

Mission – biblische und historische Betrachtungen

Mission gehört zum Selbstverständnis des Christentums. Dies betonen nahezu alle amtskirchlichen Stellungnahmen zum Thema Mission. Was allerdings unter Mission verstanden wird, kann sehr stark differieren.¹ Der Begriff Mission begegnet erstmalig im Kontext des aufstrebenden Überseehandels der frühen Neuzeit (16. Jahrhundert) und bezeichnet eine planmäßige, institutionalisierte Sendungsaktivität der Kirche mit dem Ziel der Zwangschristianisierung (im Sinne einer sakramentalen Zuführung zur katholischen Kirche) der von den katholischen Patronatsfürsten (Spanien, Portugal) unterworfenen Völker. Seit dem 19. Jahrhundert ist das Christentum eine weltweit verbreitete Religion. Anders als in der frühen Neuzeit stand die Mission aber nicht mehr allein im Dienst der katholischen Herrscher, die dabei waren, neue Gebiete mit ungeahnten wirtschaftlichen Möglichkeiten zu erschließen. Die neuen Missionsbewegungen sind größtenteils in der Hand von unabhängigen (z.T. kirchenkritischen) protestantischen Missionsgesellschaften. Charakteristisch ist seit dieser Zeit auch die Unterscheidung von äußerer Mission und innerer Mission und die daraus resultierende Verbindung von sozialer Frage und Evangelisation. Auch wenn hier die innere Frömmigkeit (Bekehrung) und der religiöse Idealismus eine zentrale Rolle bei der missionarischen Motivation spielten, blieb die Verbindung von Mission und Kolonialismus erhalten (Vorwurf des „Kryptokolonialismus“ bzw. Religionsimperialismus). In diesem Sinne ist Mission zu einem Teil der kirchlichen Schuldgeschichte geworden und wird in kir-

chen- und religionskritischen Diskursen bis heute thematisiert. Daran hat auch die trinitätstheologische Begründung seit dem 20. Jahrhundert nichts geändert, die Gottes Handeln in den missionarischen Aktivitäten der Kirchen betont (*missio Dei*)² und verstärkt Begriffe wie Solidarität, Entwicklung, Interreligiöser Dialog, Inkulturation und Kontextualität in den Vordergrund stellt.

Innerkirchlich stellt ein weit gefasster Missionsbegriff (Verbreitung von Glaubensinhalten und -gehalten als Weiterführen der Sendung Jesu) kein theologisches Problem dar. Nahezu das gesamte kirchliche Handeln kann mit diesem Begriff bezeichnet werden – von der innergemeindlichen Identitätsstärkung bis zu weltmissionarischen Aktivitäten in Solidarität. In der Außenwahrnehmung von Kirche bleibt Mission aber ein kritisches Thema.³ Das gilt vor allem dann, wenn Kirchen als Körperschaften öffentlichen Rechts in der Zusammenarbeit mit dem Staat Aufgaben für die Gesamtgesellschaft übernehmen (Schulischer Religionsunterricht, kirchliche Akademien, Notfallseelsorge u.v.a.m.). Auch wenn die Innenperspektive von Religion hier die zentrale Rolle spielt, die auch vom Staat gefördert wird, ist nicht die Bekehrung das Ziel der Aktivitäten, sondern der Dienst an der Gesellschaft. Gleiches gilt für den institutionalisierten Dialog mit den Vertretern anderer Religionsgemeinschaften. Nimmt man den Gesprächspartner als dialogisches Subjekt ernst, verbietet sich jegliche Aktivität, die auf einen Religionswechsel hinausläuft. Dass für den jüdisch-kirchlichen Dialog das Thema „Judenmission“ eine Belastung darstellt, kann nicht verwundern. Dies gilt vor allem angesichts der jahrhundertelangen Schuldgeschichte der christlichen Kirchen gegenüber jüdischen Menschen und Gemeinden.

Eine *biblische Missionstheologie* lässt sich nicht ermitteln. Missionierung im Sinne einer aktiven und geplanten Glaubensverbreitung ist kein Thema des Alten Testaments. Die neutestamentlichen Schriften stehen mitten im missionarischen Vollzug. Das frühe Christentum

hat ein missionarisches Selbstverständnis, reflektiert aber seine Missionsstrategien nur selten. Von einer thematischen Einheitlichkeit ist man noch weit entfernt. Wer jedoch die Texte in ihrer Fremdheit wahrnimmt (z.B. in der Diskussion um die Forderung der Beschneidung der nichtjüdischen Christen), kann versuchen Bezüge zu unseren heutigen Problemen herzustellen und sie mit den biblischen Antworten zu konfrontieren. Hierbei geht es nicht um das Relativieren biblischer Aussagen, sondern um ein Profilieren. Historisch-kritische Exegese bedeutet eben nicht, die Verbindlichkeit der Texte durch Kontextualisierung zu relativieren, sondern die grundsätzliche Bereitschaft, sich von einem Text belehren zu lassen, die eigene kirchliche Praxis kritisch zu prüfen.⁴ Es gehört zur reformatorischen Identität, das eigene kirchliche Handeln an die urchristliche Praxis zurückzubinden.

1. Altes Testament und Frühjudentum: Identität und Integration

Überlegungen zur Verbreitung des JHWH-Glaubens tauchen wohl erstmals in spätexilischer Zeit auf.⁵ Dies hängt mit der speziellen Deutung des Exils als Ereignis der Heilsgeschichte zusammen: Wenn Gott nicht Teil der Geschichte ist, sondern als Schöpfergott deren Ursache, kann sich seine Zuständigkeit kaum auf die kleine Zahl der im Exil befindlichen Judäer beschränken. Wenn Gott universal ist, muss es auch jedem möglich sein ihn zu verehren. Dem Volk Israel kommt eine heilspädagogische Aufgabe zu: Israel soll zum Licht der nichtjüdischen Völker werden (Jes 49,1-6; vgl. ferner Jes 45,22; 51,4; 56,6-8; 66,19; Ez 37,28). Vorexilische Grundlage dieses Denkens ist die Vorstellung von der Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2,2f.; Mi 4,1-5; vgl. auch Sach 8,20-23). Dies ist wohl als bewusste Korrektur eines zu einseitig verstandenen Erwählungsdenkens zu erklären. Es geht dabei also mehr um die Rolle Israels im Rahmen der Befolgung des göttlichen Gesetzes bzw. des Lernens aus der Heilsgeschichte. Über die Bestimmung der Heidenvölker vor Gott gibt es

nämlich auch ganz andere Texte (vgl. Jes 54,3; Mi 5,10-15; Zef 2,10f.; Sir 36,7; PsSal 17,25-27; 1QM 12,10 [Vernichtung der Heiden] bzw. Jes 45,14,23; 49,23; Mi 7,17; äthHen 90,30; 1QM 12,13 [Unterwerfung der Heiden]).⁶

Für das Frühjudentum wird – nachträglich und von außen betrachtet (!) – ein zentripetales Missionskonzept charakteristisch: Man zieht nicht in die Welt hinaus, sondern die Synagogengemeinde vor Ort leistet so gute Arbeit, dass sie Interesse und Sympathie weckt. Die Ermöglichung des Beitritts von geborenen Heiden war der entscheidende Schritt zur Durchsetzung dieses Konzepts. Allerdings ist hier methodische Vorsicht angeraten:⁷ Die Beitrittsmöglichkeit und die Betonung der Universalität Gottes sind Grundlagen der Praxis einer städtischen Synagoge. Allerdings bleibt vollkommen unklar, ob diese Grundlagen planmäßig im Sinne von Missionsstrategien umgesetzt worden sind. Dem Frühjudentum ging es um Integration – nicht um Mission.⁸ Ein Musterbeispiel für das zentripetale Missionskonzept im Neuen Testament ist das judenchristliche Johannesevangelium (Joh 17,21-23).⁹

Die Märtyrer der frühjüdischen Zeit sind, anders als die späteren christlichen Märtyrer, nicht mit dem Gedanken der Glaubensverbreitung verbunden.¹⁰ Den Märtyrern der Makkabäerzeit ging es um die Bewahrung der traditionellen Lebensweise gegenüber innerjüdischen hellenistischen Modernisierungstendenzen. Auch wenn während der Zeit des rabbinischen Judentums die Möglichkeiten der Konversion stärker thematisiert wurden, wird deswegen das Judentum noch keine aktiv missionierende Religion. Im Übrigen kennt das rabbinische Judentum auch die Möglichkeit des Glaubens an Gott, ohne zum Judentum zu konvertieren – die Gerechten unter den Völkern, die nach den noachidischen Geboten leben.

2. Jesus: Sendung und Sammlung

Der terminologische Brennpunkt der späteren frühchristlichen Missionsstrategien ist das Verständnis Jesu als Gesandter Gottes: Mission ist

das Fortsetzen der Sendung Jesu. Auf Jesus werden Aussagen des frühjüdischen Boteninstituts angewandt, die jedoch in ihrem Kontext nichts mit Glaubensverbreitung zu tun haben, sondern eher mit prophetischem Handeln. Das Gesandtsein hebt ihn nicht aus der Menge der vielen Gesandten Gottes (Mose, Elia, Elisa, Johannes der Täufer etc.) hervor, deswegen ist seine Funktion mit anderen Begriffen (Sohn Gottes, Menschensohn, Bildworte) näher zu erklären. Die Sendungsvorstellung ist also nicht exklusiv mit Jesus verbunden.

- Wenn die Jünger (= Schüler) zu Aposteln (= Gesandte, Missionare) werden, werden sie als Gesandte von Nachfolgenden zu Nachfolgern. Sie setzen das Werk des gesandten Lehrers fort. Der Sender ist derselbe.
- Paulus verwendet dasselbe Wortfeld wie der Evangelist Johannes in seiner Sendungschristologie für die Beschreibung seiner apostolischen Funktion.

Für Jesus war Gott ohne Frage universal, aber es ging ihm nicht darum, den Glauben an ihn zu verbreiten (s.o.).¹¹ Sein Anliegen war es vielmehr, Israel in Gestalt der priesterlichen Eliten daran zu erinnern, dass es seine heilspädagogische Funktion nicht wahrnahm. Dies wird aus der Tempelreinigungsgeschichte deutlich. Jesus verstand sich als zu seinem Volk gesandt. Geplante Mission im späteren Sinne hat er nicht betrieben. Er hat den Kontakt zu Nichtjuden und Außenseitern nicht gemieden, aber er hat sie nicht zum Religionswechsel motiviert. Es gibt bei Jesus keine theologisch begründete allgemeine Ausweitung seines Wirkens auf die Nichtjuden.¹² So findet man in der gesamten Jesusüberlieferung keine Diskussion über die typischen Elemente der jüdischen Lebensweise im Rahmen der alttestamentlichen Ritualgesetzgebung – anders als später bei Paulus, wo dies zu einem zentralen Thema wird.

Entscheidend für das öffentliche Wirken Jesu ist der Aspekt der Sammlung. Ausgangspunkt jeder Sendung und Sammlung ist die Menschenfreundlichkeit Gottes, die allen mensch-

lichen Machtansprüchen entgegensteht. Als heimatloser Menschensohn repräsentiert Jesus die Herrschaft Gottes auf Erden und sammelt die verlorenen Schafe seines Volkes. Dies wird allein durch sein Auftreten deutlich: Ein jüdischer Lehrer wandert mit zwölf Schülern durch die Gebiete der verlorenen Stämme Israels und zieht zum Passafest nach Jerusalem. Verlorene Schafe sind dabei nicht nur die Juden in den nichtjüdisch besiedelten Grenzgebieten, sondern auch Kranke, Besessene und Menschen, die durch ihren Kontakt mit Nichtjuden als unrein gelten. Deren Reintegration in das Gottesvolk als Ausdruck der Gottesherrschaft ist die Aufgabe des sammelnden Gesandten Jesus. Als Aussteiger aus den gesellschaftlichen Strukturen wendet sich Jesus den von der Gesellschaft Ausgestoßen zu. Er demonstriert eine Art soziale Transzendenz, die seine Botschaft authentisch verkörpert. Paulus kann in seiner kreuzestheologischen Begründung seines missionarischen Handelns direkt daran anknüpfen (s.u.). Jesus ist das menschliche Gesicht der Herrschaft Gottes, während die menschlichen Mächte in der jüdischen Apokalyptik als Tiere dargestellt werden. Entscheidend ist im Wirken Jesu ein offensives Reinheitsverständnis, das den Kontakt mit Unreinem ohne Berührungängste ermöglicht.¹³ Verkörpert wird dadurch die Priorität der heilsamen Zuwendung Gottes vor jeder kultischen Regelung. Die Folgen dieser Priorität sind für die jesuanische (und spätere christliche) Ethik erheblich: Versöhnung als Voraussetzung für die Teilnahme am Kult (Mt 5,23f.); Verbot des Richtens (Lk 6,37parr); Vergebungsgebot (Mt 18,21f.); Verbot verbaler Gewalt (Mt 5,21f.).¹⁴

Die Jesusbewegung war ein Lebensmodell, das in seiner Zeichenhaftigkeit nur wirken konnte, wenn es zeitlich befristet war. Die selbst gewählte Randexistenz war nicht auf Dauer angelegt. Dies erkennt man deutlich an den weiteren Lebenswegen der elf Jünger. Sie werden eben nicht zu Jesusimitatoren, das familienkritische Modell des Anfangs wird nicht zur kirchlichen Norm. Es entsteht unmittelbar nach der Kreuzigung ein städtisch geprägtes

Christentum in Jerusalem, Syrien, Ägypten, Kleinasien, Griechenland und Italien. Die sog. Wandercharismatiker, sollte es sie je gegeben haben, bleiben ein Ausnahmephänomen.

3. Frühes Christentum: Sendung und Integration

Die frühchristliche Mission an Nichtjuden ist visionär begründet (Eine Aufforderung zur Judenmission gibt es nicht). Nicht menschliche Überlegungen stecken dahinter, sondern der Geist Gottes.

- Der Auferstandene beruft seine Nachfolger zur Mission unter den nichtjüdischen Völkern (Mt 28,16-20).
- Paulus reiht sich durch seine Christusvision unter die Apostel (die zuvor schon Jünger waren und die Sendung Jesu weiterführen) ein.
- In der Apostelgeschichte des Lukas wird deutlich, dass der Heilige Geist der eigentliche Motor der Mission ist.

Zu Beginn der frühchristlichen Zeit verwendete man noch ein rein zentripetales Modell (s.o.), das sich am Modus der griechischen Kolonialisierung orientierte: Missionare einer Gemeinde (z.B. Barnabas und Paulus als antiochenische Gemeindeapostel) gründeten Gemeinden, die weiterhin in einer engen Beziehung zur Muttergemeinde standen (daher die Verhandlungen über die Mission des Paulus zwischen den Gemeinden Jerusalem und Antiochia in Apg 15). Die Mission an Nichtjuden geschah in der Anfangszeit nicht voraussetzungslos. Adressaten der Mission waren Menschen, die bereits eine Bindung zur jüdischen Synagoge hatten. Die Konversion von Menschen, die noch nichts vom Gott Israels gehört hatten, dürfte die Ausnahme gewesen sein. Auch wurde die kulturelle Grenze des Imperium Romanum nicht überschritten, in dem die Juden die größte religiöse Minderheit (im Sinne einer exklusiven Kultgemeinschaft) darstellten. Zu Beginn seiner selbständigen Phase (nach seiner Trennung von Barnabas) betreibt Paulus Mission nach dem zentrifugalen Mo-

dell: Er bereist die Städte, missioniert zunächst in den Synagogen und gründet dann eine Gemeinde in einem Privathaus. Danach zieht er weiter. Eine Muttergemeinde kennt Paulus nicht mehr. Allerdings ist für seine Missionstätigkeit die Anerkennung durch Jerusalem lebenswichtig (vgl. Röm 16). Für Paulus bleibt Jerusalem Zentrum der Verheißungen.

Paulus schreibt seine Briefe nicht, um den Glauben an Christus zu verbreiten, sondern um die Gemeinde nach innen und nach außen zu integrieren. Hier zeigt sich deutlich die Dominanz des zentripetalen Modells. Auch die Gemeinde erhält – analog zum Gottesvolk Israel – eine heilspädagogische Funktion. Es geht daher weniger um den Bekehrten als Bekehrer als um die konkrete Gemeinschaft, die im Sinne der Botschaft Jesu Zeichen setzt. An der Gemeinde erkennt man das Wirken Gottes. Deshalb ist es wichtig, dass in der Gemeinde eine gewisse Ordnung herrscht (1Kor 12-14). Die Einheit der Gemeinschaft repräsentiert die Einheit von Gott und Christus (1Kor 1,10). Nach innen äußert sich dies darin, dass die in der Außenwelt relevanten sozialen Unterschiede in der Gemeinde keine Rolle spielen dürfen (Gal 3,28; 1Kor 12,13). Im Blick auf die nichtchristlichen Juden hat die Gemeinde eine wichtige Funktion im Sinne eines zentripetalen Missionskonzepts: Die Juden sollen zornig werden über den Erfolg der (von Gott gewirkten) paulinischen Mission und dadurch zum Glauben kommen (Röm 11,11 mit Röm 10,19).

Ausschließlich in den heidenchristlichen Gemeinden begegnet das Phänomen der Geistesgaben (Charismen) als erkennbares Zeichen für das Christsein. Überhaupt spielt der Geist im heidenchristlichen Kontext eine herausragende Rolle (Gal 3,2; 1Thess 2,13). Die Charismen sind ein Ersatz für die durch die Aufgabe des jüdischen Ritualgesetzes verschwundenen Merkmale der Zugehörigkeit zu Gott. Während jüdische Christen sich durch ihre spezifische Lebensweise (als Zeichen der Zugehörigkeit zum Gottesvolk) von der Außenwelt unterschieden, sind nichtjüdische Chris-

ten an ihren pneumatischen Begabungen zu erkennen. Diese Charismen dienen jedoch nicht der Abgrenzung nach außen und werden deshalb auch nicht zur Missionsstrategie, sondern dienen dem Aufbau der Gemeinde (1Kor 12-14).

Der Modus der Mission ist für Paulus kreuzestheologisch vorgegeben (1Kor 1,17-31): Nicht die kluge, wohl formulierte Rede der Weisheit, sondern die Rede vom Kreuz. Niedrigkeit ist der Modus der Mission – auch hier ordnet der Apostel sein Handeln in das Heilshandeln Gottes in Christus ein.¹⁵ Dass Paulus so selten den irdischen Jesus erwähnt, hat auch damit zu tun, dass sich seine Sendung deutlich von der Sendung Jesu an das jüdische Volk unterscheidet. Er kann nicht an das Lehrer-Schülerverhältnis der elf Jünger anknüpfen und hat auch keine Beauftragungen durch den irdischen Jesus erlebt. Paulus begründet sein missionarisches Handeln mit universalistischen Texten des Alten Testaments, eine einfache Weiterführung Jesu Reinheitskonzept als Übertragung auf die Heiden ist für ihn nicht ausreichend, da er damit nicht den Verzicht auf Beschneidung und Ritualgebote begründen kann. Sein Missionskonzept kann allerdings nicht als typisch für das frühe Christentum betrachtet werden. Paulus ist eine missionarische Ausnahmestellung, die den entscheidenden Schritt in Richtung Nichtjuden nicht nur gegangen ist, sondern auch gegen Widerstände von allen Seiten durchgehalten hat. Ob sein Konzept noch zu seinen Lebzeiten ein Erfolgskonzept geworden ist, lässt sich angesichts der Quellenlage nicht beantworten und spielte für ihn persönlich wegen seiner Naherwartung (1Thess 4,16f.) auch letztlich keine Rolle. Das missionarische Konzept des Paulus ist auf eschatologische Nachhaltigkeit angelegt. Es geht um die Rettung von Juden wie Nichtjuden vor dem bevorstehenden Gericht. Daher spielt für ihn die Ergebnissicherung durch die Briefkommunikation eine genauso wichtige Rolle wie die Bekehrungen durch die Missionsverkündigung.

Einen eigenständigen Weg in der Verbreitung des Glaubens geht der 1. Petrusbrief¹⁶: Er propagiert die Integration der nichtjüdischen Christen in das Judentum, indem er die Ehrentitel Israels auf die Gemeinde überträgt (1Petr 2,9), ohne sie dem nichtchristlichen Judentum abzusprechen.¹⁷ Ihre Identität erhält die Gemeinde offensichtlich nicht durch Abgrenzung, sondern durch Integration. Der Weg der Trennung von Christentum und Judentum ist offensichtlich noch nicht beschritten. Die Randexistenz wird als Kehrseite der Erwählung verstanden und führt nicht zur Abschottung, sondern zurück in die Gesellschaft, um durch das Tun des Guten zu beeindrucken (1Petr 2,11f.).¹⁸ Die damit verbundenen Leidenserfahrungen werden mit dem Leiden Christi verbunden. Nachfolge unter den Bedingungen der Welt ist die Bereitschaft zum Leiden bei gleichzeitiger Unbescholtenheit gegenüber denen, die das Leid verursachen. Anders ausgedrückt: Die unbegründeten Feindseligkeiten werden mit einem religiös begründeten Ethos beantwortet. Das neue Lebensgefühl wird durch den Lebenswandel zur Verkündigung. Die Teilnahme an diesem neuen Lebensgefühl wiederum macht das Christentum für Außenstehende attraktiv.

Neutestamentliche Missionsstrategien orientieren sich offensichtlich stark an den kulturellen Voraussetzungen.

- Bereits der für das Christentum prägende Begriff für Gemeinde/Kirche „*ekklesia*“ stammt aus dem Kontext der griechischen Kommunalverwaltung.
- Der Verzicht auf die Beschneidung im Rahmen der paulinischen Mission ist nicht nur durch die abschreckende Funktion wegen gesundheitlicher Risiken begründet. Die Beschneidung galt in der gesamten griechisch-römischen Antike als Perversion und wurde der Kastration gleichgestellt.¹⁹
- Der nur im Judentum verständliche Messiasbegriff begegnet im Neuen Testament nur an zwei Stellen (Joh 1,41; 4,25). Umschreibungen, die die Nähe zu Gott bzw. zu den Menschen ausdrücken (Sohn, Sohn Gottes, Herr,

Heiler bzw. Lehrer, Bruder, Freund, guter Hirte) können in vielen Kontexten verstanden und auch emotional nachvollzogen werden. Dass der Christustitel (als Übersetzung von Messias) von Heidenchristen kaum verstanden wurde, zeigt die Verwendung von Jesus Christus als Eigenname in den späten Schriften des Neuen Testaments. Bereits in den Paulusbriefen scheint die Verwendung an einigen Stellen schon doppeldeutig zu sein.

- Die neutestamentlichen Riten der Christwerdung variieren je nach Kontext. Da das Neue Testament noch keine einheitliche Sakramentstheologie bietet, existieren verschiedene Taufvorstellungen nebeneinander (Wassertaufe, Geisttaufe, Taufe auf den Namen).²⁰ Gemeinsam ist die vermittelte besondere Nähe zu Gott.

Das kulturell pluralistische Missionsgebiet führte zu anpassungsfähigen Missionsstrategien, ohne dass dabei der Kern der religiösen Inhalte tangiert wurde. Gleichzeitig hat die frühchristliche Missionstätigkeit (anders als spätere Zwangschristianisierungen) nie das Auslöschen anderer Kulturen bewirkt. Grundlage allen missionarischen Handelns ist die Wertschätzung derer, die missioniert werden sollen. Im Unterschied zum Judentum ging es ja nicht um die gemeinsame Herkunft, sondern um die gemeinsame Zukunft. Die unterschiedlichen Herkünfte der neuen Christen haben die Gemeinden sprachlich und rituell bereichert. Die Pluralität der Kontexte hat die Universalität des Glaubens erst ermöglicht.

Für die Ausbreitung des Christentums hat die planmäßige Mission keine Rolle gespielt.²¹ Institutionalisierte Missionsstrategien können sich nicht ohne erhebliche Uminterpretationen auf die Glaubens- und Lebenspraxis des Urchristentums berufen. Entscheidend für die stetige – aber nicht rasante – Ausbreitung war die Standhaftigkeit der Christen angesichts der vielfältigen Herausforderungen durch die Mehrheitsgesellschaft.²² Im frühen Christentum entsteht ein neues Lebensgefühl, aus dem sich im weiteren Verlauf eine neue Kultur ent-

wickeln wird.²³ Ging es in der Jesusbewegung um eine selbst gewählte Randexistenz innerhalb der durch die eigene Religion geprägten Gesellschaft, geht es jetzt um eine selbst gewählte Randexistenz, die der multireligiösen Mehrheitsgesellschaft als religiöser Gegenentwurf gegenübersteht. Während die Jesusbewegung die Herrschaft Gottes und das endzeitliche Israel repräsentiert, repräsentiert jede christliche Ortsgemeinde die Wahrheit des neuen Glaubens an die in Christus realisierte Zuwendung Gottes. Neu ist dabei weder die Botschaft von der Zuwendung Gottes noch die Möglichkeit, dass Nichtjuden daran Anteil haben können. Auch die Begründung der besonderen Rolle Jesu bleibt noch vollständig im frühjüdischen Kontext. Neu ist, dass diese Repräsentation auch außerhalb Israels möglich ist und dass dadurch vom Judentum unabhängige Gemeinschaften entstehen.

4. Der sog. Missionsbefehl

In den Diskussionen um das missionarische Selbstverständnis der Kirche wird nahezu immer auf den sog. Missionsbefehl verwiesen, der eine auf Konversion ausgerichtete Mission für das Christentum insgesamt verbindlich festschreibe. Ein Verzicht auf Judenmission würde den Juden nicht nur die frohe Botschaft vorenthalten, sondern auch einen direkten Befehl Christi unterlaufen.

Ein Blick in den Text ist hier mehr als aufschlussreich: Mit einer visionären Anweisung an die verbliebenen elf Jünger endet das Matthäusevangelium. Nach seiner Auferweckung war Jesus zunächst nur den Frauen, die nach dem Grab sehen wollten, erschienen. Diesen hatte er gesagt: „Fürchtet euch nicht! Geht hin und verkündigt es meinen Brüdern, dass sie nach Galiläa gehen: dort werden sie mich sehen“ (Mt 28,10). Dies taten sie dann auch und warfen sich vor ihm nieder. Das Niederwerfen ist Ausdruck der Gottesfurcht, da sie im Auferstandenen die Tat Gottes erblickten. Das Zweifeln einiger von ihnen ist wohl Ausdruck der grundsätzlichen Ambivalenz der Jüngerschaft, die sich durch das ganze Matthäusevangelium

zieht (vgl. z.B. die Reaktion Jesu bei dem versuchten Seewandel des Petrus in Mt 14,31). Der folgende Missionsbefehl ist aber sicher nicht als Antwort auf dieses Zweifeln (möglicherweise das Beistandsversprechen in Mt 28,20) zu verstehen, sondern hat grundsätzlichen Charakter. Um welchen Berg in Galiläa es sich hier handeln könnte, ist kaum zu beantworten, auch wenn hier wohl ein ganz bestimmter Berg gemeint ist. Möglicherweise weist Mt 28,20a („...lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe...“) auf den Berg der Bergpredigt, aber auch dies ist keineswegs deutlich (andere Möglichkeiten: Berg der Versuchung oder Berg der Verklärung). Das Bergmotiv weist sicherlich nicht auf alttestamentliche Vorstellungen von der Völkerwallfahrt zum Zion oder Wiederherstellung Großisraels. Im Gegenteil: Jerusalem ist die Stadt der Hinrichtung Jesu. Die Jünger werden für ihre weitere Aufgabe aus Jerusalem wegberufen. Die Jüngerbeauftragung hat deutlich eine universalistische Tendenz. Unklar ist jedoch, ob damit die Mission an Israel bereits beendet ist. Vorstellbar sind unterschiedliche Phasen der Mission:

vor Ostern: Mission an Israel durch Jesus und die zwölf Jünger (vgl. Mt 10,5-6; 15,24);

nach Ostern: Mission an den nichtjüdischen Völkern durch die elf Jünger.

Gibt es hier ein sich ablösendes Nacheinander, oder sind beide Adressaten weiterhin im Blick – nur mit jeweils unterschiedlichen Methoden?²⁴ Die vielen frühjüdischen Argumente im Matthäusevangelium (z.B. Mt 5,17f; 23,3) lassen m.E. nicht vermuten, dass der Bruch mit Israel schon vollständig vollzogen worden ist. Die Mission an Israel, für die die Jünger die Vollmacht erhalten haben, Zeichen und Wunder zu wirken (Mt 10,1.8), geht weiter bis zum endzeitlichen Gericht durch den Menschensohn (Mt 10,23). Bei der Mission an den Nichtjuden hat der auferstandene Christus die Vollmacht (Mt 28,18), und die Mission vollzieht sich durch Lehre, nicht durch Wunder (so auch bei Paulus in 1Kor 1,22; vgl. auch Joh 4,48 und Mt 12,38). Theologisch zentral ist die

Kategorie des göttlichen Beistands (hier: Mt 28,20b; vgl. in diesem Sinne auch Mt 18,20). Der auferstandene Herr ist bei der Mission dabei und verheißt schützenden Beistand und Hilfe beim Gelingen (so auch bei Paulus in 1Kor 2,1-5). So wie bei Paulus die endzeitliche Rettung der nichtchristlichen Juden Gott anheimgestellt wird (Röm 11,25-32), wird der Erfolg der Mission an den Nichtjuden in Gottes Hand gelegt. Der Modus der Mission ist vom göttlichen Beistand her zu bestimmen und nicht vom typisch menschlichen Streben nach Erfolg.²⁵

Mit dem Begriff „Missionsbefehl“ als Überschrift wird dieser Text allerdings deutlich missverstanden. Der bis heute verbreitete Gedanke, hier werde für alle Christen die Mission zu einem verbindlichen Wesensmerkmal des christlichen Glaubens festgeschrieben, begegnet erst seit dem 19. Jahrhundert. Bis dahin verstand man die Beauftragung als ganz konkret an die elf Jünger gerichtet. Auch die gängige Übersetzung („machtet zu Jüngern alle Völker“) wirft erhebliche Probleme auf.²⁶ Das griechische *mathetein* mit „zu Jüngern machen“ zu übersetzen, ist philologisch nicht haltbar. Die Erweiterung der Einheitsübersetzung „macht alle Menschen zu meinen Jüngern“ kann man kaum noch als sachgemäß bezeichnen.²⁷ Es geht wohl vielmehr um die ausdrückliche Erlaubnis entgegen Jesu Verbot in Mt 10,5f. („Geht nicht den Weg zu den Heiden und zieht in keine Stadt der Samariter, / sondern geht hin zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel“) ab jetzt auch Nichtjuden unterrichten zu dürfen.²⁸ Wenn dieser Unterricht auf fruchtbaren Boden fällt, folgt als Konsequenz die Taufe und die Unterweisung in die durch Jesu Lehre bestimmte Lebensweise.²⁹ Die neue Lutherübersetzung (Luther 2017) ist konsequenterweise hier zu der ursprünglichen und sprachlich korrekten Übersetzung Martin Luthers zurückgekehrt: „Darum gehet hin und lehret alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Auch die viel gescholtene Bibel in gerechter Sprache bietet hier ge-

genüber Luther 1984 und der Einheitsübersetzung die bessere Übersetzung: „Macht euch auf den Weg und lasst alle Völker mitlernen.“

Mission als allgemeine Christenpflicht ist hier nicht im Blick. Der Verzicht auf Mission an Juden bedeutet ohnehin keine Relativierung dieses Christuswortes, da Juden hier ausdrücklich nicht als Adressaten genannt werden. Dass mit „alle Völker“ die Nichtjuden gemeint sind, ist sprachlich eindeutig. Wer aber hier nach A ruft, sollte B nicht einfach unter den Tisch fallen lassen: Wer für sich den Text als Missionsbefehl versteht und seine eigene missionarische Existenz in den Text hineinliest, sollte beachten, dass dieser Text keine Mission paulinischen Typs im Blick hat. Es geht eindeutig um eine an der mosaischen Tora orientierte Lebensweise. Weder Beschneidung noch Speisegebote werden im Matthäusevangelium zur Diskussion gestellt.

5. Die Kirche aus Juden und Heiden

Christliche Gemeinschaften, die aus Juden und Nichtjuden bestehen, sind das Ziel des Missionskonzepts des Paulus (Gal 3,28; 1Kor 12,13; vgl. auch Röm 3,29-31; 10,12). Zu den Lebzeiten des Paulus wird dieses Konzept initiiert aber noch nicht institutionalisiert. Die Quellen brechen ab und lassen keine Rückschlüsse über die Verbreitung gemischter Gemeinden paulinischen Typs zu. Anders formuliert: Ein dezidiert nichtjüdisches Christentum findet keinen Eingang in den neutestamentlichen Kanon, auch wenn dessen Schriften zum Teil älter sind als die jüngsten Texte des Neuen Testaments. Damit verbindet sich ein weiterer Aspekt: Das frühe Christentum hat ein Selbstverständnis als Gemeinschaft der Erlösten entwickelt, das aus heutiger jüdischer Perspektive anmaßend klingt, damals aber keineswegs so gemeint war. Der von Gott für Israel vorgesehene Heilsweg wird nicht bestritten, auch wenn alttestamentliche Beziehungsbegriffe auf die neue Glaubensgemeinschaft übertragen werden. Die Deutung der Zerstörung des Jerusalemer Tempels als Strafe für den Unglauben der Juden ist nicht der Beginn einer

antijüdischen Enterbungstheologie, sondern ein geläufiges innerjüdisches Argumentationsmuster.

Problematisch ist nicht nur der anachronistische Missionsbegriff (s.o.), sondern auch die verwendete Terminologie für die Zielgruppen der apostolischen Sendung bzw. Sammlung: Als *Heiden (ethne)* werden die Angehörigen der nichtjüdischen Völker bezeichnet, die sich vom Volk Gottes dadurch unterscheiden, dass sie den einzigen und wahren Gott und seine Gebote nicht kennen (vgl. 1Thess 4,5). Während die nichtjüdischen Christen ihre vorchristliche (meist polytheistische) Kultpraxis hinter sich lassen und als Götzendienst disqualifizieren, können jüdische Christen ihre Kultpraxis weiterführen. Anders ausgedrückt: Jüdische Christen bleiben Juden, die aus den nichtjüdischen Völkern stammenden Christen bleiben aber keine Heiden. Auch die Lebensweise der nichtjüdischen Christen ist innerjüdisch vorgeprägt und an der Tora orientiert. Hier geht es eben nicht nur um Glaubensfragen (Bekenntnis zu dem einzigen Gott und zu Christus), sondern auch um Fragen der Lebensführung. Während des ersten christlichen Jahrhunderts hat es noch kein Christentum gegeben, das sich bewusst von den jüdischen Grundlagen abgrenzt und sich als Variante der hellenistisch-römischen Religiosität (z.B. als Mysterienreligion) versteht. Erst mit den Briefen des Ignatius von Antiochien (um 110) begegnet ein profiliert nichtjüdisches Christentum, das sich unter Verwendung der jüdischen Glaubensgrundlagen vom Judentum abgrenzt. Es geht in dieser frühen Phase der ersten Apostel vielmehr um das Hineinnehmen von Nichtjuden in eine Sondergruppe innerhalb des Judentums. Die Möglichkeit, mit Nichtjuden Gemeinschaft zu haben, lässt sich jüdisch mit Hilfe der Schrift begründen (z.B. Jes 2,1-4; Mi 4,1-4; Sach 8,20-23), ist aber kontrovers zu diskutieren.

Mit der Bezeichnung „*Juden*“ ist es noch komplizierter: Der griechische Begriff *ioudaios* kann mit Jude aber auch mit Judäer übersetzt werden.³⁰ Jesus war Jude aber kein Judäer.

Wenn im Johannesevangelium der galiläische Jude Jesus von den *Ioudaioi* verfolgt wird (Joh 7,1), dann sind damit meistens die jüdischen Juden (Sadduzäer oder Pharisäer aus Jerusalem) gemeint. Jesu Aussage „Das Heil kommt von den Judäern“ (Joh 4) bezieht sich auf den Jerusalemer Tempel als das einzig legitime jüdische Heiligtum. Philologisch ist es daher auch möglich, dass Paulus sich nicht zu den Nichtjuden gesandt sah, sondern zu nicht jüdisch lebenden Juden in der Diaspora (den *hellenos*), die sich in ihrer Lebensweise und Sprache von den jüdischen Juden unterschieden (vgl. als Fallbeispiele 1Kor 9,20ff. und Phil 3,3 mit Bezug auf Dtn 30,6).³¹ Die Mission des Paulus wäre dann eher eine Weiterführung der Sammlung Jesu unter den Bedingungen der Diaspora.

6. Weiterführende Überlegungen zum missionarischen Selbstverständnis

1. Das Christentum der apostolischen Zeit ist eine missionierende Bewegung – im Sinne von Verbreitung des Glaubens über die Grenzen des Judentums hinaus. Darin unterscheidet es sich vom Judenchristentum und vom Mehrheitsjudentum. Missionarisches Handeln der Kirche ist eine bewusste Anknüpfung an diese Ursprünge.
2. Die Verbreitung des Glaubens betrifft nicht die Gotteslehre. Es geht um den Glauben an Jesus als den Christus. Wie bei einer innerjüdischen Erneuerungsbewegung geht es um die Ausgestaltung der Gottesbeziehung. Bei den nichtjüdischen Christen gab es schon zuvor Anknüpfungspunkte durch ihr Interesse am Judentum. Missioniert wird von jüdischen Christen an Juden und Nichtjuden – niemals von nichtjüdischen Christen an Juden.
3. Die pneumatisch vermittelte Mission ist – in abgestufter Würde – der zweite Akt der von Gott veranlassten Sendung Jesu. So wie der Gesandte Gottes auf den Sender zurückverweist, führt auch der Apostel den Erfolg seines Handelns auf das Wirken Gottes zurück (1Kor 2,1-3). Apostel sind

Mitarbeiter der durch Gott angestoßenen und begleiteten Mission.

4. Pluralistische Missionskontexte haben pluralistische Antworten erhalten – den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche. Tendenzen zur Vereinheitlichung der Missionsstrategien sind im Neuen Testament noch nicht erkennbar. Was für die eine Gemeinde gut war, muss nicht in der anderen zum Erfolg führen.
5. Ähnlich wie im Judentum bleibt die gelebte Religion das entscheidende Missionsargument. Die Einheit der Gemeinde ist ein theologisches Gut – nicht nur ein organisatorisches. Spaltungen sind unter allen Umständen zu vermeiden.³² Mission und Integration gehören untrennbar zusammen. Nur eine sich selbst bewusste Kirche kann nach außen Mission betreiben.
6. Die Frage nach dem aktuellen missionarischen Selbstverständnis wird auch durch die Rolle der Kirchen in der pluralen Gesellschaft bestimmt. Die Differenzen zur frühchristlichen Lebenswelt sind erheblich: Missionarische Verkündigung (an Nichtjuden) hatte das Ziel, Menschen zu der Abkehr von ihrer bisherigen Religiosität zu bewegen und sich in einer Gemeinde zu versammeln, die eine egalitäre Parallelgesellschaft bildete und Repressalien von Seiten der Mehrheitsgesellschaft zu erdulden hatte. Nach Artikel 140 des Grundgesetzes sind die Kirchen unter die Religionsgemeinschaften subsumiert. Das bedeutet: In einer freiheitlichen Gesellschaft sind die Religionsgemeinschaften dialogisch aufeinander bezogen und haben die gemeinsame Aufgabe an einer gerechten und solidarischen Gesellschaftsordnung mitzuwirken. Dies bedeutet nicht, sich von Identität stiftenden Glaubensinhalten zu verabschieden oder auf die Eindeutigkeit der frohen Botschaft zu verzichten.
7. Eine missionierende Erlösungsreligion bedarf einer gewissen Einfachheit. Sie muss klar zum Ausdruck bringen, wovon sie erlöst. Ihre Verkündigung muss unmissver-

- ständig und eindeutig sein. Damit verbindlich ist häufig der Wunsch nach einer Verbindlichkeit garantierenden Auslegungsbefugnis (katholisches Lehramt bzw. sog. Bibeltreue). Beide verständlichen Bedürfnisse werden jedoch durch die Heilige Schrift auf ihrer wörtlichen Ebene nicht erfüllt. Sämtliche urchristlichen Schriften stammen aus einer Phase der Suche und der Auseinandersetzungen. Von Einfachheit und Autorität ist man noch weit entfernt.
8. Die gegenwärtige kirchliche Praxis in der Lebenswelt des Urchristentums wiederfinden zu wollen, gestaltet sich zwangsläufig als schwierig (s.o.). Ein anderer Weg ist gangbarer: Welche Impulse lassen sich bei unvoreingenommener Lektüre der Heiligen Schrift entnehmen? Die zentripetalen Ansätze bei Paulus, Johannes und im 1. Petrusbrief bieten Anknüpfungspunkte im Blick auf eine Kirche, die durch ihr erkennbares und gelebtes Profil missionarisch wirkt. Der Modus der liebevollen Zuwendung bleibt dem biblischen Gottesbild und seiner Repräsentation durch und in Christus verbunden und lässt sich als Wertschätzung des mitmenschlichen Gegenübers dialogisch entfalten. Der Ansprechpartner wird zum dialogischen Subjekt, nicht zu einem zu missionierenden Objekt.
9. Jede Äußerung eines Absolutheitsanspruchs muss sich daran erinnern lassen, dass die Kirche in Gottes Zuwendungsgeschichte nur eine Übergangslösung darstellt, die im endzeitlichen Erscheinen Gottes hinfällig wird (Jes 59,20; Röm 11,26).³³ Dialogische Mission ist Mission unter den Bedingungen ekklesiologischer Bescheidenheit.

Anmerkungen

- 1 Vgl. als Überblick GRÜNSCHLOSS, A.: Mission, in: TRT³ 2 (2008), 801-804. WOLFGANG REINHOLD hat Mission als „autoreferentielles Wort“ bezeichnet: „Es hat genau die Bedeutung, die ihm der Autor und die Autorin jeweils gibt.“ REINHOLD, W.: Mission im Neuen Testament, in: Pastoraltheologie 95 (2006), 76-87; 77. Dazu auch REINHOLD, W.: Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche (FRLANT 188), Göttingen 2000.
- 2 Vgl. dazu GRÜNSCHLOSS, Mission (Anm. 1); MÖLLER, H.: Missionarische Bewusstseinsbildung, in: LexRP 2 (2001), 1347-1350.

- 3 Vgl. dazu REINHOLD, W.: »Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker?« Zur Übersetzung und Interpretation von Mt 28,19f., in: ZThK 109 (2012), 176-205: 177.
- 4 Mehr als befriedlich erscheinen mir Tendenzen, die historisch-philologische Arbeit am Text grundsätzlich abzulehnen und die eigene kirchliche Praxis als biblisch begründet zu bezeichnen. Eine derartige Position kann man noch nicht einmal als fundamentalistisch bezeichnen, da sie sich entschlossen weigert, die Aussagen des vermeintlichen Fundaments zur Kenntnis zu nehmen, sofern sie den eigenen Vorurteilen widersprechen.
- 5 Vgl. dazu SASSE, M.: Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels. Historische Ereignisse, Archäologie, Sozialgeschichte, Religions- und Geistesgeschichte, Neukirchen-Vluyn 2004, 21ff.
- 6 Vgl. dazu ZANGENBERG, J.: Mission in der Antike und im antiken Judentum, in: ZNT 15 (2005), 12-21: 18.
- 7 Vgl. dazu ZANGENBERG, Mission (Anm. 6), 18; SCHMELLER, T.: Mission im Urchristentum. Definition – Motivation – Konkrektion, in: ZNT 15 (2005), 2-11: 6.
- 8 Vgl. ZANGENBERG, Mission (Anm. 6), 18. Dazu insgesamt GOODMAN, M.: Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire, Oxford 1996.
- 9 Zu dem hier vorausgesetzten historischen und theologiegeschichtlichen Ort des Johannesevangeliums vgl. SASSE, M.: Der Menschensohn im Evangelium nach Johannes (TANZ 35), Tübingen, Basel 2000, 20-50, in Anlehnung an WENGST, K.: Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium, München 1992, und BERGER, K.: Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen, Basel 1995, 713-724.
- 10 CHRISTOPH MARKSCHIES zählt die Taten der Märtyrer (aber auch besonderen Leistungen antiker Kleriker; v.a. Mönche) zu den wichtigsten Gründen für das Überleben des Christentums in der Antike. Vgl. MARKSCHIES, C.: Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie (ThLZ.F. 13), Leipzig 2006, hier: 44f.
- 11 Dass Jesus während seines irdischen Wirkens keine von Israel unterscheidbare Sondergemeinschaft namens Kirche im Sinne hatte, die sich durch von ihm eingesetzte Sakramente, Amtsverständnis gottesdienstlicher Praxis vom Frühjudentum unterschied, darf als wissenschaftlicher Konsens gelten.
- 12 Vgl. zu diesem Problem im Matthäusevangelium von DOBBELER, A.: Die Restitution Israels und die Bekehrung der Heiden. Das Verhältnis von Mt 10,5b,6 und Mt 28,18-20 unter dem Aspekt der Komplementarität. Erwägungen zum Standort des Matthäusevangeliums, in: ZNW 91 (2000), 18-44.
- 13 Vgl. dazu BERGER, K.: Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Phariäer, in: DERS.: Tradition und Offenbarung. Studien zum frühen Christentum (Hrsg. v. M. KLINGHARDT u. G. RÖHSER), Tübingen, Basel 2006, 409-434: 414-422.
- 14 Vgl. LUZ, U.: Absolutheitsanspruch und Aggressionspotenzial im frühen Christentum, in: EvTh 64 (2004), 268-284: 269f.
- 15 Vgl. SASSE, M.: Weisheit und Torheit im Kontext frühchristlichen Taufverständnisses. Überlegungen zu 1 Kor 1,18, in: von DOBBELER, A. / ERLEMANN, K. / HELIGENTHAL, R. (Hrsg.): Religionsgeschichte des Neuen Testaments (FS K. BERGER), Tübingen, Basel 2000, 255-261.
- 16 Vgl. dazu HORN, F.W.: Christen in der Diaspora. Zum Kirchenverständnis des 1. Petrusbriefs, in: KuD 63 (2017), 3-17. Dazu auch die Beiträge in DU TOIT, D.S. (Hrsg.): Bedrängnis und Identität. Studien zu Situation, Kommunikation und Theologie des 1. Petrusbriefs (BZNW 200), Berlin, Boston 2013, sowie GÜTTENBERGER, G.: Passio Christiana. Die alltagsantropologische Position des Ersten Petrusbriefs (SBS 223), Stuttgart 2010.

- 17 MARTIN VAHRENHORST spricht hier von einer „Israelekklesiologie“. Vgl. VAHRENHORST, M.: Der erste Brief des Petrus (ThKNT 19), Stuttgart 2016, 38.
- 18 Vgl. REINBOLD, Propaganda (Anm. 1), 308.
- 19 Vgl. dazu umfassend BLASCHKE, A.: Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte (TANZ 28), Tübingen, Basel 1998.
- 20 Vgl. BERGER, Theologiegeschichte des Urchristentums (Anm. 9), 123ff.
- 21 Vgl. REINBOLD, Propaganda 286 (Anm. 1) mit Belegen aus der kirchenhistorischen Sekundärliteratur in Anm. 4. Zu den Gründen für den Erfolg des Christentums vgl. auch LAUSTER, J.: Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München 2014, 84-89; MARKSCHES, Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? (Anm. 10).
- 22 Vgl. dazu auch als kurzer Überblick SASSE, M.: „Die Welt ist nicht genug.“ Die frühen Christen als Weltbürger, in: Brennpunkt Gemeinde 3/2014, 102-105.
- 23 Vgl. LAUSTER, Verzauberung (Anm. 21), 76-83.
- 24 Für eine Gleichzeitigkeit votiert mit guten Gründen VON DOBBELER, Restitution Israels (Anm. 19), 42: „M. E. reflektiert das MtEv in seiner Endfassung ein Judenchristentum der zweiten Generation, das durch eine strikte Orientierung am Gesetz (in der Auslegung Jesu) einerseits und durch ein messianisches Bewußtsein andererseits gekennzeichnet war, sich nach wie vor als Teil Israels sah, zu Israel gesandt, um die Niedergeschlagenen im Volk aufzurichten, und zugleich – als Teil seiner messianischen Sendung – seine Aufgabe darin sah, die Heiden unter die Herrschaft des einen Gottes zu bringen.“
- 25 Vgl. REINBOLD, „Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker?“ (Anm. 3), 204f.: „Wenn wir denn das oft missbrauchte Wort ‚Mission‘ weiterhin als Leitbegriff christlichen Handelns verwenden wollen, dann muss unmissverständlich klar sein: Eine Mission im Namen Jesu Christi kann nichts anderes sein als eine freundliche Einladung zum Vertrauen auf den Gott, der sich in Christus zu erkennen gegeben hat. Die Formen und Modalitäten solcher Mission müssen dem Inhalt des Evangeliums stets und unter allen Umständen entsprechen. Nur dann werden wir in der Lage sein, ein Verständnis von ‚Mission‘ zu entwickeln, das mit den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts vereinbar ist.“
- 26 Vgl. dazu den lesenswerten und materialreichen Aufsatz von REINBOLD, „Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker?“ (Anm. 3).
- 27 Vgl. REINBOLD, „Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker?“ (Anm. 3), 199f.
- 28 Vgl. REINBOLD, „Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker?“ (Anm. 3), 201, mit Verweis auf KONRADT, M. Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium (WUNT 215), Tübingen 2007, 334-348.
- 29 Vgl. REINBOLD, „Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker?“ (Anm. 3), 204: „Auch aus exegetischen Gründen ist die heute selbstverständliche Übersetzung unsachgemäß. Die elf Jünger werden am Ende des Matthäusevangeliums keineswegs dazu aufgefordert, alle Welt ‚zu Jüngern zu machen‘, indem sie sie taufen und in die Einzelheiten der Lehre Jesu einführen. Sondern sie werden dazu aufgefordert, die Lehre Jesu den Menschen aus den Völkern nicht länger vorzuenthalten. Von nun an dürfen sie nichtjüdische Schüler annehmen, und sie dürfen sie, sollte die Lehre bei ihnen auf fruchtbaren Boden fallen, taufen. Der Weg zu den Völkern ist neu und durchaus riskant. Das Wort des Auferstandenen ermutigt die Elf, den neuen Weg zu wagen.“
- 30 Zum Problem vgl. MASON, S.: Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History, in: JSJ 38 (2007), 457-512 / DERS.: Josephus, Judea, and Christian Origins, Peabody/Mass. 2009, 141-184; MASON, S.: Das antike Judentum als Hintergrund des frühen Christentums, in: ZNT 37 (2016), 11-22.
- 31 Vgl. in diesem Sinne TROBISCH, D.: War Paulus verheiratet? Und andere offene Fragen der Paulusexegese, Gütersloh 2011, 60-67.
- 32 Vgl. BERGER, K.: Glaubensspaltung ist Gottesverrat. Wege aus der zerrissenen Christenheit, München 2006.
- 33 Vgl. BARTH, H.-M.: Religionen und Toleranz „Wahrhaftig sein in der Liebe“ – wie macht man das?, in: KuD 60 (2014), 153-168: 167: „Eine Religion darf auf das Absolute verweisen, aber nicht sich selbst für das Absolute halten. Sonst wird sie, statt auf Gott zu verweisen, selbst zum Götzen. Solchen Götzen ist der Kampf anzusagen, am liebsten würde man wohl sagen: Solche Religionen gehören abgeschafft. Aber das wäre intolerant. Wir müssen wohl mit ihnen leben. Aber wir können wenigstens darauf achten, dass wir uns nicht selbst zu Selbstüberhebung und Selbstvergötterung verführen lassen. Wir können ‚in Liebe und Wahrhaftigkeit‘ dafür werben, dass in allen Religionen ein Geist der Selbstkritik und der Selbsttranszendenz einkehrt. Unter dieser Voraussetzung nämlich wird Toleranz zwischen den Religionen überflüssig. Der Konkurrenzdruck zwischen ihnen schwindet. Eine Atmosphäre der Freiheit breitet sich aus. Eine Kultur des freien Austauschs nimmt Gestalt an. An die Stelle mühsam aufrecht erhaltener Toleranz tritt der Atem der Freiheit.“