

„Das Christentum ist undenkbar ohne Mission“¹

Zu den Sendungsworten des Auferstandenen in den Evangelien

Klaus Schäfer

(aus: R.Pechmann/M.Reppenhagen, Mission im Widerspruch, Neukirchen-Vluyn 1999, S.168ff)

Fragt man nach der Rolle, die Mission im Neuen Testament einnimmt, so muss man zunächst mit einer Negativaussage beginnen: Das Wort Mission taucht im Neuen Testament nicht auf. Freilich ist diese Feststellung sofort zu relativieren. Denn auch wenn in der frühen Christenheit über die Frage der über das Judentum hinausgehenden universalen Völkermission zunächst eine außerordentlich kontroverse Diskussion geführt wurde, besteht kein Zweifel, dass das Urchristentum missionarisch orientiert war. Zu Recht hebt der Neutestamentler Ferdinand Hahn hervor: *„Die Urchristenheit ist eine missionierende Kirche gewesen. All ihr Verkündigen, ihr Lehren und Tun hatte eine missionarische Dimension. Zwar lässt sich kein Begriff der ‘Mission’ im Neuen Testament nachweisen; das hebt aber die Tatsache nicht auf, dass die Urchristenheit von der Aufgabe der Mission in ihrer ganzen Existenz und ihrem ganzen Wirken bestimmt war. Wenn irgendwo der missionarische Dienst der Kirche selbstverständlich war, dann in den ersten 50 Jahren.“*²

Denkt man auf dem Hintergrund der jüngeren Missionsgeschichte über die Begründung der Mission im Neuen Testament nach, wird vielen zunächst der sogenannte „Missionsbefehl“ in den Sinn kommen, der sich am Ende des Matthäusevangeliums findet. Dort wird berichtet, wie der auferstandene Jesus seinen Jüngern nach Ostern auf einem Berg in Galiläa erscheint und ihnen den Auftrag zur Mission unter den Völkern erteilt: *„Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Erde.“* (Mt 28,18-20; Einheitsübersetzung)

DIE KIRCHE UND DER „MISSIONSBEFEHL“

Allerdings hat der sogenannte Missionsbefehl in der weiteren Kirchengeschichte eine wundersame Geschichte gehabt. Kann man mit gutem Grund annehmen, dass der Sendungsauftrag des auferstandenen Herrn für die neutestamentliche Zeit durchaus ein wichtiger Impuls zur Missionstätigkeit war, so änderte sich dies schon in der Alten Kirche. Obwohl die frühe Christenheit nämlich durchaus einen ungemein starken und auch erfolgreichen Expansionsdrang zeigte, spielen grundlegende Aussagen über die Aufgabe der Missionierung der Welt durch die Kirche aufgrund der Sendung des Auferstandenen kaum eine Rolle. Im Gegenteil: Gerade im Blick auf den Missionsbefehl war man in der Christenheit in den ersten Jahrhunderten

nach der Entstehung des NT der Meinung, dass Mission eine Aufgabe der Apostel gewesen war und von ihnen auch erledigt wurde. So verblüffend es klingen mag: Man war der Überzeugung, dass die elf Jünger Jesu die Adressaten des Missionsauftrages waren und niemand sonst.

Die Bischöfe und Theologen des 2. bis 5. Jahrhunderts konnten sich dabei auf eine Reihe von Legenden beziehen, die von der Aufteilung der Welt in Missionsbezirke für die einzelnen Apostel handelten. Eine dieser Überlieferungen lautete folgendermaßen: *„Zu jener Zeit waren wir Apostel alle in Jerusalem, Simon, genannt Petrus, und Andreas, sein Bruder etc...“; „... und wir verteilten die Gegenden der Erde, dass ein jeder von uns in die Gegend, die durchs Los auf ihn käme, und zu dem Volk, zu welchem der Herr ihn schickte, reisen solle. Nach dem Lose kam nun Indien an Judas Thomas...“* (Beginn der Thomasakten)

Da man annahm, dass die Apostel ihren Auftrag auch tatsächlich ausgeführt hatten, erledigte sich die Frage der Mission für die Kirche der Gegenwart. Für die Kirche blieb „kein ‚globaler‘ Missionsauftrag übrig, er wäre nicht sinnvoll. Für viele auch führende Christen der frühen Zeit hätten Matthäus 28,19-20 und Markus 16,20 ebensogut ungeschrieben sein können“.³

Allerdings ist die Kirche in diesen Jahrhunderten durch das i.d.R. nicht weiter reflektierte und selbstverständliche Zeugnis von Mensch zu Mensch stetig weiter gewachsen; das gesamte Römische Reich wurde so mit einem Netz von christlichen Gemeinschaften überzogen. Mission war eine Lebensäußerung der Kirche; missionstheologische Reflexion darüber aber fand selten statt.

Als die Phase der Expansion des Westens nach Amerika und Asien und damit auch die moderne Mission im Schatten des westlichen Kolonialismus begann, haben zumindest evangelische Theologen oft ganz ähnlich argumentiert wie die Bischöfe in der Alten Kirche: Der Missionsbefehl sei keine Angelegenheit für die Kirche der Gegenwart; vielmehr sei er an die Apostel gerichtet gewesen, die ihn dann auch erfüllt haben. Missionierung, so wurde argumentiert, ist deshalb nicht eine Aufgabe der Kirche - allenfalls ist sie eine katholische Ketzerei. Der Gedanke der Missionierung der Völker mit Bezugnahme auf den Missionsbefehl erschien lutherischen Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts nicht selten als etwas Absurdes.

Der Befehl des Auferstandenen zur Mission war somit in den lutherischen Kirchentümern Mitteleuropas vollkommen unwirksam; Mission war ein Phänomen der Vergangenheit, irrelevant für die eigene Situation. Lediglich die Täuferbewegung - aus der dann die Baptisten entstanden - berief sich auf den Missionsbefehl und hielt ihn für ihre Zeit und selbst für die europäische Situation, in der sie wahres Christentum kaum zu finden meinte, für verbindlich.⁴ Die lutherischen und zum größten Teil auch die reformierten Kirchenführer aber sahen in Mt 28 keine Handlungsanweisung für die Kirche; denn - so wurde oft ergänzend argumentiert - wenn Gott die Heiden in fernen Ländern zum Glauben rufen wolle, dann könne er dies schon selbst tun; eine Initiative von Christen war dazu nicht nötig, ja sie galt sogar als gefährlich.

Ein grundsätzlicher Neuansatz im Sinne eines neuen Hinhörens der Kirche auf

den Missionsbefehl erfolgte erst Ende des 18. Jahrhunderts.⁵ Bahnbrechend dabei war der britische Baptist und spätere Indienmissionar William Carey. Mit seiner berühmten Schrift „Eine Untersuchung über die Verpflichtung der Christen, Mittel einzusetzen für die Bekehrung der Heiden“⁶ von 1792 suchte Carey gerade auch von Mt 28 her zu beweisen, dass die Christenheit eine Pflicht zur Weltmission habe.

Im 19. Jahrhundert spielte der Missionsbefehl für die Motivierung der Mission dann auch tatsächlich eine wichtige Rolle. Aber der Sendungsauftrag Jesu war nicht das Einzige oder auch nur das dominierende Motiv für die Missionsarbeit in Übersee.

Im Laufe der Zeit allerdings trat noch einmal ein Umschwung ein, in dem der Missionsbefehl auf der einen Seite noch stärker akzentuiert wurde und in den Vordergrund der Motivierung für die weltweite Mission trat, auf der anderen Seite aber auch die Skepsis wuchs, ob Mt 28 wirklich als entscheidende Begründung für die Mission verstanden werden konnte.

Im Hintergrund standen hier zunächst die immer häufiger aufgeworfenen kritischen Anfragen an die dogmatische Tradition und missionarische Praxis der Kirchen. In Auseinandersetzung bzw. Abwehr solcher Kritik, die die Mission - unter anderem auch wegen des Verdachts der Zusammenarbeit von Kolonialismus und Missionierung - grundsätzlich in Frage stellte oder sich gegen traditionelle missionarische Tätigkeit wandte, zog sich die Missionsbewegung schließlich immer mehr auf den Missionsbefehl zurück, der so etwas wie eine letzte Verteidigungslinie für die Sache der Mission wurde. Der Gehorsam gegenüber dem Befehl des Auferstandenen wurde somit zum dominanten Missionsmotiv. Wie konnte jemand wagen, so argumentierte man, die Mission in Frage zu stellen, hatte doch Jesus selbst sie seiner Kirche geboten! Eine ähnliche Diskussionslage fand sich dann auch in den Auseinandersetzungen um die Mission, die nach dem Zweiten Weltkrieg zwischen der evangelikalen Bewegung und den im Ökumenischen Rat der Kirchen verbundenen Kirchen geführt wurde.⁷

Allerdings regte sich gegen diese einseitige Bezugnahme auf den Missionsbefehl auch zunehmend Unbehagen: Soll man Mission wirklich von einem Befehl her begründen? Muss Mission nicht eher viel grundsätzlicher vom Gesamtzusammenhang des Neuen Testaments, das heißt vom Handeln Gottes in Christus her verstanden werden? Mission der Kirche, so wurde argumentiert, gründet nicht auf einem Imperativ, sondern auf einem Indikativ: Gott bietet der Welt in Christus Heil und Leben in Fülle an - und dieses Heil sollte Menschen zur Mission mobilisieren.

Hinzu kam noch eine andere Beobachtung: Der einfache Verweis auf den Befehl Jesu schien, vor allem in einer häufig polemisch aufgeladenen Gesprächslage, allzu biblizistisch und manchmal geradezu legalistisch. Indem der sogenannte Missionsbefehl die letzte Verteidigungsbastion für die Mission wurde, man sich sozusagen darauf zurückzog, bemühte man sich nicht immer, noch wirklich zu hören, was denn da geschrieben stand. Man kann sich dies vergegenwärtigen an den bitteren Auseinandersetzungen, die um das Missionsverständnis geführt worden sind: Geht es „primär“ um die Verkündigung von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi und um Bekehrung von Einzelnen? Geht es um Rettung von Seelen für das

ewige Leben? Oder geht es (auch) um soziale Gerechtigkeit? Bezieht sich die Mission der Kirche auf etwas Jenseitiges oder auch etwas Diesseitiges? Die Debatten darüber sind intensiv geführt worden, und die Christenheit ist dabei beinahe auseinandergebrochen. Die Frage ist aber doch, was die biblischen Zeugnisse wirklich über die Mission sagen. Einfach in den Missionsbefehl hineinzutragen, was man ohnehin schon immer weiß und so die eigene Praxis dadurch zu legitimieren, ist nicht angemessen.

Wird auf diesem Hintergrund noch einmal neu nach neutestamentlichen Perspektiven von Mission gefragt, so kann dies in diesem Zusammenhang nur in Ansätzen geschehen. Ohne dass Anspruch auf eine umfassende Darstellung erhoben wird, sollen hier - gewissermaßen exemplarisch für die Motivierung und das Verständnis der Mission im NT - die Sendungsworte des auferstandenen Christus betrachtet werden. Ziel ist dabei, sich im Gespräch mit biblischen Texten über den Sendungsauftrag der Kirche zu verständigen und die inhaltliche Klärung des Missionsverständnisses voranzutreiben.

MATTHÄUS: DER RUF ZUR WAHREN JÜNGERSCHAFT

Interessant ist zunächst, dass es nicht nur den Missionsbefehl am Ende des Matthäus-Evangeliums gibt, sondern alle Evangelien - in unterschiedlicher Weise - die missionarische Berufung der Gemeinde programmatisch zur Sprache bringen.

Da das Matthäus-Evangelium das NT eröffnet und eine besondere Wirkungsgeschichte für die Frage der Mission gehabt hat, beginnen wir mit diesem Evangelium.

Die Worte des Auferstandenen an seine Jünger sind oben schon zitiert worden. Sie lassen sich leicht in drei Abschnitte gliedern: 1) Der erste Satz, in dem Jesus etwas über sich selbst sagt, ist eine Selbstoffenbarung Jesu (Mt 28,18); daran schließt sich 2) in V. 19,20a eine Aussendungsrede mit einem Auftrag an die Jünger; und schließlich wird 3) den zu den Völkern entsandten Jüngern eine Zusage oder Verheißung gegeben.⁸

Die Selbstoffenbarung oder Selbstproklamation deutet den Jüngern das Ostergeschehen und gibt gleichzeitig den Grund für die folgende Aussendung der Jünger an: Weil Jesus jetzt als der von den Toten Auferweckte „alle Macht“ innehat, weil er der universale Herrscher „im Himmel und auf Erden“ ist, sind die Jünger zu den Völkern ausgesandt. Ostern, das heißt die Inthronisation Jesu als universaler Herr, und die Sendung der Jünger zu den Völkern bilden so einen sachlichen Zusammenhang, sie gehören zusammen wie die zwei Seiten einer Münze; das sich an die Selbstproklamation Jesu anschließende „darum“, das die Sendung begründet, unterstreicht diese enge Verbindung. Mission erscheint so als logische Folge der Inthronisation Jesu; seine Einsetzung als souveräner Machthaber eröffnet und ermöglicht die weltweite Mission. Mission ist verstanden als Proklamation und Realisierung der Macht Jesu auf Erden.

Der Hinweis auf die „Macht“ Jesu freilich weckt für Zeitgenossen negative Assoziationen, gerade auch auf dem Hintergrund einer Missionsgeschichte, die

weithin im Schatten des Kolonialismus stattgefunden hat. Zwar kann man vom Missbrauch der Macht durch Christen nicht einfach absehen, aber die Selbstaussage Jesu hat doch mit der Macht von Tyrannen und Diktatoren, die Menschen knechten und zerstören, nichts zu tun. Der Machtanspruch Jesu - und dann auch das Jüngerzeugnis von dieser universalen Herrschaft Jesu - ist von einer ganz eigenen Art, die sich von den Machthabern dieser Welt unterscheidet. Deutlich wird dies durch die Interpretation der Macht Jesu auf dem Hintergrund des gesamten Matthäusevangeliums. Bereits am Anfang des Evangeliums kontrastiert dem neugeborenen Messias die Macht des Herodes, die sich durch das Klammern an der eigenen Macht und Herrlichkeit und die Tötung der bethlehemitischen Kinder als arrogant-zerstörerische Macht erweist. Die Macht des Messias ist demgegenüber die Macht eines hilflosen Kindes, das verwundbar ist und mit seinen Eltern nach Ägypten fliehen muss (vgl. Mt 2). Die Macht Jesu, die ihm mit der Auferstehung zuteil geworden ist, kontrastiert vor allem mit der Macht des Teufels, der Jesus vor seiner öffentlichen Wirksamkeit auf einen hohen Berg führte und ihm „alle Reiche der Welt mit ihrer Pracht“ versprach, wenn er sich nur dem Teufel unterwerfe. Aber gerade diese triumphalistisch orientierte Macht, die auf Unterwerfung unter eine zerstörerische und selbtherrliche Macht gründet, lehnte Jesus radikal ab (vgl. Mt 4,7-10). Die Macht Jesu ist die Macht des Wortes, der Lehre in „Vollmacht“, die Menschen anrührt und von innen her überzeugt (vgl. Mt 7,28f; im Griechischen steht hier dasselbe Wort wie in Mt 28, 18); seine Macht ist die „Vollmacht“, Sünden zu vergeben und den Menschen die Gemeinschaft mit Gott zu erschließen (vgl. Mt 9,6); und seine Macht ist die Macht, Kranke zu heilen und Dämonen auszutreiben (vgl. Mt 10,1; 9,35). Diese Macht ist eine lebensschaffende und heilende Macht; ihre Insignien sind die Krippe und das Kreuz, der Esel, auf dem er in Jerusalem einreitet, und die Dornenkrone, die ihn schmückt. Die Macht Jesu, an der seine Jünger in ihrer Sendung teilhaben, ist eine Macht besonderer Art, beinahe paradox. Jesus weiß, dass „die Herrscher (sc. dieser Welt) ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen“ (Mt 20,25). Im Reich Gottes, das durch Jesus repräsentiert wird und das unter den Jüngern bereits gegenwärtig ist, soll es aber nicht so sein: Die Ehre liegt hier im Dienen; die Macht liegt in der Liebe und der Hingabe für andere Menschen (vgl. Mt 20,26-28).

Die Aussendung der Jünger durch den die universale Herrschaft innehabenden Christus „zu allen Völkern“ - das zweite Element im Sendungswort Jesu - wird in Mt 28,19+20a mit vier Imperativen umschrieben. Als zentraler Inhalt der Sendung erscheint der Auftrag, „alle Menschen zu meinen Jüngern zu machen“; das Hingehen zu den Völkern wie auch das Taufen und Lehren sind demgegenüber untergeordnet.

Die Formulierung „zu Jüngern machen“, die Mt hier wählt und die ganz typisch für den Evangelisten ist, blickt sowohl auf den Glauben der Menschen und die Gemeinschaft mit Jesus, trägt aber auch ganz klar eine ethische Note. Die Hinweise auf die Taufe, die die Zueignung der Sündenvergebung an die Menschen und die Einfügung in die Gemeinschaft mit Gott im Blick hat, wie auch die Betonung der Unterweisung in allem, was Jesus seinen irdischen Jüngern geboten hat, unterstreicht beide Aspekte.

Von besonderem Interesse ist, dass Mt hier so deutlich die Unterweisung in den Geboten Jesu betont. Im Vergleich mit den anderen Evangelien, aber auch mit den Ankündigungen der universalen Völkermission im Matthäus-Evangelium und der Aussendungsrede in Mt 10 würde man eigentlich erwarten, dass Mt an dieser Stelle von der „Verkündigung des Evangeliums vom Reich auf der ganzen Welt“ o.ä. spricht (vgl. etwa Mt 24,14; 26,13). Dass Mt aber gerade an der ethischen Seite, am Halten der Gebote Jesu - also an der „Orthopraxie“⁹ und nicht allein an der Orthodoxie - liegt, wird auch sonst im Evangelium deutlich. Insbesondere ist dies in der Bergpredigt (Mt 5-7) der Fall, auf die Mt 28,20a sich wohl vor allem bezieht. Das Zentrum der Bergpredigt liegt in der Einweisung der Jünger in die Gottes- und Nächstenliebe, die auch die Feindesliebe einschließt, also einen neuen Lebensstil der „besseren Gerechtigkeit“ und der wahren Jüngerschaft. Gewiss war Jesus kein politischer Messias im Sinne der Zeloten, die in Israel mit Gewalt eine Theokratie errichten wollten; aber von der Bergpredigt her, die so fundamental traditionelle und gesellschaftliche Strukturen in Frage stellt und zu einem alternativen Lebensstil herausfordert, ist doch klar, dass Jesu Botschaft - und deshalb auch sein Missionsauftrag - durchaus eine politische Dimension hat. Zu Recht weist deshalb David Bosch darauf hin, dass „insbesondere in unserer gegenwärtigen Welt der Gewalt und Gegengewalt, der Unterdrückung von Seiten der Rechten und der Linken, der Reichen, die immer reicher und der Armen, die immer ärmer werden, es für die Kirche, die sich in der Mission versteht, eine Pflicht ist, die 'bessere Gerechtigkeit' der Bergpredigt (vgl. Mt 5,20) in die missionarische Tagesordnung aufzunehmen“.¹⁰

Spätestens durch den Zuspruch der bleibenden Gegenwart des Auferstandenen an die Jünger „bis zum Ende der Welt“ (Mt 28,20b) wird deutlich, dass der „Missionsbefehl“ des Matthäus sich nicht nur an die elf Jünger richtet, die damals auf dem Berg versammelt waren. Die Jünger sind vielmehr Repräsentanten der Gemeinde, die aus der Mission immer wieder neu entstehen wird - bis an das Ende der Tage. Mission bleibt für eine Kirche, die sich auf die Osterbotschaft und die Begegnung mit dem Auferstandenen gründet, bleibende Verpflichtung bzw. bleibende Selbstverständlichkeit.

MARKUS: DIE VERKÜNDIGUNG DES -EVANGELIUMS AN ALLE GESCHÖPFE

Im ursprünglichen Text des Markus-Evangelium liegt kein Missionsbefehl des Auferstandenen wie bei Mt und den anderen Evangelien vor. Lediglich der sogenannte längere Markus-Schluss (Mk 16,9-20) - eine Hinzufügung von späterer Hand - kennt einen spezifischen Auftrag zur Mission bzw. Sendungsworte des Auferstandenen.

Bevor darauf eingegangen wird, sei aber doch daran erinnert, dass das Thema der missionarischen Berufung der Jünger auch im Markus-Evangelium nicht fehlt.¹¹ Von den vielfältigen Anklängen und Hinweisen sei hier in diesem Zusammenhang nur auf Mk 13,10 aufmerksam gemacht. Die universale Völkermission im Sinne der Predigt des Evangeliums von Jesus Christus wird hier den Jüngern nicht durch den Auferstandenen aufgetragen oder anbefohlen. Aber Jesus weist in Zusammenhang

einer apokalyptischen Rede über die Zukunft darauf hin, dass das Evangelium unter allen Völkern gepredigt werden muss, bevor das Weltende kommt. Mission erscheint hier als Predigt des Evangeliums vom Reich Gottes, das in Jesus Christus anhebt; durch das Wort „muss“, das besonders betont ist, erscheint die Mission als eine göttlich befohlene Notwendigkeit; Mission ist etwas, was Gott verordnet und bestimmt und wozu er die Gemeinde ermächtigt hat. Dass die Jünger, das heißt die Gemeinde die Träger dieser Verkündigung sind, ist hier nicht explizit gesagt, versteht sich aber von selbst.

Im sogenannten sekundären Markus-Schluss ist das, was in Mk 13,10 als Ankündigung der Völkermission formuliert war, vom Auferstandenen in einen Imperativ gesetzt und so tatsächlich ein „Missionsbefehl“ geworden. Die Jünger sind aufgefordert, in die ganze Welt hinauszugehen und das Evangelium „allen Geschöpfen“ zu predigen (Mk 16,15). Die Begrifflichkeit ist hier anders als bei Mt; Inhalt der Mission ist die Verkündigung des Evangeliums, Adressat ist die gesamte Schöpfung. Diese Verkündigung zielt, wie der nächste Satz deutlich macht, auf Glaube und Taufe, die für die Menschen Rettung bringen; über den Ungläubigen aber wird das Gericht verkündigt.

Mission, so wird an diesen Formulierungen deutlich, hat es mit einer Botschaft zu tun, die den Empfängern neues Leben erschließen will, die aber eine scheidende Wirkung auf die Adressaten hat; es geht dabei um Rettung und Gericht, um Heil und Verwerfung.

Die Botschaft des Evangeliums wird von Zeichen begleitet; und das Wort wird durch mitfolgende Zeichen bekräftigt (Mk 16,17-18,20b). Man wird nicht fehlgehen, in diesen - im Vergleich zu Matthäus, der eher einen ethischen Akzent setzt - enthusiastischen Aspekten wie Dämonenaustreibung, Zungenrede, Schutz gegen tödliches Gift, Krankenheilung - ein Echo der Erfahrungen urchristlicher Wanderprediger zu sehen.

LUKAS: MISSIONARISCHES ZEUGNIS IN DER KRAFT DES HEILIGEN GEISTES

Wie Matthäus kennt auch Lukas, für den die Mission sowohl in seinem Evangelium als auch in der Apostelgeschichte ein zentrales Thema ist¹², Sendungsworte des Auferstandenen; sie finden sich in Lk 24,46-49 und dann auch noch einmal - in etwas anderen Formulierungen - am Anfang der Apostelgeschichte in Apg 1,8.

Der Kontext ist auch hier eine österliche Erscheinungsgeschichte. Interessant ist allerdings sofort, dass das Sendungswort bei Lukas im Unterschied zu Matthäus nicht als Befehl oder Auftrag im Imperativ gestaltet ist. Vielmehr erscheint die weltweite Mission als ein von Gott selbst geplantes Programm und ein von ihm heraufgeführtes Faktum, das von den Jüngern dann aufgenommen und ausgeführt wird. Zum einen nämlich ist die Sendung der Jünger zu den Völkern die Erfüllung einer alttestamentlichen Verheißung (Lk 24,46f). Zum anderen hebt die universale Völkermission der Jünger an, nachdem sie den Geist empfangen haben. Der Geist, der auf die Jünger kommt, inspiriert und ermächtigt zur Mission und macht aus den Jüngern Zeugen ihres Herrn: „Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen,

der auf euch kommen wird, und werdet meine Zeugen sein..." (Apg 1,8; vgl. Lk 24,49).

Diese beiden Motive sind für die lukanische Theologie außerordentlich wichtig. Mit dem Rückbezug auf die heiligen Schriften des Judentums wird die Kontinuität der christlichen Verkündigung wie auch der Kirche aus Juden und Heiden mit der Gottesgeschichte Israels unterstrichen; dass die Mission der Jünger in Jerusalem - als Mission unter den Juden - beginnt, akzentuiert diese Verwurzelung der Verkündigung in der Geschichte Gottes mit Israel noch einmal von einer anderen Seite. Mit dem Hinweis auf den Geist Gottes wird die Mission der Jünger und der späteren Generationen der Christen mit der Mission Jesu selbst verknüpft; der Hinweis auf das für die lukanische Theologie so wichtige sogenannte Nazareth-Manifest in Lk 4,16ff - die erste Äußerung Jesu bei seinem öffentlichen Auftreten - mag hier als Illustration genügen: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde..." (Lk 4,18).

Im Zusammenhang der Sendungsworte in Lk 24 und Apg 1 machen die beiden Motive der Erfüllung der Verheißung und des Geistesempfanges - zusammen mit der Sprachform des Indikativs oder Futurs, die ein Faktum oder eine Verheißung und nicht eine Aufforderung umschreibt - deutlich, dass die Sendung der Jünger zu den Völkern nicht einfach auf einen Befehl des Herrn oder einen Entschluss der Jünger zurückzuführen ist, sondern dass ihre Mission im Zusammenhang einer göttlichen Initiative zu sehen ist; das Handeln Gottes in der Geschichte Israels und der Geschichte Jesu wie auch das Handeln Gottes in der Sendung des Heiligen Geistes zu den Jüngern führt zur Mission. Den Geist Gottes zu empfangen, der die Form der Gegenwart des erhöhten Herrn bei seinen Jüngern ist, und zu den Völkern gesandt zu sein, sind bei Lukas die zwei Seiten eines Vorganges; Jünger sein und zu den Völkern gesandt zu sein, ist identisch.

Inhaltlich wird die Sendung der Jünger zunächst als „Verkündigung“ umschrieben, die „in seinem (das heißt Jesu) Namen“ geschieht. Der Hinweis auf den Namen ist gewiss im Sinne einer Autorisierung und Beauftragung der Jünger zu verstehen, gibt aber auf der anderen Seite auch den Inhalt der Verkündigung an; die Verkündigung hat das Leiden und die Auferstehung Jesu, von der in Lk 24,46 gesprochen war, wie auch die Verkündigung des Evangeliums vom Reich Gottes, das in Jesus Christus angebrochen ist, zum Gegenstand. Mission ist also Verkündigungsauftrag, die ihr Zentrum in der Botschaft von Jesus Christus hat.

Diese Verkündigung wird näher verstanden als Ruf an die Menschen zur Umkehr mit dem Ziel, Vergebung der Sünden zu empfangen. Diese Terminologie von Umkehr und Sündenvergebung spielt im lukanischen Doppelwerk eine bedeutende Rolle. Korrespondierend mit der von Lukas besonders betonten „guten Nachricht für die Armen“, wie sie etwa im Nazareth-Manifest programmatisch zum Ausdruck kommt (vgl. Lk 4,16ff), wird der Ruf zur Umkehr im Evangelium oft im Blick auf die Reichen akzentuiert. Aber auch sonst sind Menschen, die als „Sünder“ bezeichnet werden, mit dem Ruf zur Umkehr konfrontiert; in der Apostelgeschichte sind es Juden und die Völker, an die der Umkehrruf ergeht. Wichtig ist dabei zum einen,

dass der Ruf zur Umkehr von der Liebe Gottes und dem Angebot eines neuen Lebens her motiviert ist und nicht einfach einen moralischen Appell und Imperativ enthält. Auch Lk 24,46f deutet diesen Zusammenhang an, in dem die Umkehrforderung „im Namen Jesu“, das heißt unter Angebot und Hinweis auf Gottes versöhnendes und Welt und Gemeinschaft heilendes Handeln in Jesus Christus. Und zum anderen ist im Blick auf den Umkehrruf zu betonen, dass Umkehr und Sündenvergebung - das Heil, von dem Lukas sonst auch spricht - ein sehr umfassender Vorgang ist. Im Blick ist dabei nicht einfach die Akzeptanz bestimmter Lehren oder gedanklicher Vorstellungen, auch nicht ein rein außerweltlich verstandenes Seelenheil. Das Heil, das dem Menschen durch Umkehr und Sündenvergebung zugewandt wird, ist sowohl Befreiung von Unterdrückung und Versklavung - vgl. etwa Lk 4,16ff - wie auch neues Leben in Jesus Christus. Umkehr bezieht sich nicht nur auf die Überzeugung und Hingabe des Einzelnen, sondern sie stellt den Einzelnen, der Glauben an Christus findet, in die Gemeinschaft der Glaubenden; Umkehr meint so eine wirkliche, sogar eine radikale Veränderung im Leben, die wirtschaftliche, soziale, politische, physische, psychologische und geistliche Dimensionen hat.¹³

Für die Träger dieser sich an die Völker wendenden Verkündigung benutzt Lukas den Begriff der „Zeugen“, der sowohl in Lk 24 als auch in Apg 1 verwendet wird. Zeugen sind für Lukas zunächst die Apostel, die tatsächlich Augenzeugen der Jesusgeschichte von der Taufe Jesu bis zu seiner Himmelfahrt gewesen sind (vgl. Apg 1,22). Als solche Zeugen verbürgen die Apostel die Authentizität der Überlieferung der Jesusgeschichte. Aber Lukas verwendet den Zeugenbegriff dann auch in einem weiteren Sinn für Christen, die die Botschaft von Kreuz und Auferstehung Jesu weitergeben (vgl. Apg 22,15; 26,16; 22,20). Der Zeuge weist auf das hin, was Gott getan hat und immer noch tut; er gibt Zeugnis von dem, was er gesehen und gehört, was er erfahren hat. Zeugenschaft ist somit ein anderes Wort für die Verkündigung der Jesusgeschichte insgesamt; der Begriff „Zeuge“ ist ein anderes - und besseres - Wort für den „Missionar“. Wichtig ist dabei gewiss auch, dass der Begriff das persönliche Betroffen- und Involviertsein zum Ausdruck bringt. Verkündigung vom Reich Gottes ist nicht einfach eine objektive Information, sondern die Bezeugung einer lebensverändernden Erfahrung, die Menschen gemacht haben. Es geht um die Teilhabe und dann auch Teilgabe an einer Wirklichkeit, die sich Menschen erschlossen haben und die sie überwältigt hat. Ein Zeuge ist nicht jemand, der unter einem Befehl, einem Imperativ steht, sondern einer, der eine Erfahrung gemacht hat.

Dass die Mission, von der Lk 24 und Apg 1 sprechen, nicht allein auf die erste Jüngergeneration - die Apostel - beschränkt war, sondern die Zeugenschaft etwas ganz Grundsätzliches ist und zur Identität der Kirche gehört, ist schon angesprochen worden. Indem Lukas die Sendungsworte nicht nur im Rahmen einer österlichen Erscheinungsgeschichte plaziert, sondern die Sendung zusätzlich als Abschiedsszene des in den Himmel fahrenden Christus gestaltet (vgl. Lk 24,50-53 Apg 1,9-11), gewinnen diese Worte den Charakter eines Vermächtnisses bzw. eines Testaments des scheidenden Christus. Als letzte Worte des sich von seinen

Jüngern verabschiedenden Herrn sind diese Worte von besonderer Bedeutung für die Jünger: Als Zeugen der messianischen Geschichte und als Träger der Botschaft vom Reich Gottes sind sie zu „allen Völkern“ gesandt - bis ihr Herr wiederkommen wird (vgl. Apg 1,11). Die Existenz der Jünger auf Erden, das heißt der Christen, ist ihre Existenz als zu den Völkern gesandte Zeugen. Dass die Apostel damit noch nicht „bis zum Ende der Erde“ (vgl. Apg 1,8) gekommen sind, weiß Lukas ebenso, wie dass die Wiederkunft Christi sich nicht in allernächster Zukunft vollziehen wird. Die Zeit der Kirche bis zum Kommen ihres Herrn ist für Lukas die Zeit der Mission in der Kraft des Geistes.

JOHANNES: MISSIONARISCHE PRÄSENZ

IN DER WELT

Auch bei Johannes findet sich im Zusammenhang einer österlichen Geschichte von der Erscheinung Jesu vor den elf Jüngern ein Sendungswort Jesu. Folgende Elemente sind aus dem Zusammenhang von Joh 20,21-23 hervorzuheben:

- 1) Zuspruch des Friedens (V. 21a; vgl. auch schon V. 19);
- 2) das eigentliche Sendungswort (V. 21b): „Wie mich mein Vater gesandt hat, so sende ich euch“;
- 3) mit der Zeichenhandlung des Anhauchens ist die Übermittlung des Heiligen Geistes an die Jünger ausgesprochen (V. 22);
- 4) Vollmachtsübertragung an die Jünger, Sünden zu vergeben und Sündenvergebung zu verweigern (V. 23).

Obwohl hier einmal ausdrücklich von der „Sendung“ - also von „Mission“ - gesprochen wird, ist die Stellung des Evangeliums zur Frage der Mission in der neutestamentlichen Wissenschaft durchaus umstritten.¹⁴ Während manche Forscher in Johannes eine Missionsschrift zu finden meinten, die für den Glauben an Jesus wirbt, halten andere das Evangelium für wenig oder gar nicht an Mission interessiert.

Anlaß zur Skepsis im Blick auf das Interesse des Johannes an der Mission gibt, dass im eigentlichen Sendungswort kein Objekt der Sendung genannt ist. Weil weder von einer Sendung zu „allen Völkern“ noch von einem Auftrag „in der Welt“ die Rede ist, meinte man folgern zu können, dass Joh 20,21 „nicht weltweit missionarisch ausgerichtet“ sei.¹⁵ Andere Beobachtungen aus dem Zusammenhang des Verses kommen hinzu: Ein Auftrag zur Predigt oder zum „Jünger machen“, wie in den anderen Evangelien, sei hier nicht erwähnt; die Vollmacht, Sünden zu erlassen bzw. zu behalten, sei eher eine innerkirchliche Angelegenheit, wie mit Hinweis auf Mt 16,19 argumentiert wird; die Vollmachtsübertragung in V. 22f, die relativ unverbunden neben dem Sendungswort stehe, mache die ganze Sendung „stillschweigend gemeindebezogen“.¹⁶ Die Kirche, so wird gefolgert, stehe nicht mehr „in der Kampfsituation der Mission“; das „johanneische Pfingsten (20,22f) ist nicht Auftrag zur Weltmission“.¹⁷

In Auseinandersetzung mit dieser Interpretation ist darauf hinzuweisen, dass die Sendungsaussage von Joh 20,21b im Gesamtzusammenhang des Evangeliums zu interpretieren ist. Als wichtigste Parallele ist Joh 17 zu nennen, wo sich die gleiche Sendungsaussage - mit geringen Abweichungen im griechischen Text - wie in 20,21b findet, dort aber mit einem Objekt, das den Ort der Sendung anzeigt. Jesus sagt dort

in einem an seinen himmlischen Vater gerichteten Gebet in der Stunde des Abschieds von den Jüngern: „Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt.“ (Joh 17,18)

In Joh 17 wird, wie auch sonst oft in Johannes, von der Sendung Jesu durch Gott in die Welt gesprochen. Der Auftrag Jesu in der Welt war nach Joh 17,3 die Vermittlung des „ewigen Lebens“ an diejenigen, die Gott auserwählt hat. Geschenkt wird das „ewige Leben“ denjenigen, die den „allein wahren Gott“ und den Gesandten Gottes, das heißt Jesus Christus, „erkennen“, das heißt an ihn glauben. Der Hinweis auf das „ewige Leben“ als Gabe Jesu Christi an die Seinen wird in Johannes oft erwähnt und zeichnet Jesus als den Heilsbringer aus, der von Gott in diese Welt gesandt wurde, den Menschen das wahre und erfüllte Leben - das „Leben in Fülle“ (Joh 10,10) - zu bringen.

Werden die Jünger Jesu jetzt von ihrem Herrn in der Stunde seines Abschieds von der Welt und seiner Heimkehr zum Vater „in die Welt gesandt“, so setzt sich die Sendung Jesu durch die Jünger fort. Die durch das Wort „gleichwie“ vollzogene Koordination der Sendung Jesu und der Jünger - „gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ - ist eine Aussage von großem Gewicht. Die Sendung der Jünger ist in der göttlichen Sendung des Sohnes begründet und setzt diese Sendung - den Auftrag des Sohnes in der Welt - fort. In den Jüngern begegnet der Welt die Wirklichkeit und der Anspruch Gottes selbst.

Die Sendung der Jünger hat nach Joh 17 deutlich die Weitergabe des lebensschaffenden Wortes Jesu, den Ruf zum Glauben an Jesus zum Inhalt. Wichtig ist ferner, dass sich auch bei Johannes die Sendung nicht nur auf die irdischen Jünger Jesu bezieht, sondern auf alle Christen aller Generationen. Klar wird dies etwa daran, dass Jesus in Joh 17 nicht nur für seine irdischen Jünger bittet, sondern „auch für alle, die durch ihr Wort an mich glauben“ (17,20); und in Joh 20 - kurz nach dem Sendungswort des Auferstandenen - spricht Jesus diejenigen selig, „die nicht sehen und doch glauben“ (20,29), also die kommenden Generationen der Christen. „Die christliche Gemeinde erwächst unaufhörlich aus der Welt, und unaufhörlich werden Jesu Jünger in die Welt gesandt“; die „weltweite Sendung der Kirche und die Pflicht jedes einzelnen Glaubenden, daran teilzunehmen, werden (sc. bei Joh) deutlich vorausgesetzt. Berufung setzt mit dem Christenstand zugleich diese Sendung ..., die sich ohne Einschränkung an jeden wendet. Der scheidende Christus umreißt in 17,18 solche Aufgabe nochmals ausdrücklich als seinen Willen... Christliches Leben ist als solches Mission.“¹⁸

Sind die Jünger nach Joh 17 klar mit dem Auftrag der Verkündigung der Botschaft Jesu in die Welt gesandt, so gibt es auf der anderen Seite in Joh 17 Aussagen, die für manche neutestamentlichen Forscher diese Weltsendung in einem problematischen Licht erscheinen lassen. Eine Reihe von Äußerungen Jesu in diesem Gebet erwecken den Anschein, als wenn Jesus sich gar nicht an die Welt als solche wendet, sondern nur an diejenigen, die aus der Welt bereits von Gott erwählt worden sind; außerdem sagt Jesus ausdrücklich, dass er „nicht für die Welt“ bittet (17,9). Die „Welt“ erscheint bei Joh in der Tat in einem ambivalenten Licht; sie ist einerseits Schöpfung Gottes und Gegenstand liebender Zuwendung Gottes, aber sie

ist auch böse und ablehnend, feindlich gegenüber der in Jesus erschienenen Wirklichkeit Gottes und hasserfüllt gegenüber den Jüngern. Obwohl Joh 17,18 an der missionarischen Sendung in die Welt festhält, so folgern manche, lebe die johanneische Gemeinde doch eher als ein weltabgewandtes und weltenthobenes Konventikel.¹⁹

Zwar ist nicht zu leugnen, dass sich bei Johannes ein sehr ambivalenter oder sogar vielschichtiger Weltbegriff findet, doch spricht dies nicht gegen die missionarische Ausrichtung der johanneischen Gemeinde. Tatsächlich hat sich bei Johannes gegenüber den synoptischen Evangelien im Missionsverständnis einiges gewandelt. Johannes ist nicht mehr von der das frühe Urchristentum umtreibenden Kontroverse um das Recht der Völkermission bestimmt. In einer gewandelten Zeit sucht er vielmehr die missionarische Ortsbestimmung der Gemeinde in einer neuen und, wie es scheint, sehr viel grundsätzlicheren Weise.

Dass Johannes für die missionarische Dimension der Gemeinde den Weltbegriff benutzt, anstatt von der „Völker“-Mission zu sprechen, ist nur ein Ausdruck dieses neuen Modells von Mission. Ein anderer Akzent liegt darin, dass Johannes neben der Verkündigung des Wortes als Ausdruck der Mission die Einheit der Gemeinde und die Liebe, die die Gemeindeglieder untereinander haben, in einer missionarischen Perspektive sieht. Während dieses Interesse an der Einheit und Liebe in der Gemeinde, die etwa Joh 17,21ff betont, von manchen Exegeten gerade vorwurfsvoll als Ausdruck eines esoterisch nach innen gewandten johanneischen Interesses wertet, ist es tatsächlich so, dass Johannes die Einheit als ein Zeichen für die Welt interpretiert. Die Gemeindeglieder sollen „eins“ sein - untereinander und mit Gott und Christus verbunden -, „damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast“, wie der scheidende Christus betet (Joh 17,21+23). Die Gemeinschaft der Gemeindeglieder mit Gott und Christus und die liebende, geschwisterliche Gemeinschaft innerhalb der Gemeinde soll Zeugnis für die Welt sein und als solches von der Welt auch wahrgenommen werden. Mission, die Sendung der Gemeinde, ist hier verstanden als Präsenz der christlichen Gemeinde in der Welt, die als solche attraktiv und einladend ist und einen Hinweis auf die Wirklichkeit und lebensschaffende und Gemeinschaft stiftende Macht Gottes darstellt.

Wendet man sich wieder dem österlichen Sendungswort in Joh 20 zu, so wird man den Zusammenhang von Joh 17 - wie auch noch andere Passagen bei Johannes, die hier nicht angeführt werden können - im Blick behalten müssen. Auch wenn Joh 20 nicht explizit von der Welt redet, geht es hier doch um den umfassenden Sendungsauftrag, den Joh 17 bereits programmatisch entfaltet hatte.

Aber auch sonst lassen sich im Blick auf Joh 20 noch einige interessante Beobachtungen zum Missionsverständnis anführen. Interessant ist zum Beispiel der auffällige, weil zweimal - in V. 19 und V. 21a - angeführte Friedensgruß: „Friede sei mit euch!“ Offensichtlich hat der Gruß hier nicht nur den alltäglich-konventionellen Sinn von: „Es möge dir gut gehen!“ Vielmehr will der Hinweis auf den Frieden, von dem Jesus bereits in Joh 14,27 und 16,33 gesprochen hat, sagen, dass die nachfolgende „Jüngersendung“ auf der Grundlage der Osterwirklichkeit von Frieden und Versöhnung erfolgt. Die Sendung hat dann den Zweck, den von Jesus erwirkten

und seinen Jüngern geschenkten Frieden an die ganze Welt weiter zu vermitteln.

Den als Repräsentanten Jesu und damit Gottes in die Welt gesandten Jüngern wird im Folgenden durch Anhauchen der Geist Gottes verliehen. Mit diesem Akt werden die Jünger zu ihrem Auftrag ausgerüstet; die Sendung, die Mission der Jünger, geschieht - ganz ähnlich wie bei Lukas - in der Kraft des Heiligen Geistes. Für Johannes zeigt sich hier gewiss die Erfüllung der Verheißung Jesu von der Sendung des Geistes in Joh 14,26; 15,26; 16,7ff.

Die Vollmacht, Sünden zu vergeben oder Vergebung zu verwehren, rückt Johannes schließlich noch einmal in die Nähe zum lukanischen Sendungswort, das auch von der „Vergebung der Sünde“ sprach. Im johanneischen Kontext ist hier zum einen an Joh 1,29 zu erinnern, wo Jesus als „das Lamm Gottes“ erscheint, „das die Sünde der Welt wegschafft“, und zum anderen an das Wirken des Heiligen Geistes, des Parakleten, der nach Joh 16,8 „die Welt überführen (und aufdecken)“ wird im Blick darauf, „was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist“. Von diesen Worten wird dann zum einen deutlich, dass die Jünger am Auftrag, den Jesus in der Welt gehabt hat, partizipieren und diesen Auftrag weiterführen; und zum anderen, dass der Heilige Geist sein Wirken in der Welt zur Aufdeckung der Sünde und zur Vergebung und Erneuerung durch die Jünger wahrnimmt.

MISSION UND CHRISTLICHE IDENTITÄT

Blickt man auf die hier nur knapp und viele Fragen ausklammernde Betrachtung der Sendungsworte der Evangelien zurück, so dürfte deutlich geworden sein, dass die Evangelien an exponierter Stelle und programmatisch die missionarische Orientierung der Gemeinde Jesu Christi thematisiert haben. Mission gründet für die Urchristenheit in der Osterwirklichkeit der Auferstehung und Inthronisierung Jesu Christi und der Begegnung der Jünger mit diesem Herrn, der ihnen die Nähe Gottes bei den Menschen verbürgte. „Was zur Mission treibt, ist nicht die äußere Nötigung eines zu erfüllenden Gebots, sondern die innere Nötigung eines Erfülltseins von dem, was weitergesagt sein will.“²⁰

Wie Mission im Detail begründet und inhaltlich verstanden wird, ist von den Evangelien unterschiedlich akzentuiert und expliziert worden. Aus dieser unterschiedlichen Akzentuierung -, die ja im Übrigen noch durch die für die Mission besonders relevante Theologie des Paulus und andere neutestamentliche Schriftsteller ergänzt werden müsste - ist zunächst einmal abzuleiten, dass es auch im Neuen Testament nicht *das* immer gültige und zutreffende Missionsverständnis gibt. Schon dass die synoptischen Evangelien von der Mission im Blick auf die „Völker“ sprechen und Johannes Mission im Blick auf die „Welt“ interpretiert, zeigt eine unterschiedliche historische Situation; die Rede von der Völkermission hat ihren Sitz im Leben im Zusammenhang der für die frühen, aus dem Judentum stammenden Jünger wichtigen Unterscheidung zwischen „Juden“ und „den Völkern“ (bzw. wie man früher zu sagen pflegte: „den Heiden“), die johanneische Orientierung an der „Welt“ sieht die missionarische Situation sehr viel grundsätzlicher als Begegnung Gottes und Christi mit der Menschheit insgesamt.

Haben wir mannigfaltige Konzeptualisierungen der missionarischen Situation und

des missionarischen Auftrages bereits im NT, so wird man nicht auf einen Textzusammenhang verweisen und ihn einfach als so für heute gültig oder normativ hinstellen können. Wichtig ist allerdings auf der anderen Seite, sich von den neutestamentlichen Texten daran erinnern zu lassen, dass die Sendung in die Welt - wie sie in den Evangelien im Einzelnen auch immer begründet und näher bestimmt ist - zum Kern christlicher Identität gehört. Wenn christlicher Glaube von der Bindung an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn lebt, dann ist die Gemeinde der Glaubenden auch an den Sendungsauftrag des Auferstandenen gebunden. Wie sie im Einzelnen diesen Sendungsauftrag wahrzunehmen hat, wie sie darauf reagiert und antwortet, hat mit der Auseinandersetzung über viele andere Fragen zu tun. Ungeschichtlich, biblizistisch und unter Absehung von einer beinahe 2000jährigen Geschichte von Kirche und Mission einfach einen biblischen Auftrag fortschreiben zu wollen, wird nicht möglich sein. Aber die von den Sendungsworten des Neuen Testaments ausgehende provokative Frage abzuwehren, ob man überhaupt in der Nachfolge Christi steht, wenn man nicht missionarisch orientiert ist, wird auch nicht möglich sein. Denn vom neutestamentlichen Zeugnis, der Gründungsurkunde des christlichen Glaubens her, ist klar: „Eine Kirche und Theologie, die die missionarische Sendung der Glaubenden als Boten des Heils in eine vom Unheil bedrohte Welt vergisst oder verleugnet, gibt ihren Grund und damit sich selber auf.“²¹

Anmerkungen:

- 1 Dieser Titel ist ein Zitat von Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. I, Tübingen 1982 (2. Aufl.), S. 133.
- 2 F. Hahn, *Mission und Bekenntnis im NT*, in: *Problem japanischer und deutscher Missionstheologie*, Heidelberg 1972. S. 95-111, S. 95; zitiert bei R. Pesch, *Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission*, in: K. Kertelge (Hg.), *Mission im Neuen Testament*, Freiburg/Basel/Wien 1982, S. 11-70, S. 11. - Zur Frage der Mission im NT allgemein vgl. neben den genannten Beiträgen weiter vor allem F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1963; M. Hengel, *Die Ursprünge der christlichen Mission*, in: NTS 18, S. 15-38; H. Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission*, München 1969; D. J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll/New York 1993 (6. Aufl.), S. 15ff.
- 3 N. Brox, *Zur christlichen Mission in der Spätantike*, in: K. Kertelge (Hg.), *Mission im Neuen Testament*, a.a.O., S. 190-237, S. 197. Zur Erklärung und weiteren Begründung dieser „missionstheologischen Abstinenz“ der Alten Kirche vgl. ebd., S. 192ff.
- 4 Vgl. dazu David Bosch, *Transforming Mission*, S. 245ff.
- 5 Vgl. zum Folgenden ebd., S. 340f.
- 6 In dt. Übersetzung hrsg. von K. Fiedler/Th. Schirrmacher, im Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1993 (Ed. afem. Mission Classics, 1)
- 7 Zur Bedeutung, die der sogenannte Missionsbefehl für die evangelikale Missionstheologie hat vgl. zuletzt P. Beyerhaus, *Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission*, Bd 1: *Die Bibel in der Mission*, Wuppertal/Bad Liebenzell 1996, bes. S. 401ff und weiter die unter dem Stichwort „Missionsbefehl“ im Register aufgeführten Seiten.
- 8 Zu dieser Struktur vgl. G. Friedrich, *Die formale Struktur von Mt 28,18-20*, in: ZThK 80, 1983, 5. 137-183, S. 162ff. Friedrich setzt sich in seinem Aufsatz ausführlich

mit anderen Auffassungen auseinander.

9 Zu dieser Formulierung vgl. David Bosch, *Transforming Mission*, S. 81.

10 David J. Bosch, *Transforming Mission*, a.a.O., S. 70.

11 Vgl. dazu die Überblicke etwa bei F. Hahn, *Verständnis der Mission*, a.a.O., S. 95ff; und K. Stock S.J., *Theologie der Mission bei Markus*, in: K. Kertelge, a.a.O., S. 130-144.

12 Vgl. die Überblicke bei F. Hahn, *Verständnis der Mission*, a.a.O., S. 111ff; J. Kremer, *Weltweites Zeugnis für Christus in der Kraft des Geistes. Zur lukanischen Sicht der Mission*, in: K. Kertelge, a.a.O., S. 145-163; David Bosch, a.a.O., S. 84ff

13 Vgl. dazu David Bosch, *Transforming Mission*, S. 117.

14 Vgl. F. Hahn, *Verständnis der Mission*, a.a.O., S. 135ff; M. R. Ruiz, *Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums. Ein Beitrag zur johanneischen Soteriologie und Ekklesiologie*, Würzburg 1987. - Sehr einflußreich und die Diskussion um die johanneische Ekklesiologie und Mission bis heute bestimmend war der Beitrag von E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1980 (4. Aufl.).

15 So etwa J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 11-21*, ÖTKzNT 4/2, Gütersloh/Würzburg 1981, S. 624.

16 Ebd.

17 So E. Schweizer, *Der Kirchenbegriff im Evangelium und den Briefen des Johannes*, in: ders., *Neotestamentica*, Zürich/Stuttgart 1963, S. 254-271, S. 264f.

18 E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1980 (4. Aufl.), S.131 und S. 134.

19 Diese Anschauung ist insbesondere von E. Käsemann, a.a.O., unter Hinweis auf den johanneischen Dualismus vertreten worden.

20 G. Ebeling, a.a.O., S.133.

21 M. Hengel, a.a.O., S. 38.