung zu Gott, weil Gott als Gott dabei preisgegeben wird«.⁵¹

Doch Karl Barth vollzog ca. 20 Jahre später in seiner »Kirchlichen Dogmatik« bei seinem Verständnis von Eschatologie und dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit eine bewußte »Retractatio«. Gottes Ewigkeit verstand er jetzt als »Vorzeitigkeit, Überzeitlichkeit und Nachzeitlichkeit« und beschränkte sie nicht mehr auf die Nachzeitlichkeit einer ewigen Zukunft.⁵² Er kann darum das problematische Stichwort nicht nur ganz unbefangen, sondern pointiert und vielseitig gebrauchen und tut dies in den späteren Bänden, vor allem in dem Fragment gebliebenen Band IV, immer mehr. Begünstigt wurde diese Entwicklung durch die wachsende Bedeutung der Erwählung und des Bundesgedankens für die Theologie Barths. Wesentlich war für ihn weiter, daß er im Unterschied zu den »Biblizisten« des 18. und 19. Jahrhunderts trotz aller Sympathie für sie die biblischen Texte nicht mehr als unmittelbare Offenbarung, sondern als *Zeugnis* von der Offenbarung als Selbsterschließung Gottes betrachtete. Ich kann hier nur auf wenige Beispiele verweisen:⁵³

⁴⁹ Op. cit., 32 (Hervorhebung vom Vf.).

⁵⁰ Op. cit., 73. Unter allen Autoren zitiert er Kierkegaard am häufigsten, vgl. auch 259.

⁵¹ Op. cit., 53.

⁵² KD II/1, Zürich ³1948, 711–720.

⁵³ Siehe dazu J. FANGMEIER, Heilsgeschichte?, in: ders./M. Geiger (Hg.), Geschichte und Zukunft (ThSt 87), Zürich 1967, 9–12 mit zahlreichen Belegen; vgl. KD V (Registerband, 1970), 246 zu »Heilsgeschichte«; 240 zu »Geschichte«; 225 zu »Bundesgeschichte« u. a.; siehe auch BÄCHLI, Das Alte Testament (siehe Anm. 47), Index 364 zu »Geschichte« und »Heilsgeschichte«, und besonders 114–133: »Geschichtliche Schneise«, und hier wieder 114–118: »Barths Geschichtsbegriff«, weiter 248–252: »Schöpfung und Heilsgeschichte« (als Eingang zu § 21 »Theologische Schwerpunkte«): Barth »sieht ... von seinem theologischen Ansatz her die Schöpfung nach rückwärts mit der Erwählung und nach vorwärts mit der Geschichte Israels und durch sie mit der gesamten Heilsgeschichte verbunden. Erwählung, Schöpfung und Heilsgeschichte greifen ineinander über und bedingen sich gegenseitig wie die Teile eines Triptychons ... Der Gott der Schöpfung ist der Gott des Bundes, und der Gott des Bundes ist der Gott der Geschichte« (248).

Ausgangspunkt ist der Mensch Jesus. Er ist das »menschliche Zentralfaktum« der Geschichte.⁵⁴ »Seine Geschichte« ist darum »die von Gott inaugurierte Bundes-, Heils- und Offenbarungsgeschichte«⁵⁵; ja, sie kann »aller (Menschen) Heilsgeschichte sein«, weil »Gott in ihm die Welt mit sich versöhnt«.⁵⁶ In besonderer Weise gilt der Begriff von der »Nachgeschichte« Jesu, der »Ostergeschichte«. Erst durch dieses »Faktum« erkennen die apostolischen Zeugen »den ihnen zuvor verborgenen Charakter« ihrer Zeit mit Jesus »als Heilsgeschichte« in ihrer Einmaligkeit.⁵⁷ Dieser Erkenntnis verdanken wir die Evangelien. Man könnte hier für »Faktum« auch das verpönte Wort »Heilstatsache« verwenden. Überhaupt hängt Barth hier nicht an Begriffen. Im Blick auf | die alttestamentliche Vorgeschichte, die zu Jesus Christus hinführt, spricht er häufig von »Bundesgeschichte«,⁵⁸ doch kann er dafür auch unser Stichwort verwenden, so, wenn er von Gott als dem Schöpfer spricht, der zugleich »Subjekt und Herr der Heilsgeschichte« ist. Dies wird daran deutlich, daß es in der mythischen Frühgeschichte erst nach dem Fall zu einer menschlichen Antwort auf Gottes Anrede, zu einem Dialog zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf kommt. Der sündige Mensch wird Gottes Partner. Dies bedeutet Auswahl, Scheidung, Erwählung und Berufung, aber auch das Wunder darf nicht fehlen. Am Ende steht das Fazit: »Der Sinn und das Geheimnis der Schöpfung und Erhaltung der Welt wird offenbar in der Heilsgeschichte. Der Sinn und das Geheimnis der Heilsgeschichte selber ist aber Jesus Christus.«⁵⁹ Der Begriff »Geschichte« konnte so bei ihm je und je ohne weiteres – trotz aller Skepsis gegenüber moderner »Geschichtsphilosophie und -theologie«⁶⁰ – in positiver theologischer Bedeutung verwendet werden. So berichtet Rudolf Smend, daß Barth bei seiner Doktorprüfung in systema-

⁵⁴ KD III/2, 191 im Anschluß an einen Satz aus HARNACKS »Wesen des Christentums«: »... daß Jesus Christus in der Mitte der Menschheitsgeschichte gestanden habe«.

⁵⁵ KD III/2, 192.

⁵⁶ KD IV/2, 38, vgl. 91.

⁵⁷ KD III/2, 545; dazu FANGMEIER, Heilsgeschichte? (siehe Anm. 53), 10: »Es ist bekannt, daß für K. Barth dabei der *Ostergeschichte* (Hervorhebung vom Vf.), als Geschichte der 40 Tage zwischen Jesu Auferstehung und Auffahrt, ein besonderer Rang zukommt«, unter Verweis auf KD III/2, 529ff. Auch abgesehen von den historisch fragwürdigen 40 Tagen des Lukas (Apg 1,3) erweist sich auf Grund des paulinischen Selbstzeugnisses 1. Kor 15,8 die Zeit der Erscheinungen des Auferstandenen als eine begrenzte Frist.

⁵⁸ Vgl. KD V (Registerband, 1970), 225 und 248 zu »Bund«, sowie BÄCHLI, Das Alte Testament (siehe Anm. 47), Index 362 zu »Bund« und 365 zu »Israel«.

⁵⁹ KD II/1, 569–576 (Zitate 570.576).

⁶⁰ Ein interessantes Beispiel politischer moderner »Geschichtstheologie« bietet der Vortrag von W. HERRMANN zum Geburtstag von Kaiser Wilhelm I. am 22. März 1884 mit dem Thema: Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Tatsachen?, in: ders., Schriften zur Grundlegung der Theologie, Bd. I (TB 36/1), München 1966, 81–103.

tischer Theologie als erstes die Frage gestellt hätte: »Wie verhält sich die Geschichte Christi zur Geschichte Israels?« Als Smend darauf hinwies, daß in Röm 10,4 τέλος (gegen die Meinung Barths) nicht mit »Ziel«, sondern mit »Ende« zu übersetzen sei, fragte Barth zurück, ob nicht dennoch »das Verhältnis zwischen beiden Geschichten und beiden Testamenten vor allem als ein positives bestimmt werden müßte.«⁶¹

Karl Barth war ohne Zweifel der bedeutendste deutschsprachige Theologe des 20. Jahrhunderts. Als solcher wurde er der theologische Vater der Bekennenden Kirche nach 1933. Ohne ihn wäre es wohl kaum zu deren effektivem Widerstand gekommen, durch den eine klare Trennungslinie gegenüber den »Deutschen Christen« und deren nationalsozialistisch geprägter »Geschichtstheologie«, die das Alte Testament verwarf, gezogen wurde. Man darf dies zu *seinen* »heilsgeschichtlichen« Wirkungen rechnen.

Ihm gegenüber stand *Rudolf Bultmann* als der wirkungsmächtigste Exeget des 20. Jahrhunderts. Beide hatten denselben Lehrer Wilhelm Herrmann in Marburg. Während Barth rigoros mit seiner »liberalen« Vergangenheit und der Orientierung am frommen Bewußtsein im Sinne Schleiermachers brach, | aber auch nicht einfach im traditionellen Sinne wieder einfach konservativ wurde, sondern neue, zum Teil bisher kaum begangene Wege ging, versuchte Bultmann einen Mittelweg einzuschlagen. Einerseits von der neuen »dialektischen Theologie« tief beeindruckt, wollte er Grundanliegen der Reformatoren und der paulinischen und johanneischen Botschaft aufnehmen, aber zugleich das kritische Erbe der liberalen Theologie bewahren. Dies gilt vor allem für den späteren Bultmann mit seinem Entmythologierungsprogramm. Die Vorstellung einer Heilsgeschichte mußte er entschieden zurückweisen. Dies zeigt exemplarisch seine Auseinandersetzung mit *Oscar Cullmann*, der diese nachdrücklich vertrat. Ausgangspunkt war das Problem der enttäuschten eschatologischen Naherwartung bei Jesus und der Urgemeinde. Cullmann entwarf sein heilsgeschichtliches System in zwei Monographien: zunächst in »Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung«⁶² und dann, Unzulänglichkeiten des ersten Entwurfs korrigierend, in »Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament«.⁶³ Der Untertitel zeigt, daß er von der Kritik Bultmanns und der noch schärferen durch dessen Schüler nicht unbeeinflußt geblieben war. Mit den folgenden wenigen Strichen kann ich den bedenkenswerten Reichtum seiner Bücher nur ganz unzureichend wieder-

⁶¹ SMEND, Epochen (siehe Anm. 10), 225f. Smend verweist in diesem Zusammenhang auf KD IV/3, 75: Jesus Christus »war mit Röm 10,4 zu reden, das Ziel des Gesetzes, das Gesetz als solches war aber noch ohne dieses Ziel«.

⁶² Zürich 1946 (³1968).

⁶³ Tübingen 1965 (²1967). Der Titel der englischen Übersetzung lautet »Salvation in History« (London 1965). Er ist dem deutschen Titel vorzuziehen. Dasselbe gilt vom Thema unseres Symposions »Heil und Geschichte«.

geben.⁶⁴ Cullmann zeichnet eine heilsgeschichtliche Zeitlinie, die von der Schöpfung über Israel, das Christusereignis und die Zeit der Kirche bis zum Weltende reicht. Ihre alles bestimmende Mitte sei das Heilsgeschehen in Christus, durch das die gottfeindlichen Mächte besiegt und die verborgene Herrschaft Christi für die Glaubenden angebrochen sei, die in seiner Parusie offenbar werde. Die Zeit zwischen Christus und dem Ende stehe so unter dem Zeichen des »schon und noch nicht«. Die Auferstehung sei die Antizipation des Eschaton, das Problem der Parusieverzögerung werde demgegenüber bedeutungslos. Das Heil in Christus stelle sich so als Geschichte dar.

Bultmann warf in seiner sehr kritischen Besprechung von »Christus und die Zeit«⁶⁵ Cullmann vor, er verwandle die urchristliche Heilsbotschaft in |

⁶⁴ Zum ganzen Problem siehe K.-H. SCHLAUDRAFF, »Heil als Geschichte«? Die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Denken, dargestellt anhand der Konzeption Oscar Cullmanns (BGBE 29), Tübingen 1988.

⁶⁵ R. BULTMANN, *Heilsgeschichte und Geschichte*. Zu Oscar Cullmann, Christus und die Zeit, ThLZ 73 (1948), 659–666 = DERS., *Exegetica*, Tübingen 1967, 356–368. Im ganzen kritisch zu O. CULLMANN, vor allem zu seinem Zeitverständnis und dem unzureichenden Gegenwartsbezug in »Christus und die Zeit« ist STECK, *Idee* (siehe Anm. 4), 43–61. Dennoch konnte R. Bultmann den Begriff »Heilsgeschichte« zuweilen unbefangen verwenden, siehe KÜMMEL, *Heilsgeschehen* (siehe Anm. 27), 159: »Selbst R. Bultmann hat noch nach 1948 von »heilsgeschichtlichem Denken« und einem »heilsgeschichtlichen Aufriß des Mythos« bei Paulus gesprochen« (vgl. dazu die dortigen Belege in Anm. 17). Siehe auch R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984, Index 744 zu »Geschichte«, besonders 99: Der »Gegensatz (der Gemeinde) zum historischen Israel ... bedeutet ja nicht Diskontinuität der Heilsgeschichte, sondern gerade ihre Kontinuität«; 120: »Der Gedanke, daß sich Gott in dem, was er *tut* (Hervorhebung vom Vf.), offenbart, wird dank des AT erhalten bleiben, und von da aus wird auch die Möglichkeit gegeben sein, die Person Jesu und sein Kreuz zu verstehen«; die Gemeinde ist »eine in der Geschichte berufene, die Geschichte transzendierende, eschatologische Gemeinde«. Siehe auch 469f. zu Lukas sowie 474 (zur »Entwicklung der Lehre«): »Das Problem: *Heilsgeschichte und Weltgeschichte* (Hervorhebung vom Vf.) ... ist durch die *παράδοσις*, in der beides verbunden ist, gestellt, – neu gestellt gegenüber AT und Judentum.« Wie häufig Bultmann auf den Begriff »Heilsgeschichte« (und verwandte Wortverbindungen wie »Heilstatsache[n]«, »Heilstat«, »Heilsplan«) eingeht, und dies durchaus nicht im negativen Sinn, zeigt das von M. LATTKE erarbeitete Register zu BULTMANNS »Glauben und Verstehen«, Band I–IV, Tübingen 1984, 65. Wenn er zum Beispiel in *Glauben und Verstehen* IV, 180 sagt, daß, »was wir ... Heilstatsachen nennen, ... selbst Gegenstände des Glaubens (sind); sie werden als solche nur vom Auge des Glaubens wahrgenommen«, so kann man dem nur voll und ganz zustimmen. Außerhalb des Glaubens können sie, wie das Kreuz Christi, Torheit und Ärgernis sein. Kritisch äußert er sich dagegen mehrfach in Rezensionen, siehe R. BULTMANN, *Theologie als Kritik*, hg. von M. Dreher und K. W. Müller, Tübingen 2002, Index 597; so zum Beispiel 477–481 die Kritik an C. H. Dodd in der Festschrift für diesen Gelehrten (!), dem er eine »geschichtsphilosophische« Betrachtungsweise zum Vorwurf macht (477). Andererseits bezeichnet Bultmann es als »Irrtum«, wenn ihm ein Autor vorwirft, daß er »jede heilsgeschichtliche Bedeutung der Jünger leugne«; im Johannesevangelium werde »die Offenbarung nicht

eine supranaturalistische, halbmythische, objektivierende Geschichtsphilosophie. Das apokalyptische Geschichtsbild der frühesten christlichen Autoren sei, wie schon die Täuschung über die nicht eingetretene Parusie zeigt, für den modernen Menschen nicht mehr akzeptabel. Christus sei nach dem eschatologischen Selbstverständnis eines Paulus und Johannes nicht »die Mitte«, sondern »das Ende der Geschichte«, und der Glaubende werde durch die Anrede des Kerygmas aufgerufen, ein neues Selbstverständnis als Gottes Geschöpf zu gewinnen. Wer sich im Gehorsam des Glaubens dafür entscheide, sei in dem immer neu zu vollziehenden Wagnis des Glaubens, das heißt auf ganz und gar unanschauliche, »nicht objektivierbare« Weise dem Alten Äon (und das heißt zugleich der Geschichte) entnommen, gewinne als »neue Kreatur« seine Eigentlichkeit und sei in dieser offen für den im »Hier und Jetzt« aus der Zukunft auf ihn zukommenden Gott. Die Vorstellung von der »Heilsgeschichte« fordere für den Glauben ein Fürwahrhalten von objektiven, historischen, vorgegebenen, »welthaften« Heilstatsachen; das sei diesem nicht gemäß. Nicht auf »Heilsgeschichte«, sondern allein auf das eine punktuelle »Heilsgeschehen« des Kreuzes | Christi und die durch den Glauben geschenkte »Entweltlichung« komme es an; dieses vollziehe sich in der immer neuen Entscheidung des einzelnen für das Kerygma, in dem Jesus als der Gekreuzigte gegenwärtig sei, dieser sei gewissermaßen ins Kerygma hinein auferstanden.

Man erhält den Eindruck, daß sich hier zwei relativ geschlossene Systeme theologischen Denkens mit zwei verschiedenen Aspekten des Glaubens gegenüberstehen. Um es vereinfacht – vielleicht allzusehr vereinfacht – zu sagen: Cullmann fordert eher die *fides quae*, die sich vornehmlich auf vergangene (und zukünftige) objektivierbare »Heilsereignisse« beruft, Bultmann die *fides qua creditur*, die primär an der gegenwärtigen Glaubenshaltung orientiert ist. Um der »Wahrheit des Evangeliums« willen kann jedoch auf beides, die Inhalte *und* den Akt des glaubenden Gehorsams, nicht verzichtet werden. Auch darf der christliche Glaube nicht auf einen mathematischen Punkt, etwa Bultmanns »Daß des Gekommenseins« Christi, noch auf eine bloß symbolische Chiffre wie etwa das »Kreuz Christi« reduziert werden. Er gründet auf der *Geschichte Jesu Christi*, die auch die Gegenwart und Zukunft des Glaubenden bestimmt und die ein unabdingbarer Teil der Botschaft der Jesusboten ist, sonst hätten diese den gekreuzigten und auferstandenen Jesus von Nazareth gar nicht verkündigen können,

von der Geschichte gelöst«, weil dort »das historische Wirken Jesu zugleich eschatologisches Geschehen ist« (504). Der Lehrer war so in seiner Begrifflichkeit großzügiger als viele seiner Schüler.

und das Urchristentum hätte keine diese Geschichte erzählenden Evangelien hervorgebracht.⁶⁶

4. Die Unverzichtbarkeit der Heilsgeschichte

Im folgenden will ich versuchen, auf einige Fragen zu dieser Geschichte als »Heilsgeschichte« zu antworten. Es soll nie und nimmer um ein »System«, sondern um den Hinweis auf verschiedene Probleme und Aspekte gehen, denen wir um der Zukunft einer *christlichen* Theologie und ihrer Wahrheit willen nicht ausweichen können. Ich beginne mit einer grundsätzlichen Voraussetzung für ein Verständnis von Geschichte aus dem christlichen Glauben heraus:

Gott, der Schöpfer und Erhalter der Welt, ist auch der *Herr ihrer Geschichte*. Karl Barth hat recht, wenn er Schöpfung und Geschichte verbindet. Freilich müssen wir zunächst von *Gottes Handeln* durch sie und in ihr als einem verborgenen reden, das Wirken seiner Allmacht bleibt für uns Menschen rätselhaft: Er »wohnt in einem Licht, das unzugänglich ist«. ⁶⁷ Mit anderen Worten: Gott ist in Schöpfung und Geschichte zunächst von außen gesehen der »deus absconditus«. Die Geschichte läßt aus sich heraus keinen wirklichen tieferen Sinn erkennen, sie trägt für menschliche Augen in sich kein nachweisbares heilvolles Ziel. Es herrscht in ihr scheinbar der unerklärliche Zufall. Sinn und Ziel werden für uns nur sichtbar, weil Gott sich in seiner souveränen Freiheit, genauer in seinem unergründlichen Heilswillen, ich könnte in der Sprache der Bibel auch sagen: aus väterlicher Liebe zu seinen ungehorsamen Geschöpfen, *in der Geschichte, das heißt an konkreten, durchaus »objektivierbaren« Orten in Raum und Zeit*, geoffenbart hat. Darum können, ja, ich meine, darum *müssen wir von »Heilsgeschichte« reden*. Freilich wird dieses Geschehen als *Handeln Gottes* nur für den Glauben sichtbar beziehungsweise genauer *im Wort der Anrede* hörbar, als bloßes innerweltlich-geschichtliches Ereignis bleibt es ambivalent, fragwürdig, mißdeutbar, es entzieht sich dem stringenten rationalen Beweis und kann darum bezweifelt werden. Das alles galt schon für die antike Welt und erst recht für die skeptische, wissenschaftsgläubige Neuzeit: οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις (2. Thess 3,2). Das so viel bestrittene Wunder ist hier mit einbezogen: Man kann seine Möglichkeit nicht grundsätzlich leugnen, aber es ist erst recht ambivalent. Schon längst ist es nicht mehr »des Glaubens liebstes Kind«, sondern als bloßes »Mirakel« gerade auch für manche Theologen eher »des Glaubens größtes Ärgernis« gewor-

⁶⁶ Siehe dazu M. HENGEL, Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus (WUNT 224), Tübingen 2008.

⁶⁷ 1. Tim 6,16: φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον.

den. Sie verkennen, daß das größte Wunder Gottes Offenbarung zum Heil aller Menschen in Raum und Zeit, das heißt seine in der Bibel bezeugte Anrede ist, die uns die Möglichkeit der Antwort im glaubenden Vertrauen, in Liebe und Hoffnung eröffnet. Dies schließt konkrete θαυμάσια, *mirabilia*, Taten, die uns »verwundern« und das Danken lehren, mit ein, bei denen aber nur der Glaube erkennt, daß es Taten Gottes sind. Die Heilsgeschichte stellt sich dabei äußerlich gesehen als ein kleiner Ausschnitt aus der unübersehbaren und von ihrem immanenten Sinn her unzugänglichen Weltgeschichte dar und umschließt, wie die Bibel zeigt, doch das Ganze. Sie läuft auf einen alles bestimmenden Punkt zu: auf das Mysterium der Inkarnation Gottes in einem Menschen, Jesus von Nazareth, auf sein Wirken, Sterben und Auferstehen. Auf ihn führt nach urchristlichem Zeugnis die alttestamentliche Geschichte des Redens Gottes hin, und von ihm aus und durch ihn will Gottes Heilswille die ganze Welt erfassen. Die Konzentration auf diese *eine Person*, ihren Fluchtod am Kreuz und ihren Sieg über den Tod, hat zugleich das Heil des Ganzen im Blick (s. u. S. 34–63).

Der moderne, von »immanenten« Kausalitäten bestimmte Geschichtsbegriff des Historismus braucht uns dabei nicht anzufechten, gerade er durchschaut das Rätsel der Geschichte nicht und kann es erst recht nicht lösen. Sie ist für ihn im Grunde ein sinnloses Geschehen, bei dem der Zufall herrscht. Wer die Möglichkeit von Gottes Handeln in der von ihm geschaffenen Welt leugnet und sich ganz der materialistisch-biologistisch verstandenen Immanenz ausliefert, muß dieser auch seine eigene persönliche Existenz unterwerfen. Selbst die religiöse Innerlichkeit bietet dann keinen Freiraum mehr. Gegenüber Gottes souveräner Freiheit und Transzendenz spricht man heute gern von der immanenten »einen Wirklichkeit« und verkennt dabei unsere menschliche Begrenztheit, die niemals das Ganze übersehen *kann*. Von dieser »einen Wirklichkeit« darf nur »sub specie Dei« gesprochen werden.

Man könnte für Gottes »heilvolles« Handeln im Blick auf den Menschen auch andere Begriffe verwenden: Wort-Gottes-, Zeugnis-, Erwählungs-, Bundes- oder Glaubensgeschichte. Dabei werden in diesen Begriffen jeweils verschiedene Aspekte der einen Sache sichtbar.⁶⁸ Martin Kähler, der Cullmann maßgeblich beeinflußt hat, sprach hier von dem Zusammenhang zwischen »Geschichte und Übergeschichte« und stellte dem für ihn fragwürdigen Kunstprodukt des »historischen Jesus« den wahren »geschichtlichen, biblischen Christus« gegenüber.⁶⁹ Der Terminus »Heilsges-

⁶⁸ S. o. S. 15–18 zu Karl Barth. FANGMEIER, Heilsgeschichte? (siehe Anm. 53), 7 prägt den meines Erachtens hilfreichen Begriff der »Zeugnissgeschichte und bezeugten Gottesgeschichte« und betont zugleich, »wie verwickelt« sie ist.

⁶⁹ W. PANNENBERG, Art. Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie. VIII. Systematisch-theologisch, TRE 12 (1984), 658–674, 662f. Zum Begriff bei M.

schichte« ist jedoch deshalb vorzuziehen, weil es in ihr letztlich immer um den Heilswillen Gottes gegenüber dem abgefallenen Geschöpf, das heißt *um die Treue des Schöpfers zu sich selbst* geht.⁷⁰ Äußerlich gesehen könnte häufig eher der Begriff »Unheilsgeschichte« zutreffen, wird doch in ihr immer neu von menschlichem Versagen, Abfall, Untreue und als Folge auch von Gottes Gericht, gerade auch im Blick auf die von ihm Erwählten, erzählt. Dies gilt nicht allein von seinem Volk, Israel und der Kirche, sondern geht bis hinein in ihr innerstes Zentrum, die Passion Jesu: mit Verrat, Verleugnung und feiger Flucht. Darum trägt der »Gottesknecht«, das »Lamm Gottes«, stellvertretend für alle »die Sünde der Welt«, auch die seines erwählten Volkes und seiner von ihm berufenen Jünger, und macht die Glaubenden der Vergebung ihrer Sünden gewiß.

Die Vorstellung der »Heilsgeschichte« schließt dabei die Anwendung der »philologisch-historischen« Methode, die immer auch eine kritische ist, keineswegs aus, vielmehr notwendigerweise mit ein; sie hängt durchaus nicht an der durchgehenden oder auch nur überwiegenden »Historizität« | des Erzählten. Was in den alttestamentlichen Texten berichtet wird, gehört auch als »Mythos«, »Sage« und Dichtung, das heißt als Fiktion (die freilich immer auch in einem historischen Zusammenhang steht), hinein in die geschichtliche Erfahrung des Gottesvolkes Israel mit seinem einen Gott. Es ist Teil des Zeugnisses von seiner Offenbarung. Ausgangspunkt ist das *Faktum des alt- und neutestamentlichen Textes*, wie er uns im biblischen Kanon beider Testamente überliefert ist. Darum widerstrebt die Darstellung der »Heilsgeschichte« auch aller voreiligen Harmonisierung, sie ist eben kein in sich geschlossener, aufweisbarer »Organismus«, auch läßt sich an ihr kein künstlich zu rekonstruierender göttlicher »Heilsplan« ablesen, wie manche Bibeltheologen des 19. Jahrhunderts glaubten, sondern sie ist voller Gegensätze, Widersprüche und zum Teil erbitterter Kämpfe um die Wahrheit und teilweise geprägt von Anfechtung und Verzweiflung. Eine Dichtung wie das Hiobbuch hat in ihr ebenso Raum wie ein mit Gott hadern der Jeremia, ja selbst ein skeptischer, »aufgeklärter« Kohelet kommt zu Wort, und zwischen den Büchern Ruth und Jona einerseits und Esra und

KÄHLER vgl. dessen Schrift »Die Wissenschaft der christlichen Lehre« (Leipzig ³1905 [Nachdruck 1966]), § 11 (S. 12): »Dem Übergeschichtlichen im Christentum sind aber die philosophischen Verallgemeinerungen des Erfahrungsinhaltes nicht gewachsen; es erfordert eine eigenartige Zusammenschau des geschichtlichen mit den Tatsachen des darauf bezogenen inneren Lebens.« Vgl. § 13 (S. 13 ff.): »Das Übergeschichtliche« und Index 719 zu »Uebergeschichtlich«. Siehe auch bei M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, neu hg. v. E. Wolf (TB 2), München 1953, 19 »den übergeschichtlichen Heiland« und dazu die Anmerkung von E. WOLF zum dreifachen Amt Christi als dem »Bekenntnis zu seiner einzigartigen übergeschichtlichen Bedeutung für die ganze Menschheit« (41).

⁷⁰ Vgl. Röm 3,3f.; 11,29.

Nehemia andererseits besteht ein Graben. Auch in dieser Geschichte erscheint je und je der »deus absconditus«, etwa in den Klageliedern und einzelnen Psalmen, am erschreckendsten aber in der Gottverlassenheit Jesu zwischen Gethsemane und seinem Gebetsschrei aus Ps 22 in Mk 15,34. Sätze scheinbar ungebrochener stoischer Philosophie finden sich ebenso darin wie die schroffe Zurückweisung aller »natürlichen Theologie«, ein Paulus widersteht Petrus ins Angesicht, ein Jakobusbrief widerspricht dem Römerbrief, und ein Johannesevangelium mutet uns ein anderes Jesusbild zu als die mit petrinischer Tradition verbundenen Synoptiker. Vor allem Ernst Käsemann hat anhand von Röm 9–11 und anderen paulinischen Beispielen nachdrücklich auf die spannungsvolle Dialektik, ja die Paradoxie des Begriffs der »Heilsgeschichte« hingewiesen.⁷¹ Ich möchte daraus nur zwei Sätze zitieren: »Heilsgeschichte ist die Geschichte des Glaubens findenden und Aberglauben verursachenden göttlichen Wortes, darum nicht durch ablesbare Kontinuität, sondern durch Brüche und Paradoxien gezeichnet, immer wieder über Gräber führend und aus ihnen erweckend. Man darf sie aber nicht negieren, weil Gottes Wort handelnd die Welt in ihrer Weite und Tiefe durchdringt.«⁷² In all diesen Texten verbinden sich Bezeugung und Bekenntnis mit einem zuweilen leidenschaftlichen Dialog zwischen Gott und Mensch innerhalb des von ihm erwählten Volkes und der von ihm berufenen Jüngerschaft. Es begegnen darin nicht wenige »mythische« Bildungen und Berichte (vor allem in der »Ur-« und »Endgeschichte«, aber nicht nur dort), die sich »Entmythologisierungsversuchen« eher entziehen und nicht | einfach als »erledigt« eliminiert werden können,⁷³ dazu Sagen und Legenden, einzeln und in ganzen Komplexen, Geschichtserzählungen von zuweilen erschreckender Profanität, ja Grausamkeit, und andere, über deren Historizität die Gelehrten bis zum jüngsten Tag diskutieren können – und doch geht es in diesen vielfältigen Berichten und verschiedenartigen Texten, in gewiß zuweilen absonderlicher und anstößiger Weise, aufs Ganze gesehen um *Gottes erwählenden, richtenden und rettenden Heilswillen*, der im Glauben erkannt sein will, und um den Lobpreis als Antwort seines Volkes im alten und neuen Bund.

⁷¹ KÄSEMANN, Perspektiven (siehe Anm. 27), 108–139, besonders 116–139: »Zum Stichwort »Heilsgeschichte« im Römerbrief«, und 140–177: »Der Glaube Abrahams in Röm 4«.

⁷² Op. cit., 155.

⁷³ RUDOLF BULTMANNs berühmter Alpirsbacher Vortrag 1941 »Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung« (Nachdruck München 1988, BEvTh 96) verwandelt zumindest zum Teil die »Entmythologisierung« in »Eliminierung«. Zu dem semantisch irreführenden Begriff der Entmythologisierung siehe M. HENGEL, Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III (WUNT 141), Tübingen 2002, 302–417 (320 ff. 410 ff.).

Aber kann man das alles noch »Geschichte« nennen, handelt es sich nicht einfach um weitgehend »fiktive« *Literatur*, um Sammlungen von Texten aus verschiedenen Zeiten von sehr unterschiedlichem Inhalt und verschiedener Qualität? Um »Texte« geht es sicherlich. Schon das Neue Testament spricht von ἡ γραφή im Singular oder von αἱ γραφαί im Plural, und die Kirchenväter seit Origenes von ἡ βίβλος. Gewiß: Man könnte darum auch – ich sagte es bereits – von einer »Wort-Gottes-Geschichte« und »Glaubensgeschichte« sprechen, denn alle diese Texte stehen bei allen Gegensätzen, Brüchen und Lücken in einem inneren *geschichtlichen* Zusammenhang (mag man auch um dessen historische Details häufig streiten). Sie wollen Gottes Handeln, das heißt sein Reden, Tun und Richten und die dadurch gewirkte Erfahrung, aufs Ganze gesehen bezeugen und ihn – so etwa in den Psalmen, dieser Schatzkammer des alttestamentlichen Zeugnisses – dafür preisen. Es ist der Glaube an den *einen* Gott Israels, der dann im Urchristentum als Vater Jesu Christi und von der Kirche als der dreieinige Gott (Mt 28,19) erkannt und bekannt wird, der alle diese Texte verbindet und ihnen im alt- und neutestamentlichen Kanon am Ende ihre Einheit gibt.⁷⁴ Es wird in ihnen und durch sie jene »Geschichte« sichtbar, die selbst wieder die Voraussetzung der Entstehung dieser äußerlich gesehen zum Teil so extrem verschiedenen Texte ist. Wir können den Reichtum der in ihnen bezeugten »Geschichte« und »Geschichten« gar nicht ausschöpfen.

Ihre Einheit und ihre Begründung erhält diese Geschichte für uns als christliche Theologen *von ihrer Mitte und ihrem Ziel her, der Person Jesu | Christi*. In ihm erreicht die »Wort-Gottes-«, »Glaubens-« oder »Heilsgeschichte« ihre Vollendung – jedoch nicht einfach ihr Ende –, denn sie geht in neuer, universaler, das heißt an alle Menschen gerichteter Weise weiter. Im Johannesprolog wird diese »Geschichte«, die ihren Uranfang »bei Gott« hat und bis zum Evangelisten und seiner Schülergemeinde reicht, in geraffter, präziser Form auf den Begriff gebracht.⁷⁵ Die Klimax des Prologs, Joh 1,14, umschreibt in einem Satz die »Vollendung« derselben: Gott selbst, »der eingeborene Sohn des Vaters« (1,18), ist Mensch geworden.⁷⁶

⁷⁴ Beim alttestamentlichen Kanon würde ich dabei mit H. GESE die erweiterte – christliche – Form des Septuaginta-Kanons vorziehen, vgl. M. HENGEL, Die Septuaginta als »christliche Schriftensammlung«, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: M. Hengel/A. M. Schwemer (Hg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72), Tübingen 1994, 283 f.

⁷⁵ Siehe dazu H. GESE, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (BEvTh 78), München 1977, 152–201. Zum johanneischen Zeitverständnis siehe J. FREY, Die johanneische Eschatologie, 3 Bde. (WUNT 96.110.117), Tübingen 1997–2000.

⁷⁶ M. HENGEL, The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth, in: R. Bauckham/C. Mosser (Hg.), The Gospel of John and Christian Theology, Grand Rapids/Cambridge 2008, 265–294 = unten S. 34–63. Vgl. schon Paulus in Röm

Der Satz ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο umfaßt die ganze raumzeitliche Existenz des Menschgewordenen bis hin zu dem »Es ist vollbracht!« am Kreuz, in dem sich nach Johannes auf paradoxe Weise seine Erhöhung und Verherrlichung ereignet. Selbst der frühe Karl Barth bezeichnet in seiner Römerbriefauslegung »die Jahre 1 bis 30«, die Zeit Jesu, als »Offenbarungszeit und Entdeckungszeit«, in der »die neue, andersartige, göttliche Bestimmung *aller Zeit gesehen* wird«, denn »*Jesus Christus unser Herr*, das ist die Heilsbotschaft, das ist der Sinn der Geschichte. In diesem Namen begegnen und trennen sich zwei Welten, schneiden sich zwei Ebenen, eine bekannte und eine unbekante. Die bekannte ist die von Gott geschaffene, aber aus ihrer ursprünglichen Einheit mit Gott herausgefallene und darum erlösungsbedürftige Welt des »Fleisches«, die Welt des Menschen, der Zeit und der Dinge, unsre Welt. Diese bekannte Ebene der menschlichen Geschichte wird geschnitten von einer andern unbekanntem, von der Welt des Vaters, der Welt der ursprünglichen Schöpfung und endlichen Erlösung.«⁷⁷

Aber dieser Jesus ist, wie der Autor in späteren Jahren sehr wohl erkannte, nicht ein bloßer »Punkt der Schnitlinie« ohne »Ausdehnung«,⁷⁸ er ist nicht einfach »das Ende der Zeit« und auch nicht ganz und gar unanschaulich. Das zeigt gerade der Johannesprolog: »... und wir sahen« – gewiß auch »absconditus sub contrario«, aber dennoch: »*wir sahen – seine Herrlichkeit*«. ⁷⁹ Nach der johanneischen Darstellung macht Jesus den unsichtbaren Gott⁸⁰ als Vater für die Augen des Glaubens erst wirklich sichtbar: »Wer mich sieht, der sieht den Vater«, ⁸¹ ja, durch seine »Geschichte der Erfüllung« wird die des Alten Bundes erst im weiteren, vollen Sinne für alle Menschen zur »Heilsgeschichte«, weil nach Johannes schon sie auf Jesus hinweist und zu ihm hinführt.⁸²

Paulus sieht das kaum anders. Nach Gal 4,4 geschieht die Sendung des Sohnes in der »Fülle der Zeit«, das heißt nicht einfach als deren Ende. Zum

8,3; Gal 4,4f.; Phil 2,6–8; 2. Kor 8,9; dazu M. HENGEL, Präexistenz bei Paulus und Jakobus, in: Kleine Schriften III (siehe Anm. 73), 262–301.

⁷⁷ BARTH, Römerbrief (siehe Anm. 48), 5f. (Hervorhebung vom Vf.). Siehe dazu FANGMEIER, Heilsgeschichte? (siehe Anm. 53), 9f., der darauf verweist, »wie selbstverständlich« K. Barth »den Begriff der Heilsgeschichte ... für die Geschichte Jesu Christi verwendet«.

⁷⁸ K. BARTH, Römerbrief (siehe Anm. 48), 5.

⁷⁹ Joh 1,14. Dieses ἐθεασάμεθα geht letztlich auf die Erscheinungen des Auferstandenen vor den Jüngern (und Jüngerinnen) zurück.

⁸⁰ Joh 1,18; 5,37; 1. Joh 4,12; 1. Tim 1,17; 6,16.

⁸¹ Joh 14,9.

⁸² Joh 1,45; 5,39.46f.; 8,56; 12,38–41; dazu M. HENGEL, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, in: ders., Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V (WUNT 211), Tübingen 2007, 601–643.

πλήρωμα τοῦ χρόνου⁸³ gehört die »Erfüllung« der in der »Geschichte des Alten Bundes« den Vätern und Profeten gegebenen Verheißungen. Denn auch Paulus weiß von dieser Ewigkeit und Zeit umgreifenden »Geschichte« des Sohnes Gottes: seiner Schöpfungsmittlerschaft, der Sendung in die Welt, der Abstammung von David, der Geburt durch eine jüdische Frau, seinem Gehorsam »unter dem Gesetz« und seinem »Dienst« für Israel »um Gottes Wahrheit willen, um die an die Väter ergangenen Verheißungen als zuverlässig zu erweisen« (Röm 15,8). In gleicher Weise weiß er von Jesu Handeln im letzten Mahl mit den Jüngern »in der Nacht, da er verraten (beziehungsweise ausgeliefert) wurde«, ⁸⁴ seinem stellvertretenden Sühnetod am Kreuz, der vom Fluch, den das Gesetz über den Sünder ausspricht, befreit, ⁸⁵ seinem Grab und dem Wunder der Auferstehung⁸⁶ mit den Erscheinungen vor vielen Zeugen bis hin zu ihm selbst, der dadurch zum Apostel der Völker berufen wird. Und natürlich blickt er, wie das ganze frühe Christentum, auf die nahe, zukünftige Parusie des Gottessohnes, die die Geschichte beschließt und vollendet.

Diese einzigartige, inkommensurable »Geschichte Jesu« hat Paulus schon bei der Gründung der Gemeinden erzählt, sonst könnte er nicht immer wieder ganz selbstverständlich darauf hinweisen. Sie bildet eine Einheit und hat ein Ziel: das Schicksal des Menschgewordenen, seine Kenose und sein Gehorsam »bis zum Tode am Kreuz« zum Heil von Juden und | Heiden, das heißt der ganzen Welt (vgl. Röm 11,32–36): Christus hat stellvertretend für sie Gottes Gericht auf sich genommen: »Den, der keine Sünde kannte, hat Gott für uns zum Sündopfer gemacht, damit wir Gerechtigkeit Gottes würden in ihm.«⁸⁷ Das »für uns« gilt allen Menschen. Auf Golgatha, dieser Unheilstätte, öffnet sich im Schicksal dieses einen Menschen Gottes »Heilsgeschichte« für die ganze Menschheit. »Denn die Liebe Christi drängt uns, so zu urteilen: Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben.« Christi Tod schließt inkludierend alle Menschen mit ein: Sünde und Tod, kurz:

⁸³ Gal 4,4, vgl. Eph 1,10: εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ.

⁸⁴ Dazu M. HENGEL, Das Mahl in der Nacht, »in der Jesus ausgeliefert wurde« (1 Kor 11,23), in: ders., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV (WUNT 201), Tübingen 2006, 451–495.

⁸⁵ Gal 3,13; 4,5. Auch das richtende und tötende Gesetz wirkt – indirekt – Leben: Röm 5,20; vgl. 3,19f.; 8,3f. Ohne schonungslose Diagnose keine Therapie.

⁸⁶ M. HENGEL, Das Begräbnis Jesu bei Paulus, in: Kleine Schriften IV (siehe Anm. 84), 386–450; DERS./A. M. SCHWEMER, Jesus und das Judentum. Geschichte des frühen Christentums, Bd. I, Tübingen 2007, 625–654.

⁸⁷ 2. Kor 5,21. Siehe dazu M. HENGEL, Der Kreuzestod Jesu Christi als Gottes souveräne Erlösungstat, in: Kleine Schriften IV (siehe Anm. 84), 1–26 (13 ff. 20 ff.); DERS., Der stellvertretende Sühnetod Jesu, in: op. cit., 146–184; wesentlich erweiterte englische Übersetzung: The Atonement, London 1981; H. GESE, Die Sühne, in: ders., Theologie (siehe Anm. 75), 85–106.

die Mächte des Bösen, sollen nicht mehr über sie herrschen. Die »Geschichte« findet damit jedoch gerade noch nicht ihr sofortiges Ende: »Für alle ist er gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist.« Sie leben bis zur Parusie (1. Thess 4,13–5,11; 1. Kor 15,50–55) weiter in »Raum und Zeit«, aber im Glauben – das heißt als solche, die ihrem Herrn gehören und diesen öffentlich bezeugen.⁸⁸ Die theologische Bedeutung dieses »Zwischenzustandes« für Paulus und die Urgemeinde sollte man nicht unterschätzen.

Paulus erwartet zwar die Parusie Christi in – relativer – zeitlicher Nähe und hat sich darin – wie das ganze Urchristentum – geirrt, aber zwischen ihr, deren genauen Zeitpunkt kein Mensch wissen kann, und dem Osterereignis als deren Antizipation hat sich für die Glaubenden eine ganz neue »Geschichte« eröffnet, in der das ἐν Χριστῷ offenbar gewordene Heil proklamiert und gelebt werden soll. Zeit und »Geschichte« können – zumindest für eine gewisse, notwendige Frist – gar nicht zu Ende sein, denn der auferstandene Herr selbst hat Boten berufen, daß sie die umstürzend neue, eschatologische – das heißt das Heil *jetzt* »ohne des Gesetzes Werke«, *sola gratia* zusprechende – Botschaft, das Evangelium, weltweit »allen Völkern« bis »an die Grenzen der Erde« verkündigen. Gott selbst hat diese διακονία τῆς καταλλαγῆς eingesetzt.⁸⁹ Es sollte sich darin das profetische Wort erfüllen: »Aller Welt Enden sehen das Heil unseres Gottes.«⁹⁰

Damit beginnt nach urchristlichem Verständnis auf der Grundlage der »Geschichte Jesu« und zuvor bezeugt durch alttestamentliche Profeten ein neuer – begrenzter – »Zeitraum« für das Wirken des Heiligen Geistes beziehungsweise | des Parakleten, der durch ihn bevollmächtigten apostolischen Boten und der durch sie begründeten Gemeinden Jesu Christi. Ihr Zeugnis, das wir mit Recht das »apostolische« nennen, wird durch die neutestamentlichen Schriften zusammengefaßt. Der Grundstein dazu wurde schon von Jesus selbst durch seine Berufung der Zwölf gelegt, die auf die endzeitliche Restitution des Gottesvolkes abzielt. Man sollte die Bedeutung dieser »endzeitlichen Frist« für die Urkirche und Paulus nicht bagatellisieren, auch wenn sie sich mit ihrer Erwartung getäuscht haben, man sollte aber auch die Unterschiede zwischen dieser apokalyptischen »mythischen« Hoffnung und der heutigen Aufgabe ihrer theologischen Interpretation nicht einfach verwischen. Die Stunde der »Parusie« für uns als einzelne Glaubende im Blick auf die je eigene persönliche »Lebensgeschichte«

⁸⁸ 2. Kor 5,14–17, vgl. 1. Kor 6,19; Röm 6,6; 14,8f.

⁸⁹ 2. Kor 5,18; vgl. die διακονία τοῦ πνεύματος und die διακονία τῆς δικαιοσύνης (3,8f.). Paulus und seine Mitmissionare sind »Diener des neuen Bundes« (2. Kor 3,6, vgl. 1. Kor 11,25).

⁹⁰ Ps 98,3 = Jes 52,10. Zu Paulus und der urchristlichen Apokalyptik siehe M. HENGELE, Kleine Schriften III (siehe Anm. 73), 302–417.

ereignet sich im Augenblick unseres Todes, der auf die »schauende« Begegnung mit dem Auferstandenen hinführen will.⁹¹

Die Theologie kann so auf den Begriff der »Heilsgeschichte« ohne Schaden nicht verzichten, wenn sie das einzigartige Wunder der biblischen Offenbarung und deren beherrschendes Zentrum, wie wir es etwa paradigmatisch im Johannesprolog oder dem Philipperhymnus, aber auch in vielen anderen Texten finden, in angemessener Weise erfassen will. Dies wird schon bei den frühesten christlichen Autoren, bei Paulus, bei Markus mit seinem »Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes« (Mk 1,1), oder, nicht allzu lange nach ihm, bei Lukas mit seinem Doppelwerk deutlich.⁹² Ihn hat man jahrzehntelang in Deutschland als bloßen »Theologen der Heilsgeschichte« abgewertet, ja verachtet und mißdeutet.⁹³ Die Kirche hat dagegen von Anfang an zu Recht der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise in der Theologie einen zentralen Platz eingeräumt. Wir können uns ihr auch heute um der »Wahrheit des Evangeliums« willen nicht einfach entziehen. Im Nachdenken darüber bleiben wir als das durch die Zeit »wandernde Gottesvolk« und als »Leib Christi« mit unserem Herrn verbunden.

Freilich darf dieselbe nicht einlinig verstanden werden. Es laufen in ihr, bereits im Alten Testament, nicht wenige Linien neben-, ja zum Teil durch- und gegeneinander, die alle Gottes Reden und Handeln bezeugen wollen. Gerhard von Rad hat im Schlußkapitel seiner »Theologie des Alten Testaments« in eindrücklicher Weise auf diese Brüche, Neuansätze und Gegensätze hingewiesen. Der offenbare Gott kann sich je und je wieder verhüllen | und als deus absconditus erscheinen.⁹⁴ Und doch wird in der zeitlichen Folge der alttestamentlichen Texte ein Gefälle sichtbar, das nicht nur das Heil des Gottesvolkes, sondern – zumindest zum Teil – das aller Völker im Auge hat, das heißt die einzelnen theologischen Geschichtsentwürfe weisen immer wieder über sich hinaus. Das gilt schon für die Profeten und auf ihnen gründend erst recht für die jüdische Apokalyptik, die Gerhard von Rad zu Unrecht einseitig negativ beurteilt hat. Sie steht

⁹¹ Phil 1,23, vgl. 2. Kor 5,7f.; 1. Thess 5,10; 1. Joh 3,2; Joh 14,2f.

⁹² Siehe dazu HENGEL, Die vier Evangelien (siehe Anm. 66).

⁹³ Siehe dazu W. G. KÜMMEL, Lukas in der Anklage der heutigen Theologie, in: ders., Heilsgeschehen (siehe Anm. 27), 87–100. Seinem Fazit kann man uneingeschränkt zustimmen: »Lukas gehört zweifellos zu den wichtigsten und für uns maßgeblichen Zeugen der neutestamentlichen Verkündigung« (100); vgl. auch VAN UNNIK, Luke-Acts (siehe Anm. 6), 92–110.

⁹⁴ G. v. RAD, Theologie (siehe Anm. 8), Bd. II, 406ff. unter Verweis auf BARTH, KD I/2, 360. E. KÄSEMANN hat mit Recht darauf hingewiesen, daß heilsgeschichtliche Vorstellungen auch zum »Aberglauben« führen können (s. o. S. 24 bei Anm. 72).

nicht in Gegensatz zur Weisheit in Israel.⁹⁵ Trotz der Konzentration auf das eine »wählte« Volk ist in der Regel bei ihr auch das Ganze, die Menschheit, im Blick. Vor allem in der Form des »christlichen Kanons« der Septuaginta und unter Einschluß der allein von der Kirche überlieferten jüdischen »Apokryphen und Pseudepigraphen« führt das Alte Testament ganz nahe an die Zeit Jesu und der Apostel heran. Diese Linien, man könnte auch – vielleicht noch deutlicher – von richtungsweisenden Traditionen sprechen, streben gewissermaßen zu ihrer Erfüllung, zum Zentrum hin und werden wie die Strahlen im Brennpunkt einer Linse gesammelt. Wir Neutestamentler sehen immer noch zuwenig, wie sehr unsere Texte von der Sprache, den Bildern und Gedanken des Alten Testaments durchdrungen und von den vielfältigen Überlieferungen des zeitgenössischen Judentums bestimmt sind, weil wir dieses häufig zuwenig kennen. Dies gilt gerade auch, wo sie auf Gegensätze hinweisen. Jesus, Paulus und die Urgemeinde verstanden sich wirklich als die eschatologische Erfüllung der profetischen Weissagung der Schrift und verkündigten ebendarin unerhört Neues: »Das Gesetz und die Profeten gehen bis Johannes; von da ab wird die Gottesherrschaft verkündigt.«⁹⁶ Das gilt auch für Paulus, seine Botschaft vom Heilswerk Christi, seine Lehre vom Gesetz und seine Sendung zu den Völkern. Wenn Paulus in Röm 10,4 Christus »das Ende des Gesetzes« nennt, so meint er damit nicht einfach »das Ende der Geschichte«. Röm 13,11 ff. zeigt, daß er dieses noch vor sich sieht. Vorher will er nach Jerusalem, Rom und Spanien reisen (Röm 15,14–29). Seine Aufgabe als λειτουργός Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη (15,16) ist bei aller zeitlichen Nähe des Endes und allem Selbstverständnis als »neue Schöpfung« ἐν Χριστῷ (2. Kor 5,17) immer noch ein Auftrag innerhalb der Geschichte. Paulus besitzt hier ein von alttestamentlichen und apokalyptischen Texten geprägtes Geschichtsbild, in dem der alte Äon und die Gegenwart der Gottesherrschaft gleichzeitig wirksam sind. Der alte und der neue – ich könnte auch sagen: neuprotestantische – Marcionismus seit der Aufklärung und dem deutschen Idealismus war ein verhängnisvoller Irrweg, der bis heute nachwirkt.

Das Neue Testament als die Quelle für die Geschichte Jesu, der Apostel und ihrer Botschaft ist freilich kaum weniger konfliktreich und spannungsvoll, ja unter Umständen widerspruchsvoller als das Alte. Das Urchristentum, die apostolische Zeit, war keine ideale Urzeit, auf die dann der »früh-

⁹⁵ Zum positiven Verständnis der Apokalyptik siehe M. HENGEL, Judentum und Hellenismus (WUNT 10), Tübingen ³1988, 330–357: »Das Geschichtsbild der Apokalyptik ist vor allem eine Frucht des jüdischen Kampfes um die geistig-religiöse Selbstbehauptung gegenüber dem Einbruch des hellenistischen Geistes in Jerusalem« (357), vgl. auch 373–381 (zu G. v. Rad 381) und DERS., Paulus und die frühchristliche Apokalyptik, in: Kleine Schriften III (siehe Anm. 73), 302–417.

⁹⁶ Lk 16,16. Siehe dazu KÜMMEL, Heilsgeschehen (siehe Anm. 27), 75–86.

katholische« Niedergang folgte. Schon der Jüngerkreis, das zeigen die Evangelien überdeutlich, lebt ganz aus der Vergebung der Sünden, deren Gewißheit Jesus bringt. Das demonstriert erst recht der Weg des Paulus. 1. Tim 1,15, das deuteropaulinische Bekenntnis: »Jesus Christus ist in die Welt gekommen, um Sünder zu retten, unter denen ich der erste bin«, gilt nicht nur für den Verfolger, vielmehr steht auch der Apostel mit seiner zuweilen ungezügelter Leidenschaftlichkeit unter der reformatorischen Formel des »simul iustus et peccator« (vgl. 1. Joh 1,8f.), die alle angeht. Die schon erwähnte Formulierung Melancthons, daß die »remissio peccatorum« die »causa finalis historiae« sei,⁹⁷ mag erstaunlich klingen, ist aber gleichwohl zutreffend. Man könnte entsprechend auch die Rechtfertigung des Gottlosen in Röm 4,5, die dort mit der Erwählung Abrahams zusammenhängt, als Ziel der Heilsgeschichte bezeichnen. Sie erfüllt sich in der auf Jes 53,12 gründenden Schlußformel Röm 4,25: »Jesus wurde dahingegeben um unserer Übertretungen willen und auferweckt um unserer Rechtfertigung willen.« Das heißt, die »Rechtfertigung des Gottlosen« (Röm 4,5) und heilsgeschichtliches Denken sind recht verstanden nie und nimmer ein Gegensatz.⁹⁸

Der Weg von der Abrahamsverheißung, von dem Gott, der den Gottlosen rechtfertigt, bis nach Golgatha und der Weg der Botschaft vom Kreuz zu den Völkern *ist für Paulus »Heilsgeschichte«*.

Dagegen geht jeder apologetisch-fundamentalistische Biblizismus in die Irre, der sich auf die buchstäbliche Inspiration und Irrtumslosigkeit der kanonischen Schriften beruft und aus der Bibel ein Gesetzbuch macht, sie gewissermaßen als »christlichen Koran« betrachtet.⁹⁹ Er ist im Grunde ein | verkappter, an buchstäblicher Sicherheit orientierter Rationalismus, der dem Wesen der Schrift als – gewiß geisterfühltem, gleichwohl aber menschlichem – Glaubenszeugnis von Gottes wunderbarem, heilschaffendem Reden

⁹⁷ S. o. S. 11 bei Anm. 30.

⁹⁸ Siehe dazu KÄSEMANN, Perspektiven (Anm. 27), 108–139: »Man kann nicht Rechtfertigung und Heilsgeschichte gegeneinander ausspielen.« Das wird an Röm 9–11 deutlich: »Die Rechtfertigungslehre beherrscht Röm 9–11 nicht weniger als den übrigen Brief. Sie ist der Schlüssel der Heilsgeschichte wie umgekehrt die Heilsgeschichte die geschichtliche Tiefe und kosmische Weite des Rechtfertigungsgeschehens« (134).

⁹⁹ Diese »Versündigung am Geist der Bibel« beginnt schon damit, daß weder die komplizierte Geschichte und Uneinheitlichkeit des alt- und neutestamentlichen Kanons ernst genommen wird noch die unzähligen Textvarianten. Wir können keinen wirklich | ganz sicheren Urtext wiederherstellen. Im Alten Testament zeigen das die revolutionären Textfunde von Qumran, im Neuen Testament die zahlreichen vorkonstantinischen Papyri, die frühen Kirchenväterzitate und die Vetus Latina. Schon dieser Tatbestand macht jede Verbalinspirationslehre unmöglich. Eine angebliche »biblisch-historische Methodex«, die auf das κρίνειν im Sinne eines – immer auch kritischen – (Unter)scheidens verzichtet, gibt es nicht. Sie ist weder »biblisch« noch »historisch«.

und Handeln widerspricht. Die philologisch-historische, und das heißt immer auch kritische, Auslegung erschließt uns erst die in Christus gegründete Tiefe und Vielfalt dieser »Geschichte« mit ihrem Reichtum an Perspektiven, eine »Geschichte«, die notwendigerweise auch die Sprache des Mythos und der Legende mit umfaßt, ja mit ihr gerade das Letzte und Tiefste, das unsere Sprach- und Vorstellungsgrenzen überschreitet, ausdrücken will. Ich erinnere nur an Gen 1–3, Apk 21 und 22 oder an die christologischen Hymnen. Es darf hier gerade nicht um einen »biblizistischen Pseudo-Historismus« gehen, aber noch weniger um eine Verteufelung der Geschichte oder um ihre Auflösung in das gegenwärtige subjektive religiöse Bewußtsein, das gerade in unserer Zeit einem ständigen Wechsel unterworfen ist und sich gar zu leicht nach den wechselnden Moden ausrichtet.

Aber auch die existentialtheologisch-radikale Reduktion des »Heilsgeschehens« auf die individuelle Entscheidung des Glaubens im Hier und Jetzt und die damit verbundene Forderung der »Entweltlichung«, durch die man seine »Eigentlichkeit« gewinnt, nimmt dieser »Geschichte« ihre Realität und Überzeugungskraft. Denn nur sie bewahrt das unabdingbare, aller menschlichen Glaubensentscheidung immer vorauslaufende »extra nos«¹⁰⁰ der Offenbarung Gottes, des Vaters, als »verbum externum« in Jesus Christus. Durch ihn, den Sohn, hat Gott damals in Galiläa und Jerusalem zu unserem Heil gehandelt und gesprochen und tut dies auch heute, indem er *zu uns* spricht. Gottes Wirken und Reden im Alten Testament wird von dieser »Geschichte Jesu Christi« her erhellt und erreicht durch sie ihre Erfüllung, Ziel und Ende, und die neu beginnende Geschichte der Kirche als das »Gottesvolk aus Juden und Heiden« (einschließlich unserer ganz persönlichen »Glaubensgeschichte«) erhält von ihr her ihre Begründung und Weisung für die Zukunft. Sie soll sich für jeden von uns am Ende in dem | paulinischen Trostwort »und wir werden mit dem Herrn sein allezeit«¹⁰¹ erfüllen. Diese Gewißheit macht uns dankbar und hoffnungsvoll, denn sie gibt uns Mut und Zuversicht für unsere theologische Arbeit und den Dienst der Liebe als geschichtliche Aufgabe in dieser unserer Welt, heute und morgen.

Was uns not tut, ist die nachdenkliche, besonnene Rückkehr und Einkehr in diese vom profetischen Zeugnis im Alten Testament vorbereitete und von den Aposteln bezeugte »Geschichte Jesu Christi« als die Mitte der Schrift, die zugleich auch das Zentrum der Weltgeschichte ist. Mag es

¹⁰⁰ Vgl. dazu den Satz aus Luthers »Großem Galaterbriefkommentar« von 1535 (WA 40 I, 589,25 ff.): »Atque haec est ratio, cur nostra Theologia certa sit: Quia *rapit nos a nobis et ponit nos extra nos*, ut non nitamur viribus, conscientia, sensu, persona, operibus nostris, sed eo nitamur, quod est *extra nos*« (Hervorhebungen M. H.).

¹⁰¹ 1. Thess 4,17; vgl. 5,10 und vor allem Phil 1,21–23; siehe dazu oben S. 28 f.

heute auch, in einem postmodernen Pluralismus, wieder »viele Götter und Herren« geben,

»so ist doch für uns der *eine* Gott der Vater,
aus dem alles ist und wir zu ihm hin,
und der *eine* Herr Jesus Christus,
durch den alles ist und wir durch ihn.«¹⁰²

Dieses binitarische Bekenntnis des Paulus, in dem nach christlichem Verständnis der dreieinige Gott als Schöpfer, Herr der Geschichte und Erlöser angesprochen wird und hinter dem das Sh^cma' Jiśrā'el von Dtn 6,4 steht, will den Weg von Kirche und Theologie auch im dritten Millennium begleiten.

¹⁰² 1. Kor 8,6.

2. The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth¹

For James D. G. Dunn on his 65th birthday

1. The Two »Pillars« – Matthew and John

The portico of Solomon's temple was dominated by two huge brazen pillars, Jachin and Boaz. In the same way, two towering pillars dominate the entrance to the New Testament: the Gospels according to Matthew and according to John. Their unique manuscript attestation shows how much they shaped Christian teaching in the second and third centuries. Of the around thirty-three papyri of Gospels dating before Constantine, twelve are of Matthew and fifteen of John; some go right back to the second century. Matthew took the church by storm: | the Gospel brought what the church needed – a strict ethic on a christological basis.

The Fourth Gospel found it harder to become established: at first it seemed like an alien body alongside the Synoptics. Irenaeus brought the breakthrough. He quotes the Prologue of John around forty times. His Christology is mainly based on it.² The Logos is identical with the God

¹ I am grateful to the Rev. Dr. John Bowden for translating this lecture. For abbreviations see S. M. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* (2nd ed.; Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1993).

The literature to the Prologue of John is boundless. M. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos* (NTA N. F. 20; Münster: Aschendorff, 1988), gives a survey of research. My exegesis of the text is indebted to Walther Eltester, »Der Logos und sein Prophet. Fragen zur heutigen Erklärung des johanneischen Prologs,« in *Apophoreta: Festschrift für Ernst Haenchen zu seinem siebzigsten Geburtstag*, ed. W. Eltester and F. H. Kettler (BZNW 30; Berlin: Töpelmann, 1964), 109–34, and especially to Hartmut Gese, »Der Johannesprolog,« in idem, *Zur biblischen Theologie* (BEvTh 78; Munich: Kaiser, 1977), 152–201. See there the structure of the Prologue, pp. 172–73, and in my essay below, pp. 62f. Among the great number of commentaries I only mention two: C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, 2nd ed. (London: SPCK, 1978), 149–70, and the theologically unsurpassed lectures of Karl Barth, *Erklärung des Johannes-Evangeliums. Kapitel 1–8*, ed. Walther Fürst (Gesamtausgabe II; Zurich: TVZ, 1976), 12–163, in my opinion theologically the richest exposition of the Prologue in the twentieth century.

² For the influence of the Gospel of John in the second century before Irenaeus see Titus Nagel, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur*

who reveals himself and takes on personal character by virtue of the fact that this Logos has truly become human in Jesus. In this way Irenaeus, the first theologian of the whole Bible, has recognized the salvation-historical character of the Prologue of John that culminates in incarnation.³

Its final victory is marked by the observation of Clement of Alexandria that after the first Evangelists had discussed »the bodily nature« (τὰ σωματικά) of Jesus, John, »inspired by the Spirit, composed a spiritual gospel (εὐαγγέλιον πνευματικόν).«⁴ Whereas Matthew remained fundamental to catechetical instruction, John determined the christological thought – not least because the beginning of the Prologue, although not yet stamped by *philosophical* speculation, was open to an interpretation in terms of the dominant Platonism. Augustine reports that a Platonic philosopher had called for the first five verses of the Gospel to be written in golden letters and hung up in the most visible place in all the churches.⁵

This positive verdict of a Neoplatonist has an analogy in German Idealism, for instance in Fichte.⁶ However, according to him *only* those first five verses contain what is »absolutely true and valid for all times.« What follows holds only for the time of Jesus and has only secondary »temporal« or »historical« significance.⁷ Provided that someone is really united

vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-agnostischer Literatur (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2000); M. Hengel, *Die johanneische Frage* (WUNT 67; Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1993), 9–95 (cf. the first chapter in the – shorter – English edition: *The Johannine Question* [London: SCM Press, and Philadelphia: Trinity Press, 1989]). For John and early Christian exegesis see idem, »Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese,« in *JBTh* 4 (1989), 249–88 = idem, *Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V* (WUNT 211; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 601–43.

³ See now the Heidelberg dissertation of Bernhard Mutschler, *Irenäus als johanneischer Theologe. Studien zur Schriftauslegung bei Irenäus von Lyon* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 21; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), and idem, *Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon* (WUNT 189; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006).

⁴ According to book VI of the *Hypotyposesis* recorded by Eusebius, *H. E.* 6.14.5–7.

⁵ *De civ. Dei* 10.29: »aureis litteris conscribendum et per omnes ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse.« Presumably he is saying this about Marius Victorinus. Plotinus's pupil Amelius Gentilianus also gives an outline of the Prologue but does not name the author and speaks of him as a representative of »barbarian« philosophy; see Eusebius, *Praep. Ev.* 11.19.4.

⁶ J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, ed. F. Medicus (PhB 234; Hamburg: Meiner, 1954). See his exposition of the Gospel of John and especially its Prologue (pp. 88–103, 180–86). Only John is the »teacher of true Christianity«; Paul remained half Jewish. Cf. Wilhelm A. Schulze, »Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus,« in *ZPhF* 18 (1964), 85–118 (87–95); E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* (Gütersloh: Bertelsmann, 1952), vol. IV, 337–407 (381–401); W. Janke, »Fichte, Johann Gottlieb,« in *TRE* 11 (1983), 157–71 (167f.).

⁷ Fichte, *Die Anweisung* (n. 6), 89, 93ff.: »Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig, das letztere macht nur verständig« (97).

with God, it does not matter how he attained this. All that lasts is consciousness of this unity with God that rests in the primal foundation of the love of God.

To oppose this idealistic-mystical reinterpretation of the Prologue that is hostile to history one might cite Anselm of Canterbury's statement: »nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum« (»You have not yet considered the weight of sin«).⁸ There cannot be either responsibility or human dignity without the reality of guilt that we cannot forgive ourselves. God alone has to do this. The two pillars at the beginning of the New Testament are united on this. In Matthew's prehistory the Hebrew name Jesus/Jeshua is interpreted »and he will *save* his people from their sins,«⁹ whereas in the Johannine prehistory John the Baptist describes Jesus: »Behold the lamb of God, who takes away the sin of the world.«¹⁰

On the other hand, the differences between the Christology of the two Gospels could hardly seem greater. Matthew associates Jesus the son of David with the Old Testament history of promise: he begins his Gospel with Abraham (1:1 f.) and directs his gaze to the church and the end of the world. So his focal point lies in the concluding words: »All authority in heaven and on earth has been given to me ... And so, I am with you always, to the end of the world« (28:18–20). By contrast there is no mention of the pre-existence of Christ, and while Christ is also called Son of God, he is never called God.

With unshakeable boldness John looks not to the »end of the world« but to the very beginning of Genesis: »*in the beginning* (ἐν ἀρχῇ) God created heaven and earth.« But he reaches out beyond that: *in the beginning* (ἐν

⁸ *Cur Deus homo* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ³1970 [1986]), chap. 21, p. 72. Fichte radically denies the Christian conception of sin, guilt, and atonement; cf. Hirsch, *Geschichte* (n. 6), vol. IV, 394; Schulze, »Das Johannesevangelium« (n. 6), 87f., 92f. For the biblical message see M. Hengel, *The Atonement* (London: SCM Press, 1981), 33–75 = idem, *The Cross of the Son of God* (London: SCM Press/Xpress Reprints, 1997), 221–63, and basically H. Gese, »Die Sühne,« in idem, *Zur biblischen Theologie* (n. 1), 85–106: »Der Gekreuzigte repräsentiert den thronenden Gott und verbindet uns mit ihm durch Lebenshingabe des menschlichen Blutes. Gott wird uns zugänglich, erscheint uns im Gekreuzigten. Die Sühne geht nicht mehr vom Menschen ... aus, sondern von Gott. Gott stellt zu uns die Verbindung her. Die Verbindung mit Gott wird möglich, weil Gott in unserer Not, in unserem Leiden, in unserer Hamartia-Existenz erscheint. Der Vorhang vor dem Allerheiligsten ist zerrissen. Gott ist uns ganz nahe, er ist uns im Tod, im Leiden, im Sterben gegenwärtig« (105, discussing Rom 3:25).

⁹ Matt. 1:21; cf. 26:28 (and 27:52).

¹⁰ John 1:29, 36; cf. 6:51c; 11:50; 1John 1:7–2:2; Rev 5:6–14, etc. On the problem see Th. Knöppler, *Die theologia crucis des Johannesevangeliums* (WMANT 69; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1994), and idem, *Sühne im Neuen Testament* (WMANT 88; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001), 220–68.

ἄρχῆ) | was the Word, the Word was with God and the Word was God.« (Gen 1:1) This God, the divine word, »became flesh« in Jesus Christ.

The Evangelist wants to bring out the true essence of Christ and his task more clearly than the three earlier Gospels by addressing one decisive point: Jesus Christ, in the Prologue God's Word of revelation and Son from eternity, is sent into the world by the Father to free men and women from the power of sin and death and to give them eternal life. Therefore the Johannine Jesus describes his task around fifty times as *being sent by the Father*. The Gospel concentrates on this statement to which in the author's view the Synoptics fail to do justice. Therefore from the beginning an upward gaze, to the association of the Son with the Father and his being sent by him, must stand at the center.

2. The Prologue and Its Climax in Verse 14

The Prologue is a hymn or psalm to the Logos, composed with great linguistic art and deep reflection. Its original shorter form is disputed. A recent monograph reports forty different attempts at reconstruction. Naiveté or hubris on the part of the exegetes – or both?¹¹ By contrast, I am convinced that this hymn corresponds to the text of the Prologue and that only the two passages about John the Baptist in vv. 6–8 and 15 – written in the same style as the hymn – have been inserted to clamp it to the Gospel. As a whole it relates to the Gospel (and to the beginning of 1 John) and can come from the Evangelist himself, who describes *in stages* the saving revelation of God through his Word.¹²

The climax and goal is the incarnation of the Word in v. 14. It is the key to the twenty-one chapters that follow. Here I disagree with Harnack's opinion that »the prologue of the Gospel is not the key to the understanding of the Gospel but it prepares the Hellenistic reader for this.«¹³ In that case it would have only a protreptic function. In reality, the one decisive point that is developed in the whole Gospel has already been made in the four words of v. 14, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Even more questionable is the

¹¹ Theobald, *Die Fleischwerdung* (n. 1). See the different models of reconstruction, pp. 71f., 85, 95f. He speaks about »a certain exhaustion« (134) in the production of hypothetical reconstructions of the original form of the »Hymn.« At the end he proposes his own hypothetical solution (468f.).

¹² I follow here the convincing argumentation of Gese, »Der Johannesprolog« (n. 1). See his strophic reconstruction on pp. 157f. and 172f. For the stages of revelation see also Eltester, »Der Logos und sein Prophet« (n. 1).

¹³ A. v. Harnack, »Ueber das Verhältniß des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk,« in *ZTK* 2 (1892), 189–231 (230).

attempt to attribute to the Evangelist a »naïve docetism« in which the incarnation and passion are rather unimportant, as happens with Ernst Käsemann, for whom the Johannine Jesus appears as a »God striding over the earth« and the incarnation does not represent »kenosis, a complete entering into our humanity.«¹⁴ This is to fail to perceive the sharp paradox of 1:14. For John, σάρξ means man in his creaturely human corporality who has fallen victim to sin, i. e., selfishness, and therefore to death, who stands in opposition to the spirit of God and who cannot know God of himself and therefore cannot attain eternal life.¹⁵ The Old Testament prophets already tell us what σάρξ, *bāšār*, is. As an example I quote the cry of the preacher in the wilderness in Isaiah 40:¹⁶

All *flesh* is grass
and all the *glory of man*¹⁷
is like the flower of the field.
The grass is withered ...
but the *word* of our God abides for ever.

Immediately before this we hear:

And the *glory of the Lord* will be manifested,
and all *flesh* will see God's salvation.

Here we are already in the midst of the vocabulary of the Johannine text.¹⁸

John 1:14 is to be understood against this background, in which we could also include texts from Qumran where *bāšār* takes on an even more strongly | dualistic character. The eternal divine Word enters into a human

¹⁴ Ernst Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1980 [1966]), 61 f. He referred to the idealistic exegesis of F. C. Baur, for whom the conception of the evangelist was »analogous to a gnostic one« (*Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien* [Tübingen: Fues, 1847], 87, cf. 94–96). For him, like Fichte, the Logos is the expression of the divinity of (hu)man(kind).

¹⁵ Cf. John 3:6; 6:63 and 8:15 in connection with 1:29; 8:15, 21, 24, 34. John is already in a polemical debate with docetists; see 6:60 in connection with 6:51–56 and 1John 4:2 and 3 (varia lectio) and 2John 7 and a little later Ignatius, *Eph.* 7:2; *Mag.* 1:2; *Trall.* 8:1; 9:1 f.; *Rom.* 7:3; *Phld.* 4:1. In my opinion the letters of John were written before the editing of the Gospel; see M. Hengel, *Johanneische Frage* (n. 2), 134 ff., 161–203; for σάρξ in John see also E. Schweizer, in *ThWNT* VII, 138–41.

¹⁶ Isa 40:6–8 LXX; cf. 31:1–3; Jer 17:5; Gen 6:3 (Οὐ μὴ καταμείνη τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις εἰς τὸν αἰῶνα διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας); 2Chron 32:8. Texts from Qumran intensify the dualistic meaning of *bāšār*, see J. Frey, »Die paulinische Antithese von ›Fleisch‹ und ›Geist‹ und die palastinisch-jüdische Weisheits-tradition,« in *ZNW* 90 (1999), 45–77.

¹⁷ LXX: δόξα ἀνθρώπου (cf. 1Peter 1:24); MT: *ḥasdō*, proposed: *hādarō*, others: *hemdō*.

¹⁸ As a rule I quote the Septuagint because John is writing for a Greek-speaking community and uses the Septuagint, but he is also – like the author of Revelation – acquainted with the Hebrew text.

existence and comes to us human beings, who are subject to the power of the »prince of this world.«¹⁹ At the end of the human existence of this word of God »made flesh« stand his rejection and his death on the cross. This casts a shadow on his way from the beginning. The saving significance of the death of Jesus is spoken of more frequently in John than in the Synoptics. He uses the preposition ὑπέρ for the vicarious atoning suffering of Jesus nine times, the first in 6:51: »and the bread that I give is my flesh, for the life of the world.« John has a distinctive *theologia crucis*, the foundation for which is laid in 1:14.²⁰

Despite all the emphasis on the loftiness of Christ in the Gospel we should not overlook the references to his *human weakness*. Where is there any mention of the physical exhaustion of Jesus in the Gospels outside John 4:6? In 11:35 he weeps over the death of his friend Lazarus. He is angry and deeply troubled: John mentions his being troubled (ταράσσεισθαι) three times. In so doing he contradicts the philosophical ideal of ἀταραξία. Jesus' own disciple betrays him; he is led bound to Annas and Pilate, and put on public display scourged and mocked. His dying cry τετέλεσται, »it is accomplished,« represents the goal of the incarnation of the Logos. On the cross the creator of the world completes his work of the »new creation.« For observers in antiquity, someone hanging on the cross naked and pitiful does not represent a »God striding over the earth.«²¹

Thus John 1:14 forms the starting point of the history of a human being. Of course he is not simply a human being like you or me, but the Synoptic Gospels do not describe such a human being either. Rather, this is what Karl Barth called »the one man corresponding to God,« whom the church confesses on the basis of the testimony of Paul²² and John as *vere homo et*

¹⁹ John 12:31; 14:30; 16:11; cf. 8:44; 13:2, 27; and 1John 3:12 the mention of Cain. See below n. 59.

²⁰ See the investigation of Knöppler, *Die theologia crucis* (n. 10).

²¹ M. Hengel, *Johanneische Frage* (n. 2), 193–201; idem, *Crucifixion* (London: SCM Press, 1977) = idem, *The Cross of the Son of God* (London: SCM Press/Xpress Reprints, 1997), 93–182. See, e. g., Celsus in Origen, *C. Celsum* 2.35: »Why, if not before, does he not at any rate now [like Bacchus against Pentheus, chap. 34] show forth something divine, and deliver himself from this shame, and take his revenge in those who insult him and his Father?« 2.36: »What does he say while his body is being crucified?« John 19:28 proves »that he rushed greedily to drink and did not bear his thirst patiently as even an ordinary man often bears it« (2.37; translation by H. Chadwick, *Origen: Contra Celsum* [Cambridge: Cambridge University Press, 1953], 95f.). John 19:28 is the paradoxical counterpart to 4:9–14. See also J. G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 3; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 50–54.

²² Cf. Phil 2:6ff.; 1Cor 8:6; and perhaps Rom 9:5. See also M. Hengel, »Präexistenz bei Paulus,« in idem, *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III* (WUNT 141; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 262–301. Already in Paul we find the unity of activity (*Handlungseinheit*) between the Father and the Son.

vere Deus and whose | *story John relates as gospel*. However, in his story, testimony to Christ has largely absorbed history and transformed it.

It is precisely this that gives John the freedom to reach out far beyond Mark's ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου and in the first thirteen verses of the Prologue to narrate an unprecedented »prehistory« that begins with the monumental ἐν ἀρχῇ of Genesis 1. It is the »history« of that creative Word, through which God himself creates the world and reveals himself to the world as loving Father. From v. 14 the Logos has to retreat because he is now identified with an *historical person*, a man through whom his mystery is disclosed: »grace and truth came through *Jesus Christ*« (v. 17). Thus this concrete man takes the place of the Logos. In him the Logos has »become flesh« in a Galilean Jew. Andrew tells his brother Simon, »We have found the Messiah«; Philip gives his personal name, »We have found him of whom Moses in the Law and also the Prophets wrote, Jesus from Nazareth, the son of Joseph«; and Nathanael confesses, »Rabbi, you are the Son of God. You are the king of Israel.«²³ No Evangelist in the passion narrative emphasizes the need for the Scriptures to be fulfilled and the kingship of Jesus as much as John does.²⁴ As *narrated Christology* the Fourth Gospel is grounded throughout in the Old Testament. One could point out that no New Testament writing has such a wealth of titles and designations provided from there and Judaism: the Anointed, Messiah, King, Rabbi, Rabbouni, Son of God and Son of Man, the Lord, the Holy One of God, the Elect, the Only-Begotten, the Prophet, the Lamb of God, the Light of the World, the True Vine, the Good Shepherd, and – not least – the absolute ἐγώ εἰμι,²⁵ or even θεός himself.²⁶ Beyond question »salvation comes from the Jews.«²⁷ |

²³ John 1:41–49; we have here and in 4:25 the only text in early Christian literature that gives the Greek transcription of the Aramaic *m^ešihā* = Μεσσίας.

²⁴ Fulfillment of Scripture: 13:18; 17:12; 19:24, 28, 36f.; cf. 12:16, 38. See M. Hengel, »Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums« (n. 2). Jesus as king: 12:13, 15; 18:33, 37, 39; 19:3, 12, 14f., 19, 21.

²⁵ See C. H. Williams, *I Am He. The Interpretation of »anī hū« in Jewish and Early Christian Literature* (WUNT 11/113; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000): John 8:24, 28; cf. v. 58; 13:19; Exod 3:14; Isa 43:10; 44:6.

²⁶ John 1:1, 18; 20:28; cf. 1John 5:20.

²⁷ John 4:22; cf. 11:50. Jesus' answer to the Samaritan woman is surely not a later addition of an imprudent »ecclesiastical redactor« – contra R. Bultmann and E. Haenchen in their commentaries *ad loc.* See also J. Becker, *Das Evangelium des Johannes* (ÖTK 4/1; Gütersloh: Mohn, 1979), 175f., with typical false alternatives: »Sicher ist Jesus Jude – das leugnet auch Johannes nicht –, aber Jesu Heilsangebot ist »von oben«, »vom Vater«, nicht aber von Israel her zu erklären. Eine im qualifizierten Sinne heilsgeschichtliche Vorrangigkeit Israels ist im Joh(annesevangelium) von Anfang an ausgeschlossen (1,11–13).« The Father always revealed himself through the Logos to Israel »from above,« as to Abraham, Moses, and Isaiah – but his Word was rejected there as Jesus was himself

3. The »Prehistory« (Verses 1–13): The »Logos ἄσαρκος«

All this sheds some light on the »prehistory.« The content of the hymn is matched by its artistic form, based on Semitic poetry in the style of the Psalms, parallelisms written in a chiasmic-chain structure. The author is a gifted poet. He writes a hymn or psalm in the praise of God the Father and the Logos and not a theological treatise in prose. The individual lines are often connected by keywords like links on a chain. These keywords govern the progress of the thought. They give the six strophes their themes.²⁸

A. But why is the Logos so emphatically put at the beginning in the *first strophe* (vv. 1–3b)? Why is it not only closely associated with God but himself called θεός and has God's own distinctive work, creation, attributed to it? Does that not show that the Evangelist is dependent on Alexandrian philosophy in the style of Philo who uses the term *Logos* 1,300 times and can call the λόγος θεοῦ the second (δεύτερος) after God himself?²⁹ That is only superficially the case. The author reaches out further. The Word in John 1:1 is not a philosophical first principle; rather, the ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος expresses *the eternal being of the Word right from eternity* in inseparable communion with God: καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, he was associated with God from eternity, before all time. In the high-priestly prayer Jesus says that the Father loved him »before the foundation of the world« (πρὸ καταβολῆς κόσμου).³⁰ So with complete consistency it is said καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος – the eternal Word is of one being with God. The concluding v. 2, οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν, confirms this tremendous statement that transcends all the parallels behind it, for example the preparatory wisdom myth of Proverbs 8, Sirach 24, Wisdom, and even Philo.³¹

John 1:1 corresponds to the key statement in the Gospel, »I and the Father are one« (10:30). Thus the Evangelist is on the way toward the Nicene Creed: θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέν-

(1:11). Some exegetes in Germany today still like to read the New Testament with Marcionite spectacles.

²⁸ See the convincing analysis of the text by Gese, »Der Johannesprolog« (n. 1), 154–73, and below, pp. 62f.

²⁹ *Leg. All.* 2.86; see H. Kleinknecht, λόγος, in *ThWNT* IV, 86ff.

³⁰ John 17:24, cf. Rev 13:8; 1 Peter 1:20.

³¹ For the Jewish wisdom tradition and the Logos see Gese, »Der Johannesprolog« (n. 1), 173–90. These preparatory parallels of the »wisdom-myth« were already seen by the church fathers after Irenaeus, *Adv. haer.* 2.30.9: *verbum* and *sapientia* can become synonyms: cf. 3.24.1; but see also 4.7.3: *verbum* = *filius*, *spiritus sanctus* = *sapientia*, and 4.20.1, 3f.: both together created the world. Irenaeus, on the basis of the Prologue, is already a trinitarian theologian.

τα, ὁμοούσιον τῷ πατρί.³² At the same time God's Word is given *an inalienable personality*: it | is with the Father, one with him in will and being, but not simply identical with him. The Logos Christology that starts from the Prologue goes its way to Nicaea between an unreflective Monarchianism and a Neoplatonic-oriented Arianism that wanted to make the Logos the first creature.

Basically the Logos is the Greek equivalent of the Old Testament *dābār*, or the Targumic *memrā*³³ as the proclamation of the creating power and loving will of God in conjunction with the divine name, the *šem*, which denotes God as »person.«³⁴ Psalm 147 says that God »sends his word,« which acts as a power of creation and proclaims God's will.³⁵ Therefore his mediation at creation follows consistently in John 1:3: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.³⁶ The aorist ἐγένετο, which appears again in 1:14, marks a change from the imperfect ἦν, which denotes the eternity of the Logos with God: As the first act of God's revelation the creation is »event« and with it the world and its history begins. We could also speak of a »word of God history« or a »revelation history.« That is what our hymn sets out to describe.

The next clause, »and without the Word nothing came into being,« excludes any kind of dualism *in principle* – as, for example, found in Zoro-

³² I quote the text according to the reconstruction of E. Schwartz, »Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon,« in *ZNW* 25 (1926), 51 = J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), 215 (translation of the 3rd | ed. of *Early Christian Creeds* [London: Longman, 1972]). See now U. Schnelle, »Trinitarisches Denken im Johannesevangelium,« in *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, ed. M. Labahn, K. Scholtissek, and A. Strotmann (Paderborn: Schöningh, 2003), 367–86: »Das johanneische Denken ist trinitarisches Denken!« (386)

³³ See now D. Boyarin, »The Gospel and the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue of John,« in *HThR* 94 (2001), 243–84.

³⁴ See G. Gerleman, in E. Jenni/C. Westermann (eds.), *THAT* 1, 441 f., referring to O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament* (BZAW 64; Gießen: Töpelmann, 1934), 169; cf. 179: »Der schem vermittelt Gottes Gegenwart in der Welt, der dabar seine Wirksamkeit in ihr.«

³⁵ Ps 147:4 LXX (MT v. 15): ὁ ἀποστέλλων τὸ λόγιον αὐτοῦ τῇ γῆ, ἕως τάχους δραμεῖται ὁ λόγος αὐτοῦ, v. 7 (MT v. 18): ἀποστελεῖ τὸν λόγον αὐτοῦ ... πνεύσει τὸ πνεῦμα αὐτοῦ. V. 8 (MT v. 19): ἀπαγγέλλων τὸν λόγον αὐτοῦ τῷ Ἰακωβ. Cf. Ps 107:20; Isa 55:11; Wis 18:14f.; Rev 19:13. Philo identifies word and work of God: *Sacr. Abeli et Caini* 65; *Somn.* 1.182; *Decal.* 47: ὅσα ἂν λέγῃ ὁ θεός, οὐ ῥήματα ἔστιν ἄλλ' ἔργα, ἅπερ ὀφθαλμοὶ πρὸ ὠτων δικάζουσι (cf. Ex 20:18).

³⁶ Cf. the Nicene Creed: δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῆ and already Paul (1Cor 8:6d and Col 1:16f.).

astrianism or the widespread Greek idea of the chaos of uncreated matter.³⁷ This prepares the way for the doctrine of »creation from nothing.«|

Goethe criticized the translation »In the beginning was the Word« in his *Faust*:

It is written: »In the beginning was the *word*.«
I can't concede that words have such high worth
and must ... translate the term some other way.³⁸

He is not content with the translations »meaning« (*Sinn*) and »power« (*Kraft*) either. But then comes illumination:

Now I see a solution
and boldly write: »In the beginning was the *act* (*Tat*)!«

Faust with his false alternatives does not understand that word and act become one in the divine word of creation and revelation, as influenced by Genesis 1:1 ff. in Psalm 33:

By the *word* of YHWH³⁹ were the heavens made
and all their host by the breath of his mouth.

...

For *he spoke* and it came into being,
he commanded and it was done.⁴⁰

In Wisdom 9:1f., a prayer of Solomon, the creative word of God and the personified Sophia appear in a *parallelismus membrorum*:

³⁷ See G. May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (AKG 48; Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1978), 153: »Tatian ist der erste uns bekannte christliche Theologe, der ... den Satz aufstellt, daß die Materie von Gott hervorgebracht sei.« He quotes the Prologue three times: John 1:1 = *Or. ad Gr.* 5.1; 1:3 = 19.4; 1:5 = 13.1; cf. his cosmology in chap. 5. In his *Diatessaron* he puts the Prologue at the beginning of his gospel harmony. His exclusion of uncreated matter is probably founded on his exegesis of John 1:1 ff.

³⁸ I follow the translation by Stuart Atkins, *Goethe. Collected Works*, vol. 2, *Faust I and II*, ed. Stuart Atkins (Princeton: Princeton University Press, 1994), 33, vv. 1224–37. See the commentary of A. Schöne, *Johann Wolfgang Goethe. Faust, Kommentare* (Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 1999), 246f. Goethe is here dependent on Herder, who gives several different possible paraphrases for the »Urbegriff« λόγος (»Gedanke! Wort! Wille! That! Liebe!«); these are all insufficient, but Goethe transforms them into alternative translations and thus misinterprets the text of John.

³⁹ LXX 32:6: τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου.

⁴⁰ LXX 32:9: ὅτι αὐτὸς εἶπεν, καὶ ἐγενήθησαν; cf. Gen. 1:3, 6, 9: καὶ εἶπεν ὁ θεός· Γενηθήτω ... καὶ ἐγένετο. See also Ps 148:5b; Isa 48:13b; Sir 42:15b; Judith 16:14; and n. 35, above, about Philo.

O God of my fathers, Lord of mercy,
 who hast made all things by thy *word*
 and by thy *wisdom* hast formed man.⁴¹ |

Word and wisdom of God are here nearly identified. Like the word of God, wisdom and the Spirit can also be sent by God and word-wisdom can appear not only as mediator of creation and revealer, but also as savior. Especially in Sirach 24 wisdom, the word of creation, and Torah are becoming a unified exponent of God's activity and revelation.⁴²

B. The *second strophe* (vv. 3c–5.9) moves from creation to *history*. With the oldest textual witnesses the last part of v. 3, ὁ γέγονεν, is to be taken with v. 4:

What had come into being, in it *he* was life,
 and the life was the light of men.

The Logos is contained as subject in the imperfect ἦν, and this ἦν expresses an ongoing event.⁴³ The Word of God creates *life*. In the account of creation in Genesis 1 the divine »Let there be« brings forth manifold forms of *nepheš hayyā*, ψυχή ζωσα, life,⁴⁴ and as the climax human beings, into whom God breathes the »breath of life«⁴⁵ and who consequently come to

⁴¹ Ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον. For the relation of word, wisdom, and spirit in Irenaeus see n. 31, above.

⁴² Wis 9:9ff., 17f.; cf. Ps 104:30; see M. Hengel, *Studies in Early Christology* (Edinburgh: T & T Clark, 1995), 101f.; Gese, »Der Johannesprolog« (n. 1), 178ff. on Sir 24:3–6: »Die Rede der Weisheit beginnt damit, daß sie sich als Schöpfungslogos vorstellt« (24:3a). »Ohne Zweifel liegt in dieser Überlieferung vom Preis der Weisheit der traditionsgeschichtliche Ursprung für den Preis des Logos im Johannesprolog ... Der Schritt zur θεός-Aussage selbst ist nur noch klein, und wenn sich die Weisheit nach Sir 24,1f. vor allen Gott umgebenden Engelwesen rühmen kann, liegt der Ansatz dazu schon vor« (179).

⁴³ The ἦν already contains the Logos as subject in vv. 9a and 10a. For the period after οὐδὲ ἔν see already the oldest textual witnesses and the early Church Fathers: K. Aland, »Eine Untersuchung zu Joh 1,3.4. Über die Bedeutung eines Punktes,« in *ZNW* 59 (1968), 174–209 = idem, *Neutestamentliche Entwürfe* (TB 63; Munich: Chr. Kaiser, 1979), 351–91; Theobald, *Die Fleischwerdung* (n. 1), 186ff., with a differing translation: »was mit ihm kam, war Leben« (185). For further literature on this much-discussed problem see Theobald, *Die Fleischwerdung*, 511.

⁴⁴ Gen 1:20, 24, 30. Cf. also Rom 8:19–23 (the »waiting« and »groaning« of the creation for salvation subjected to futility). It can do this because it participated in the life given by the Creator.

⁴⁵ Gen 2:7: καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζώσαν; cf. John 20:22: ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς, Λάβετε πνεῦμα ἅγιον; creation becomes the type of salvation. Also compare the τετέλεσται of Jesus (John 19:30) on the eve of the Great Sabbath (19:31) with Gen 2:1f.

be in the image of God, i. e., the creature which as *God's unique partner*⁴⁶ is to recognize God and give him glory. Thus in Psalm 36:

For with you is the source of life
and in your light we see light.⁴⁷ |

If the divine Word that communicates life to the world withdraws »the light of life«⁴⁸ from his creatures, they all fall back into the night of death, into nothingness. But for human beings »life« means more: as *imago Dei* they are created to be illuminated by the Word of God, »and the life was the *light of men*« (v. 4b). As the power of life the Logos has endowed only human beings with the knowledge of God, which at the same time represents self-knowledge, responsibility, and obedience to God's commandment; however, the first human couple squanders life and light and delivers itself over to darkness, to death. John indicates this in the next sentence:

The light shines in the *darkness*,
But the *darkness* could not grasp it. (v. 5)

The drama of human history has begun. It is also a history of disaster, but at the end the Word of God that brings light and salvation will establish itself in the face of all powers of nothingness: the darkness could neither »grasp« the light nor »seize« it. Here the poet is playing with the ambivalence of καταλαμβάνειν.⁴⁹ It is not said where this power of darkness that is hostile to life comes from. But the hearers still have v. 3 ringing in their ears: nothing was created without the Logos. The »fall,« that deep disruption in creation and history that is part of God's mystery, is presupposed between vv. 3 and 5 and again in v. 10. Like the whole apostolic testimony, John knows no theodicy – the incarnation replaces it. God does not need justification; his only justification is that of the sinner because of the vicarious sacrifice of Christ: therefore the Word of God *must* become man.

In vv. 6–8 the Evangelist introduces the first insertion of John the Baptist. With »a man appeared, sent from God, his name was John,« he transports us into the center of salvation history. In the Synoptics the Baptist is identical with the Elijah redivivus as the last and greatest

⁴⁶ Gen 1:26f.; 5:1; cf. Ps 8:6; Rom 1:18ff.

⁴⁷ Ps 36:10 (LXX 35:10): ὅτι παρὰ σοὶ πηγή ζωῆς, ἐν τῷ φωτὶ σου ὀνόμεθα φῶς; | cf. Hos 10:12: τρυγήσατε εἰς καρπὸν ζωῆς, φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως, Prov 14:27: πρόσταγμα κυρίου πηγή ζωῆς, and John 4:14.

⁴⁸ Ps 56:14 (LXX 55:14): τοῦ εὐαριστήσαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἐν φωτὶ ζώντων; Job 33:30: ἀλλ' ἔρρῦσατο τὴν ψυχὴν μου ἐκ θανάτου ἵνα ἡ ζωὴ μου ἐν φωτὶ αἰνῆ αὐτόν. See Gese, »Der Johannesprolog« (n. 1), 191, and cf. John 8:12.

⁴⁹ Cf. John 1:5: καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν and 12:35: περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ.

prophet.⁵⁰ John knows this but disapproves of it and changes his function.⁵¹ The aorist ἐγένετο, which emphasizes | the unique occasion, has its parallel in 1:14. Their common feature is that both John the Baptist and Jesus are contemporary Jews with a unique eschatological significance. The first, however, has only the one task of bearing witness to the second, so that people may believe in *him*, Jesus, as the light. The next clause, »he (the Baptist) was not the light,« may refer to Baptist communities toward the end of the first century who saw John as the redeemer sent by God;⁵² however, the polemical motif should not be over-emphasized.

Vv. 6–8 refer to the prophetic witness to the light of the Word before its manifest appearance. Thus John the Baptist appears initially as the concluding witness of Israel for Jesus who therefore defines his function in 1:23 with the quotation of Isaiah 40:3 (LXX).

In the second insertion (v. 15) he becomes the first witness to the incarnation of the preexistent word now visibly present as a person and thus appears as *the first disciple of Jesus* who by his testimony leads his own disciples to him.⁵³

V. 9 takes up the motif of light once again, and again the Logos is the subject: »He was the true light,« which, coming into the world, »enlightens every man.« The Word does not remain at a divinely exalted distance from the world that it has created. It enters this world as divine *address*, i. e., as a »revelation« that time and again makes claims on human beings. God's blessing has given to man the responsibility for his creation (Gen 1:28–30). Man »represents« the »Cosmos« that the Word enters. It is the human world. The Logos comes to human beings because the Creator loves his creatures and does not want to leave them to themselves, to the darkness of their hearts. They remain dependent on him. According to John, *God's nature is love*.⁵⁴ This is at work from the beginning. In other words, again we have the partnership of man with God created by the address of the

⁵⁰ Cf. Mark 9:13 = Matt 17:12; Matt 11:14; Luke 1:17; Mal 3:23; Sir 48:10. See M. Hengel, *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II* (WUNT 109; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 18f., 26, 28.

⁵¹ John 1:25 – he is neither the Messiah nor the Elijah redivivus nor the eschatological prophet according to Deuteronomy 18 (cf. 3:28 and 6:14).

⁵² Cf. Luke 3:15. In the Pseudo-Clementine homilies (1.54.8; 1.60.1) the disciples of the Baptist saw their master as the Messiah. Cf. H. Lichtenberger, »Täufergemeinden und frühchristliche Täuferpolemik im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts,« in *ZTK* 84 (1987), 36–57.

⁵³ See John 1:29–37; 3:23–36. The first insertion, John 1:6–8, is related to the μαρτυρία of the Baptist, 1:19–27; the second, 1:15, to 1:28–36. See Gese, »Der Johannesprolog« (n. 1), 196f.

⁵⁴ 1John 4:7–10, 18f. (v. 8: θεὸς ἀγάπη ἐστίν); cf. John 3:16; 6:51; 10:11; 13:1; 15:13. The proof of this love is the incarnation of the Logos and his atoning death for the whole of humankind.

Word. Here we can happily talk of »spiritual light,« enlightened reason, wisdom, a vigilant conscience, and a capacity for hearing: they are gifts of the Creator through his Word and are what first make human beings human. The Logos is »true light« because all true »insight,« all responsible action comes from him. Man is God's partner because he should be susceptible to the voice of God's Logos. However, this »that enlightens every man« points to a primal state that humankind has lost, for the »divine image« in human beings has been badly damaged, their »in|sight« has been obscured by sin, their susceptibility has been deadened by disobedience. Between the enlightenment by the Logos and the reality of human life in the world there is the deep rift already indicated in v. 5 and presupposed by the Evangelist not only in the Prologue but in the whole Gospel. This rift is the condition for the necessity of incarnation in v. 14. In the prologue in heaven in Goethe's *Faust*, Mephisto accuses God himself because of the unsuccessful creation of man:

I've no remarks to make about the sun or planets
 I merely see how mankind toils and moils.
Earth's little gods still do not change a bit,
 are just as odd as on their primal day.
 Their lives would be a little easier
if You'd not let them glimpse the light of heaven ...
they call it Reason and employ it only
to be more bestial than any beast.⁵⁵

C. The *third strophe* in vv. 10 and 11 expresses the fundamental resistance to the address by the Word of God in the human world:

He was in the world,
 and the world came into being through him,
 yet the world did not recognize him.
 He came into his own,
 And his own people did not receive him.

On the one hand vv. 9 and 10 *correspond*: the Word of God has come into the world; *the* »transcendent« has become »immanent« – and yet they *contradict* each other. V. 9 says that with its coming the Word *illuminates* every man, but v. 10 states that the human world has not *recognized* this Word,⁵⁶ – it has rejected it. It »loved darkness rather than light« (3:19) and

⁵⁵ *Faust I and II*, pp. 9f., vv. 280–86. See Schöne, *Goethe* (n. 38), 169f.

⁵⁶ Gese, »Der Johannesprolog« (n. 1), 165: »Das Erkennen, das der »Kosmos« nicht vollzieht, ist im Sinne des hebräischen Begriffs *jd'* das anerkennende, das sich zum Logos bekennende Erkennen, das der Erleuchtung, dem Sehen, der Wahrnehmung (v. 9) wie eine Antwort folgen müßte. Die Menschheit, und mit ihr der Kosmos, sieht wohl, aber erkennt nicht.«

»the glory of men more than the glory of God« (12:43).⁵⁷ In its self-glorification it did not want to recognize the true light, to hear its »address.« Here we have the serpent's original sin, that »you will be as God.«⁵⁸ This »worldwide« rejection in which the Evangelist recalls the creation of the world through this Word may have especially in view the failed beginnings of the history of humankind in Genesis 3–11. They are the paradigm for the conduct of the whole »human world.«⁵⁹

V. 11 refers to a new »stage of revelation«:

He came into his own,
And his own people did not receive him.

The terms τὰ ἰδιὰ and οἱ ἰδιοὶ are a reference to Israel, God's own possession, the people chosen by him. To them God speaks the promise, »If you will obey my voice ... you shall be *my own possession* among all peoples.«⁶⁰ But even God's own possession, the people chosen since Abraham,⁶¹ turns away from God's word and command: »Did not Moses give you the law? Yet *none of you* keeps the law« and: »It is Moses who

⁵⁷ Cf. John 5:44; 7:7, 18.

⁵⁸ Gen 3:5. Mephisto writes this verse in the album of a young student beginning his studies and asking for advice: »Eritis sicut deus scientes bonum et malum« and adds: »Follow the ancient saw, and my cousin the serpent and I warrant your likeness to God will some day perplex you« (*Faust I and II*, p. 52, vv. 248–50).

⁵⁹ Humankind has chosen to be subjected to the ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου: 12:31; 14:30; 16:11; see above n. 19. His existence and seductive power is presupposed but not explained. Men remain responsible for their »loving darkness rather than light« and for their »evil deeds,« 3:19; cf. 8:41: »You do what your father did.« The »Jews« are here the paradigm for the whole of humankind. 8:44: »You are of your father the devil, and your will is to do your father's desires. He was a murderer *from the beginning* and has nothing to do with the truth, because there is no truth in him. When he lies he speaks according to his own nature, for he is a liar and the father of lies.« His lies seduced Adam and Eve (Gen 3:1–7) and handed them over to death, cf. Gen 4:6ff. and 1John 3:12. Because primeval man and his descendants chose the lie instead of God's truth, they cannot acknowledge the Word of God as their creator. Cf. Rom 1:18–3:20, 23.

⁶⁰ Exod 19:5; cf. Deut 7:6; 10:14f.; Ps 135:4; 33:12; Mal 3:17. Εἰς τὰ ἰδιὰ and οἱ ἰδιοὶ has a personal meaning of special familiarity (cf. 19:27). Israel, the people elected by God as his possession is a *creatura verbi* and belongs to the *familia Dei*. See Sir 24:3–12: God sends his beloved wisdom, which is identical with the Torah (24:23), to Israel his heritage, to the beloved town Jerusalem, and to mount Zion.

⁶¹ See Gese, »Der Johannesprolog« (n. 1), 166: »Es sollte keine Frage sein, daß nach der Menschheit (v. 10) hier in v. 11 nur von Gottes Eigentumsvolk, Israel, die Rede sein kann, zu dem der Logos »kam« (ἦλθεν), was auf den heilsgeschichtlichen Vollzug im Unterschied zur sozusagen »natürlichen« Gegebenheit (ἦν) verweist. Dem Kommen entspricht das Aufnehmen, die die personale Verbundenheit gegenüber dem Erkennen stärker zum Ausdruck bringende Kategorie.« The »coming« to the ἰδιοὶ is the expression of a new, especially personal bestowal founded on election.

accuses you, on whom you set your hope.« But »if you do not believe his writings, how will you believe in me?« asks the Johannine Christ.⁶² |

D. The *fourth strophe*, vv. 12 and 13, indicates the turning point, an alternative that represents an incomprehensible miracle. Among the ἴδιοι, the members of the chosen people, there were some who, in contrast to the majority, »accepted« the Word and gave it credence. These are the ones (ὄσοι) who hear the Word, trust it, and allow their lives to be governed by it.

With πιστεύειν the Evangelist is taking up a dominant keyword; he uses it by far the most frequently in the New Testament.⁶³ But this πιστεύειν, »obedient trust«, is already fundamental for the people who are God's possession. The keyword occurs for the first time in the paradigmatic faith of Abraham,⁶⁴ and above all in Deutero-Isaiah, which in 43:10, for example, sounds completely Johannine: ἴνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε ... ὅτι ἐγὼ εἰμι; »that you may know and believe that I am.«⁶⁵ Along with Moses and all the prophets, Abraham, who »rejoiced« that he was to see the day of the incarnation,⁶⁶ and Isaiah, who saw the glory of the Incarnate One, are examples of such »believers.«⁶⁷

⁶² John 7:19; 5:45, 47; cf. 3:14f.

⁶³ In the gospel John has πιστεύειν 108 times, in the letters nine times. In the whole of the New Testament we find it 241 times. The noun πίστις appears only once in the letters (1John 5:4). The use of γινώσκειν (cf. John 1:10c) is comparable: 56 times in the Gospel, 26 times in the letters, and 221 times in the whole of the New Testament. The noun γνώσις is lacking in the Johannine corpus.

⁶⁴ Gen 15:6 (LXX): ἐπίστευσεν Ἀβραμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην; cf. Rom 4:3; Gal 3:6. See also the faith of Israel after the miraculous crossing of the Red Sea, Exod 14:31: καὶ ἐπίστευσαν τῷ θεῷ καὶ Μωυσῆ τῷ θεράποντι αὐτοῦ and Ps 105:12 (MT 106:12): καὶ ἐπίστευσαν ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ. Ps 115:1 (MT 116:10): ἐπίστευσα διὸ ἐλάλησα (cf. Paul in 2Cor 4:13); Isa 28:16; etc. For faith as trusting in the name of the Lord see Isa 50:10 (πεποιθατε ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου) and the numerous examples of πεποιθέναι (*bth*) in connection with God, especially in the Psalms and Isaiah. But see also the many examples of Israel's unbelief: Ps 105:24 (MT 106); Ps 77:22, 32 (MT 78); Jer 25:8; Deut 9:23; etc.

⁶⁵ Cf. John 8:24: ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγὼ εἰμι, 8:28: τότε γνῶσεσθε ὅτι ἐγὼ εἰμι. Cf. Deut 32:39 and Isa 7:9: καὶ ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε. See also above n. 64.

⁶⁶ John 8:56; cf. Gen 15:9ff. and the Jewish exegesis of Abraham's vision; see Hengel, »Schriftauslegung« (n. 2), 265.

⁶⁷ John 12:41; cf. Isa 6:1ff., the quotation of Isa 6:10 in John 12:40, and Isa 53:1 in John 12:38. See Hengel, »Schriftauslegung« (n. 2), 265f. The »speaking« of Isaiah about the δόξα of Christ is related to Isaiah 53.

This word empowers those who trust it »to become God's beloved children,«⁶⁸ because they followed the call of the Word through the prophets: »Return, o faithless *sons*, I will heal your faithlessness.«⁶⁹ The promise »They will be called *sons* | of the living God« is fulfilled in them.⁷⁰ God will be the father of his elected (but now disobedient) people.⁷¹

The disputed v. 13 explains this being a child of God. In reality it does not come about through natural begetting and descent in the association of a people, but through birth from God: ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν (v. 13d).⁷² We are reminded of John the Baptist's preaching of repentance in the logia tradition: »Do not say ›We have Abraham for our father.‹ God can raise up children for Abraham from these stones.«⁷³ Birth from God, the gift of being a child of God, remains beyond the control of natural human beings of »flesh and blood.« In this artistic four-member sentence the Evangelist describes the desires of the σάρξ for physical and national self-assertion, which has no significance for being a child of God.

The demand for the »birth from God« is also prepared for in the Old Testament. Thus we find the »begetting« (or the »birth«) of Israel from God in the »Song of Moses«:

You have abandoned the God who gave birth to (or begat) you
and forgotten the God who fed you.⁷⁴

⁶⁸ Unlike the Old Testament and Paul, John does not speak about »sons of God« (υἱοὶ θεοῦ), but about »children of God« (τέκνα θεοῦ): 1:12; 8:39; 11:52; 1John 3:1 f., 10; 5:2. For John the title »Son« is only true of the one sent by the Father into the world. But in John 20:17 the Risen One says to Mary Magdalene: »Go to my brethren and say to them: I am ascending to my Father and your Father.«

⁶⁹ Jer 3:22 according to the Masoretic text; the Septuagint may have another text: ἐπιστράφητε υἱοὶ ἐπιστρέφοντες καὶ ἰάσομαι τὰ συντρίμματα ὑμῶν; cf. v. 11; 4:22; Isa 30:1, 9.

⁷⁰ Hos 2:1: κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος. Cf. Deut 14:1: υἱοὶ ἐστε κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν; Isa 43:6; 45:11; see G. Fohrer, υἱός, in *ThWNT* VIII, 352 f.

⁷¹ Exod 4:22; Jer 31:19 f.; Hos 11:1. Therefore Israel can call him »our Father«: Isa 63:16; 64:7; Mal 2:10; see M. Hengel, »Abba, Maranatha, Hosanna und die Anfänge der Christologie,« in *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre. Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag*, ed. I. U. Dalferth, J. Fischer, and H.-R. Großhans (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 145–83 = idem, *Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV* (WUNT 201; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 496–534.

⁷² For this formula see John 3:3–8 and 1John 2:29; 3:9; 4:7; 5:1–4, 18, and in relation to the Old Testament, Gese, »Der Johannesprolog« (n. 1), 166 f., 197 f.

⁷³ Luke 3:8 = Matt 3:9; Rom 4:12; Gal 3:14; John 8:39 ff.

⁷⁴ Deut 32:18: θεὸν τὸν γεννήσαντά σε (*y^lad^hkhā*) ἐγκατέλιπες καὶ ἐπελάθου θεοῦ τοῦ τρέφοντός σε. Therefore, the Israelites are faithless sons (v. 20), υἱοὶ οἷς οὐκ ἔστιν πίστις ἐν αὐτοῖς; cf. 32:5.

We also find the »begetting« (or the »birth«) of Israel from God in the beginning of the book of Isaiah:

The Lord has spoken: *Sons have I begotten* and brought up,
but they have rebelled against me.⁷⁵

Their disobedience does not abolish divine election, but it makes necessary prophetic admonition and promise leading forward to incarnation.

In Psalm 87 Zion appears as the foundation beloved by YHWH. He himself records the peoples in Zion's register of citizens because all are »born in here.«⁷⁶ Isaiah 66 describes the eschatological miraculous birth of the people of God in connection with the epiphany of the *kabôd* YHWH announced by the word of God:

Before she (Jerusalem) was in labor she gave birth;
before her pain came upon her she was delivered of a son

...

Shall a nation be born in one moment?

For as soon as Zion was in labor she brought forth her sons.⁷⁷

Even when most of his own children »received him not« and became faithless, some of them remained faithful and proved themselves as true »sons of God« and even witnesses of the Logos, beginning with Abraham via Moses and all prophets up to John the Baptist, the last witness in Israel and first disciple of the Logos incarnate. At the same time their testimony refers to the fulfillment of all promises given to them in the Logos incarnate.

The reference to the miraculous birth of the true people of God brought about by the Word – and opposed to all the efforts of the *σάρξ* – concludes the revelation of the *λόγος ἄσαρκος* in creation, the human world, and Israel. The Logos psalm can now concentrate on the deepest paradoxical miracle – the incarnation.

We can – indeed, we must – ask, isn't the incarnation of the Word already indicated from v. 3 onward, wherever the activity of the Logos as life and light is spoken of – his coming into the world, the rejection and his acceptance – except that the incarnation is not yet mentioned? In reality it is the case that this concise sketch of salvation history, which in four strophes moves to the decisive point, the incarnation, anticipates as a »typos« the activity and fate of the incarnate Word with this movement. John loves such ambivalences. Thus the Prologue becomes the *testimony to a theology of the whole Bible*, which has an utterly christological

⁷⁵ Isa 1:2 (LXX): υἱοὺς ἐγέννησα (MT: *giddalti*) καὶ ὕψωσα (*rômanti*), αὐτοὶ δὲ με ἠθέτησαν.

⁷⁶ Ps 87:6. (LXX 86): *zeh yullad šām*.

⁷⁷ Isa 66:7–9; cf. vv. 11–13; 49:21; 54:1 ff.; 62:4 f.; as well as the marriage between YHWH and his people in Hos 2:21 f.