

# Das entstehende Christentum und die Frage der Judenmission. Exegetische Bemerkungen<sup>1</sup>

Von Prof. Dr. Christine Gerber, Institut für Neues Testament am Fachbereich Evangelische Theologie, Universität Hamburg

**Studientag – »Der Herr lässt sein Heil kundwerden« (aus Psalm 98,2). Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes – zur theologischen Frage der Judenmission, 16. April 2016, Kirchenamt der EKD, Hannover**

Gehört Mission<sup>2</sup> zur christlichen Identität? Gebietet das Zeugnis des Neuen Testaments (NT), Jüdinnen und Juden das Evangelium von Jesus Christus zu verkündigen, weil nur dieser Glaube rettet? Müssen Christinnen und Christen deshalb heute Judenmission betreiben? Meine Meinung ist: Nein. Mission unter jüdischen Menschen mit dem Ziel, sie zum christlichen Glauben zu bekehren, halte ich für theologisch unbegründet, aber für respektlos und damit für unethisch<sup>3</sup>. In dem Unterfangen der Judenmission ist ein Urteil über die Jüdinnen und Juden impliziert, das theologisch unhaltbar ist: Sie seien ohne Gottesbeziehung, ohne Hoffnung, verloren ohne den Glauben an Christus. Es ist nicht an uns, ein solches Urteil über Jüdinnen und Juden zu fällen.

Wie aber steht es mit dem biblischen Befund? Zeigt nicht das NT, dass das Christentum zwingend, von seiner Identität her, »missionarisch« sein muss? Dass also auch Jüdinnen und Juden das Evangelium verkündigt werden muss, weil nur Jesus Christus »der Weg, die Wahrheit und das Leben« ist, und Jesus sagt: »Niemand kommt zum Vater außer durch mich« (Joh 14,6)?

Ich möchte im Folgenden entfalten, dass diese und ähnliche Aussagen des NT nicht unmittelbar auf unsere Gegenwart übertragen werden können, denn sie sprechen aus einer anderen Situation und unter anderen Prämissen. Neutestamentliche Aussagen, die den Glauben an Jesus Christus zur Bedingung des Heils erklären und die fordern, die Lehre Jesu in aller Welt auszubreiten und Menschen im Namen von Vater, Sohn und heiligem Geist zu taufen, sind Ausdruck überwältigender spiritueller Erfahrungen und eines tiefen Glaubens. Aber dabei geht es nicht um das, was wir auf unsere Gegenwart bezogen unter »Judenmission« diskutieren. Darum ist es ganz wichtig, den für unsere protestantische Identität zentralen Rückbezug auf die Bibel hermeneutisch zu reflektieren, und das heißt für mich insbesondere: his-

torisch einzubetten. Die biblischen Texte sind nicht zeitloses Gotteswort im Sinne wörtlicher Inspiration, sondern die fundamentalen Glaubenszeugnisse, deren Bedeutung als Wort Gottes für die Gegenwart unter Reflexion auf ihren ursprünglichen Aussagezusammenhang erschlossen wird<sup>4</sup>. Das beginnt bereits, wie wir gleich sehen werden, mit der Frage der angemessenen Wiedergabe im Deutschen. Wie unsere Gegenwartsfragen im Angesicht der biblischen Schriften zu beantworten sind, das ist also immer wieder gemeinschaftlich auszuhandeln, und darum ist es gut, dass wir heute hier darüber sprechen<sup>5</sup>.

Meine These ist, dass das NT keine Grundlage für eine heutige Judenmission darstellt – und, damit impliziert, dass es auch kein Programm für ein modernes »messianisches Judentum« bietet. Ich werde sie in vier Schritten ausführen: Zunächst stelle ich dar, dass wir mit unserer Rede von »Juden« und »Christen« etwas anderes bezeichnen als die neutestamentlichen Texte (1), und zweitens, dass auch der Begriff »Mission« in Bezug auf das entstehende Christentum präzisiert werden muss (2). Drittens gehe ich auf die in der Frage nach »Judenmission« vor allem diskutierten Texte, Mt 28,18-20; Röm 1,16 ein, um zu zeigen, dass sie die ihnen oft auferlegte Beweislast nicht tragen können (3), ehe ich abschließend den Blick auf die Gegenwart lenke (4).

## 1) »Juden« und »Christen«<sup>6</sup>

Wenn wir heute von »Juden« und »Jüdinnen« reden, bezeichnen wir damit etwas anderes als die Menschen im 1. Jh. n. Chr.<sup>7</sup> Wir verbinden mit der Bezeichnung eine eigenständige Religion, die vom Christentum unterschieden ist. »Jüdisch« bedeutet heute zugleich »nicht christlich«.

Zur Zeit des NT ist diese Semantik noch nicht gegeben. Einen Begriff für den christlichen Glauben in Unterschiedenheit vom Judentum gibt es noch nicht<sup>8</sup>. Und das Adjektiv Ἰουδαῖος (Ioudaios)<sup>9</sup>, das in Übersetzungen meist mit »jüdisch« oder »Jude« wiedergegeben wird, bezeichnet ursprünglich nicht eine Religion, sondern eine ethnische Zugehörigkeit, abgeleitet von der Provinzbezeichnung »Juda«. Ob wir das Wort in neutest-

tamentlicher Zeit bereits als Bezeichnung einer Religion verstehen sollen, ist umstritten<sup>10</sup>.

Bezeichnend für diese Semantik ist der Sprachgebrauch des Diasporajuden Paulus. Für ihn fällt die Welt in zwei Gruppen, aber nicht in »Juden und Christen«, wie noch in älterer Literatur zu lesen ist. Er unterscheidet Juden und »Griechen« (Ἕλληνες [*Hellenes*]; Röm 1,16) bzw. Völker (ἔθνη [*ethne*]; Röm 1,5; 9,30; 11,25 u.ö.)<sup>11</sup>. Diese ethnischen Bezeichnungen stehen pars pro toto für den fundamentalen Unterschied in Gottesglauben und religiöser Praxis zwischen Juden und Jüdinnen einerseits, dem Rest der Welt andererseits. Während die einen nur einen einzigen als Gott anerkennen und ihm opfern, verehren die anderen viele Götter nebeneinander, unbenommen dessen, dass sie ggf. philosophisch einem monistischen Gottesbild anhängen.

Wenn Paulus schreibt, da »ist nicht mehr Jude noch Grieche« (Gal 3,28), negiert er nicht das Judentum, sondern proklamiert mit den Worten einer frühchristlichen Taufformel<sup>12</sup>, dass die *Be- deutung* dieser ethnischen Unterscheidung zwischen jüdischen Menschen und dem Rest der Welt in der *Gemeinde*, unter Getauften, irrelevant ist. Aber für diese neue Gemeinschaft hat er noch keinen positiven Begriff und mithin kein ausgehandeltes Konzept. Das Adjektiv *Χριστιανός* (*Christianos*, wörtlich »christuszugehörig«) wird erst gegen Ende des 1. Jh. eine distinkte, überregionale Gemeinschaft bezeichnen. Im NT fällt das Adjektiv nur als Fremdbezeichnung Außenstehender (Apg 11,26; 26,28; 1 Petr 4,16). In der Wortbildung, die Parteigänger des Christus bezeichnet, wird »Christus« als Eigennamen verstanden, was eine Herkunft der Prägung von jüdisch-christlicher Seite unwahrscheinlich macht.<sup>13</sup>

Auch Paulus ist nicht vom Juden zum Christen konvertiert. Seine Lebenswende lässt sich wohl am besten in einer modernen Analogie als Wechsel der »Konfession« erfassen: Paulus ist von einem »pharisäischen Juden« zu einem »christusgläubigen Juden« geworden<sup>14</sup>. Das Judentum war in frühchristlicher Zeit eine plurale Größe; es gab (wie heute) unterschiedliche Auslegungen dessen, was der Glaube an den einen Gott und die Bindung an das Gesetz bedeuten. Auch (»der historische«) Jesus nahm etwa mit seiner Kritik an bestimmten Formen der Sabbateinhaltung etc. an einer innerjüdischen Diskussion teil. Und er rief in seiner Verkündigung der anbrechenden Gottesherrschaft jüdische Menschen nicht zur Bekehrung im Sinne eines Religionswechsels auf,

sondern zur *Umkehr* innerhalb des bestehenden Gottesverhältnisses.

Anders war das, als nach Ostern christusgläubige Gruppen daran gingen, das Evangelium gezielt unter nichtjüdischen Menschen zu verkündigen: Hier ging es um einen Wechsel der Religion. Und die – keineswegs von allen geteilte – Entscheidung, die jüdischen Identitätszeichen wie Beschneidung und Speisegebote für nichtjüdische Menschen nicht als bindend festzulegen (Gal 2; Apg 15), war ein wesentlicher Faktor, der zur allmählichen Trennung der christusgläubigen Gemeinschaften vom Judentum führte.

Doch eine eigenständige, von jüdischen Gemeinschaften unterscheidbare »christliche Kirche« ist nach allem, was wir heute wissen, erst in einem langen, regional unterschiedlich verlaufenden Prozess entstanden<sup>15</sup>. Er lässt sich am besten nach dem Muster der Ausprägung kollektiver Identitäten erklären<sup>16</sup>: Eine Gruppe braucht neben innerer Verständigung auf gemeinsame Überzeugungen die Abgrenzung von anderen, und zwar gerade von denen, die ähnlich sind. Darum prägen Alteritätsdiskurse das frühe Christentum, sowohl gegen andere Gruppen von Jesuanhängern (die sog. »Gegner« und »Irrlehrer«) wie auch gegenüber den Juden und Jüdinnen, die nicht glauben, dass Jesus der Messias ist. Im Streit um die Messianität Jesu wurden nicht die Gemeinsamkeiten betont, etwa der Glaube an den einen Gott und die Geltung derselben heiligen Schriften, sondern die Unterschiede. Dass Christentum und Judentum endlich zwei eigene Religionen wurden, ist Ergebnis dieses Differenzierungsprozesses und nicht unmittelbare Folge des Wirkens Jesu und seines Geschicks. Namentlich die christologische Dogmenbildung der Alten Kirche hat die Christologie im Interesse der Selbstverständigung fortentwickelt und präzisiert, weit über das hinaus, was die messianischen Konzepte des AT und die christologischen Aussagen des NT beschrieben.

Aber auch das jüdische Selbstverständnis hat sich in diesem Abgrenzungsprozess der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung geschärft; dies machen judaistische Untersuchungen plausibel<sup>17</sup>. Die heutige jüdische Identität – wie auch immer man sie bestimmen mag – ist jedenfalls auch geprägt von den Ereignissen und Geschicken der bald 20 Jahrhunderte seit dem Auftreten Jesu, angefangen von dem Verlust des Tempels bald nach Jesu und Pauli Tod und der Kodifizierung der Überlieferungen in Mischna und Talmudim. Heute gehört zum Selbstverständnis der großen Gruppen des Judentums, dass das Bekenntnis zu

Jesus als Messias aus dem Judentum ausschließt. Dies zeigt zuletzt die Kontroverse um die jüdische Identität »messianischer Jüdinnen und Juden«.

Kurzum: Wenn wir von »jüdisch« und »christlich« sprechen, haben wir heute etwas anderes vor Augen als die ersten Leserinnen und Hörer der ntl. Schriften. Mission seitens sog. »messianischer Juden« kann sich nicht als Prolongierung oder Wiederbelebung der Mission der ersten christusgläubigen Jüdinnen und Juden legitimieren, denn sie setzt ein in seiner religiösen Identität inzwischen als nichtchristlich profiliertes Judentum voraus<sup>18</sup>.

Deshalb ist aber auch die Benennung der modernen Großkirchen als »Heidenchristentum« oder »Völkerkirche« anachronistisch und m.E. unpassend. Diese wird oft in der Argumentation gegen Judenmission angeführt: Die heutige Völkerkirche könne nicht den an Juden ergangenen Missionsbefehl auf sich beziehen. Im NT sei nie davon die Rede, dass Heiden Juden missionieren, sondern nur umgekehrt<sup>19</sup>. Dieses Argument weist zu Recht darauf hin, dass unser Christentum in der Tradition der paulinischen, beschneidungsfreien Mission steht. Doch die Begrifflichkeit blendet ein zentrales Anliegen der ersten Christusgläubenden aus: Paulus und den Seinen ging es gerade darum, Glaubende jüdischer und nichtjüdischer Herkunft in einer Gemeinschaft als solche, also *als Menschen aus Israel und den Völkern* zu vereinen (Apg 11,20f.26; 15; Gal 2,11ff; 3,28; Eph 2,11-22; Kol 3,11). Die einseitige Identifikation als »Heidenchristinnen« bzw. »Völkerkirche« kappt die Verbindung zu diesen »Wurzeln« der paulinischen Mission und damit zu dieser Idee einer »transethnischen« Gemeinschaft der Verschiedenen als solchen<sup>20</sup>. (Ich halte es für sinnvoller, umgekehrt für uns die Bezeichnung »Christinnen und Christen« zu führen und zur Unterscheidung in Bezug auf das 1. Jh. n.Chr. von »Christusgläubenden« zu sprechen.)

Vorsicht ist vielmehr grundsätzlich bei der Heranziehung neutestamentlicher Aussagen in Sachen Mission und exklusiv-christlichem Wahrheitsanspruch geboten. Denn ein wesentlicher Unterschied zwischen damals und heute liegt darin, dass die christliche Bewegung zur Zeit des NT als eine von verschiedenen Seiten bedrängte Minderheit ihren Weg suchte. Die Texte des NT sind für Christusgläubende geschrieben; sie sind nicht an Außenstehende gerichtet – weder zur Missionierung noch zur Bekämpfung Andersgläubender. Wahrheitsansprüche und Polemiken

dienten in der Situation der Bedrängnis und Unterlegenheit der Selbstvergewisserung.

So ist etwa die scharfe antijüdische Polemik des Paulus in 1 Thess 2,14-16 von ihrer Pragmatik her zu deuten (nicht zu salvirien!): Sie soll eine Solidarität zwischen bedrängten Christusgläubigen erzeugen und damit motivieren, eine schwierige Situation auszuhalten. Und in Bezug auf Joh 14,6, das Wort von Jesus als dem Weg zum Vater, das gern zur Begründung eines christlich-exklusiven Wahrheitsanspruchs gegen Jüdinnen und Juden gerichtet wird, ist zu beachten, dass es im Kontext der Abschiedsreden steht. Also »richtet (es) sich an die ›in-group«, d.h. auf der Ebene des Textes an die JüngerInnen, auf der Ebene der Situation an die johanneische Gemeinde. Es richtet sich nicht an die Ἰουδαῖοι [Jüdinnen und Juden allgemein, Anm. C.G.], die weder Adressaten von Joh 14 sind noch Thema in diesem Text. Thema ist vielmehr der Weggang Jesu und die bedrohte Situation der johanneischen Gemeinde. Nimmt man den Kontext ernst, so ergibt sich, dass hier die AnhängerInnen Jesu bei ihm als einzigem »Weg zum Vater« bleiben sollen – andere Menschen jedoch nicht dazu aufgefordert werden.«<sup>21</sup>

Zitiert man solchen Aussage aus ihrem Kontext gelöst, um sie heute aus der Position der Überlegenheit gegen andere zu richten, dann verändert sich ihre Bedeutung. Inwiefern, das ist je nach ursprünglicher Aussagesituation einerseits, gegenwärtiger Applikation andererseits unterschiedlich. Mir geht es hier um die prinzipielle Feststellung: Eine schriftgemäße Begründung, eine dem *Sinn* des vielstimmigen NT entsprechende Applikation für die Gegenwart ist nicht bereits dadurch gesichert, dass man eine Formel oder einen Satz des NT in deutscher Übersetzung zitiert.

## 2) »Mission« – zum Begriff und zum Phänomen nach den Schriften des NT<sup>22</sup>

Die frühchristliche Bewegung zeichnet sich nach unseren Quellen durch ein »Sendungsbewusstsein« aus. Die gezielte Verkündigung des Evangeliums unter den nichtjüdischen Völkern unterscheidet die christliche Bewegung vom vorchristlichen und nichtchristlichen Judentum<sup>23</sup>, auch wenn sie sich mit der Aufnahme alttestamentlicher Motive wie des Gottesknechts als »Licht für die Völker« (Jes 49,6) in dessen Tradition stellt<sup>24</sup>. Diese aktive Verkündigungstätigkeit führt zur Ausbreitung des Christusglaubens, so dass schon 25 Jahre nach Jesu Tod viele Gemeinden rund um den Mittelmeerraum existieren. Die aus der östlichen Erfahrung geschriebenen Evangelien und die Apostelgeschichte erzählen, dass Jesus selbst die Jüngerinnen und Apostel mit dem Evangelium

»ausgesandt« hat; der Glaube an Gottes rettendes Handeln in Jesus und seine Menschenliebe soll allen Menschen, egal welcher Herkunft, mitgeteilt werden<sup>25</sup>.

Der aus dem Lateinischen stammende Begriff »Mission« nimmt auf diese Sendung Bezug. Er wird zwar erst im 16. Jh. geprägt.

Der Begriff »Mission« ist ein Neologismus und als terminus technicus im jesuitischen Milieu entstanden<sup>26</sup>. In den Texten wird in den letzten Jahrzehnten der Begriff »Zeugnis« bevorzugt, um die Probleme des Begriffs Mission zu vermeiden. Vgl. bes. EKD-Studie Juden und Christen III, 3.4, wo mit dem Begriff ein »personhafte(s) Eintreten(s) für Gott und seine Wahrheit« bezeichnet wird, die nicht allein Wortbeiträge meint, und wechselseitig ist. Die Studie sieht allerdings die Gefahr, dass »Zeugnis« als einseitige »Belehrung« vollzogen wird, weshalb den Begriffen »Begegnung« und »Dialog« der Vorzug gegeben wird. Dem ist hinzuzufügen, dass biblische Herkunft den Begriff nicht per se unschuldig

macht. Joh verwendet die μαρτυρία-Terminologie innerhalb juridischer Metaphorik im Sinne der Überführung (vgl. Joh 5,31f; 7,7; 8,13f), und auch sonst ist ein »Wahrhaftigkeitsanspruch« dem Bezeugen inhärent (vgl. nur Joh 8,13; 19,35; Apg 2,32; Röm 1,9).

Der Begriff »Mission« kann dennoch als Äquivalent entsprechender Verben im NT gelten<sup>27</sup>. Im Blick auf das NT ist er aber zu unspezifisch, denn er lässt offen, wie sich bei den jeweils Missionierten die neue religiöse Identität zur hergebrachten verhält. Für das NT ist ja nach dem eben Gesagten die Evangelisierung von jüdischen und von nichtjüdischen Menschen grundsätzlich zu unterscheiden. Zur Verdeutlichung greife ich hier eine feinere Differenzierung von A. Feldtkeller auf<sup>28</sup>. Er unterscheidet grundsätzlich zwischen der Veränderung innerhalb eines Systems und dem »Systemwechsel«, und dabei wiederum zwei Formen, abhängig davon, ob alte Überzeugungen erweitert oder negiert werden<sup>29</sup>.

	Herkunft der neuen Überzeugungen:	
Verbleib der alten Überzeugungen:	systemintern	systemüberschreitend
weitgehende Integration	Intensivierung	Extensivierung <sup>30</sup>
weitgehende Verwerfung	Inversion	Conversion

Für unsere Fragestellung ist also zu unterscheiden zwischen einerseits der Verkündigung des Evangeliums unter Menschen, die an den einen Gott glauben, seien es Juden und Jüdinnen oder Gottesfürchtige. Sie kann erfahren werden als »Intensivierung« des Glaubens (so etwa die Taufe des Gottesfürchtigen Cornelius nach Apg 10) oder als »Inversion«, als Übernahme neuer Überzeugungen innerhalb der bestehenden Bindung an Gott (so beschreibt Paulus sein »Damaskuserlebnis« in Phil 3,7-9). Auf der anderen Seite steht die Verkündigung an nichtjüdische Menschen. Für sie ging es um eine »Konversion«, einen Wechsel der Religion, war doch die Annahme des Messiasglaubens verbunden mit der Abkehr von der Verehrung anderer Götter (s. 1 Thess 1,9f). Eine Konversion bedeutete oft die Lösung aus den bisherigen sozialen Bindungen, in denen gemeinsame kultische Begehungen gepflegt wurden.

Beide Formen haben das frühe Christentum geprägt und wurden doch unterschieden. Paulus notiert in Gal 2,7 entsprechend, beim »Gipfeltref-

fen« in Jerusalem sei anerkannt worden, dass er betraut ist mit dem »Evangelium der ›Vorhaut« wie Petrus mit dem der ›Beschneidung«, und die Erzählung der Apostelgeschichte zeigt dies gleichfalls.

Die Apostelgeschichte begründet in der Erzählung von der Bekehrung des Cornelius aus der Sicht des Petrus den Schritt über das Judentum hinaus (Apg 10,34f) und lässt die Missionspredigt des Paulus bei den Synagogen beginnen (vgl. etwa Apg 13,14ff; 14,1; 17,1-3.10; 19,8). Gegen die verbreitete These, dass die Apg eine Sukzessionstheologie vertritt bzw. mit der »Hineinnahme« der Nichtjuden und -jüdinnen in das Gottesvolk die Erwählung Israels infrage stellt, argumentiert Maria Neubrand ausgehend von der Rede des Jakobus nach Apg 15,14-18: »Aus jüdischer Perspektive wird eine gleichberechtigte Erwählung von Nichtjuden als λαός an der Seite (nicht an der Stelle!) des ersterwählten Volkes Israel anerkannt. Diese neue Erwählung der nichtjüdischen Christusanhängerschaft dient dem größeren Ziel, dass das messianische Reich endgültig

errichtet wird und alle Völker sich zum einen Gott hinkehren«<sup>31</sup>.

Das Christentum ist insofern religionsphänomenologisch eine »missionarische Religion«<sup>32</sup>. Jedoch ist zu beachten, dass der Glaube von Anfang an – wie im Judentum – auch innerhalb des Hauses weitergegeben wurde. Vor allem galt es, die Kinder in diesem Glauben zu erziehen<sup>33</sup>. Schon in den späteren Briefen des NT – d.h. in allen Briefen des NT außer den als echt geltenden Paulusbriefen (Röm, 1 und 2 Kor, Gal, Phil, 1 Thess, Phlm), einschließlich der Offenbarung des Johannes – zeichnet sich ab, dass sich die Themen verschieben: Es geht kaum um die Gewinnung neuer Glaubender, sondern um die Stärkung des bestehenden Glaubens und seine Weitergabe innerhalb der Familie, um Abgrenzung gegen »Irrlehre« sowie das Aushalten von Verfolgung<sup>34</sup>. Was Außenstehende angeht, ist nicht von aktiver Mission die Rede, sondern nur davon, »unanständig« zu sein<sup>35</sup>. Indem das Christentum von einer »Bekehrungsreligion« zur »Traditionsreligion« wird<sup>36</sup>, tritt die Mission, die auf andere werbend zugeht, zurück.

### 3) Zum Verständnis der in der Diskussion herangezogenen neutestamentlichen Texte

#### 3.1) Der Aussendungsbefehl Mt 28 im Kontext des Mt<sup>37</sup>

Mt 28,18-20 gilt als »der klassische Begründungstext für die Weltmission der christlichen Kirchen«<sup>38</sup>. Auf einem Berg in Galiläa erscheint Jesus den Elfen, die aus seiner Jüngerschar übrig geblieben sind, und sagt zu ihnen: »Übergeben worden ist mir jede Vollmacht im Himmel und auf der Erde. Zieht also los, macht zu Schülerinnen und Schülern Menschen aus allen Völkern«<sup>39</sup>, indem ihr sie tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes und sie lehrt, alles, was ich euch geboten habe, einzuhalten. Und sieh, ich bin mit euch alle Tage bis zur Vollendung der Zeit.« (Mt 28,18-20).

Analoge Sendungsaufträge finden sich auch in den anderen Evangelien und der Apg: Vgl. Lk 24,46-49 (»es steht geschrieben ..., dass allen Völkern Umkehr verkündigt wird zur Vergebung der Sünden; anfangend in Jerusalem seid ihr die Zeugen dessen«); Apg 1,8; Joh 17,18 (»Wie du [Gott] mich in die Welt gesandt hast, so habe ich diese [Jünger] in die Welt gesandt«); Joh 20,21 (»Wie mich der Vater gesandt hat, so sende auch ich euch.«). Vgl. auch den im 2. Jh. angefügten Schluss des Mk-Ev 16,15f (»Geht in die ganze Welt und verkündigt das Evangelium jeder Kreatur. Wer zum Glau-

ben kommt und getauft ist, wird gerettet werden, wer nicht glaubt, wird verurteilt werden«). Vgl. weiter Mk 13,10 (»erst muss das Evangelium verkündigt werden unter allen Völkern«); 1 Tim 3,16 (»verkündigt unter den Völkern«); 2 Tim 4,17 (»... damit alle Völker die Botschaft hören«).

Den Sendungsworten Jesu Mt 28,18-20 kommt durch die Komposition des Mt-Ev eine hervorragende Bedeutung zu: Sie stehen am Schluss des Evangeliums und greifen aus auf das Ende der Zeiten. Gleich viermal fällt das Wort »alle/jede« πᾶς κτλ. *pas*). Betont wird so die Universalität der Herrschaftsstellung des Auferstandenen, dem nun alle Vollmacht verliehen ist, und die Universalität der Sendung als Folge dessen: zu »allen Völkern«. Das fällt besonders ins Gewicht, weil in Mt 10,5f Jesus die Jünger nur zu »den verlorenen Schafen des Hauses Israel« gesandt hatte (vgl. 15,24). Der Lehrinhalt »alles, was ich euch geboten habe« verweist im Kontext des Mt-Ev auf die ethischen Orientierungen in den Reden Jesu, insbesondere auf die Bergpredigt Mt 5-7, die ebenfalls auf einem Berg in Galiläa situiert ist.

So weit, so klar. Allerdings zeigt die Auslegungsgeschichte<sup>40</sup> und die aktuelle exegetische Diskussion<sup>41</sup>, dass die Frage, wer hier zu wem gehen soll, ganz unterschiedlich interpretiert werden kann. Die altkirchliche Auslegung verstand den Text als Motivation der »apostolischen Sendung«: Jesus habe die elf verbliebenen Apostel gesandt, damit diese – wie es die legendarischen Apostelgeschichten dann ausführen – den Erdkreis unter sich aufteilten und bereisten. »Da die Stimme der Apostel ‚in der ganzen Welt zu hören war und ihr Wort bis an die Enden der Erde‘ (Röm 10,18), schien der Missionsbefehl abgegolten und wurde für lange Zeit nicht als Missionsauftrag für die spätere Kirche oder die Pflicht zukünftiger Christen angesehen. Noch in der frühen Neuzeit berief sich die lutherische Orthodoxie auf diese Theorie und begründete damit die missionarische Zurückhaltung im Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts«<sup>42</sup>. Auch die Apostelgeschichte des NT, die in weiten Teilen eine Missionsgeschichte ist, bezieht die Sendung Jesu zunächst auf die Apostel und Paulus. Man kann sie so verstehen, dass die Zusage des Auferstandenen, »Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria bis an die Enden der Erde« (Apg 1,8), bereits innerhalb der Erzählung der Apostelgeschichte eingeholt ist, als Paulus nach Rom gelangt (Apg 28,16ff)<sup>43</sup>.

Was Mt 28,18-20 angeht, ist allerdings heute allenthalben anerkannt, dass der Text die Elf para-

digmatisch meint und die anderen Christusgläubigen mit adressiert. Umstritten ist nun vor allem, worauf *πάντα τὰ ἔθνη* (*panta ta ethne*) – »alle Völker« referiert<sup>44</sup>: Bedeutet es hier »Völker« im traditionell jüdischen Sinne, also die nichtjüdischen Völker? Oder ist Israel hier unter »alle Völker« zu zählen, wie die so betonte Universalität der Herrschaft Jesu nahe legen kann?

Dahinter steht eine Grundsatzfrage über die theologische Ausrichtung des Mt-Ev. Diese können wir hier nicht diskutieren<sup>45</sup>, aber ich möchte zeigen, dass der Text einerseits verschiedene Verständismöglichkeiten eröffnet (1)<sup>46</sup>, andererseits aber für unsere Frage der Judenmission nicht entscheidend sein kann (2):

(1) Zunächst zur Deutung von *πάντα τὰ ἔθνη*: Vertreten wird einerseits die exklusive Interpretation: Der Auftrag der Mission gelte allen Völkern ohne Israel<sup>47</sup>. Diese Lesart führen heute viele als Argument gegen Judenmission: In Mt 28,18-20 würden Juden zu Heiden gesandt, und nicht umgekehrt<sup>48</sup>. Allerdings macht ein Blick in die Auslegungsgeschichte deutlich, dass das ein Pyrrhussieg sein kann. Denn in der älteren Exegese war eben diese Deutung verbunden mit einer Substitutionstheologie (»Enterbungsidee«): Nach Mt habe Gott Israel aufgegeben und die Heidenkirche als sein Volk erwählt. Als nämlich die Juden sich selbst unter dem Kreuz schworen, »sein Blut komme über uns und unsere Kinder« (Mt 27,25), hätten sie sich das Gericht Gottes zugezogen<sup>49</sup>.

Die EKD-Schrift *Juden und Christen III* versucht gegen diese Schlussfolgerung zu argumentieren: »Vieles dürfte dafür sprechen, dass Matthäus durch sein Schweigen über Israel an dieser hervorgehobenen Stelle seines Evangeliums bewusst eine »Leerstelle« offen gelassen hat. Es ist anzunehmen, er habe – ähnlich wie Paulus in Röm 11 – damit gerechnet, dass Gott sich – jenseits der nunmehr anstehenden Ausbreitung des Evangeliums unter den Weltvölkern – eine menschlichem Spekulieren und Nachrechnen entzogene Möglichkeit vorbehalten habe, sein Heil abschließend auch in Israel zum Zuge kommen zu lassen.« Das bleibt allerdings als argumentum e silentio (bzw. aus Röm 9-11 interpoliert) seinerseits spekulativ und ist m.E. deutlich weniger plausibel als die Annahme, dass das Mt-Ev sich selbst noch als Teil Israels begreift und diesen Sendungsauftrag inklusiv versteht.

Gegen diese Deutung, dass die Kirche an die Stelle Israels getreten sei und dessen Erbe angetreten habe, sind gute Argumente vorgebracht worden<sup>50</sup>: Man müsse das Mt-Ev als innerjüdische Auseinandersetzung verstehen. Dann gilt die Kritik

nicht Israel als solchem, sondern den jüdischen Autoritäten und den Pharisäern, die in ihrer Rolle als »Hirten« des Volkes versagen. So richtet sich die für eine Substitutionsdeutung als Beleg herangezogene Aussage Mt 21,43 aus dem Winzergleichnis Mt 21,33-46 (»Deshalb sage ich euch, dass das Königreich Gottes von euch genommen und einem Volk gegeben werden wird, das dessen Früchte tut.«) nicht gegen Israel als Ganzes, sondern gegen die jüdischen Autoritäten, mit denen Jesus disputiert (s. 21,23.45). Und nicht Israel ist als Ganzes dem Gericht Gottes anheimgefallen, sondern die Stadt Jerusalem, auf deren Zerstörung im Jahre 70 n. Chr. das Evangelium bereits zurückblickt.

Das führt dann zur inklusiven Deutung: Israel sei unter »alle Völker« subsumiert und also immer noch Ziel der Aussendung der Jünger, weil Jesus der Messias Israels bleibe und die Notwendigkeit, die »verlorenen Schafe des Hauses Israel« zu ihrem Heil zu rufen, noch bestehe. Nur komme nach Jesu Tod und Auferweckung die Sendung zu den anderen Völkern mit hinzu<sup>51</sup>. Ich halte dieses Verständnis für plausibler. Freilich, auch mit der inklusiven Lektüre von Mt 28,19 kann sich eine Substitutionsthese verbinden. So schreibt etwa U. Schnelle in seiner *Theologie des NT* von 2005: »Die heilsgeschichtliche Ablösung Israels durch die Kirche hat sich für Matthäus vollzogen«; Israel sei nun nur noch ein Volk unter vielen<sup>52</sup>.

(2) Doch bevor wir den Text damit als Beleg für den Auftrag zur Judenmission heranziehen, sollten wir uns auf die veränderten geschichtlichen Voraussetzungen besinnen: Hier werden nicht »Christinnen und Christen« zu »Juden und Jüdinnen« ausgesendet, denn dieses Gegenüber gibt es noch nicht. Das Ziel der Sendung ist also auch nicht die Konversion von jüdischen Menschen zum »Christentum«, sondern die Annahme der Botschaft Jesu vom anbrechenden Gottesreich, die Verpflichtung auf das Ethos der Bergpredigt – das mitnichten spezifisch christlich ist – und die Aufrichtung des endzeitlichen Israel, unter Erwartung des baldigen Endes der Zeiten. Die Taufe bedeutet nicht wie heute die Abkehr vom Judentum, sondern zunächst nur die Zugehörigkeit zur christusgläubigen Gemeinschaft.

Auch unsere Geschichts- und Schriftdeutung hat sich gegenüber dem Mt-Ev verändert. Sehr treffend sagt es M. Konradt: »Wer auf Basis des Mt-Ev Judenmission treiben möchte, müsste konsequenterweise biblizistisch auch ... die mt Schrift-hermeneutik von Verheißung und Erfüllung [sc.

die unserer modernen historisch-kritischen Auslegung zuwiderläuft] und den Gedanken der eschatologischen Restauration des Zwölfstämmevolkes übernehmen.« Wir sollten zur Kenntnis nehmen, dass »sich die ›heilsgeschichtliche‹ Standortbestimmung der ersten Christusgläubenden, kurz vor dem Ende dieser Welt zu leben, nicht verifiziert hat.«<sup>53</sup>

### 3.2) Das Evangelium »für die jüdischen Menschen zuerst« – Röm 1,16f im Kontext des Röm

Als weiterer Kronzeuge in der Debatte gilt der Römerbrief, und zwar auf beiden Seiten. Röm 9-11 wurde zum Basistext für die christliche Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels<sup>54</sup>, denn »Gott hat sein Volk nicht verstoßen« (Röm 11,2; vgl. 9,4f); ich komme darauf zurück. Röm 1,16 hingegen spielt eine fundamentale Bedeutung in der Legitimierung der Judenmission, denn dort nennt Paulus die jüdischen Menschen als die, denen das Evangelium »zuerst« gilt. »Ich schäme mich des Evangeliums nicht, denn es ist eine Kraft Gottes zur Rettung für jeden glaubenden Menschen, den jüdischen zuerst und den griechischen.«

Mit Bezug auf diesen Text erklärte etwa die Evangelisch-Theologische Fakultät Tübingens im Jahre 2000: »Die den Christen im Ostergeschehen erschlossene Wahrheit über den Heilswillen Gottes ist das Evangelium für alle Menschen, für die Juden zuerst und auch für die Heiden (Römer 1,16). Das Evangelium Juden und Heiden zu bezeugen, gehört von Anfang an zur Apostolizität der Kirche (Galater 2,7-9). Dieses Zeugnis ist unablässig vom Christsein selbst. Es kann auch in der heutigen Begegnung mit Juden nicht fehlen«<sup>55</sup>. Damit wird also das, was der Jude Paulus am Anfang des Briefes nach Rom als sein persönliches Bekenntnis einführt (und was der Jude Petrus nach Gal 2,7 praktiziert), verstanden als Aussage über den Auftrag »der Kirche«. Der Begriff der »Apostolizität« muss als Brücke reichen von den beiden jüdischen Aposteln Paulus und Petrus zur »Kirche« unserer Gegenwart.

Bleiben wir am Wortlaut des Paulus und dem Kontext dieses Satzes, so handelt es sich nicht um einen Auftrag an »die Kirche«, das Evangelium zu bezeugen – wie auch Paulus von der bald 2000-jährigen Existenz »der Kirche« nichts ahnte. Paulus äußert vielmehr seine Überzeugung, dass das Evangelium rettende Kraft besitzt<sup>56</sup>. Im Kontext seines Briefes an die Gemeinde in Rom ist die Pointe – das hat die Paulusauslegung der letzten Jahrzehnte gut begründet<sup>57</sup> –, dass auch die nicht-

jüdischen Menschen durch den Glauben von der Gerechtigkeit Gottes erfasst werden und dass darin kein Unterschied zwischen jüdischen und nichtjüdischen Menschen besteht. Sie sind sich gleich im Blick auf die Sünde, verkennen doch nicht nur die nichtjüdischen Menschen Gott, sondern scheitern auch die jüdischen am Gotteswillen, obwohl sie diesen aus der Tora kennen (Röm 1,18-3,20). Aber das Evangelium hat die Kraft zu retten, indem es die Gerechtigkeit Gottes offenbart, die den Menschen verändert, der an Gottes Handeln in Jesus Christus glaubt (3,21-26). Zu glauben aber hängt nicht von der religiös-ethnischen Herkunft ab, sondern ist ebenfalls nichtjüdischen wie jüdischen Menschen erschwinglich<sup>58</sup>. Dass die jüdischen Menschen in Röm 1,16 »zuerst« genannt werden, bedeutet nicht, dass diese den Glauben besonders nötig hätten, sondern dass sie als von Gott erwähltes Volk, aus dem auch der Messias kommt (Röm 9,5), besonders sind<sup>59</sup>.

So ist der Text weit entfernt von einem Auftrag zur Judenmission in unseren Zeiten. Aber – und darin liegt die *particula veri* – die Argumentation in Röm 1,18-3,20; 5,12ff; 7,7ff setzt voraus, dass jüdische Menschen diesen Glauben brauchen, um aus ihrer gestörten Gottesbeziehung zu finden, »denn es ist kein Unterschied, insofern alle gesündigt haben und der Herrlichkeit Gottes erman- geln« (Röm 3,22b.23). Diese negative Argumentation dient bei Paulus der guten Botschaft: Dass der Mensch sich ganz auf Gott verlassen kann im Wissen um dessen Liebe, die sich darin zeigt, dass Gott im Heilstod seines Sohnes von sich aus die ihm verfeindeten Menschen mit sich versöhnt hat (Röm 5,1-11, vgl. 3,21-26).

Abraham ist Vorbild dieses Vertrauens auf Gott als den, der Tote lebendig macht: Er hat Gott geglaubt, als er darauf vertraute, dass Sarah und er, wiewohl alt und kinderlos, noch Ahnen eines großen Volkes werden würden (Röm 4,17-22). Abraham soll Vorbild im Glauben sein, obwohl er doch Jahrhunderte vor Christus lebte? Könnten sich jüdische Menschen dann nicht auf Abraham beziehen, statt auf Jesus Christus? Wir sehen: Die Argumentation des Paulus ist nicht absolut stringent, sondern relativ plausibel. Sie will die überzeugen, die wie er von ihrer Christuserfahrung her Gottes Geschichte und die Schriften deuten.

Lesen wir den Röm deshalb nicht als zeitlosen Missionsauftrag an uns, sondern als theologisches Zeugnis des Apostels Paulus, der begeistert davon ist, dass der Christusglaube auch den Völkern den Weg zu Gott öffnet.

Und beachten wir, dass Paulus selbst von den Grenzen der Überzeugungskraft des Evangeliums unter jüdischen Menschen spricht<sup>60</sup>. Zu Beginn seines Gedankengangs in Röm 9-11 gesteht er seinen Schmerz darüber ein, dass so wenige seiner Geschwister, seiner Stammverwandten, an Jesus Christus glauben, obwohl sie Eifer für Gott haben (9,1-3; vgl. 10,1f). Er trauert, weil er das Evangelium für deren Rettung hält. Doch er nimmt das hin. Als »Verstockung« sei sie auf Gottes Wirken selbst zurückzuführen und diene dazu, dass »die Vollzahl der Völker eingehe« (Röm 11,25; vgl. 11,7; 11,32).

Paulus fordert seine Adressat\_innen nicht auf, den nichtglaubenden Teil Israels zu missionieren. Vielmehr insinuiert er mit einem Psalmwort, dass die Botschaft sich über den Erdkreis verbreitet hat (Röm 10,18 als Zitat von Ps 19,5 im Kontext von Röm 10,14ff); daran liegt es also nicht.

Aber er ist gewiss: »Ganz Israel wird gerettet werden« (11,25). Wie, das bleibt deutungs offen: Ob mit Christus oder auf einem eigenen Weg<sup>61</sup> – die Rettung wird von Gott kommen<sup>62</sup>. Paulus schöpft diese Gewissheit aus seinem Gottvertrauen, das er mit den Geschwistern aus Israel teilt: Gottes Gnadengaben werden nicht bereut (Röm 11,29).

Wir müssen allerdings auch hier berücksichtigen, dass Paulus diese Rettung für die nahe Zukunft erwartet hat und nicht nur hierin »von der Geschichte überholt worden ist«, sondern auch in der »ökumenische(n) Hoffnung ... auf eine Kirche aus Juden und Heiden«<sup>63</sup>. M. Theobald, den ich hier zitiere, folgert m.E. mit Recht: »... die folgende nun schon viele Jahrhunderte dauernde Entzweiungsgeschichte von Juden und Christen macht es aber historisch unmöglich, heute den eigenständigen Weg Israels noch in paulinischer Exklusivität allein von seinem Nein zum Evangelium her zu »definieren«<sup>64</sup>, also allein defizitorientiert mit den Kategorien des Paulus von Verstockung (11,25) und Ungehorsam (10,21; 1,30f) zu sprechen. Zu Recht haben die Kirchen in Deutschland in den letzten Jahrzehnten in Anschluss an Röm 9-11, aber über diese kritische Bewertung Israels bei Paulus hinausgehend die eigenständige Gottesbeziehung des Judentums anerkannt.

#### 4) Begegnung statt Mission zur Konversion – ein Fazit

In der Diskussion über Judenmission wird öfter angeführt, dass Mission ein Teil der christlichen Identität und damit unerlässlich sei<sup>65</sup>.

In ähnlicher Weise sagt aber auch die EKD-Studie Juden und Christen III, 3.2.1: »Christlicher Glaube ist seinem Wesen nach missionarisch. Mission, das heißt, der Auftrag zur öffentlichen Bezeugung des Glaubens an den von Gott zum Weltherrscher erhöhten Jesus von Nazareth, ist mehr als eine bloße Möglichkeit, über deren Wahrnehmung oder Nichtwahrnehmung Christen frei entscheiden könnten. Er ergibt sich vielmehr als Konsequenz aus dem christlichen Urbekenntnis »Herr ist Jesus« (Röm 10,9; 1 Kor 12,3; vgl. Phil 2,11). Verzicht auf öffentliches Zeugnis wäre gleichbedeutend mit einer Zurücknahme der universalen Dimension christlichen Glaubens.« M.E. hängt die universale Dimension des Glaubens nicht an den Glaubenden, sondern an Gott und seinem universalen Wirken.

Die Triftigkeit dieser Aussage hängt zunächst einmal vom Verständnis des Begriffs »Mission« ab. Meint »Mission« die organisierte Verkündigung unter Andersglaubenden, um diese zur Konversion zu motivieren, dann lässt sich, wie gezeigt, Judenmission nicht vom NT her legitimieren. Es ist auch bedenkenswert, dass die Kirchen sich lange Zeit nicht in dieser Weise missionarisch betätigt haben. Der missionarische Impetus wird bereits in den gemeindebezogenen Schriften, den Briefen des NT, geringer, und die Kirchen haben jahrhundertlang den »Missionsauftrag« Mt 28,18-20 zunächst nur auf die Apostel bezogen.

Anders als das Projekt, das wir heute unter »Judenmission« diskutieren, anders auch wohl, als die Gemeinschaften, die sich als »messianische Juden« verstehen, entsprang die Evangeliumsverkündigung unter jüdischen Menschen zur Zeit des NT einer besonderen Naherwartung. Ziel der Verkündigung Jesu war die Sammlung Israels. Prämisse der nachösterlichen Evangelisierung war die Erwartung der baldigen Wiederkunft Jesu zum Gericht, vor der auch Israel zur Umkehr gerufen werden sollte. Wir müssen gewärtigen, dass sich die Naherwartung nicht erfüllt hat, sondern die Geschichte 2000 Jahre, um die 70 Menschengenerationen weitergegangen ist.

Heute sehen wir die ersten Gemeinden von Glaubenden und das in ihnen entstehende Schriften corpus als Beginn eines Prozesses der Abgrenzung zur Selbstvergewisserung, der über die

Jahrhunderte zu zwei eigenständigen, aber aufs engste verwandten Religionen geführt hat. Deshalb kann die *Begegnung* – dieser Begriff ist m.E., wie in dem EKD-Text *Juden und Christen III*, 3.4.2 begründet, in diesem Zusammenhang am besten geeignet, christliche Überheblichkeit auszuschließen – von jüdischen und christlichen Menschen nicht einfach bei Petrus und Paulus weitermachen, sondern sie muss sich in der Geschichte der Abgrenzungen und Auseinanderentwicklung verorten, und das heißt: Sie muss eingedenk sein der entsetzlichen religiös und rassistisch begründeten Verfolgungen jüdischer Menschen durch solche, die sich als Christinnen und Christen verstanden und verstehen. Diese Begegnung kann nun aber positiv den biblisch-theologischen Erkenntnisprozess der letzten Jahrzehnte aufnehmen: Wir müssen nicht mehr die Differenzen betonen, sondern können das bleibende Erwähltsein Israels anerkennen und die Gemeinsamkeiten zwischen jüdischem und christlichem Gottesglauben und Ethos endlich zum Ausgangspunkt dieser Begegnung machen. Wir sollten uns diese Freiheit nicht nehmen.

## Anmerkungen:

<sup>1</sup> Die hier entwickelte Argumentation kann die vielfältigen, mit den Begriffen und Texten verbundenen exegetischen Entscheidungen nur andeutungsweise begründen. Die Literaturangaben sind daher als Hinweise auf Literatur, in der die jeweiligen Thesen ausführlicher begründet werden, zu verstehen.

<sup>2</sup> Der Begriff »Mission« ist notorisch umstritten (vgl. Wolfgang Reinbold, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche* [FRLANT 188], Göttingen 2000, S.7-10 mit Beispielen für ganz unterschiedliche Begriffsdefinitionen). Hier verwende ich ihn zunächst so, wie er in der Rede von »Judenmission« impliziert ist, als ein Wirken mit dem dezidierten Ziel, nichtchristliche Menschen zum Übertritt zum Christentum zu bewegen.

<sup>3</sup> Vgl. die Resolution auf dem DEKT 1999 in Stuttgart: »Die Mission unter jüdischen Menschen gefährdet den Dialog zwischen Juden und Christen und wird in den jüdischen Gemeinden in Deutschland als Bedrohung wahrgenommen. Darum verbietet sich für Christen jeder Versuch, an Juden missionarisch heranzutreten.« Wie alle weiteren kirchlichen Verlautbarungen zitiert nach EKD, »Der Herr lässt sein Heil kundwerden« (aus Psalm 98,2). *Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes – zur theologischen Frage der Judenmission*, Hannover 2016, hier S.82 (dort z.T. hervorgehoben).

<sup>4</sup> Vgl. zur Begründung einer innerhalb des Schriftprinzips historisch orientierten Heranziehung der Bibel den EKD-Text *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundla-*

*gentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Gütersloh 4. Aufl. 2015, S. 83-87.

<sup>5</sup> Eine ausführliche Erörterung der Frage bietet bereits die EKD-Studie *Juden und Christen III* (3. Die bleibende Erwählung Israels und der Streit um die Judenmission), die auch auf »Biblische Gesichtspunkte« eingeht (ab 3.), allerdings in der Argumentation z.T. anders als hier vorgeschlagen. Die historische Darstellung malt m.E. die lückenhafte Überlieferung zu spekulativ aus. – *Differenzierte Stellungnahmen zum Thema unter Berücksichtigung der biblischen Texte (samt atl. Traditionsgeschichte) bietet der Sammelband von Hubert Frankemölle – Josef Wohlmuth, Das Heil der Anderen. Problemfeld: »Judenmission« (QD 238)*, Freiburg im Breisgau u.a. 2010.

<sup>6</sup> Ich vermeide die verbreitete Rede von »Kirche und Israel« im Blick auf das NT, weil sie die hier kritisierte Vorstellung nahelegt, dass »die Kirche« sich schon im Entstehen im Gegenüber zu Israel verstand, aber auch grundsätzlich, weil der Begriff »Kirche« anachronistische Assoziationen an eine institutionell und/oder organisatorisch verfasste, einheitlich agierende christliche Gemeinschaft weckt.

<sup>7</sup> Für die folgende Argumentation vgl. insgesamt Christine Gerber, *Tragödie der Nähe. Wie Juden und Christen sich trennten und was das heute bedeutet*, in: S. von Kortzfleisch u.a. (Hrsg.), *Wende-Zeit im Verhältnis von Christen und Juden*, Berlin 2009, S.84–120 und die dort angeführte Literatur, insbesondere Hubert Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen* (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.), Stuttgart 2006 insgesamt und zur Semantik besonders S.27–36. Vgl. jetzt auch Philip F. Esler, *The Early Christ-Movement in its Mediterranean Context. Texts, Groups and Identities*, in: D. Dettinger u.a. (Hrsg.), *Ehe – Familie – Gemeinde. Theologische und soziologische Perspektiven auf frühchristliche Lebenswelten* (ABG 46), Leipzig 2014, S.179ff, der herausarbeitet, dass es sich bei Juden und »Christ-movement« um eine asymmetrische Gegenüberstellung handelt, hat sich doch die christliche Identität als nicht-ethnische gezielt von der jüdischen als ethnischen abgegrenzt.

<sup>8</sup> Auch die Konzeption dessen, was »Religion« kognitiv, affektiv und praktisch ausmacht, ist in der Moderne völlig anders als im Umfeld des entstehenden Christentums, vgl. nur Ulrich Berner, *Moderne und antiker Religionsbegriff*, in: *Neues Testament und antike Kultur*. 1, Neukirchen-Vluyn 2004, S.13–22.

<sup>9</sup> Vgl. H. Kuhli, Art. *Ἰουδαῖος*, in: EWNT 2 (21998), S.472–482.

<sup>10</sup> Vgl. Ute E. Eisen – Christine Gerber – Angela Standhartinger, *Doing Gender – Doing Religion, Zur Frage nach der Intersektionalität in den Bibelwissenschaften. Eine Einleitung*, in: dies. (Hrsg.), *Doing Gender – Doing Religion, Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam* (WUNT.302), Tübingen 2013, S.1–33: S.19f.

<sup>11</sup> Vgl. genauer Michael Wolter, *Der Brief an die Römer* (EKK 6/1), Neukirchen-Vluyn 2014, S.118 für die Begrifflichkeit bei Paulus.

<sup>12</sup> Dass es sich um eine vor Paulus entstandene Taufformel handelt, machen neben dem Zitatcharakter von Gal 3,28 die Parallelen 1 Kor 12,13; Kol 3,11 wahrscheinlich.

<sup>13</sup> Vgl. Klaus Haacker, Art. *Χριστιανοί* in: TBLNT (21997), S.1088f. Zu Selbstbezeichnungen und Fremdbezeichnungen, die indizieren, dass die christliche Gemeinde erst allmählich als eine vom Judentum unterscheidbare Größe wahrgenommen wurde, vgl. Reinbold, *Mission*, S.17-31.

<sup>14</sup> Vgl. für diese Verortung von Paulus (und Jesus) im Frühjudentum Frankemölle, *Frühjudentum*, bes. S.231ff: S.278ff.

<sup>15</sup> Vgl. genauer Gerber, *Tragödie*; dort Hinweise auf Literatur, die diese Rekonstruktion ausführlich begründet; vgl. insbesondere Judith Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford u.a. 2006.

<sup>16</sup> Der in seinem heuristischen Wert heute höchst umstrittene Begriff der »Identität« kann hier nicht eigens exploriert werden. Hier wird er rezipiert im Sinne der Theorien über kollektive Identitätsbildung, ohne damit ein essentialistisches Verständnis von Identität vorauszusetzen; vielmehr geht es gerade darum, mit dem Begriff die diskursiven Prozesse sichtbar zu machen. Vgl. zur Diskussion und den unterschiedlichen Ansätzen Christian Strecker, *Identität im frühen Christentum? Der Identitätsdiskurs und die neutestamentliche Forschung*, in: M. Öhler (Hrsg.), *Religionsgemeinschaft und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike* (BThS 12), Neukirchen-Vluyn 2013, S.113-167, bes. S.136ff.

<sup>17</sup> Vgl. dazu etwa die Beiträge in Adam H. Becker – Annette Yoshiko Reed (Hrsg.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in late Antiquity and the early Middle Ages* (TSAJ Judentum 95), Tübingen 2003; Daniel Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity* (Divination: Rereading Late Ancient Religion), Philadelphia 2004; Peter Schäfer, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums*, Tübingen 2010.

<sup>18</sup> Entsprechend argumentieren aber etwa das Schreiben des Evangeliumsdienstes für Israel (EDI) an die Mitglieder der XI. Evangelischen Landessynode und des Evangelischen Oberkirchenrats vom 21. November 1994 oder die Internationale Konferenz der Lausanne Consultation on Jewish Evangelism in der Erklärung »Jeschua für Israel« vom Juni 1995.

<sup>19</sup> Vgl. so auch Hubert Frankemölle, *Jesus als Immanuel für Juden und Nichtjuden im Matthäusevangelium*, in: ders. u.a. (Hrsg.), *Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission«* (QD 238), Freiburg u.a. 2010, S.235–261: S.260; vgl. die Erklärung der AG Juden und Christen des Deutschen Evangelischen Kirchentags: »Ja zur Partnerschaft und zum innerbiblischen Dialog – Nein zur Judenmission!« vom 17. Juni 1999. »Der Missionsbefehl weist Christen nicht an Juden, sondern an die anderen Völker der Welt. So gibt es auch im Neuen Testament keinen einzigen Hinweis darauf, daß irgendein nichtjüdischer Christ Mission an Juden getrieben hätte« (Hervorhebung übernommen). Für die dezidierte Argumentation gegen Judenmission mittels auch dieser Bezeichnung vgl. etwa R. Brandau, *Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission*. Die

*Judenmission als theologisches Problem*, Neukirchen-Vluyn 2006.

<sup>20</sup> Dies hat besonders die »New Perspective on Paul« herausgestellt, aber auch die Rekonstruktion der Entstehung des frühen Christentums unter der Identitätsperspektive; vgl. P. Esler, *The Early Christ-Movement*.

<sup>21</sup> Vgl. Silke Petersen, *Brot Licht und Weinstock. Intertextuelle Analysen johanneischer Ich-bin-Worte* (NT.S 127), Leiden u.a. 2008, S. 335–339, Zitat S.337f.

<sup>22</sup> Für einen Überblick über die biblischen Ursprünge der Mission s. Michael Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, S.11–38.

<sup>23</sup> Zur Diskussion s. R. Riesner, *A Pre-Christian Jewish Mission?*, in: Jostein Ådna u.a. (Hrsg.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles* (WUNT 127), Tübingen 2000, S.211–250.

<sup>24</sup> »Gott selbst ist dynamisch der Welt und den Menschen zugewandt und »ergo ‚missionarisch‘.« Dabei steht diese Verkündigungstätigkeit aber in einem atl.-jüdischen Kontext, wie etwa Jesus seine Sendung nach Lk 4,18f in Aufnahme von Jes 61,1f beschreibt. Vgl. Frankemölle, Art. *Mission. II. Christentum*, in: RGG 5 (42002), S.1274.

<sup>25</sup> Es mag sein, dass diese im letzten Drittel des 1. Jh. n. Chr. entstandenen Evangelien damit Missionsbewegungen ihrer Zeit reflektieren. Das ist die Annahme der redaktionsgeschichtlichen Forschung; vgl. Reinbold, *Mission*, S.226ff zu möglicherweise hinter den Aussendungsreden (Lk 10,2-16; Mt 10,5-6.23) stehenden Traditionen und Trägergruppen.

<sup>26</sup> Vgl. Sievernich, *Mission*, S.38. Das Konzept der »Mission« ist innerhalb der Missionswissenschaften bzw. interkulturellen Theologie längst der kritischen Selbstprüfung unterzogen worden; vgl. zum Überblick a.a.O., *Mission*, S.219–240.

<sup>27</sup> Vgl. das in der Vulgata mit mittlere übersetzte *ἀποστέλλειν* z.B. in Mk 6,7parr; Joh 20,21; Apg 26,17; Röm 10,15; 1 Kor 1,17; *πέμπειν* Joh 20,21. Spezifischer »missiologisch« ist aber im NT die Rede von *εὐαγγέλιον κτλ.*

<sup>28</sup> Andreas Feldtkeller, *Identitätssuche des syrischen Christentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum* (NTOA 25), Freiburg – Göttingen, S.38f.

<sup>29</sup> Die folgende Tabelle nach Feldtkeller, a.a.O. S.39.

<sup>30</sup> »Extensivierungen« fallen in unserem Bereich nicht an; ein Beispiel wäre innerhalb eines polytheistischen Systems die Einweihung in einen weiteren Mysterienkult.

<sup>31</sup> Vgl. Maria Neubrand, »Ein Volk aus Nichtjuden« (Apg 15,14). Die bleibende Erwählung Israels und die Erwählung aus den Völkern im lukanischen Doppelwerk, in: Hubert Frankemölle u.a., *Das Heil der Anderen*, S.289–310, Zitat S.310 (Hervorhebung übernommen); vgl. auch Brandau, *Innerbiblischer Dialog* S.472-475.

<sup>32</sup> Th. Sundermeier, Art. *Mission. I. Religionswissenschaftlich*, in: RGG 5 (42002), S.1273.

<sup>33</sup> Vgl. etwa Eph 6,1-4 sowie 1 Kor 1,16; 16,15f Apg 18,8 für christliche Haushalte. Zur Heiligung eines nichtchristlichen Ehepartners durch den Glaubenden siehe 1 Kor 7,14. Zur Möglichkeit, den nichtchristlichen Ehemann durch ein vorbildliches Verhalten vom Glauben zu überzeugen s. 1 Petr 3,1.

<sup>34</sup> Vgl. die trotz veralteter religionsgeschichtlicher Prämissen immer noch lesenswerte Darstellung bei Hahn, *Mission*, S.120-145 zu den Texten der nachpaulinischen Mission.

<sup>35</sup> Vgl. schon 1 Thess 4,12; 1 Kor 14,23-25; 1 Petr 2,12; vgl. weitere Texte wie 1 Petr 3,1f, die zeigen, dass »Mission« innerhalb des Hauses, der Mischehe geschehen kann, oder 3,15 (vgl. 2,12), die zeigen, dass diese Wirkung auch von Verteidigungsreden in Verfolgungssituationen ausgehen kann.

<sup>36</sup> Vgl. Michael Wolter, *Die Entwicklung des paulinischen Christentums von einer Bekehrungsreligion zu einer Traditionsreligion*, in: *Early Christianity 1* (2010), S.15-40. Das hatte im Übrigen gravierende Folgen für das Christentum hinsichtlich der Orientierung an den patriarchalen Familienstrukturen der nichtchristlichen Umwelt.

<sup>37</sup> Zur Auslegung des Textes, die hier nur kurz berührt werden kann, vgl. bes. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK 1/IV), Zürich u.a. – Neukirchen-Vluyn 2002, S.427ff; Frankemölle, *Jesus als Immanuel*.

<sup>38</sup> Frankemölle, *Jesus als Immanuel*, S.235. Nach Luz ist dies letztlich auch der Sinn des Textes im Mt-Ev (Luz, *Matthäus IV*, S.447). –

<sup>39</sup> Diese sinngemäße partitive Übersetzung nach Matthias Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 1), Göttingen 2015, z.St.

<sup>40</sup> Vgl. dazu Luz, *Matthäus IV*, bes. S.444-447.

<sup>41</sup> Vgl. zur theologiegeschichtlichen Einordnung des Mt-Ev insgesamt Matthias Konradt, *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium* (WUNT 215), Tübingen 2007.

<sup>42</sup> Vgl. zu diesem Konzept »apostolischer Weltmission« Sieverich, *Mission*, S.106–110, Zitat S.107).

<sup>43</sup> Ob das Kommen des Paulus nach Rom dem Erreichen der »Enden der Erde« entspricht, ist freilich umstritten; vgl. Dietrich Rusam, *Die Apostelgeschichte*, in: Martin Ebner u.a. (Hrsg.), *Einleitung in das Neue Testament* (Kohlhammer – Studienbücher Theologie 6), 2. durchges. und aktual. Aufl., Stuttgart 2013, S.229-249: S. 229f.

<sup>44</sup> Die Referenz von πάντα τὰ ἔθνη lässt sich nicht einfach lexikalisch bzw. vom Konkordanzbefund her klären, vgl. Luz, *Matthäus IV*, S.449f; Hubert Frankemölle, *Die Sendung der Jünger Jesu »zu allen Völkern«* (Mt 28,19), in: *ZNT 15* (2005), 45-51: 465f. Die Referenz von ἔθνη auf nichtjüdische Völker ergibt sich in 4,15; 5,47; 6,32; 10,5; 18,7 u.ö. erst durch den Gegenbegriff »Israel« bzw. »die Jünger«. In 24,14 steht πάντα τὰ ἔθνη hingegen parallel zum »ganzen Erdkreis«. Auch ist Israel unter die nach 25,32 im Endgericht versammelten »allen Völker« zu zählen.

<sup>45</sup> Vgl. in diesem Sinne Frankemölle, *Jesus als Immanuel*; Konradt, *Israel, die, wenn auch mit Unterschieden, plausibel machen, dass das Mt-Ev noch eine Zugehörigkeit zu Israel voraussetzt*.

<sup>46</sup> Sinnbildlich ist, dass U. Luz seine Meinung im Verlauf der Kommentierung geändert hat: Während er im Kontext von 10,5f und 15,24 eine exklusive Deutung von Mt 28,19 favorisierte (Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* [EKK 1/II], Zürich u.a. – Neukirchen-Vluyn 1990, S.92f:S.434f), votiert er in *Matthäus Bd.IV* S.449-451 für einen universalen Bezug.

<sup>47</sup> Vgl. zur Position und Begründung genauer Brandau, *Innerbiblischer Dialog* 465ff, z.B. in Aufnahme der Argumente von F. Wilk, *Eingliederung von ‚Heiden‘ in die Gemeinschaft der Kinder Abrahams*, in: *ZNT 15* (2005), S.52-59. Er argumentiert damit, dass Mt 28 auf die Verheißung für die »Weltvölker« in den Erzvätererzählungen Bezug nehme. Die Jünger würden als Repräsentanten Israels zu den Weltvölkern gesandt, ohne dass damit die Sendung an Israel aufgehoben wäre. »Nichtjuden und Juden (sind) gleichgestellt, aber nicht gleichgemacht« (a.a.O., S.58). Nur auf »Weltvölker« etwa will auch Juden und Christen III, 3.2.6 die Aussage beziehen.

<sup>48</sup> So etwa Rupert Feneberg, *Die Gründung der heidenchristlichen Gemeinde in Mt 28,16-20*, in: Hubert Frankemölle u.a. (Hrsg.), *Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission«* (QD 238), Freiburg u.a. 2010, S.262-288. Er entwickelt eine Auslegung des Evangeliums innerhalb des Judentums, mit allerdings historisch nicht belegbaren Unterstellungen über den historischen Ort des Textes. Vgl. weiter EKD-Text *Juden und Christen III*, 3.2.6; DEKT *AG Juden und Christen, Erklärung »Ja zur Partnerschaft und zum innerbiblischen Dialog —Nein zur Judenmission!«* vom 17. Juni 1999 3.; *Absage an Begriff und Sache Christlicher Judenmission. Beschluss der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 12./13.12.2008.*, 3.1.2.

<sup>49</sup> Vgl. für eine solche Deutung etwa Georg Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82), 3. durchg. und erw. Auflage, Göttingen 1971, unter Annahme einer heidenchristlichen Verfasserschaft S.31.213.

<sup>50</sup> Vgl. insgesamt Konradt, *Israel*.

<sup>51</sup> Vgl. zur grundlegenden christologischen Entfaltung, nach der Jesus als Davidsohn der Sammlung Israels dient, während die Einbeziehung der Völker in die Sendung, wie sie bereits Abraham verheißen war (Gen 12,1-3; vgl. Mt 1,1ff), sich erst mit dem Tod und der Auferweckung und universalen Vollmacht des Gottessohns ergibt, Konradt, *Israel*, bes. S.329ff. Vgl. auch die etwas anders gelagerte Argumentation von Frankemölle, *Jesus als Immanuel*, S.240ff, der die atl. Intertexte aufruft und das Mt-Ev in deren »heils-geschichtlicher Perspektive« deutet, die »völkerumspannend(e) und universal(e)« ist und die partikuläre Erwählung Israels diesem zuordnet (a.a.O., S.247). In dieser Universalität sei auch Mt 28,19f zu deuten. Er folgert daraus gegen die heutige Judenmission: »Wie es in dieser Perspektive keinen Heilsexklusivismus gibt, Israel nicht an die Stelle der Völker tritt, Israel die Ermöglichung zum Heil der Andren anerkennt, so sollte es auch bei einem Perspektivenwechsel sein« (ebd.).

<sup>52</sup> Mt wird als hellenistischer Judenchrist verstanden, der Bruch mit Israel aber als vollzogen; vgl. Udo Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments*, 2. durchges. Aufl. Göttingen 2014, S.422-426: Zitat S.426.

<sup>53</sup> Matthias Konradt, *Gibt es einen neutestamentlichen Missionsauftrag? Vortragsmanuskript eines am 21.3.11 in Stuttgart Hohenheim gehaltenen Vortrags*, S.10. Ich danke für die freundliche Überlassung dieses nicht publizierten Vortrags.

<sup>54</sup> Vgl. nur EKD, *Juden und Christen II*, 2.3; *Juden und Christen III*, 2.1 (zur »Wiederentdeckung« von Röm 9-11); vgl. Detlef Görrig, *Die Wurzel trägt. Israels »bleibende Erwählung« und die »Mission« der Kirche*, Frankfurt am Main 2004.

<sup>55</sup> So die Erklärung der Evangelisch-Theologischen Fakultät Tübingen zum Verhältnis von Juden und Christen vom 23. Februar 2000. Freilich nimmt diese Erklärung Abstand vom Begriff »Mission«, indem sie vom »Zeugnis« spricht: »Die Christen bezeugen in Wort und Tat die Wahrheit des Evangeliums Juden und Heiden« (ebd.). Vgl. zur Heranziehung von Röm 1,16 weiter die Erklärung »Mission unter Israel — auch heute. Wort an die Kirchen, Gemeinden und Missionen« des Konvents der Bekennenden Gemeinschaften in den Evangelischen Kirchen Deutschlands vom März 1980 (dort 1.), sowie den Ausschuss »Reaching Jewish People« des Lausannekomitees für Weltevangelisation mit seiner Erklärung »Christliches Zeugnis gegenüber dem jüdischen Volk« (Juni 1980).

<sup>56</sup> Dabei ist umstritten, ob es sich hierbei um die These des Briefes handelt, die im Folgenden begründet wird, oder den Abschluss des Proömiums, indem Paulus (mit dem Wissen um andere Sichtweisen) seine Auffassung formuliert; vgl. zur Diskussion und Deutung Wolter, *Römer*, S.103f.114ff.

<sup>57</sup> Vgl. zur sog. New Perspective J. Frey, *Das Judentum des Paulus*, in: O. Wischmeyer (Hrsg.), *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe*, Tübingen u.a. 2. Aufl. 2012, S.25–65: S.55–63. Zum Anliegen des Römerbriefes vgl. zusammenfassend M. Theobald, *Römerbrief*, in: F.-W. Horn (Hrsg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, S.213–227: S.221f.

<sup>58</sup> Vgl. Wolter, *Römer*, S.118f.

<sup>59</sup> Vgl. Wolter, *Römer*, S.118, mit dem Hinweis, dass das Präsens gegen ein zeitliches Verständnis spricht, und auf die entsprechende Aussage in Röm 2,9. Klaus Wengst betont darüber hinaus, dass hier wie in entsprechenden Formulierungen des Röm der Ton nicht darauf liegt, dass die Juden gerettet werden, sondern die Nichtjuden; s. K. Wengst, *Wie wäre von »universaler Heilsbedeutung Jesu' nach dem Römerbrief des Paulus zu reden*, in: Hubert Frankemölle u.a. (Hrsg.), *Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission«* (QD 238), Freiburg u.a. 2010, S.311–327: S.312.

<sup>60</sup> Auf die grundsätzliche Unverständlichkeit des »Wortes vom Kreuz« in den Kategorien jüdischen und griechischen Denkens hebt 1 Kor 1,18-25 ab.

<sup>61</sup> Diskutiert wird, ob die Rettung dadurch möglich wird, dass Israel zum Glauben an Christus kommt oder durch einen »Sonderweg« bzw. durch das Eingreifen des »Parusiechristus« – vgl. Winfried Keller, *Gottes Treue – Israels Heil. Röm 11,25-27. Die These vom »Sonderweg« in der Diskussion* (SBS 40), Stuttgart 1998, S.2-57.

<sup>62</sup>  $\Sigma\omega\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$  ist passivum divinum und verweist auf die endzeitliche Errettung durch Gott (vgl. Röm 5,9f).

<sup>63</sup> Vgl. Michael Theobald, *Kirche und Israel nach Röm 9-11* (1987), in: ders., *Studien zum Römerbrief* (WUNT 136), Tübingen 2001, S.324–349: S.345.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> So z.B. das oben zitierte Votum der Evangelisch-Theologischen Fakultät Tübingen zum Verhältnis von Juden und Christen vom 23. Februar 2000, an das sich auch das Minderheitenvotum der Synode der Württembergischen Kirche vom 6.4.2000 anschließt; vgl. auch Steffen Kern, *Weg zum Vater*, in: *zeitzeichen März* 2016. 