

GESANDT WIE JESUS

**GEMEINDEBAUPRINZIPIEN NACH DEM
MODELL DER SENDUNG JESU
ANHAND DER EXEGETISCHEN
UNTERSUCHUNG ZU JOHANNES
20,21-23**

**IM KONTEXT DES
JOHANNESEVANGELIUMS**

Beat Ungricht

Columbia International University

Deutscher Zweig Korntal

17. Mai 2002

ABSTRAKT

Diese Thesis untersucht die Sendung Jesu Christi, wie sie im Johannesevangelium dargestellt wird und versucht das Modell der Sendung Jesu auf die Sendung der heutigen Gemeinde anzuwenden. Pastoren, Missionare und Gemeinden sind herausgefordert, zu prüfen, was das Sendungswort „Wie der Vater mich ausgesandt hat, sende ich auch euch.“ (Joh 20,21) für ihre eigene Sendung bedeutet und wie sie das Modell der Sendung Jesu aufnehmen und umsetzen wollen.

Diese exegetische Studie belegt, dass die *Sendung des Sohnes Gottes in die Welt* das eigentliche Thema des Johannesevangeliums ist und dass das Johannesevangelium als missionarische Schrift verstanden werden will. Weiter wird gezeigt, wie *Jesus* in den Abschiedsreden (Joh 13-17) *seine eigene Sendung in die Welt auf die Jünger überträgt*. Diese Übertragung geschieht durch den Heiligen Geist, welchen Jesus seinen Jüngern gibt. Durch den Heiligen Geist werden diese bevollmächtigt, der Welt die Vergebung der Sünden zu bringen. In einem weiteren Schritt wird aufgezeigt, dass *diese Sendung* nicht auf die Jünger beschränkt bleibt, sondern *der weltweiten Gemeinde Jesu zu allen Zeiten gilt*. Die grosse Herausforderung für die Christenheit ist, die Sendung Jesu als praktischen Auftrag in der lokalen Gemeinde, in der regionalen Zusammenarbeit mehrerer Gemeinden und auf dem weltweiten Missionsfeld umzusetzen. Diese Thesis zeigt auf, dass die Sendung Jesu selbst das Modell dafür ist, *wie* das zu geschehen hat.

VERTEIDIGUNG THESIS, KORNTAL, 9. JULI 2002

Aufgrund der vorliegenden Thesis meine ich aufzuzeigen zu können, dass das Johannesevangelium einen bedeutenden Beitrag zur Ekklesiologie liefert! Hier erfahren wir grundsätzliches über den Bau der Gemeinde Jesu. Es geht um das Wesen der Gemeinde, um ihr eigentliches Sein. Wie kann eine Gemeinde wirklich Gemeinde Jesu sein? – was sind die Faktoren dafür?

In wissenschaftlich theologischen Arbeiten werden solche Fragen allerdings kaum gestellt. Primär gestalten sich die Kontroversen zum vierten Evangelium vor allem um die Themen: Genese und Authentizität; die Gemeindeftheologie des vierten Ev. und Datierung. Vor allem Klaus Berger hat mit seinem Buch „Im Anfang war Johannes: Datierung und Theologie“ die ganze Diskussion um die Datierung neu aufgenommen. Viele Kommentare und Monographien kommen jedoch nie zu dem Ansatz, dass das Johannesevangelium wesentliche Aussagen zur Ekklesiologie macht.

Natürlich ist es durchaus legitim, wissenschaftliche Fragen gründlich zu klären. Allerdings gehe ich mit Udo Schnelle¹ einig, der zeigt, dass verschiedene Theologen ihre eigene Auffassung der Genese des Johannesevangeliums entwickelt haben. Er distanziert sich von diesen Auffassungen, indem er aufzeigt, dass sich „weder einzelne Quellenschriften ... noch eine durchgehende 'Grundschrift' oder ein 'Grundevangelium' methodisch exakt rekonstruieren lassen, „wodurch die subjektive Einschätzung des Exegeten ein methodisch nicht mehr kontrollierbares Gewicht bekommt.“ Schnelle zeigt, dass solche Konstrukte auf Vorentscheidungen der Exegeten beruhen, die bestimmten, „was als vereinbar oder widersprüchlich zu gelten hat und wo Redaktoren am Werk waren.“

Weil ich mich nicht in weiteren Spekulationen ergehen möchte, habe ich mich entschieden, das Johannesevangelium als authentische Schrift zu betrachten und mich vor allem inhaltlichen Fragen zuzuwenden. Auch das ist meines Erachtens legitim.

So ist es mir ein Anliegen, zu zeigen, wie stark die Sendung Jesu als Gottes Sohn im Zentrum des Johannesevangeliums steht. Durch das ganze

¹Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994), 581-583; im Folgenden zitiert als Schnelle, *Einleitung*.

Evangelium wird latent und auch konkret die eine Frage gestellt: Wer ist dieser? – und genau so deutlich wird, dass sich nun in der Beantwortung dieser Frage die Geister scheiden: Glauben oder Ablehnung sind die Reaktionen. Das Johannesevangelium will nur eines: Aufzeigen, wie Glauben an Jesus als gesandten Sohn Gottes entstehen kann.

Denjenigen, die glauben – denen übergibt Jesus nun seine eigene Sendung und seinen eigenen Auftrag. Das sind zunächst die Jünger – dann aber auch alle, die durch die entstehende Gemeinde zum lebendigen Glauben an Jesus Christus finden.

Nun stellt sich natürlich die Frage, wie die Sendung auszusehen hat. Das Johannesevangelium zeigt: Unsere Sendung orientiert sich ganz an Jesus selbst. Jesus selbst ist das Modell, das Modell für den Gemeindebau an und für sich. Also ist nur etwas wichtig, wenn wir unsere Sendung verstehen wollen, nämlich den Inhalt, den Auftrag und die Qualität der Sendung Jesus zu verstehen und zu verinnerlichen.

Gerade die Qualität der Sendung Jesu ist zentral. Sie zeichnet sich aus durch eine völlige Einheit mit dem Vater und durch eine totale Abhängigkeit vom Vater. Sendung ist nicht ein weggesandt sein, sondern ein angebunden – um das Bild des Weinstocks aufzunehmen – ein angewachsen sein an den, der sendet. So schickt uns Jesus nicht in diese Welt, sondern sagt: Ich bin durch den Heiligen Geist so intensiv bei euch, dass ihr nicht mal einen Schritt ohne mich tun könnt, nicht mal ein Wort ohne mich sagen könnt. Das ist der erste Faktor der Gemeinde Jesus im Johannesevangelium. Die Gemeinde ist in Jesus und er ist in ihr. So kann Jesus sagen: Ihr bleibt in der Welt, aber seid eben doch nicht von der Welt. So haben wir als Gemeinde durch die Geburt aus dem Geist eine göttliche Natur, obwohl wir mit beiden Beinen mitten in der Welt stehen.

Mit dieser geistlichen Bevollmächtigung sind wir wie Jesus in diese Welt gesandt. Das ist der zweite Faktor der Gemeinde Jesu. Und es ist eindrücklich, wie konsequent und unaufhörlich das Johannesevangelium die Sendung Jesu als Sendung in eine finstere, konfuse und ungläubige Welt darstellt. Pausenlos geht es nur um das eine – um die Rettung des Menschen, in dem sie beginnen an Jesus zu glauben. – So ist die Sendung der Gemeinde vom gleichen, unaufhörlichen und dringlichen Ruf zum Glauben

geprägt. Die Gemeinde hat die Aufgabe der Welt die Sünden zu vergeben, damit sie gerettet wird.

Allerdings ist das nur möglich, wenn Christen das miteinander in einer starken Einheit tun. Und so kommen wir zum dritten Faktor. Die Einheit der Christen und ihre gegenseitige Liebe werden zum Echtheitszeichen der Sendung. Am gegenseitigen Umgang in der Gemeinde erkennt die Welt die Sendung Jesu.

Wie wichtig diese drei Faktoren, diese drei ekklesiologischen Aussagen des Johannesevangeliums sind, wird deutlich, wenn wir uns vor Augen halten, wie heiss umkämpft sie sind. Was ist schwieriger für eine Gemeinde, als in der unmittelbaren und völligen Abhängigkeit mit Jesus zu bleiben, als in der kontinuierlichen Sendung in die Welt zu stehen, als gemeinsam eine starke Einheit zu bilden, in der Jesus sichtbar wird?

Das in kurzen Worten das Fazit meiner Thesis – und ich kann ihnen versichern, dass diese Arbeit mich als Pastor einer grösseren Stadtgemeinde in erster Linie selbst sehr stark herausgefordert hat! – Ich bin gespannt, was Jesus daraus für Früchte wachsen lässt.

Ein kritischer Nachsatz zu meiner eigenen Arbeit: Wenn ich heute die Arbeit noch einmal in Angriff nehmen würde, würde ich sie anders anpacken. Ich würde zunächst einige ausgewählte Dissertationen und Monographien, z.B. die von Andreas Köstenberger, Klaus Berger, Rudolf Schnackenburg, Jan-A Bühner gründlich verarbeiten. Ich stelle nämlich fest, dass es ausserordentlich schwierig ist, einzelnen Autoren, die man zitiert, einigermaßen gerecht zu werden. Man sollte ihre biographischen und geistesgeschichtlichen Hintergründe kennen und verinnerlichen, um sie auch wirklich zu verstehen. Nach einem solchen ersten Teil – man müsste natürlich kontroverse Ansichten verarbeiten – würde ich in einem zweiten Teil einen eigenen exegetischen Entwurf zu dem Thema schreiben, der dann die Erkenntnis aus dem Bibeltext und der Diskussion verarbeitet und anwendet. – Allerdings würde eine solche Arbeit vermutlich eine Master-Thesis übersteigen. Diesbezüglich hat Michael Press eine vorbildliche Dissertation zum Thema *Jesus und der Geist: Grundlagen einer Geist-Christologie*, 2001 verfasst.

APPROVAL

This Thesis entitled

GESANDT WIE JESUS: EXEGETISCHE UNTERSUCHUNG ZU JOHANNES 20,21 IM KONTEXT DES JOHANNESEVANGELIUMS

by Beat Ungricht
Candidate for the Degree
of Master of Arts

has been read and approved by

**GESANDT WIE JESUS:
EXEGETISCHE UNTERSUCHUNG ZU JOHANNES 20,21
IM KONTEXT DES JOHANNESVANGELIUMS**

Abschlussarbeit

Eingereicht als Teil der Anforderungen für die Zuerkennung
des Titels „Master of Arts – Bible“

Betreuer: Dr. Chris Dippenaar

Zweitleser: Dr. Klaus Wetzel

erstellt von
Beat Ungricht

Columbia International University

Deutscher Zweig Korntal

Juli 2002

PART ONE
ENGLISH SUMMARY

UNLESS OTHERWISE INDICATED,
THE SCRIPTURE TEXT USED
IS THAT OF THE NEW INTERNATIONAL VERSION
COPYRIGHT 1984

ENGLISH SUMMARY

This thesis examines the mission of Jesus as it is presented in the Gospel of John, and tries to apply the model of Jesus's mission to the mission of today's church.¹ Essentially, the Gospel of John presents just one mission model for the church: *The church has been sent like Jesus!*

This English summary outlines three main points in the mission model of Jesus. In the full German text appended more detailed exegesis can be found.

The investigations in the main part of the thesis suggest strongly that the mission of the Son of God into the world is the essential theme of the Gospel of John, and that the Gospel of John should be understood as a missionary letter. Furthermore, it will be shown how in His farewell speeches (John 13-17) *Jesus delegates his own mission into the world to his disciples*. This all takes place through the agency of the Holy Spirit, whom Jesus gives to his disciples. Through the Holy Spirit the disciples are instructed to bring to the world the forgiveness of sins. It will be further shown that this mission is not restricted to the eleven disciples, but rather *is valid for all of Jesus's churches world-wide forevermore*. The great challenge for the church of Jesus remains to carry out Jesus's mission in practical ways for local congregations, working together locally with regional churches as well as abroad in the world-wide missionary field. This thesis shows that Jesus's mission itself is the model for how all this is to take place.

The entire Gospel of John shows *that Jesus was sent to glorify his Father in this world (13:31-32) and to reveal him (5:19.36)*. Now he delegates his mission to the church and bases this mission on three elements, which together comprise the basis and substance of the mission.

1st. Element: As Jesus lived in complete unity with the Father, the church should live in complete unity with Jesus.

2nd. Element: As Jesus lived in complete unity with the Father, the church members should live in complete unity with each other.

¹Footnotes and bibliographic statements are printed in the German text. References to bible verses will be occasionally named for a better understanding.

3rd. Element: As the Father sent Jesus into the world to forgive the world for its sins, so Jesus sends the church into the world with the same duty.

The mission of the church is conditional upon: *unity with Jesus, unity of the church members with each other*, and the *clear mission*. All three elements belong inextricably together.

1. Sent in unity with Jesus

The Gospel of John begins like a second creation account. Jesus has come in order to re-establish the relationship between creator and created, as well as between people as originally designed at creation (John 1:10-12).

Thus, the Father sends His Son in order to reveal to the people the community and the unity which comes from the Trinity of God and which includes the people in this unity (John 14:20; 17:21-23; Phil 2:5-11). And so, the first thing that we have to pay attention to in Jesus's mission is the inseparable, total and loving unity between Father and Son. This unity results in and is characterized by a complete dependence: Jesus cannot speak or act without His Father². And thus, the basis of Jesus's mission becomes clear. Jesus does not simply perform the assignment of His Father, but rather remains in complete and continuous unity with Him.

Now, the apostles – and in addition to them, us the church³, are sent exactly like Jesus! The church can only have God's mission delegated, if it remains in the same unity with Jesus as Jesus maintained with the Father. For this reason we have been given the Holy Spirit. He makes Christ present in us (14:18). Our important challenge as the church of Jesus is to remain in this close relationship with and in complete dependence on Him. Do we hear Jesus, as Jesus heard the Father? Do we do what Jesus does, just as Jesus did, what He saw the Father doing? Do we respond to the

²Jesus underscores this unity and dependency when He clarifies that He only does what He sees His Father doing and when He only says what He hears His Father saying (John 5:9.19.21.26.30; 12:50; 15:9).

³In John 20:21, Jesus has more than His eleven disciples in mind. In 17:20 He speaks of those, who will convert to Him through the words of the disciples. His words to Thomas refer to those who will believe without having seen Jesus. (20:29). Jesus's intention to extend His work all over the world (16:8; 17:18), includes the growing church and will only be fulfilled through it.

needs of this world, the same way as Jesus did? Do we act as Jesus acted?⁴ The question: "*What would Jesus do?*" has been asked in the Christian youth scene quite often. But the question should really be rephrased: "*Are we doing, what Jesus is already doing?*"

We are not talking here about Christian activism, but rather recognizing that we are one hundred percent committed to Jesus's mission. Jesus prayed: "Sanctify them by the truth; your word is truth." (17:17). This being set apart for God, this being completely genuine, and remaining true to Jesus's word alone makes it possible to be sent into the world like Jesus. (17:18).⁵

Further the strength for the mission does not come from us, but rather always from the *Holy Spirit* (20:23). He shows us what is true and convicts the world of sin. Jesus compares the Holy Spirit with a strong current that flows from us to others (7:37-39). That is why the mission that Jesus gives us is powerful, astonishing, and invincible - because it is fuelled by the power of the Holy Spirit.

Just as the strong unity between Jesus and His Father characterizes the mission of Jesus, so the unity with Jesus belongs to the identity of the church. As delegates it cannot be different to live in this inseparable unity with the Lord and Master. That is a great challenge for us. How do we as a church live in this unity with Jesus?

Our current programs in the various churches as well as the patterns of our worship rituals must be examined in view of this mission: Are we near God in word and deed or have we retreated into safe, familiar forms of church life, in which only that is valid which is traditional. Are we the delegates of Jesus or the delegates of our denominational forms, traditions, and views?

⁴Jesus makes clear that the church will continue His work. Indeed, it will accomplish even greater deeds (John 14:12), because after Pentecost the church spreads the Gospel of Jesus all over the world. However, the context is important: great deeds of the church will only be accomplished through intensive prayer to Jesus (14:12-14).

⁵The assumed oppositeness in 17:17 and 17:18 describes the essence of Jesus's mission: hallowed and separated from the world, in order to be sent into the world. Only those who are fully in Jesus can be sent into the world without harm. Only those who remain in Jesus can bear fruit (15:5).

A church truly undertaking Jesus's mission lives in strong unity with Jesus. It invests much time in prayer in order to hear and thus be able to say what He is saying. It learns to see and to do what He is already doing. So just as a branch can only survive from the rising sap of the vine, likewise the church can only bear fruit from Jesus.

The second element that is inalienable for the church's mission in the world is unity within the church. Jesus is primarily visible through the love and unity of Christians amongst themselves (13:35; 17:21).

2. Sent as a unity

As previously stated, John begins his Gospel in a form which re-states the message of creation. In this new creation the original relationship between people has been re-created.

The church is now the model for the restored community. Through their unity and love the world should recognize Jesus Himself (John 13:34-35). God makes Himself visible in the church: God's glory and the community, as planned at creation, are realized.

One cannot be a passive member of this community. In faithful discipleship to Jesus and by working in the church one finds life's fulfillment and indeed eternal life (6: 66-69). One is placed again in God's service, which is (as made plain at creation) one's vocation (1:4b; Gen 1:27f; Rom 12:1-2).

This new creation happens the moment a person's sins are forgiven (John 3: 5.15). This is the crux of unity: We gather under the cross of Jesus as a *unity of forgiven sinners*. (1:29; 12:32). The old, selfish and rebellious human heart must die and be replaced by a living heart, which is filled with the Holy Spirit (3:3.5; 8:37b; Ezek 36:26-27). So the new birth happens through the cross, which stands at the heart of the church and which is to be proclaimed to the entire world through the church. That is why the assignment, the forgiveness of sins, is so central in Jesus's mission statement (20:23). A person's healing begins when their sins are forgiven and the forgiveness of sins takes place through faith in Jesus Christ (3:14-16.18).

Only for those who are born again is it possible to love God, their Lord, with their entire heart, and their neighbors as themselves (Matt 22:37-39; John 13:34-35). This is where the unity of the church is grounded – in this love for God and others as it was at creation. So we shall no longer in our variety fight against each other as opponents, but rather in unity complement one another whole, each of us contributing to the body of Christ (Rom 12:4-8). The body of Christ, the church, is the realization of the new creation, which can only come from above (John 3:5).

But this newly created unity has a cost: self-denial and devotion to Jesus. Our human nature constantly lines itself against the unity and community wrought by God. That is why Jesus prays so intensively for our unity (17:11.15). Just as Jesus washed the feet of his disciples, so we too are directed to serve one another, and no longer ourselves (13:14-15). The price of unity is to put the interests of others before your own. That is where the love on the cross is visible. It costs something, but it is powerful and contagious. It is only this love which renders the diversity of the church a unity, manifesting the gifts and fruits of the Holy Spirit.

What we at best picture for an ideal church is actually what Jesus pleads for all of Christianity (17:20-21). Today this request sounds so utopian to our ears that we are tempted to say: What Jesus asks for here will never be fulfilled! Jesus wanted to set up the glory of the Lord in the church as a sign for the future kingdom of God. The church should be a place where God reigns. But as soon as we men are governing, the church becomes an empire of the people and the unity crumbles into fractions. There is only one Lord, and that is Jesus Christ. There is only one spiritual leader and that is the Holy Spirit (Phil 1:27; Eph 4:3-5, 1Cor 12:13). Unity within the church is only possible as long as Jesus alone remains the Lord – all others are servants (John 13:16).

In this respect Christianity has failed and weakened the testimony of Jesus. The Christianity of this world is too characterized by division, disbelief, indifference, abuse of power, and a wooly liberalism. In many churches and communities the face of Jesus is no longer visible. Today the *world-*

wide unity of the body of Christ is a hidden splendor⁶ that will only be revealed upon the return of Jesus (1Thess 4:16-17; 1Cor 15:52).

In spite of this Jesus emphasizes that the church can only credibly live their mission if they are one. This unity is possible locally, regionally or on a larger scale (i.e. in an alliance of churches). Through its unity the world will recognize that the Father sent Jesus. This introduces the last element, the actual mission into the world.

3. Sent into the World

As already stated, Jesus came in order to restore the original relationship between God and man. Jesus did not come for Himself, but rather for the world just as the church has not been sent for itself, but rather has been sent like Jesus into the world. Again, Jesus's mission in the world must be a model for being church! This mission is dynamic and means that we must move beyond ourselves and reach those who are without Christ.

Our understanding of the church cannot only be focused on the fact that we have been called out of the world (ecclesia, called out and set apart to be holy). As previously mentioned, the church that has been blessed by God will be sent into the world; this is John's understanding of the church.

Upon being sent the church is, like Jesus, always *at odds with this world*. But in the middle of this rejection, the church remains, like Jesus, entirely in this world (John 17:15); the church must let itself be touched by sin in order to forgive sins (8:1-11), by sickness in order to heal (4:46-54; 5:1-16; 9), by despair, in order to extinguish desolation (6:1-15; 11:1-46), by disbelief in order to awaken faith (3:1-21; 4:1-42). The misery of the world cannot stop at the door of the church. No, the church is there, where the world is suffering in order to bring God's healing love; this is its mission. One must ask: is one ready to bring Jesus's love to the unlovable and neglected in society? Is one ready to go, unconditionally, to people who do

⁶The missionary scholars David Barrett and Patrick Johnston have been researching for years the worldwide spread of Jesus' church (David B. Barrett, George T. Kurian, Todd M. Johnson, *World Christian Encyclopedia: A comparative survey of churches and religions in the modern world*, Second Edition, Volume 1 [Oxford: University Press, 2001]; Patrick Johnston, Jason Mandryk, *Operation World: 21st. Century Edition* [Waynesboro: Paternoster, 2001]). These comprehensive surveys help us to imagine the immensity of the worldwide body of Christ.

not know Jesus? Is the church's understanding of its mission in tune with the mind and character of the Holy Spirit or just clinging to the traditions and simply doing what it has always done?

Jesus would like to gather a large church from this world (10:16; 17:20; Rev 7:9). A church which is as He was, which does what He did, which preaches what He preached. *The church has the same task in its mission as Jesus had: It brings to the world the forgiveness of sins through the power of the Holy Spirit.*⁷ God wants to achieve the ultimate through the sending of His church: "He wants to" create "another world".⁸

Of course, we know that this "other world" will not be fully realized in this world. Johannes Blauw emphasizes that while the church of Christ with its entire existence "is to serve the world, sent out into the world, placed in the world (17:11.1-16.18), yet the "church remains⁹ predestined¹⁰ in its entirety". On the one hand, God's kingdom is already here, but "the day is yet to come"¹¹ when the wraps will be thrown off and the kingdom of God will be visible to the entire world. Our mission will only be complete, when Jesus comes again and when "at the name of Jesus every knee will bow, in heaven and on earth and under the earth, and every tongue confess that Jesus Christ is Lord, to the glory of God the Father." (Phil 2:10-11; Luther 84).

Through our mission, faith in Jesus Christ as God's son should be awoken, and Jesus should be prayed to as King (John 6:29). He sends us into the world in order to preach the Gospel to all the peoples of this earth and to gather His church for the day of His return. This is the essence of the church and the essence of its mission.

⁷There, where the world rejects the church, they will not experience forgiveness of sins, and in this way, the second part of the mission statement is fulfilled; the church has been sent in order to keep sins.

⁸Walter Freytag, *Reden und Aufsätze*, Part Two (München: Chr. Kaiser Verlag, 1961), 220; in the following quoted as Freytag, *Reden und Aufsätze*.

⁹In the Gospel of John, Jesus mentions eternal life more than twenty times; eternal life begins here and now, but only comes to completion in eternity (11:26; 14:3).

¹⁰Johannes Blauw, *Gottes Werk in dieser Welt: Grundzüge einer biblischen Theologie der Mission* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1961), 120.

¹¹Freytag, *Reden und Aufsätze*, 220.

4. Conclusion

The entire message of the Gospel of John can be summarized with one word: mission. God's work in this world is realized through the sending of His son, Jesus Christ. From the sending of the Son stems the church, which has been sent into the world like Jesus and which does Jesus's work there.

A church can only be a true church of Jesus if it makes Jesus's mission its own mission. Christ will remain its steadfast center, and those around about it will see Christ in it. By means of sincere and loving fellowship, the church will become a family for many who are hurting because they lack security or receive little or no sympathy in our society. God will reach the goal He has had since creation with these communities: In human fellowship His image will be clearly seen. The church will become God's image. For the meantime, the new creation has been fulfilled in the church.

Is all this not reaching too high? No, I am convinced that the mission of Jesus shows precisely what God's intention and plan is for the church. The fact that Jesus's suffering and death is also part of God's plan, underscores our earthly past (Rom 8:17). But the resurrection puts everything back into perspective: the church is not tied to this earth and its mortality (1John 3:2-3). It is God's work which can never be destroyed and never go away (Matt 16:18). It will be resurrected as bride and united with its bridegroom (Rev 21:2.9).

This is valid for every person in the church of Jesus, no matter where one is standing and no matter which church one is attending: *As my Father sent me, so I send you!* Each one of us is called to listen to these words with all our heart and to accept the mission of Jesus as our mission. The world will be a very different place for it – just as God wants it!

THIS THESIS CONSISTS OF TWO PARTS

PART ONE: ENGLISH SUMMARY

PART TWO: GERMAN ORIGINAL

PART TWO

GERMAN ORIGINAL

INHALTSVERZEICHNIS

VERTEIDIGUNG THESIS, KORNTAL, 9. JULI 2002	IX
ENGLISH SUMMARY	IX
1. Sent in unity with Jesus	X
2. Sent as a unity	XII
3. Sent into the World	XIV
4. Conclusion	XVI
KAPITEL EINS DIE SENDUNG DER GEMEINDE	1
KAPITEL ZWEI SENDUNG IM RAHMEN DES JOHANNESVANGELIUMS	4
1. Kontroversen um die Authentizität des vierten Evangeliums	4
2. Sendung im Johannesevangelium	10
2.1 Ist das Johannesevangelium eine missionarische Schrift?	10
2.2 Das johanneische Sendungswort im synoptischen Vergleich	15
2.3 Das Sendungswort im Kontext des Johannesevangeliums	16
3. Zusammenfassung	18
KAPITEL DREI EXEGETISCHE UNTERSUCHUNG ZU 20,21	20
1. „Friede euch“, das Grusswort des Auferstandenen	20
2. Die Sendung Jesu	22
2.1 Begriffsanalyse ἀποστέλλειν, πέμπειν und שלח	23
2.2 Wie ist Jesus gesandt?	25
2.3 Wozu ist Jesus gesandt?	28
2.4 Wer ist Jesus? Die Einzigartigkeit Jesu in seiner Sendung	30
2.4.1 <i>Jesus als Messias</i>	31
2.4.2 <i>Jesus als Menschensohn</i>	33
2.4.3 <i>Jesus als Gottes Sohn und König</i>	34
2.4.4 <i>Jesus als Prophet</i>	35
2.4.5 <i>Jesus als Gottesknecht</i>	37
2.5 Zusammenfassung	38
3. Die Sendung der Jünger	38
3.1 Substitution	38
3.2 Die innere Übereinstimmung der Sendung der Jünger mit der Sendung Jesu	40

3.3 Die äussere Übereinstimmung der Sendung der Jünger mit der Sendung Jesu	42
3.4 Wer wird gesandt?	45
4. Zusammenfassung	50
KAPITEL VIER EXEGETISCHE UNTERSUCHUNG ZU 20,22-23	52
1. Heiliger Geist und Sendung im Johannesevangelium	52
1.1 Theologiegeschichtliche Aspekte zum Thema Heiliger Geist und Sendung	52
1.2 Das Verständnis des Heiligen Geistes im Johannesevangelium	57
1.3 Die Gabe des Heiligen Geistes als Voraussetzung zur Sendung	60
2. Die Bevollmächtigung, Sünden zu vergeben und zu behalten, als Sendungsauftrag	64
2.1 Sündenvergebung als Sendungsauftrag Jesu im Neuen Testament	65
2.2 Sündenverständnis im Johannesevangelium	66
2.3 Sünden vergeben und behalten als Sendungsauftrag der Jünger	67
2.4 Theologie- und kirchengeschichtliche Aspekte	70
3. Zusammenfassung	73
KAPITEL FÜNF GESANDT WIE JESUS - DIE SENDUNG DER HEUTIGEN GEMEINDE	75
1. Der „innere“ Teil der Sendung: Völlige Einheit mit Jesus und totale Abhängigkeit von Jesus	76
2. Die Sendung nach „innen“: Die Kraft der liebevollen Gemeinschaft in der Gemeinde als Spiegel der Liebe Gottes	80
3. Die Sendung nach „ausser“: Die Kraft des Heiligen Geistes zur Erreichung der Welt mit dem Evangelium	84
4. Schlusswort zur Thesis	89
ANHANG	92
1. Bibliographie	92
2. Weitere eingesehene, jedoch nicht einbezogene Literatur	99
3. Stichwortartige Angaben über Autoren und Verfasser	103
3.1 Baur Ferdinand Christian	103
3.2 Becker, Jürgen Walter	104
3.3 Berger, Prof. Dr. Klaus, Heidelberg	104
3.4 Berkhof, Hendrikus	106
3.5 BRETSCHEIDER, Karl Gottlieb	107
3.6 Bühner Jan-A	108
3.7 Bultmann, Rudolf	108

3.8	Comblin, José	108
3.9	Hahn, Ferdinand	108
3.10	Kümmel, Prof. Dr. Werner Georg, Marburg	108
3.11	Miranda, Juan Peter	110
3.12	Moltmann, Jürgen	110
3.13	Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst	111
3.14	Schnackenburg, Rudolf	114
3.15	Westermann Claus	114
4.	Unterlagen der Evangelischen Allianz Winterthur	115

VORWORT UND DANK

Nichts geht so schnell verloren, nichts wird so schnell mit Nebensächlichem zugedeckt und nichts ist so umkämpft wie der Sendungsauftrag, den Jesus seiner Gemeinde gibt. *Gesandt wie Jesus!* Das ist die Herausforderung an unsere Gemeinden. Deshalb ist nichts für die Gemeinde so zentral wichtig, wie die *innere Bereitschaft*, diesen Sendungsauftrag von Jesus immer wieder neu anzunehmen und umzusetzen.

Die Arbeit an dieser Thesis *Gesandt wie Jesus* hat mich enorm ermutigt und stark herausgefordert. Vieles in meinem theologischen und geistlichen Erkennen wurde während dieser Arbeit neu geprägt. Das Johannesevangelium ist mir wie kein anderes Buch in der Bibel nahe gekommen und lieb geworden.

Einen herzlichen Dank möchte ich an all jene richten, die mich im langjährigen Erarbeiten unterstützt haben, meine liebe Frau, Bea, die mich ermutigt hat und oft auf einiges verzichten musste; meine betreuenden Dozenten, Dr. Chris Dippenaar und Dr. Klaus Wetzel, die durch ihre Anregungen vieles beigetragen haben; und die Gemeindeleitung der Freien Evangelischen Gemeinde Winterthur, die mich ermutigt und freigestellt hat.

Winterthur, 15. Mai 2002, Beat Ungricht

BIBELÜBERSETZUNGEN

SOWEIT NICHT ANDERS VERMERKT,
SIND ALLE BIBELZITATE DER REVIDIERTEN
ELBERFELDERBIBEL 1985 ENTNOMMEN.

KAPITEL EINS

DIE SENDUNG DER GEMEINDE

Gott zeigt uns durch die Sendung seines Sohnes, wie er seine Gemeinde bauen will! Es stellt sich nun die Frage, was die Faktoren sind, die eine Gemeinde zu einer von Jesus gesandten Gemeinde machen.

Die Kirche muss in jeder Zeit ihre Identität neu suchen und sich fragen, wie sie in der Gesellschaft relevant bleibt. Doch in allem Suchen nach dem eigenen Selbstverständnis – was viele Gemeinden in den letzten Jahren intensiv betreiben¹ – gibt es für jede Gemeinde letztlich nur eine Identität: *Sie ist in die Welt gesandt, wie Jesus Christus in die Welt gesandt war* (Joh 17,18; 21,20).

Die vorliegende Arbeit vergleicht die Sendung der Gemeinde mit der Sendung Jesu Christi und zeigt Übereinstimmungen und Unterschiede auf. Dabei wird es sich zeigen, dass die grosse Herausforderung für die Gemeinde die ist, Jesus Christus selbst als Modell der Gemeindegemeinschaft zu verstehen, seine völlige Einheit mit dem Vater, seine authentische Beziehung zu den Menschen in seinem Umfeld, seine liebevolle Berührung der Kranken und seine kompromisslose Bereitschaft, den Willen und Plan seines Vaters auszuführen.

Ich bin überzeugt, dass eine Gemeinde nur dann wahre Gemeinde Jesu sein kann, wenn sie die Sendung Jesu zu ihrer eigenen Sendung macht. Christus wird ihr unverrückbares Zentrum bleiben und ihre Umgebung wird in ihr Christus sehen. Mit ihrer ehrlichen und liebevollen Gemeinschaft wird sie zu einer Familie für viele, die in unserer Gesellschaft Anteilnahme und Geborgenheit schmerzlich vermissen. Gott wird mit dieser Gemeinde das Ziel erreichen, welches er seit der Schöpfung hat: In der menschlichen Gemeinschaft wird sein Bild sichtbar (Gen 1,27). Die Neuschöpfung des Menschen findet in der Gemeinde eine vorläufige Erfüllung.

¹Dies wird unter anderem deutlich durch die vielen Gemeindeanalysen, die das Institut Koinonia laufend durchführt (in den Jahren 2000 und 2001 waren es 200 Gemeinde in Deutschland und 42 Gemeinde in der Schweiz, Quelle: Ulrich Frey, Koinonia Schweiz).

Ist das nicht zu hoch gegriffen? – Nein, ich bin überzeugt, dass die Sendung Jesu genau das aufzeigt, was Gottes Absicht und Plan für die Gemeinde ist. Dass dazu auch der Leidens- und Sterbensweg Jesu gehört, unterstreicht unsere irdische Vergänglichkeit (Röm 8,17). Doch die Auferstehung rückt alles wieder ins richtige Licht: Die Gemeinde ist nicht an diese Erde und ihre Endlichkeit gebunden (1Joh 3,2-3). Sie ist Gottes Werk, welches nie zerstört werden kann und nie vergeht (Mt 16,18). Sie wird als Braut auferstehen und mit ihrem Bräutigam vereint werden (Offb 21,2.9).

Mit seiner Sendung lädt uns Jesus Christus ein, ihm nach zu folgen und seinen eigenen Weg einzuschlagen. Jesus ist in diese Welt gesandt, und er will eine grosse Gemeinde aus dieser Welt sammeln (Joh 10,16; 17,20; Offb 7,9). Eine Gemeinde, die sein Leib ist; die das tut, was Er tat; die das verkündigt, was Er verkündigt hat. Je mehr eine Gemeinde in Jesus ist, um so mehr ist sie *wie* Jesus (Joh 15,5; 14,20-21). So ist die Sendung der Gemeinde untrennbar in die Sendung Jesu verwoben. *Die Gemeinde hat in ihrer Sendung den gleichen Auftrag wie Jesus: Sie bringt der Welt in der Kraft des Heiligen Geistes die Vergebung der Sünden.*²

Diese Thesis ist in erster Linie eine exegetische Arbeit, die anhand des Johannesevangeliums versucht, das Verständnis der Sendung Jesu und der Sendung der Jünger Jesu zu erschliessen. Im Kapitel II werden die Grundlagen gelegt. Zunächst gilt es zu fragen, wie authentisch das vierte Evangelium ist und dann stellt sich die für die Thesis zentrale Frage, welche Bedeutung das Thema Sendung im vierten Evangelium hat. In Kapitel III und IV wird dann die Hauptstelle Johannes 20,19-22 exegetisch analysiert. Im Kapitel V wird die gewonnene Erkenntnis auf die heutige Gemeinde übertragen. Dabei soll deutlich werden, in wie fern die Sendung der Gemeinde der Sendung Jesus gleich oder ähnlich ist: Was zeichnet eine von Jesus gesandte Gemeinde aus? Was ist ihre Identität und ihre Berufung?³ – Die Thesis will diese Frage will beantworten.

²Dort wo die Welt die Gemeinde ablehnt, erfährt sie keine Vergebung der Sünden und so erfüllt sich der zweite Teil des Sendungsauftrages, dass die Gemeinde gesandt ist Sünden zu behalten.

³Dazu werden im fünften Kapitel auch einige nicht wissenschaftliche Autoren aus dem praktischen Gemeindebau beigezogen.

Die zweigegliederte Bibliographie belegt die verwendete Literatur, weist darüber hinaus jedoch auf weiterführende Literatur zum besprochenen Thema hin.

KAPITEL ZWEI

SENDUNG IM RAHMEN DES JOHANNESEVANGELIUMS

1. Kontroversen um die Authentizität des vierten Evangeliums

Wer den Sendungsauftrag im vierten Evangelium bearbeiten will, muss sich zunächst dem Evangelium als Ganzes zuwenden. Kaum ein Evangelium wurde in der theologischen Forschung so kontrovers wie das Johannesevangelium behandelt. Klaus Berger zeigt auf, dass die johanneische Jesus-Überlieferung in der Literatur bis auf wenige Details¹ als historisch wertlos betrachtet wird, weil das späte Evangelium bisher „weitgehend als Resultat der *relecture* anderer neutestamentlicher Schriften wie der Synoptiker und des Paulus“² galt. Diese Feststellung Bergers soll nun in einem forschungs- und auslegungsgeschichtlichen Überblick untersucht werden.

Seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts gilt Johannes, der Sohn des Zebedäus, einer der zwölf Jünger, als Verfasser des vierten Evangeliums³. Allerdings erwähnt schon Irenäus von Lyon (ungefähr 140-200)⁴ antimontanistische Häretiker, die die Geisteslehre des Johannes verworfen haben.⁵ Rudolf Schnackenburg belegt in seiner Einleitung zum Johannesevangelium die altkirchliche Überlieferung detailliert.⁶

Erst Karl Gottlieb Bretschneider (1776-1848) widersprach in neuerer Zeit der johanneischen Verfasserschaft des vierten Evangeliums. Als Grund nannte er den nichtjüdischen Charakter und die angeblich späten Bezeu-

¹Zum Beispiel Joh 6,15; 11,47-53; 19,12.

²Klaus Berger, *Im Anfang war Johannes: Datierung und Theologie* (Stuttgart: Quell Verlag, 1997), 11; im Folgenden zitiert als Berger, *Im Anfang war Johannes*.

³Georg W. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, 21. erneut erg. Aufl. (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1983), 162; im Folgenden zitiert als Kümmel, *Einleitung*.

⁴In dieser Thesis werden bei der erstmaligen Erwähnung von Theologen, die verstorben sind, Jahreszahlen angegeben. Quelle der Jahreszahlen: Traugott Bautz, Hg., *Biographisches-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Verlag Traugott Bautz [lexicon on-line]; available from <http://www.bautz.de/bbkl>; Internet.

⁵Erich Mauerhofer, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments 1: Matthäus - Apostelgeschichte* (Neuhausen b. Stuttgart: Hänssler-Verlag, 1995), 221; im Folgenden zitiert als Mauerhofer, *Einleitung*.

⁶Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium: 1. Teil*, 1. Aufl. 1965, 7. Aufl. (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1992), 63-76, 171-184; Im Folgenden zitiert als Schnackenburg, *Johannesevangelium: Teil 1*.

gungen. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) widersprach Bretschneider und schloss aus dem „geistigen Gehalt“ des Johannesevangeliums auf einen Augenzeugen als Verfasser.⁷

Ferdinand Christian Baur (1792-1860), der Begründer der neueren Tübinger Schule,⁸ wollte im vierten Evangelium keine historische Erzählung, sondern die Darstellung einer Idee sehen, die die göttliche Grösse und Herrlichkeit Jesu darstelle. Er stufte die Lehre im Johannesevangelium als höchste Vollendung der neutestamentlichen Theologie ein, weil dem Verfasser, im zu Ende gehenden zweiten Jahrhundert, alle andern Schriften zur Verfügung gestanden hätten.⁹

Kennzeichnend für diese Forschungsepoche (K. G. Bretschneider, B. Bauer, D. F. Strauss, F. C. Baur und die Tübinger Schule) ist die „grundlegende Entscheidung gegen die Echtheit des JohEv.“¹⁰ In der folgenden Forschungsepoche dominierte die Literarkritik, die versuchte, eine johanneische „Grundschrift“ herauszuschälen (H. J. Holtzmann, R. Bultmann, J. Wellhausen, E. Schwartz).¹¹ Diese Ansätze wurden in unterschiedlichen Varianten immer wieder aufgenommen und verfeinert und scheinen bis heute soweit prägend, dass die historisch-kritische Theologie mit dem vierten Evangelium im Vergleich zu den synoptischen Evangelien wenig anzufangen weiss.¹² Allerdings hielten Frédéric Godet (1812-1900), Theodor Zahn (1838-1933),

⁷Kümmel, *Einleitung*, 163.

⁸Bezeichnung für theologische Schulen im 19. Jahrhundert an der Universität Tübingen: Die evangelische Tübinger Schule ist gekennzeichnet durch die historisch-kritische Betrachtung der Bibel und der Kirchen- und Dogmengeschichte.

⁹Berger, *Im Anfang war Johannes*, 14-15.

¹⁰Udo Schnelle, „Schmithals, W: Johannesevangelium und Johannesbriefe,“ *ThLZ* 10 (1993): 840-842, 840; im Folgenden zitiert als Schnelle, „Schmithals Johannesevangelium“.

¹¹Schnelle, „Schmithals Johannesevangelium“, 840; Schnackenburg, *Johannesevangelium: 1. Teil*, 32-46.

¹²Das wird gut sichtbar im Kommentar von Johannes Schneider (*Das Evangelium nach Johannes*, Hg. E. Fascher, 2. Aufl. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament [Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1978]) und Rudolf Bultmann (*Das Evangelium des Johannes*, Hg. F. Hahn, 20. Aufl., Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Bd. 2 [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985]; im Folgenden zitiert als Bultmann, *Johannes*). Sie diskutieren fast ausschliesslich die Genese der einzelnen Satz- und Verskonstruktionen. Dabei machen sie kaum inhaltliche Aussagen.

Adolf Schlatter (1852-1938) und andere an der johanneischen Verfasser-schaft des vierten Evangeliums fest.¹³

Werner George Kümmel (1905-1995) fasste 1983 die damals aktu-elle Diskussion in vier Hypothesen zusammen: a) Seit 1871 hätten viele Neutestamentler die These übernommen, dass das überlieferte Johannes-evangelium durch vertauschte Blätter in Unordnung geraten oder vom Ver-fasser unfertig hinterlassen worden sei. Die Schüler des Johanneskreises hätten eine Zusammenstellung versucht, die ihnen nicht geglückt sei. Des-halb sei die Ordnung des Textes, entsprechend der richtigen Reihenfolge, die Aufgabe der heutigen Forschung.¹⁴ b) Der Text sei durch einen Redaktor aus verschiedenen Quellen zusammengestellt worden. c) Julius Wellhausen (1844-1918) und Eduard Schwartz (1858-1940) hätten angenommen, dass Redaktoren das ursprüngliche Johannesevangelium ergänzt, erweitert und der kirchlichen Situation angepasst hätten. d) Einige Neutestamentler hät-ten vermutet, dass durch die häufige Nähe zu den synoptischen Evangelien eine Abhängigkeit von deren Quellen sichtbar werde. Doch anhand von Wortstatistiken hat man diese Quellentheorie später bestritten.¹⁵ In der neueren Forschung wird allerdings wieder diskutiert, inwiefern der Verfasser des vierten Evangeliums auf die Synoptiker oder deren Quellen zurück-greift.¹⁶

Udo Schnelle¹⁷ zeigt, dass verschiedene Theologen¹⁸ ihre eigene Auf-fassung der Genese des Johannesevangeliums entwickelt haben.¹⁹ Er dis-

¹³Mauerhofer, *Einleitung*, 223.

¹⁴R. Bultmann führt das in seinem Johanneskommentar konsequent durch. Er ordnet Abschnitte und Kapitel in eigener Weise und legt sie in neuem Zusammen-hang aus (Bultmann, *Johannes*).

¹⁵Verweise dazu bei Kümmel, *Einleitung*, 164f.

¹⁶Siehe dazu die Besprechung von Ismo Dundenbergs Dissertation bei Klaus-M. Bull, „Dundenberg, Ismo: Johannes und die Synoptiker: Studien zu Joh 1-9,“ *ThLZ* 4 (1995): 337-339; und die Besprechung von Jürgen Becker, „Landis, Stephan: Das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern,“ *ThLZ* 7/8 (1996): 665-666.

¹⁷Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994), 581; im Folgenden zitiert als Schnelle, *Einleitung*.

¹⁸Bei Schnelle fällt auf, dass er angelsächsische Kommentare in der Einleitung erwähnt, sie jedoch nicht heranzieht, wenn er die Authentizität des Johannesevan-geliums bespricht. Als Beispiele können erwähnt werden: Leon Morris (*The Gospel according to John: The English text with introduction, exposition an notes*, Hg. F. F.

tanziert sich von diesen Auffassungen, indem er aufzeigt, dass sich „weder einzelne Quellenschriften ... noch eine durchgehende 'Grundschrift' oder ein 'Grundevangelium'²⁰ methodisch exakt rekonstruieren lassen, „wodurch die subjektive Einschätzung des Exegeten ein methodisch nicht mehr kontrollierbares Gewicht bekommt.“²⁰ Schnelle zeigt, dass solche Konstrukte auf Vorentscheidungen der Exegeten beruhten, die bestimmten, „was als vereinbar oder widersprüchlich zu gelten hat und wo Redaktoren am Werk waren.“²¹ Aus diesen Gründen gibt er der Literarkritik weniger Gewicht und schlägt die redaktions- und traditionsgeschichtliche Analyse vor. Er geht dabei von der Erkenntnis aus, dass die vorliegende literarische und theologische Gestalt des Johannesevangeliums „unmittelbarer Ausdruck eines imposanten, theologischen Aussage- und Gestaltungswillens“²² ist. Schon H. Strathmann hat in seinem Johanneskommentar einen ähnlichen Ansatz gezeigt.²³

R. A. Culpepper hat in der neueren Forschung durch die narrative Analyse einen anderen Schwerpunkt gesetzt. Er nimmt den Erzähltext wie

Bruce, *The New International Commentary on the New Testament*, Nachdruck 1992 [Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmanns Publishing Co., 1972]) oder der wichtige Kommentar von George R. Beasley-Murray (*John*, Hg. R. P. Martin, *Word Biblical Commentary* Bd. 36 [Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1987]; im Folgenden zitiert als Beasley-Murray, *John*).

¹⁹R. Bultmann erklärt die Genese des jetzigen Textes des vierten Evangeliums „durch zwei dreischichtige Traditions- bzw. Redaktionstheorien. Auf der Basis einer Offenbarungsreden-, Semeia- und Passionsquelle sind die traditionellen Vorlagen, der Evangelist Johannes und der 'Kirchliche Redaktor' für die Jetztgestalt des Evangeliums verantwortlich.“ (Schnelle, *Einleitung*, 581). W. Wilkens vermutet, dass das Evangelium unter demselben Evangelisten durch einen Entwicklungsprozess gelaufen ist, der sich „vom Grundevangelium bis zur Jetztgestalt des Evangeliums“ (Schnelle, *Einleitung*, 581) erstreckt. R. Schnackenburg erkennt einen hellenistisch gebildeten Schüler des Johannes hinter dem Evangelium: „Der Grundgedanke, dass man zwischen dem 'geistigen Urheber' (Anm. Verf. Schnackenburg meint den Apostel Johannes) ... und dem 'Evangelisten' (der das Ev niederschrieb) unterscheiden müsse, dürfte richtig sein ...“ (Schnackenburg, *Johannesevangelium: 1. Teil*, 85f). W. Schmithals unterscheidet zwischen einem „Grundevangelium“, doketischen und montanistischen redaktionellen Ergänzungen (Schnelle, *Einleitung*, 581).

²⁰Schnelle, *Einleitung*, 582.

²¹Schnelle, *Einleitung*, 583.

²²Schnelle, *Einleitung*, 583.

²³„So ist der Aufbau des Evangeliums im Grossen und Ganzen von einem überlegenen Geist planvoll gestaltet und trägt durchaus den Charakter eines literarischen Kunstwerks, der in Stoffauswahl, Aufbau und Formung zutage tritt.“ (Hermann Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes*, Hg. P. Althaus, 6. Aufl. NTD Bd. 4, [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983], 8).

er ist und analysiert die Darstellung der Charaktere, der äusseren (Zeit, Ort) und inneren (Wertvorstellungen, Dynamik des Geschehens und der Auseinandersetzung) Umstände: „The plot of the gospel is propelled by conflict between belief and unbelief as responses to Jesus.“²⁴ M. W. G. Stibbe nimmt diesen Ansatz auf und stellt das Johannesevangelium als einheitliche Schrift dar.²⁵

Klaus Berger²⁶ fordert mit seiner Monographie zum Johannesevangelium die theologische Johannesforschung²⁷ heraus, indem er die Datierung²⁸ des Evangeliums „auf die Zeit gegen Ende der sechziger Jahre des 1. Jh.“²⁹ belegt. Entgegen der üblichen literarkritischen Argumenten geht er davon aus, „dass das JohEv so, wie es vorliegt als einheitliches Werk verfasst worden ist und verstanden werden kann und muss. Auch Joh 21 gehört zu diesem Werk.“³⁰ Nach seiner Ansicht liegt der Grund der extensiv geübten Literarkritik an diesem Evangelium an dem „extrem grossen Schwierigkeitsgrad, die der Text bietet.“³⁰ Nicht die zufällige Zerstückelung des Johannesevangeliums in seinem Entstehungsprozess sei schwierig, sondern das hermeneutische Problem „der Fremdheit des Textes.“³⁰ Allerdings heisst für Berger Frühdatierung nicht zugleich Authentizität.³¹

²⁴R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 97.

²⁵Einheitlich ist allerdings nicht mit authentisch gleichzusetzen. Stibbe sieht den Text des Johannesevangeliums zwar nicht als „archeological tell“, sondern eher als „artistic tale“ (Mark W. G. Stibbe, *John* [Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd, 1993], 10), was meines Erachtens die Authentizität des Johannesevangeliums jedoch genau so entwertet.

²⁶Berger, *Im Anfang war Johannes*.

²⁷Ingo Broer beurteilt in seiner Besprechung Bergers Werk als „bewussten Widerspruch zum mainstream der Exegese des Joh.“ (Ingo Broer, „Berger, Klaus: Im Anfang war das Evangelium: Datierung und Theologie des vierten Evangeliums,“ *ThLZ* 10 [1998]: 980-983, 989). Berger betrachtet es selbst als eines seiner Hauptanliegen, für „wirkliche Neuerungen in der Exegese“ zu arbeiten, da das Johannesevangelium „ungenießbar“ geworden sei (Berger, *Im Anfang war Johannes*, 9).

²⁸Eine der wichtigsten Fragen an die Frühdatierung und Ursprünglichkeit des Johannesevangeliums ist: Wie kann es sein, dass so unterschiedliches Gut wie das synoptische und johannäische gleich alt und ursprünglich sein sollen?

²⁹Berger, *Im Anfang war Johannes*, 11.

³⁰Berger, *Im Anfang war Johannes*, 21.

³¹Berger, *Im Anfang war Johannes*, 30.

Die neuere Forschung zeigt somit, dass die historisch-kritische Methode in der Vielfalt ihrer Ergebnisse unbefriedigend bleibt. Es fehlen Fakten, um ein Durcheinander von Blättern in der Überlieferung des Johannesevangeliums oder eine unfertige Abfassung zu belegen. Forscher wie Berger, Culpepper und andere betrachten den Text demgegenüber wieder als literarische Einheit und versuchen weniger die Genese, als die beabsichtigte Wirkung des Textes³² zu analysieren.

Evangelikale Ausleger wie D. A. Carson³³ und G. Beasley-Murray³⁴ halten gemäss der Überlieferung der frühen Kirche daran fest, dass der Verfasser des vierten Evangeliums der Zebedaide Johannes sei. Beasley-Murray findet die Beleggründe dafür auch innerhalb des Evangeliums, wenn er den Lieblingsjünger Jesu mit Johannes identifiziert.³⁵ Deutsche, evangelikale Einleitungen ins NT oder in das Johannesevangelium gibt es wenige. Häufig wird die Verfasserfrage mit der Frage nach der Authentizität des Evangeliums als einheitliche Frage betrachtet.³⁶

Der Verfasser der Thesis ist der Ansicht, dass die Authentizität des vierten Evangeliums nicht in erster Linie durch die Verfasserschaft belegt werden sollte.³⁷ Wäre das die Absicht des Verfassers gewesen, so hätte er seinen Namen und seine Stellung deutlich gemacht, wie zum Beispiel Paulus in seinen Briefen. Doch der Verfasser des Johannesevangeliums bleibt be-

³²Berger belegt z.B. die Ursprünglichkeit von Joh 21 damit, dass in 20,30f und 21,24f zwei funktional unterschiedliche Schlüsse dargestellt werden. In 20,30f soll das Ziel des Johannesevangeliums Glauben zu wecken sichtbar werden. Es gehe um die Bezeugung der „Zeichen“, die zum Glauben führen sollen. In Kap 21 gehe es hingegen um die Fragen nach Personen: Wer sind die bevollmächtigten Zeugen, die den Auftrag Jesu weiterführen? Somit würden sich die beiden Schlüsse nicht ausschliessen, weil sie jeweils eine andere Funktion und Absicht hätten (siehe Berger, *Im Anfang war Johannes*, 22).

³³D. A. Carson, *The Gospel according to John*, Nachdruck 1996 (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmanns Publishing Co., 1991), 40, 68; im Folgenden zitiert als Carson, *Gospel John*.

³⁴Beasley-Murray, *John*, lxvi.

³⁵Beasley-Murray, *John*, lxx.

³⁶Siehe dazu Mauerhofer, *Einleitung*, S. 214-235 und W. de Boor, *Das Evangelium des Johannes: 1. Teil* (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1968), 15-21.

³⁷Carson fragt treffend: „If, then, we tentatively affirm that the beloved disciple is both John the son of Zebedee and the fourth Evangelist, what difference does it make to our interpretation oft the Fourth Gospel?“ (Carson, *Gospel John*, 81).

wusst verdeckt (19,35; 21,21-24).³⁸ Er will damit die Authentizität nicht an seine Person, sondern an das geschilderte Geschehen, an Jesus³⁹ selbst, binden. Seine Absicht ist, die Herrlichkeit und Göttlichkeit Jesu Christi darzustellen, um bei den Lesern Glauben zu wecken (1,14; 2,11). Aus dieser Sicht stellt sich das Johannesevangelium zweifellos als einheitliche und authentische Schrift dar.

Diese göttliche Präsenz im historischen Jesus ist die Substanz des Johannesevangeliums und gleichzeitig der Schlüssel zu unserer Stelle: „Wie der Vater mich gesandt hat, sende ich euch.“

Es soll nun untersucht werden, welche Bedeutung die Sendung Jesu im Johannesevangelium einnimmt:

2. Sendung im Johannesevangelium

Das Johannesevangelium berichtet von einer grossen Sendung: Gott sendet seinen Sohn in diese Welt, damit dieser ihn verherrlicht und offenbart. Diese Sendung dient dem Menschen zum Heil oder wird ihm durch die Ablehnung zum Gericht (1,11-12). So stellt sich die Frage, ob das Johannesevangelium als missionarische Schrift verstanden werden soll.

2.1 Ist das Johannesevangelium eine missionarische Schrift?

Gottes Reden durch sein Wort ist die „Urform der Sendung, der Mission Dei“⁴⁰ (Gen 1,3; Ps 107,20; Jes 55,11). Alles Wirken Gottes und seine Selbstoffenbarung in Schöpfung und Geschichte geschieht durch die Sen-

³⁸Die Verfasserschaft des vierten Evangeliums steht in enger Verbindung mit der Frage, wer der Jünger war, den Jesus liebte (13,23-26; 19,26f; 20,3-10; 21,7.20-23.24). R. Schnackenburg sieht in ihm einen Jünger, der ausserhalb des Zwölferkreises stand und ein enger Vertrauter Jesu war (Rudolf Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* [Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1993], 253; im Folgenden zitiert als Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi*). K. Berger sieht in der Gestalt des Lieblingsjüngers, Andreas, den Bruder des Petrus (Berger, *Im Anfang war Johannes*, 96-106).

³⁹„Der joh. Jesus offenbart beständig und im Grunde ausschliesslich sich selbst, und das theologische Prinzip, das dahintersteht, wird in der Rede vom 'Ziel und Weg' (14,4-11) ... aufgedeckt: Nur durch ihn gelangt man zum Vater und damit zum Heil, er selbst ist der 'Weg', weil er die einzig wahre und volle Offenbarung des Vaters ist (V 9b).“ (Schnackenburg, *Johannesevangelium, Teil 1*, 12).

⁴⁰Peter Beyerhaus, *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission: Band 1: Die Bibel in der Mission* (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1996), 395; im Folgenden zitiert als Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*.

dung seines Wortes: „Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns“ (Joh 1,14). Diese Wortoffenbarung Gottes spannt sich wie ein Bogen von der ersten Schöpfung hin zur Neuschöpfung von Himmel und Erde und findet seinen Kulminationspunkt in Christus (Hebr 1,1f). Die Sendung Christi ist deshalb die Sendung von Gottes Wort. Schon der Prolog macht deutlich, dass das vierte Evangelium als Buch der Mission Gottes zu verstehen ist.

a) Allerdings ist sich die Forschung über das Missionsverständnis im vierten Evangelium uneins. Auf der einen Seite findet Hans Conzelmann „keinen missionarischen Charakter“ im Johannesevangelium: „Dem johanneischen Kirchengedanken entspricht nicht der Gedanke der Mission, sondern das ‚Zeugnis‘, die Stärkung des Glaubens.“⁴¹ K. G. Kuhn meint, dass die Empfängergemeinde „gar nicht missionarisch denkt. Sie weiss sich streng geschieden von der Welt, ausgegrenzt aus ihr, im Gegensatz zu ihr stehend.“⁴² Ferdinand Hahn spricht dem Johannesevangelium einen gewissen missionarischen Charakter zu, betont jedoch ein Auseinandergehen von Kirche und Mission, welches dann in den Johannesbriefen offen zu Tage tritt.⁴³ Gerhard Schneider findet im vierten Evangelium „verhältnismässig wenig Texte, die auf die Mission bezogen sind. Es ist keine Missionschrift.“⁴⁴ Auf der andern Seite sahen Karl Bornhäuser⁴⁵ (1868-1947) und Wilhelm Oehler⁴⁶ (1877-1966) im Johannesevangelium eine „Missions-

⁴¹Hans Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (München: Christoph Kaiser Verlag, 1967), 362.

⁴²So K.G. Kuhn in seinem Aufsatz „Das Problem der Mission in der Urchristenheit“, zitiert bei Werner Bieder, „Gottes Sendung und der missionarische Auftrag der Kirche nach Matthäus, Lukas, Paulus und Johannes,“ *Theologische Studien* 82 (1965): 3-52, 41; im Folgenden zitiert als Bieder, *Gottes Sendung*. Eine ähnliche Linie vertritt Gerhard Schneider („Der Missionsauftrag Jesu in der Darstellung der Evangelien,“ Hg. K. Kertelge in *Mission im Neuen Testament* [Freiburg im Breisgau: Herder, 1982], 71-92, 90).

⁴³Ferdinand Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1963), 145; im Folgenden zitiert als Hahn, *Das Verständnis der Mission*.

⁴⁴Gerhard Schneider, „Der Missionsauftrag Jesu in der Darstellung der Evangelien,“ Hg. K. Kertelge in *Mission im Neuen Testament* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1982), 71-92, 90.

⁴⁵Karl Bornhäuser, „Das Johannesevangelium, eine Missionsschrift für Israel,“ *Bfchr Th* II/15 1928.

⁴⁶„Das Johannesevangelium will eine Werbeschrift für Heiden, besonders für Griechen sein.“ (Wilhelm Oehler, *Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für die Welt* [Gütersloh: Verlag C. Bertelsmann, 1936], 11).

schrift". Alfons Weiser drückt das mit anders aus, wenn er das Wirken des Sohnes darin sieht, „dass Jesus die Liebe Gottes zu den Menschen bezeugt“⁴⁷ und dies in der Sündenvergebung verdeutlicht. Jean Zumstein sieht im Johannesevangelium „eine Schrift, die zum Glauben ruft.“⁴⁸

b) Die Diskussion dreht sich um die Frage: *Wer soll zum Glauben kommen?* An wen ist diese „Missionsschrift“ gerichtet? *Jürgen Becker* sieht die johanneische Gemeinde als Empfängerin und argumentiert, im Sendungswort werde kein Objekt der Sendung („in alle Welt“) genannt. Er schliesst daraus, dass Johannes 20,21 „nicht weltweit missionarisch ausgerichtet“⁴⁹ sei. Zudem sei das Sündenvergeben und -behalten eher eine innerkirchliche Angelegenheit (vgl. Mt 16,19) und mache die Sendung „stillschweigend gemeindebezogen.“⁴⁹ Becker lässt die Betonung der universalen Sendung Jesu im Johannesevangelium beiseite. In der Monographie *Hahns* spürt man ein Ringen um die Frage nach der Mission. Einerseits versteht er das Johannesevangelium „keinesfalls als Missionsschrift,“⁵⁰ es ist vielmehr an die Gemeinde gerichtet. Andererseits sieht er den „Missionsgedanken hier ... nachdrücklich herausgestellt.“⁵¹ Auch wenn das Heilsangebot universal sei, würde einem Menschen das Heil nur dann zugeeignet, wenn er Jesus im Glauben annähme, was jedoch immer Abgrenzung zur Welt einschliesse (17,9ff). Jesus bezeichne diese Empfängergemeinde als die „Seinen“ (15,13f), als die Herde (10,1ff), als Freunde (15,14f), an die das Johannesevangelium auch gerichtet sei. Als solche Gemeinde stehe sie in einem missionarischen Dienst in der Welt. Für *Werner Bieder* ist es die bleibende Auf-

⁴⁷Alfons Weiser, „‘Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.’: Neutestamentliche Aspekte zum Verständnis der Sendung,“ in *Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch*, 26-32, Hg. H. M. Köster, M. Probst (Limburg: Lahn-Verlag, 1982), 26.

⁴⁸Jean Zumstein, „Das Johannesevangelium: eine Strategie des Glaubens,“ *TBe* 28 (1997): 350-363, 352.

⁴⁹Jürgen Becker zitiert bei Klaus Schäfer, „‘Das Christentum ist undenkbar ohne Mission’: Zu den Sendungsworten des Auferstandenen in den Evangelien,“ *Plädoyer für Mission: Beiträge zum Verständnis von Mission heute* 35 (1998): 24-42, 36.

⁵⁰Hahn, *Das Verständnis der Mission*, 139.

⁵¹Hahn, *Das Verständnis der Mission*, 142.

gabe einer Kirche, die um ihre missionarische Sendung weiss, „die Trennung zur Welt klar zu machen, in die hinein sie mit ihrem Glauben gerufen ist?“⁵²

Entgegen allen Meinungen gegen eine missionarische Gestalt des vierten Evangeliums, beschreibt der Verfasser des Johannesevangelium die Sendung Jesu deutlich als eine Sendung in die ganze Welt (Joh 1,9; 3,16-19; 10,36; 11,27).⁵³ Es geht um die *Rettung der ganzen Welt* (3,17f; 4,42; 11,51f; 12,47f)! Jesus trägt die Sünden der Welt (1,29), gibt der Welt das Leben (6,33.51) und ist das „Licht der Welt“ (1,9; 8,12; 9,5; 12,46). „Das Johannesevangelium ist durch einen betonten *Heilsuniversalismus* ausgezeichnet“⁵⁴, der durch die Sendung der Jünger auf die Kirche übertragen wird. *Jesus selbst* weist über einen in sich geschlossenen (Gemeinde-) Kreis hinaus, wenn er von „anderen Schafen“ spricht (10,16), Samarien als weisses Erntefeld bezeichnet (4,35ff), für solche betet, die durch seine Jünger zum Glauben finden werden (17,20) und am Kreuz „alle zu sich ziehen“ will (12,30). Meines Erachtens *schreibt Johannes sein Evangelium einer missionarisch gesinnten Gemeinde, die eine universale Sicht für die Sendung Jesu hat und selbst in dieser Sendung steht*. Sie soll im Glauben gestärkt werden, in der Abwehr doketischer⁵⁵ Einflüsse gewappnet sein und das Evangelium Jesu in die Welt hinaustragen.

c) Die *missionarische Absicht* ist der durchgehende, „rote Faden“ im Johannesevangelium: Der Prolog (1,1-18) und das Zeugnis des Täufers

⁵²Bieder, *Gottes Sendung*, 42.

⁵³Köstenberger schlägt vor, den Begriff „Sendung“ in seinem semantischen Umfeld im Johannesevangelium zu betrachten (Andreas J. Köstenberger, *The Mission of Jesus & the Disciples according to the Fourth Gospel: With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church* [Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmanns Publishing Co., 1998], 18ff; im Folgenden zitiert als Köstenberger, *The Mission of Jesus*). So wird Sendung ergänzt durch „in die Welt kommen“ (von Jesus 47x, z.B. in 1,9.14.17; 3,2; 4,25; 5,40), „aus dem Himmel herniederkommt“ und „erscheinen“ (11x). Die Sendung der Jünger wird ergänzt durch „kommen“, „gehen“ (14x) und „nachfolgen“ (17x). In der Umschreibung der Sendung im Sinn des Auftrags Jesu wird oft von „Werk“ und „Zeichen“ gesprochen. Diese synonym gebrauchten Begriffe erhellen den Begriff der Sendung und machen in ihrer Häufigkeit deutlich, wie missionarisch durchtränkt das vierten Evangelium wirklich ist.

⁵⁴Hahn, *Das Verständnis der Mission*, 136.

⁵⁵Doketisch aus dem Griechischen dokeo, scheinen. Der sogenannte Doketismus (Gnosis) leugnete, dass Jesus wirklich Mensch war. Jesu hätte nur einen Scheinleib gehabt und hätte nicht wirklich gelitten (C.-D. Scholl, „Irrlehre,“ *ELThG*, 966-969, 967).

(1,29-34) fassen die missionarische Absicht des vierten Evangeliums in wenigen Aussagen zusammen: Der ewige, lebensbringende, göttliche *Logos* wird *Fleisch* und *kommt als Licht in die Welt* mit dem Ziel, „jeden Menschen zu erleuchten“ (1,9). Das geschieht durch die göttliche *Gnade und Wahrheit* (1,14), die den Menschen durch Jesus Christus erreicht.⁵⁶ Der gerechte Gott, der sich im mosaischen Gesetz offenbart hat, wird vom eingeborenen Sohn in sichtbarer Herrlichkeit neu geoffenbart als ein Gott der Gnade und Wahrheit (1,14.17). Auf diese beiden missionarischen Grundbegriffe, Gnade⁵⁷ und Wahrheit, baut das Johannesevangelium. Die *Gnade* des Vaters wird im fleischgewordenen Wort (1,14) und im „Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt“ (1,29) offenbart. Die *Wahrheit* des Vaters wird offenbart in Christus, der als das „wahrhaftige Licht“ (1,9; 8,12) kommt und „mit Heiligem Geist tauft“⁵⁸ (1,33; 15,26).

Damit ist das missionarische Ziel des Johannesevangeliums genannt: Gott selbst sendet seinen Sohn in diese Welt. Der Gesandte des Vaters⁵⁹ steht im Mittelpunkt des Johannesevangeliums: Er ist Gottes Sohn (1,18.34). An ihm werden sich Glaube⁶⁰ und Widerspruch entzünden.

d) Die Frage, ob das Johannesevangelium eine missionarische Schrift ist, klärt sich vollends, wenn Christus seine Sendung auf seine Nachfolger überträgt (Joh 14-17; 20). Wie er Gesandter der Vaters ist, werden sie zu Gesandten des Auferstandenen.

⁵⁶Schon hier wird deutlich, dass alles davon abhängt, *wie* der Gesandte aufgenommen wird. Nur wer ihn im Glauben aufnimmt, empfängt die Gabe der Gotteskindschaft (1,11-13).

⁵⁷Wobei Gnade durch den häufigen Begriff Liebe ergänzt wird (3,16; 13,1; 14,21; 17,23).

⁵⁸Fünfmal wird im Johannesevangelium der Heilige Geist als Geist der Wahrheit dargestellt (4,23.24; 14,17; 15,26; 16,13).

⁵⁹Teresa Okure weist nach, dass Johannes 44x vom Vater als Sendenden spricht (40x im Bezug auf Jesus, 3 im Bezug auf den Heiligen Geist, 1x im Bezug auf Johannes d. T.). Okure schliesst daraus: „that mission itself is a leitmotif or ‘foundation theme’ of the Gospel is hardly a matter for dispute.“ (*The Johannine Approach to Mission: A Contextual Study of John 4,1-42*. [Tübingen: J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 1988], 2).

⁶⁰Über 90x gebraucht Johannes den Begriff „Glauben“.

2.2 Das johanneische Sendungswort im synoptischen Vergleich

Die Wichtigkeit des Sendungsauftrags Jesu an seine Jünger wird an dessen fünffachen Erwähnung deutlich. Diese fünf Sendungsworte weisen auf das eine Ziel hin: Das vollendete Werk Jesu soll durch die Jünger und die sich ausbreitende Gemeinde in alle Welt getragen werden.

Die Fassung bei *Matthäus*⁶¹ (20,18-20) gilt als klassische Form des Missionsbefehls.⁶² Er unterstreicht die Autorität Jesu, das grosse Ziel des missionarischen Auftrags und die zeitliche Begrenzung. Die Fassung bei *Markus*⁶³ betont mehr die Dringlichkeit und Wichtigkeit der Evangeliumsverkündigung und setzt einen geographischen Rahmen.

Lukas teilt den Missionsauftrag auf, indem er das Evangelium mit diesem abschliesst (24,44-48) und die Apostelgeschichte (1,6-8) mit ihm einleitet. Die lukanische Parallele der Erscheinung des Auferstandenen in Lk 24,44ff weist die stärkste Übereinstimmung zu Johannes auf. Lukas scheint die gleiche Situation zu schildern. Jesus tritt auch in ihre Mitte mit dem Friedensgruss εἰρήνη.⁶⁴ Die Fassung bei Lukas verankert den Missionsauftrag in den Schriften des AT⁶⁵ und weist damit auf die heilsgeschichtliche Bedeutung der Sendung Jesu hin: Er musste leiden und auferstehen (Jes 53). Aufgrund der Erfüllung der Heilsgeschichte kann nun allen Nationen Busse und Vergebung gepredigt werden. Dafür setzt er seine Zeugen ein und verspricht ihnen den Heiligen Geist. In Apostelgeschichte 1,6-8 lässt Lukas die

⁶¹Sie umschliesst den Auftrag mit der Autorität Jesu: „Mir ist gegeben alle Macht ... ich bin bei Euch alle Tage ...“ Der einzige Imperativ ist: „macht alle Nationen zu Jüngern.“ Die übrigen Verben „geht“, „tauft“ und „lehrt“ sind als Aorist-Partizipien formuliert, was übersetzt werden kann mit der Hilfskonstruktion „indem“: Macht alle Nationen zu Jünger, indem ihr zu ihnen hingehet, indem ihr sie tauft und indem ihr sie lehrt.

⁶²Beyerhaus baut seine Missionstheologie auf diese Stelle auf (Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*, 396-444).

⁶³Markus (16,15-18) braucht eine ähnliche Konstruktion wie Matthäus: Der Imperativ ist jedoch auf der Verkündigung: Predigt (Imp. Aorist) das Evangelium der ganzen Schöpfung, indem ihr hingehet (Part. Aorist) in die ganze Welt. Als Folge dieser Verkündigung werden Menschen glauben (getauft) und gerettet werden oder nicht glauben und verdammt werden.

⁶⁴In einigen Handschriften fehlt dieser Satzteil (D und alle lateinischen).

⁶⁵Dreifacher Hinweis aufs AT: V. 44: „dass, alles erfüllt werden muss, was über mich geschrieben steht...“; V. 45: „...damit sie die Schrift verstünden.“; V. 46: „So steht geschrieben...“

christologischen Aussagen weg (sie gehören für ihn ins Evangelium) und gibt auch keine zeitliche Begrenzung des Auftrags an (dafür jedoch eine lokale: bis ans Ende der Erde). Lukas geht es um die „christozentrische Ausrichtung und die Universalität des Auftrags.“⁶⁶

In allen Fassungen des Missionsauftrags geht es darum, *Menschen zu Jüngern zu machen*. Alle Jüngerschaft muss sich an Jesus orientieren („... einer ist euer Lehrer, ihr alle aber seid Brüder.“ Mt 23,8; Joh 13,13). Oft verwendet Jesus den Ausdruck „folge mir“ oder „folge mir nach“ (Mt 4,19.21; Mk 10,21; Lk 5,27; 18,22; Joh 12,26; u.a.), aber dann auch: „Ich bin mit euch!“ (Mt 28,19). Diese Vollmachtswort ist in allen Darstellungen des Missionsauftrags unverkennbar. Allerdings kommt nur bei Johannes der Empfang des Heiligen Geistes dazu, hingegen fällt bei ihm „alle Völker“ weg.

Neu bei Johannes ist die Verbindung zu Jesu eigener Sendung. „Stärker als bei den Synoptikern erscheint die Sendung der Jünger als Fortsetzung der Sendung des Sohnes, mehr noch: als Hineinnahme in die Sendung Jesu.“⁶⁷

Im Unterschied zu Johannes, stehen bei den Synoptikern die nachösterlichen Sendungsaufträge im Kontrast zu den vorösterlichen Sendungsworten. Während vorher nur Israel im Blick war, wird der Missionsauftrag nach Ostern auf alle Völkern ausgeweitet. Johannes hingegen macht von Anfang an klar, dass die Sendung Jesu der ganzen Welt gilt (siehe oben). Somit werden auch die Jünger in die Welt gesandt – sowohl vor (17,18), wie auch nach Ostern (20,21).

2.3 Das Sendungswort im Kontext des Johannesevangeliums

Das Sendungswort (20,21) fasst zusammen, was das ganze Evangelium ausführt: Der Vater sendet seinen Sohn in diese Welt.

a) Wie oben erwähnt, ist der *Prolog* eine zusammenfassende Vorschau über das ganze Evangelium. Johannes der Täufer weist mit seiner

⁶⁶Georg W. Peters, *Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag: Eine biblisch-evangelische Missionstheologie*, 2. überarbeitete Aufl. (Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1985), 197; im Folgenden zitiert als Peters, *Missionstheologie*.

⁶⁷Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium: Ergänzende Auslegungen und Exkurse: 4. Teil*, 3. Aufl. 1984 (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1984), 61; Im Folgenden zitiert als Schnackenburg, *Johannesevangelium: Teil 4*.

Predigt und seinem ganzen Leben auf den Einen hin: „dieser ist der Sohn Gottes“ (1,34). An diesem entzündet sich Glaube und Widerspruch. Widerspruch entsteht, wo der Sohn nicht erkannt und angenommen wird (1,10-11). In der sechsfachen an den Täufer gestellten, eindringlichen Frage: „Wer bist Du?“ (1,19-27), wird der kommende Konflikt zwischen Jesus und den Juden vorhersehbar. Gerade deshalb sind im Prolog die *alttestamentlichen Hinweise auf Jesus wichtig*: Jesus wird vorgestellt als das ewige Wort Gottes (V. 1; Gen 1,1), als das Leben (V. 4; Ps 36,10), als das Licht (V. 5.9; Ps 27,1), als Wort, das Fleisch wurde (V. 14), als Eingeborener vom Vater (V. 14.18), als Messias (V. 17.41; 1Sam 2,10.33; Ps 2,2), als Sohn Gottes (V. 18.34.49; Ps 2,7), als Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt (V. 29.36; Jes 53,7; Jer 31,34), als der in den Schriften Verheissene (V. 45; 2Sam 7,12-14), als Geistempfangender und Geistvermittler (V. 32f; Hes 36,26f; Jes 44,3) und als König Israels (V. 49; Ps 2,6f; 45; 72; 110; Jes 52,7). Mit diesen christologischen Aussagen stellt Johannes Gottes Sohn vor und damit auch den Vater, der ihn sendet (1,14.29. 34.36). Auch die Jünger werden vorgestellt. Nathanael spricht das erste Bekenntnis: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels.“ (1,49).

b) Im *ersten Teil* des Johannesevangeliums (Kap 2-12) stellt sich Jesus als Gesandter des Vaters vor: Durch seine Werke und Zeichen will er Glauben wecken (3,2; 5,36; 10,25; 11,42), und in den Gesprächen mit den Juden will er Antworten auf die jüdischen Fragen betreffs seiner Autorität als Sohn Gottes geben (5,17-47; 6,30-59; 7,14-31; 8,12-59). Im *zweiten Teil* (Kap 13-17) bereitet Jesus die Jünger auf ihre Sendung vor und verspricht ihnen den Heiligen Geist. So wird er als Sendender weiterhin gegenwärtig bleiben (Kap 14-16). Während Jesus im ersten Teil des Evangeliums wiederholt seine Einheit mit dem Vater betont (10,30), unterweist er im zweiten Teil die Jünger in der Einheit zwischen ihm, dem Sendenden und ihnen, den Gesandten (15,1ff; 17,21-23).

c) Ben Witherington weist darauf hin, wie eng die Erscheinung des Auferstandenen und das Sendungswort (20,19-23) mit den *Abschiedsreden* (14-17) verknüpft sind.⁶⁸ Jesus verspricht den Jüngern wiederkommen

⁶⁸Ben Witherington, *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995), 339-341.

(14,18.23.28) und erscheint in deren Mitte (20,19.26). Er verheisst seinen Frieden (14,27; 16,33) und bringt diesen Frieden (20,19). Die versprochene Freude (16,22) erfüllt die Jünger, als sie Jesus sehen (20,20). Die Sendung des Heiligen Geistes (14,16f.26; 15,26; 16,7-15) erfährt eine erste Erfüllung (20,23). Somit bündelt Johannes in unserem Text die Verheissungen des vorösterlichen Jesus in der Erfüllung durch den auferstandenen Jesus.

d) Entscheidend für unseren Text ist das *nachösterliche Geschehen*. Es ist zunächst einmal durch grosses Nichtverstehen geprägt. Maria Magdalena, Petrus und der Lieblingsjünger wissen nicht, wie sie das leere Grab verstehen sollen (20,2.9). Maria ist der Auffassung, den „Gärtner“ zu sehen und nicht Jesus. Als sich die Jünger an jenem Abend aus Furcht vor den Juden einschliessen, ist ihnen die Auferstehung Jesu fragwürdig, weil sie ihn noch nicht gesehen haben. Sie sind verunsichert, verängstigt und haben keine Perspektive für die Zukunft. In diese Situation hinein tritt Jesus in ihre Mitte mit seinem zweifachen Schalom. Unweigerlich erfüllt das Wort Jesu den Raum: „Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch ...“ (14,27). Und jetzt hilft Jesus zu verstehen: Er zeigt ihnen seine Wundmale. Freude und Erleichterung kehren ein. Die schwere Last der vergangenen Tage fällt ab. In diese gelöste Situation hinein spricht Jesus das Sendungswort. Später erscheint Jesus auch dem Thomas. In ihm ist die Gemeinde präsent, die Jesus nicht körperlich sehen kann. Glückliche sind die, die nicht sehen, sondern aufgrund ihres Glaubens bekennen können: „Mein Herr und mein Gott!“ (20,29).

3. Zusammenfassung

Der Verfasser des Johannesevangeliums will Jesus als den vom Vater gesandten Sohn darstellen und damit bei seinen Lesern Glauben wecken. Jesu Sendung hat alleine zum Ziel, den Vater zu verherrlichen und zu offenbaren und das göttliche Heil⁶⁹ dem Menschen nahezubringen.

Aufgrund der vorliegenden Untersuchung, wird das Johannesevangelium in dieser Thesis als einheitliche Schrift betrachtet. Es ist mit einer durchgängigen, missionarischen Absicht geschrieben. Im Sendungswort

⁶⁹Der Hauptbegriff dafür ist im Johannesevangelium das Ewige Leben (19x). Der Weg dazu ist Glauben (90x).

(20,19-23) gibt Jesus seine eigene Sendung an die Jünger weiter. Wie er das tut, wird in der folgenden, exegetischen Untersuchung zu klären sein.

KAPITEL DREI

EXEGETISCHE UNTERSUCHUNG ZU 20,21

Nachdem der auferstandene Jesus seinen Jüngern überraschend erschienen ist, überträgt er seine eigene Sendung auf die Jünger. Jesus beginnt das Sendungswort mit der Friedenszusage εἰρήνη.

1. „Friede euch“, das Grusswort des Auferstandenen

Der Abschnitt beginnt mit einer typisch *johanneischen Zeitangabe* (1,39; 4,6; 7,14; 13,1), die auf den ersten Wochentag als zukünftigen Versammlungs- und Ruhetag der Christen hinweist (20,1.26; Apg 20,7; 1Kor 16,2). Jesu Verheissung, „an jenem Tag werdet ihr erkennen ...“ (14,19f), ist nicht nur eschatologisch zu verstehen, sondern findet ihre erste Erfüllung an eben diesem Auferstehungstag.¹ Die Zeit des Nichtverstehens (siehe oben) ist jetzt zu Ende.

a) *Jesus kommt* und tritt in ihre Mitte.² Johannes betont ausdrücklich, dass die Türen³ aus Furcht⁴ vor den Juden verschlossenen waren (auch in V. 26), um damit die aussergewöhnliche Erscheinung Christi herauszustreichen. Lukas weist auf das Erschrecken der Jünger hin: „Sie aber erschrecken und ... meinten, sie sähen einen Geist.“ (Lu 24,37). Rudolf Bultmann (1884-1976) sieht in der Erscheinung Jesu eine „volkstümliche Le-

¹Siehe dazu auch: Raymond E. Brown, *The Gospel according to John: (xiii-xxi)*, Nachdruck, 1972 (London, Dublin, Melbourne: Geoffrey Chapman, 1966), 1019; im Folgenden zitiert als Brown, *John*.

²Anwesend sind die *zehn μαθηταὶ* ohne Thomas (20,20.24). Nach der lukianischen Parallele kann der Jüngerkreis auch grösser sein (Lk 24,33). Johannes verwendet den Begriff *μαθηταὶ* sowohl für den inneren (13,5.22) als auch für einen äusseren (4,1; 6,60; 7,3) Jüngerkreis. Er kann jedoch den inneren Kreis auch „die Zwölf“ nennen (6,67.71; 20,24). Durch den Vergleich mit Lukas ist an dieser Stelle nicht deutlich, ob auch andere Nachfolger und Nachfolgerinnen Jesu in 20,19ff dabei waren (siehe dazu: C. K. Barrett, *St John: An introduction with commentary and notes on the Greek text*, 2. Aufl. [London: SPCK, 1978], 568; im Folgenden zitiert als Barrett, *John*.)

³Die mehrfach verschlossenen Türen (seltener Plural) weisen darauf hin, dass die Versammelten stark verunsichert waren und guten Schutz suchten.

⁴B. Witherington meint, dass die Juden die Jünger verantwortlich machen wollten für das Verschwinden von Jesu Leib (Ben Witherington, *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel* [Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995], 342; im Folgenden zitiert als Witherington, *John's Wisdom*).

gende⁵. Frédéric Godet glaubt, dass die leibliche Erscheinung Christi sich nur „so erklären lässt, dass der Leib Jesu bereits ganz unter der Macht des Geistes stand,“ jedoch derselbe Leib war, wie vor seinem Tod und „der Natur des verklärten, geistlichen Leibes ... näher.“⁶ Wie auch immer der Leib Jesu beschaffen war, Johannes schildert Jesus als leiblich anwesend, wenn er sich durch die Kreuzigungsnarben als Jesus von Nazareth identifiziert. Im Zeigen der Wundmale an Händen und Seite will Jesus den Jüngern eine Verstehens- und Glaubenshilfe anbieten.⁷ Das Wort aus 16,22 erfüllt sich: „Ihr habt jetzt zwar Traurigkeit; aber ich werde euch wiedersehen, und euer Herz wird sich freuen, und eure Freude nimmt niemand von euch.“ Jesus ist der Gekreuzigte, der wiederkommt, wie er es versprochen hatte (14,18. 28).

b) Das aus dem Griechischen unschwer zu erschliessende, Hebräische *Grusswort* שלום ist zunächst der übliche Gruss.⁸ Verschiedene Ausleger wollen dem keine tiefere Bedeutung beimessen.⁹ Doch in der Situation des Auferstehungsgeschehens sollten wir in den Worten Jesu mehr als ein kon-

⁵Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Hg. F. Hahn, 20. Aufl. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament Bd. 2. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985), 535; im Folgenden zitiert als Bultmann, *Johannes*.

⁶Frédéric Godet, *Das Evangelium des Johannes*, Nachdruck der 4. Auflage von 1903 (Giessen: Brunnen Verlag, 1987), 615; im Folgenden zitiert als Godet, *Das Evangelium nach Johannes*.

⁷Leon Morris, *The Gospel according to John: The English text with introduction, exposition and notes*, Hg. F. F. Bruce, The New International Commentary on the New Testament, Nachdruck 1992 (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1972), 845; im Folgenden zitiert als Morris, *The Gospel according to John*.

⁸Strack und Billerbeck führen die Varianten der üblichen Grussformeln auf. Im AT wird als Begrüßungsformel auch häufig die Frage nach dem Wohlergehen gestellt (Gen 37,14; Ex 18,7; 1Sam 17,22; 2Kö 4,26). Hier könnte auch die Formel „Friede über euch“ von Jesus benutzt worden sein (Herrmann L. Strack und Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, 8. unveränd. Aufl. Bd. 2. [München: C.h. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1983], 584; im Folgenden zitiert als Strack, Billerbeck, *Kommentar zum NT, Bd. 2*).

⁹Witherington, *John's Wisdom*, 342. Theodor Zahn, *Das Evangelium des Johannes*, Nachdruck der 6. Aufl. von 1921 (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1983), 678; im Folgenden zitiert als Zahn, *Johannes*. Johannes Calvin, *Johannes Calvins Auslegung des Johannes-Evangeliums*, Hg. Otto Weber, Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift Bd. 14. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, 1964), 474; im Folgenden zitiert als Calvin, *Johannes*.

ventionelles Begrüßen sehen.¹⁰ Jesus spricht den zukünftigen Friedensboten seinen Frieden zu (Jes 52,7). Schalom umfasst das gesamte Spektrum göttlichen Heils.¹¹

His "Shalom!" ... is the complement of "It is finished" on the cross, for the peace of reconciliation and life from God is now imparted ... Not surprisingly it is included, along with 'grace,' in the greeting of every epistle of Paul in the NT.¹²

Blauw weist darauf hin, dass der Messias in Micha 5,4 selbst so bezeichnet wird.¹³ Paulus nimmt diese Stelle wörtlich auf in Epheser 2,14, wenn er sagt, dass wir Gott durch das Blut Jesu „nah geworden“ sind, weil „er unser Friede ist“. Weil Jesus der Friede ist, verkündigt er den Frieden (Eph 2,17). Die Jünger sollen in ihm Frieden haben (Joh 16,33), weil er ihnen seinen Frieden gibt (14,27).

So basiert die nachfolgende „Jüngersendung“ auf der Grundlage der Osterwirklichkeit von Frieden und Versöhnung.¹⁴ Die Jünger werden gesandt, um das von Jesus erwirkte Heil der ganzen Welt zu vermitteln. Wie Jesus, sollen auch sie das Schalom Gottes in diese Welt tragen.

2. Die Sendung Jesu

Die Sendung Jesu durch den Vater ist der Grundtenor¹⁵ des vierten Evangeliums und ist das eigentliche Modell für die Sendung der Jünger. Damit dieses Sendungsmodell verständlich wird, werden wir zunächst die Sendungsterminologie und das Wie und Wozu der Sendung Jesu klären. Daraus wird

¹⁰Morris, *The Gospel according to John*, 844.

¹¹שלום ist nicht mit dem Einzelbegriff „Friede“ zu übersetzen. שלום umfasst viel mehr das gesamte Spektrum göttlichen Heils und Frieden mit Gott (Gerhard von Rad, „שלום im AT.“ *NWNT* Bd. 2, 400-405).

¹²George R. Beasley-Murray, *John*, Hg. R. P. Martin, *Word Biblical Commentary* Bd. 36 (Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1987), 379; im Folgenden zitiert als Beasley-Murray, *John*.

¹³Johannes Blauw, *Gottes Werk in dieser Welt: Grundzüge einer biblischen Theologie der Mission* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1961), 57; im Folgenden zitiert als Blauw, *Gottes Werk in dieser Welt*.

¹⁴Klaus Schäfer, „Das Christentum ist undenkbar ohne Mission: Zu den Sendungsworten des Auferstandenen in den Evangelien,“ *Plädoyer für Mission: Beiträge zum Verständnis von Mission heute* 35 (1998): 24-42, 39.

¹⁵Morris, *The Gospel according to John*, 845.

die Einzigartigkeit der Sendung Jesu deutlich, welche uns zu der Sendung der Jünger führt mit der Frage: *In welcher Beziehung steht die Sendung der Jünger zur Sendung Jesu?*

2.1 Begriffsanalyse ἀποστέλλειν, πέμπειν und πλῶ

Johannes verwendet in 20,21 zwei verschiedene Begriffe für Sendung: καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς (herausgehoben durch Verf.). Welche Bedeutung haben die beiden Begriffe, und weshalb gebraucht Johannes an dieser Stelle zwei verschiedene Begriffe?

Ἀποστέλλειν und πέμπειν werden im NT in ähnlichem Sinn gebraucht wie in der griechischen Umgangssprache. Auch hier wird ἀποστέλλειν vorwiegend als „Sendung unter einem ganz bestimmten, einmaligen und einzigartigen Gesichtspunkt“¹⁶ verwendet. Dabei wird die Beziehung zwischen Sendendem und Gesandtem, wie auch dessen Autorisierung betont. Wie Rengstorff zeigt, wird ἀποστέλλειν auch in der griechischen Literatur als „terminus technicus der Bevollmächtigung durch die Gottheit“¹⁷ verwendet. Im Gegensatz dazu ist πέμπειν der profane Ausdruck, etwa im Verständnis von: Eine Mutter sendet ihr Kind zum Einkaufen.

Im AT wird der Begriff πλῶ¹⁸ für das Geschehen der Sendung verwendet und in der LXX vorwiegend mit ἀποστέλλειν (mehr als 700 mal¹⁹)

¹⁶Rengstorff, „ἀποστέλλω,“ *TWNT* Bd. 1, 397-405, 397; im Folgenden zitiert als Rengstorff, „ἀποστέλλω.“

¹⁷Rengstorff, „ἀποστέλλω,“ 398.

¹⁸πλῶ bedeutet in erster Linie (etwa 450 mal): Einen bevollmächtigten Boten in einem bestimmten Auftrag zu senden (Gen 24,7.40; 32,13.14). (M. Delcor und E. Jenni, „πλῶ,“ *Theologisches Handwörterbuch zum AT*, Bd. 2, 909-916, 910). Häufig ist es Gott, der etwas oder jemanden sendet: Plagen (Ex 9,14), das Schwert (Jer 25,16) oder Engel (Gen 24,7.40), einzelne Menschen, die in Gottes Dienst stehen (Gen 45,5.7; Ex 3,14.f; 1Sam 12,11). Karl Heinen zeigt, dass solche Sendungen häufig aus drei Vorgängen bestehen (am Beispiel von Jer 2,2): Botenauftrag („Gehe hin ...“), Botenformel („So spricht der Herr ...“) und Botenspruch („Ich denke an deine Jugendtreue, an ...“). (Karl Heinen, „Menschensohn, ich sende dich.‘: Zum Begriff der Sendung im Alten Testament,“ M. Probst in *Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch*, Hg. H. M. Köster [Limburg: Lahn-Verlag, 1982], 19-25, 21). Weiter wird im AT deutlich, dass πλῶ häufig im Zusammenhang von prophetischer Berufung und Beauftragung gebraucht wird (Jes 6,1-11; Jer 1,7; Hes 2,3f). Durch die Sendung Gottes ist der Prophet für seine Aufgabe autorisiert (Sach 2,13). Bei fehlender Sendung wird er als falscher Prophet entlarvt (Jer 28,15; 29,31; Hes 13,6). Die Sendung ist unlösbar mit Gottes Ruf verbunden. Dabei ist πλῶ immer Ge-

übersetzt. Im NT wird ἀποστέλλειν etwa 135 mal und πέμπειν 80 mal verwendet.²⁰ Die beiden Begriffe werden insofern unterschiedlich verwendet, als dass bei „πέμπειν“ der Ton auf der Sendung als solcher, bei ἀποστέλλειν auf dem mit der Sendung verbundenen Auftrag liegt.“²¹ Ansonsten ist das Verständnis gleich wie im griechischen Sprachgebrauch.

Das Johannesevangelium nimmt hier allerdings eine Sonderstellung ein. ἀποστέλλειν und πέμπειν können gleichbedeutend nebeneinander stehen. Auffällig ist, wie häufig πέμπειν (33 mal) im Johannesevangelium verwendet wird. Rengstorf meint, dass der „johanneische Jesus“ die Formel πέμπας με²² (11,42; 17,3.8.18.21.23) nur gebraucht, wenn er von seiner Sendung durch Gott spricht. Erklärbar werde das durch die Beobachtung, dass Johannes ἀποστέλλειν dann benütze, wenn Jesus seine eigene Autorität in Gottes Autorität begründe. πέμπειν hingegen werde dort verwendet, wo sich Gott am Werk Christi beteilige, das heisst, wo Gottes Sendung im Handeln Jesu sichtbar werde.²³ Rengstorfs Unterscheidung ist jedoch im Text schwer nachzuvollziehen. ἀποστέλλειν und πέμπειν scheinen synonym nebeneinander zu stehen. Dies wird vor allem in den Kapiteln 5-8 deutlich, in denen es um Autorität bezüglich der Gottessohnschaft Jesu geht. Zwei Beispiele seien genannt:

a) Jesus bezeugt, dass der Sohn ohne den Vater nichts tun kann (5,19-23). Als Beispiele nennt Jesus die Auferweckung von Toten und das Gericht. Dabei beruft sich Jesus auf die Autorität des Vaters, der ihn gesandt (πέμπειν) hat.

b) In 5,36-37 finden wir ἀποστέλλειν und πέμπειν unmittelbar nebeneinander. Die beiden selbständigen Sätze sind durch καί verbunden: „ ... die Werke selbst, die ich tue, zeugen von mir, dass der Vater mich gesandt

schehen und nicht intellektueller Vorgang. Es ist selbstverständlich, dass der Gesandte in der Autorität des Sendenden geht und nicht aus Eigeninteresse handelt (z.B. Jona).

¹⁹Rengstorf, „ἀποστέλλω,“ 399.

²⁰Rengstorf, „ἀποστέλλω,“ 402.

²¹Rengstorf, „ἀποστέλλω,“ 403.

²²Wird oft erweitert zu: ὁ πέμψας με πατήρ (5,37; 6,44; 8,18; 12,49; 14,24).

²³Rengstorf, „ἀποστέλλω,“ 404.

(ἀποστέλλειν) hat. Und der Vater, der mich gesandt (πέμπειν) hat, er selbst hat Zeugnis von mir gegeben ...“ Nach Rengstorfs These²⁴ müssten die beiden Begriffe an dieser Stelle in umgekehrter Reihenfolge erscheinen, weil sich ἀποστέλλειν auf die Werke und πέμπειν auf das Zeugnis des Vaters bezieht.

Meines Erachtens lassen sich aus dem Gebrauch dieser beiden Sendungsbegriffe im vierten Evangelium keine theologischen Rückschlüsse ziehen, da sie synonym nebeneinander stehen. Das wird im direkten Paralleltext (17,18) deutlich. Im Unterschied zu 20,21, wo ἀποστέλλειν und πέμπειν nebeneinander stehen, gebraucht Johannes in 17,18 zweimal ἀποστέλλειν.²⁵

Nachdem wir festgestellt haben, dass Johannes im vierten Evangelium die zwei Sendungsbegriffe synonym verwendet, wenden wir uns inhaltlichen Fragen zur Sendung Jesu zu.

2.2 Wie ist Jesus gesandt?

Das Sendungswort (20,21) beginnt mit der Begründungs- und Entsprechungskonjunktion καθώς.²⁶ Johannes gebraucht diese Redewendung²⁷ häufig im vierten Evangelium, zuerst, wenn er Jesu Verhältnis zum Vater be-

²⁴F. Hahn lehnt die These Rengstorfs ab mit der Begründung, dass die „Synonymität und Austauschbarkeit“ der beiden Begriffe im Johannesevangelium zu deutlich seien (Hahn, *Das Verständnis der Mission*, 141). Ähnlich auch Köstenberger (Andreas J. Köstenberger, *The Mission of Jesus & the Disciples according to the Fourth Gospel: With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church* [Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmanns Publishing Co., 1998], 100f; im Folgenden zitiert als Köstenberger, *The Mission of Jesus*).

²⁵In 20,21 erscheint ἀποστέλλειν im Perfekt, was darauf hinweisen kann, dass Jesus seine Sendung als abgeschlossen betrachtet (Morris, *The Gospel according to John*, 846).

²⁶καθώς kann einerseits vergleichend verstanden werden: ebenso wie, geradeso wie, in dem Masse wie; andererseits kausal: *weil mich der Vater ausgesandt hat, sende ich auch euch*. Im Johannesevangelium erscheint es jedoch mehr in vergleichender Form (siehe Walter Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hg. Kurt und Barbara Aland, 6. völlig neu bearbeitete Auflage [Berlin, New York: Walter de Gruyter: 1988], 794).

²⁷Neben καθώς braucht Johannes auch andere vergleichende Wendungen, die jedoch synonym sind, z.B. „ἀ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῆ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ“ (5,19).

schreibt und zum zweiten, wenn er die Sendung der Jünger mit der Sendung Jesu vergleicht.²⁸

Jesus kann von sich aus nichts tun (5,30). Was er den Vater tun sieht, tut er selbst (5,19). Wie der Vater Leben in sich hat, so hat es auch der Sohn (5,26). Wie ihn der Vater gelehrt hat, so spricht er (8,28; 12,50). Wie er hört, so richtet er (5,30). Wie der Vater die Toten auferweckt, so tut das auch der Sohn (5,21). Wie der Vater ihn liebt, liebt er seine Jünger (15,9). Wie der Vater ihn gesandt hat, sendet er seine Jünger (17,18; 20,21). Das vergleichende καθώς beschreibt und betont die starke Einheit Jesu mit seinem Vater. Jesu tägliches Brot ist, Gottes Willen (4,34; 5,30; 6,38) und Gottes Werk (4,34; 5,36; 14,31; 17,4) zu tun. Er ist im Namen seines Vaters gekommen (5,43; 8,42) und redet die Worte des Vaters (3,34; 7,16; 12,49; 14,10.24). Dieser hat alles in die Hände des Sohnes gelegt (4,34). Wer an ihn glaubt, glaubt an den Vater (12,44). Jesus macht deutlich: „Ich und der Vater sind eins“ (10,30; auch 17,11.21.22). Diese völlige Einheit mit dem Vater und totale Abhängigkeit vom Vater ist das Fundament und Zentrum der Sendung Jesu.

Mit diesem καθώς will Johannes herausstreichen, dass Jesus nicht aus sich selbst ist. *Dieser* steht in direktem Zusammenhang mit *Jenem*. Der Gesandte ist wesenhaft mit dem Vater verbunden. Er hat Gott zum Vater. Die Autorisierung Jesu als Gottes Sohn ist nur aus dieser Einheit zu verstehen. Johannes wird dieses Prinzip später auch auf die Autorisierung der Jünger Jesu anwenden (17,12ff).

Johannes zeigt uns neben dieser unmittelbaren Gleichstellung von Jesus mit dem Vater weitere Eigenheiten der Sendung Jesu:

a) Johannes stellt die Sendung Jesu im Unterschied zu den Synoptikern von Anfang an als *universale Sendung*²⁹ dar. Schon der Prolog des Jo-

²⁸Der zweite Gebrauch von καθώς kommt im Johannesevangelium weniger häufig vor. Jesus weist seine Jünger an, zu handeln, wie er gehandelt hat (13,15): Sich gegenseitig zu lieben, wie er sie geliebt hat (15,12); seine Gebote zu halten, wie er die Gebote des Vater gehalten hat (15,10) und untereinander eins zu sein, wie er und der Vater eins sind (indirekte Rede, 17,21.22). In den Sendungsworten (17,18; 20,21) stellt Jesus die Jünger unter die Autorität des Vater, in der er auch selbst steht.

hannesevangeliums weist darauf hin, dass Jesus nicht nur zu den Juden gekommen ist, sondern als Lamm Gottes die Schuld der Welt auf sich nimmt (1,29). Obwohl das „Heil aus den Juden“ (4,22) ist, ist es nicht nur für die Juden, sondern zur Rettung (3,16.17; 12,47) und Überwindung der Welt (16,33) bestimmt. Die johanneische Christologie kommt vom Kreuzessieg her (3,13.31; 6,62; 10,17; 11,25; 16,33), während die Synoptiker eine Christologie zeigen, die zum Kreuz hinführt.³⁰ Weil Johannes vom Sieg am Kreuz und in der Auferstehung ausgeht,³¹ gibt es nur eine Sendung:³² Der ganzen Welt die Sündenvergebung zu bringen. Weiter wird deutlich:

b) Jesu Sendung hat ihre *eigene Zeit*. Zu seiner Mutter sagt er: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen“ (2,4). Zu den Brüdern: „Meine Zeit ist noch nicht erfüllt“ (7,6.8). Es legt noch niemand die Hand an ihn, weil seine Stunde noch nicht gekommen ist (7,30; 8,20). Er ist nur eine kleine Zeit hier (7,33) und das Licht ist nur noch eine „kleine Zeit unter euch“ (12,35). Doch seine Stunde, zum Vater zu gehen, kommt (13,1;

²⁹Die Statistik liefert dazu einen bedeutenden Hinweis: Johannes verwendet den Begriff κόσμος in seinem Evangelium 57 mal, Matthäus 10 mal, Markus 3 mal und Lukas 3 mal.

³⁰Campenhausen zeigt auf, dass der häufige Gebrauch der Perfektform in der johanneische Theologie bezeichnend ist. Der Verfasser des Johannesevangelium gehe davon aus, dass der Sieg über die Sünde am Kreuz schon geschehen sei. (Hans Freiherr von Campenhausen, „Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten,“ *Beiträge zu Historischen Theologie* 14 [1953], 153). Johannes schreibt stärker aus einer nachösterlichen Perspektive als die Synoptiker. So stehen für Johannes die Jesusworte aus Joh 11,25 und 14,6 im Zentrum einer Christologie, die von der Auferstehung her kommt. Für Ingo Broer ist diese im Vergleich mit den Synoptikern völlig andere Christologie ein wichtiger Hinweis darauf, dass solche Aussagen (wie die obigen) in der Regel nicht Worte des historischen Jesus, sondern des johanneischen Jesus sind, die einer johanneischen Theologie entspringen (Ingo Broer, *Einleitung in das Neue Testament: Band 1: Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur* [Würzburg: Echter Verlag, 1998], 215-216). Meines Erachtens kann aus der Tatsache, dass Johannes aus einer völlig andern Perspektive und mit einer andern Sprache als die Synoptiker schreibt, nicht der Schluss gezogen werden, dass solche Aussagen das Konstrukt einer johanneischen Theologie sind und nichts mit dem „historischen Jesus“ zu tun haben. Vielmehr drückt die andere Sprache und der andere Zugang des Johannesevangeliums zur Christologie die andere Absicht des Johannesevangeliums im Unterschied zu den Synoptikern und die Persönlichkeit des Apostel Johannes und seine nahe Beziehung zu Jesus aus.

³¹Gerhard Schneider, „Der Missionsauftrag Jesu in der Darstellung der Evangelien,“ Hg. K. Kertelge in *Mission im Neuen Testament* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1982), 71-92, 90.

³²Dementsprechend kennt Johannes keine vorösterliche Sendung der Jünger zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 10,6). Es fällt im Johannesevangelium auf, wie sich Jesus ohne Vorbehalte den Heiden zuwendet (Joh 4; 5,1-54).

17,1). Diese Stunde wird die Verherrlichung Jesu genannt (7,39; 12,16.23.28).³³ So gestaltet sich die Sendung Jesus nicht nach menschlichen Überlegungen, sondern nach dem Plan des Vaters. Doch wie ist denn dieser Plan zu verstehen?

2.3 Wozu ist Jesus gesandt?

a) Im Alten Testament ist der Tempel der Ort, an dem die Herrlichkeit Gottes den Menschen sichtbar und zugänglich ist. Demgegenüber wird im Neuen Testament Jesus der „Ort“, wo die Herrlichkeit Gottes sichtbar wird. Jesus kam, um die Ehre und Herrlichkeit (*δόξα*) des Vaters in diese Welt zu bringen, und um die Menschen in diese Herrlichkeit hineinzunehmen (1,14; 2,11; 11,4.40; 17,22).³⁴ Wenn nun Jesus durch die Menschen geehrt wird, wird auch der Vater geehrt (7,18; 8,50; 17,5; vgl. 13,31f). Die Herrlichkeit des Vaters wird in den Werken Jesu sichtbar. Diese Werke werden von Jüngern und Gegnern als Zeichen³⁵ erkannt (11,47). So wird die Auferweckung des Lazarus zur Manifestation der Herrlichkeit Gottes (11,4.40). Die Zeichen sollen Glauben an Jesus bewirken (20,31f), lösen jedoch bei Gegnern auch Unglauben aus (12,37). Während die Zeichen und Wunder bei den Synoptikern Zeichen für die aufgerichtete Gottesherrschaft sind (Lk 11,20; 17,21), dienen sie im vierten Evangelium der Verherrlichung des Vaters in der Sendung Jesu (Joh 11,41f).³⁶

³³Genauso unterliegt die zweite Sendung Jesu ihrer eigenen Zeitordnung. Immer wieder macht das NT deutlich, dass Jesus überraschend wie ein Dieb kommen wird (Mt 24,43; 1Th 5,2; 2Pe 3,10; Offb 3,3; 16,15) und dass die Jünger den Zeitpunkt nicht zu wissen brauchen (Mt 24,36; Apg 1,6-7).

³⁴Peter Beyerhaus, *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission: Band 1: Die Bibel in der Mission* (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1996), 436; im Folgenden zitiert als Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*.

³⁵Johannes überliefert sieben Zeichen, obwohl Jesus viel mehr Zeichen vollbracht hat (20,30). Zeichen sind im Johannesevangelium öffentliche Geschehnisse: Verwandlung von Wasser in Wein (2,1-11); Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (4,46-54) und des Lahmen am Teich Bethesda (5,1-15); Speisung der 5000 (6,1-15); Wandel auf dem See (6,16-21); Heilung des Blindgeborenen (9); Auferweckung des Lazarus (11). Hinzufügen kann man die Reinigung des Tempels (2,14-17; wird in 2,18 als Zeichen erkannt). Siehe dazu Hans-Christian Kammler, „Die ‚Zeichen‘ des Auferstandenen.“ *WUNT* 88 (1996): 191-212.

³⁶Köstenberger sieht in den Zeichen auch die Autorisierung Jesu als Gottessohn. Siehe dazu Köstenbergers gründliche Untersuchung „Signs and Works“ (Köstenberger, *The Mission of Jesus*, 54-72).

b) Jesu Auftrag (das Werk des Vaters, 17,4) ist die *Vermittlung des ewigen Lebens* (12,49f; 3,16). Weil er selbst das Leben ist (1,4; 14,6), kann nur er³⁷ das Leben geben (3,16; 10,10). Die Verkündigung Jesu im Johannesevangelium ist charakterisiert durch die Botschaft des „ewigen Lebens“ (20 mal), ähnlich wie die Verkündigung Jesu bei den Synoptikern durch die Botschaft der Gottesherrschaft charakterisiert ist.³⁸ In 6,40 fasst Jesus seinen Auftrag zusammen: „Denn dies ist der Wille meines Vaters, dass jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, ewiges Leben habe; und ich werde ihn auferwecken am letzten Tag.“ Dabei wird im Verlauf des Johannesevangeliums die Frage immer drängender: Wie kann der Mensch an diesem ewigen Leben teilhaben? Jesus *bietet sich selbst an*: Wer mich trinkt (6,54; ähnlich auch 4,14), wer mich isst (6,51.54. 58), hat das ewige Leben. Dieses Essen und Trinken beschreibt die völlige Annahme Jesu im Glauben (3,15.16.36; 5,24; 6,40.47),³⁹ in der Erkenntnis (17,3) und in der Hingabe (12,25). Die nie versiegende Quelle des ewigen Lebens ist der Heilige Geist (4,14; 6,23; 7,37ff). Am Schluss des Evangeliums fasst Johannes zusammen: Wer an Jesus als den Messias und Gottes Sohn glaubt, hat (das ewige) Leben (20,13). Dieses Leben gilt über den Tod hinaus.⁴⁰ Doch die Gabe des ewigen Lebens kann nur der erhalten, dem die Sünden vergeben sind.

c) Jesus ist gekommen, um die *Welt zu retten* (3,17; 12,47), indem er die *Sünde der Welt wegnimmt* (1,29). Obwohl der Auftrag Jesu, Sünden zu vergeben, so zentral ist, spricht Johannes nur an dieser einen Stelle davon.⁴¹ Später, in seinem ersten Brief erläutert Johannes die Sendung Jesu zur Vergebung der Sünden: „Und ihr wisst, dass er geoffenbart worden ist,

³⁷Die Jünger erhalten nie den Auftrag, ewiges Lebens zu geben. Man kann hingegen fragen, ob mit dem Vergeben von Sünden (20,23) nicht ein ähnlicher Sachverhalt angesprochen wird.

³⁸Nur mit dem Gelehrten Nikodemus spricht Jesus von der Gottesherrschaft (3,3.5) und dann mit Pilatus (siehe unten „Wer ist Jesus? Die Einzigartigkeit Jesu in seiner Sendung“).

³⁹Johannes lässt die Gegenseite nicht weg: Wer nicht glaubt, auf dem bleibt Gottes Zorn (4,18.36; 10,26).

⁴⁰Die Eschatologie des Johannesevangeliums hat vor allem zum Inhalt, dass Jesus derjenige ist, der die Toten auferwecken wird (3,16; 5,28f; 6,39f.44; 11,25).

⁴¹Johannes benutzt für ähnliche Aussagen andere Formulierungen: Jesus gibt sein Leben für seine Schafe (10,11.15.17) und für seine Freunde (15,3). Er macht frei von Sündenversklavung (8,36).

damit er die Sünden wegnehme; und Sünde ist nicht in ihm.“ (1Joh 3,5; auch 1,7; 2,2; 4,10; 5,6). Möglicherweise greift Johannes hier die Prophetie vom leidenden Gottesknecht aus Jes 52,13-53,12 auf.⁴² Es liegt nahe, hier die Wurzeln für den Ausdruck „Lamm Gottes“ zu suchen.⁴³ Es scheint, als wolle Johannes einen grossen Bogen über das Evangelium spannen, wenn er mit dem Auftrag zur Sündenvergebung das Wirken Jesu (1,29) einleitet und am Schluss diesen Auftrag an die Jünger weitergibt (20,23).

d) Zusammenfassend kann die Frage *Wozu ist Jesus gesandt?* aus dem Johannesevangelium wie folgt beantwortet werden: Jesus ist in die Welt gesandt, um den Menschen ihre Sünden zu vergeben und ihnen dadurch ewiges Leben zu bringen. Dies wiederum dient der Verherrlichung des Vaters, weil so – um die Sprache der Synoptiker aufzunehmen – die Gottesherrschaft aufgerichtet wird.

Es genügt allerdings nicht, nur nach dem Wozu der Sendung Jesu zu fragen. Johannes beschreibt die Sendung Jesus vor allem, in dem er Jesus selbst beschreibt. Viele Antworten zur Sendung Jesus erschliessen sich deshalb aus der christologischen Frage: „Wer ist Jesus?“

2.4 Wer ist Jesus? Die Einzigartigkeit Jesu in seiner Sendung

Die Frage „Wer ist dieser?“ (12,34) wird unterschwellig durch das ganze Johannesevangelium gestellt. Stuhlmacher bemerkt zutreffend, dass die Christologie das theologische Hauptthema des Johannesevangeliums ist.⁴⁴ Johannes will den Lesern den „Christus praesens“ vor Augen halten, der „in

⁴²Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium: 1. Teil*, 1. Aufl. 1965, 7. Aufl. (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1992), 285; im Folgenden zitiert als Rudolf Schnackenburg, *Johannesevangelium: 1. Teil*. Craig S. Keener, *Kommentar zum Umfeld des Neuen Testaments: Band 1: Historische, kulturelle und archeologische Hintergründe* (Neuhausen-Stuttgart: Hänssler-Verlag, 1998), 436.

⁴³Schnackenburg zeigt, wie Jesus als Lamm Gottes in der johannäischen Chronologie zur selben Stunde starb, wie die Passahlämmer geschlachtet wurden (Rudolf Schnackenburg, *Johannesevangelium: 1. Teil*, 287). Dabei wird Jesus entsprechend den Passahlämmern kein Bein gebrochen (19,36; Ex 12,46; Num 9,12; Ps 34,21). Siehe unten: Menschensohn als Messias S.36 und Jesus als verheissenen Gottesknecht S. 40.

⁴⁴Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments: Band 2: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 216; im Folgenden zitiert als Stuhlmacher, *Biblische Theologie, Bd. 2*.

der Einheit von Gott-Vater und Gott-Sohn lebt und wirkt,⁴⁵ diesen Jesus aus Nazareth, der ganz menschengewordenes Wort Gottes ist (1,14) und gleichzeitig die Herrlichkeit des Gottessohnes verkörpert (1,14). R. Bultmann empfindet die johanneische Christologie deshalb als anstößige Paradoxie.⁴⁶ Tatsächlich scheint Johannes die Göttlichkeit und Menschlichkeit Christi in einem eigenartigen Geheimnis zu verbergen (8,37f.45f), das er nun dem Glaubenden zugänglich machen will (20,31). G. Kümmel meint, dass Johannes in seinem Evangelium ein vollkommenes Bild Jesu zeichnet, „wie ihn der Glaube sieht.“⁴⁷ Stuhlmacher fasst treffend zusammen, wie Johannes Jesus in einer Doppelbetrachtung darstellt, die nur Glaubenden zugänglich ist:

Von Urzeit her erscheint Jesus als der Sohn und „Exeget“ Gottes (1,18), und von Ostern her stellt er sich schon in seinem irdischen Werk und auf dem Weg zum Kreuz als der Sieger dar, der die Welt überwunden hat (16,33) ... In dem einen Sohn ist die Geschichte des einen Gottes mit dem Menschen von der Urzeit bis zur Endzeit zusammengefasst, und in der (vom Geist eröffneten) anamnetischen Begegnung mit ihm, begegnen die Glaubenden zu jeder Zeit der göttlichen Gnadenfülle und Wahrheit.⁴⁸

Die Christologie des Johannesevangeliums baut auf alttestamentlichen Christustiteln auf, die nun erläutert werden sollen.

2.4.1 Jesus als Messias

Johannes zeigt Jesus als den *Messias* (18 mal). Allerdings nennt sich Jesus nie Messias (auch nicht in den Synoptikern) und identifiziert sich somit nicht mit der jüdischen Messiaserwartung, die immer wieder zur eindringlichen Frage führt: Ist dieser *der* Christus? Ist dieser *der* Eine, Verheissene, der ewig leben wird? (4,25.29; 7,26.27.31.41.42; 10,24; 12,34). Die Juden (Lk 17,20) und auch der engste Jüngerkreis (Apg 1,6), erwarten den verheisse-

⁴⁵Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, Bd. 2, 218.

⁴⁶Bultmann, *Johannes*, 40.

⁴⁷Georg W. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus – Paulus – Johannes*, 3. Aufl. NTD Ergänzungsreihe, Bd. 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976), 234; im Folgenden zitiert als Kümmel, *Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*.

⁴⁸Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, Bd. 2, 221.

nen Messias in erster Linie als politischen Erlöser.⁴⁹ Stuhlmacher zeigt, wie das messianische Werk Jesu bei Johannes auf die Aufrichtung der Gottesherrschaft ziele und nichts mit einem politischen Herrschaftsanspruch zu tun habe (vgl. 18,36-37 mit 3,3).⁵⁰ Jesus schärft seinen Jüngern in Markus 8,30 ein, dass er nicht öffentlich als Χριστός ausgerufen werden will; er will „Messias nur als leidender Menschensohn sein.“⁵¹ Als ihn der Hohepriester Kaiphas fragt, ob er der Messias, der Sohn des Hochgelobten sei, bejaht das Jesus und identifiziert sich so mit der Gestalt des Menschensohns aus Daniel 7,13-14 (Mk 14,61-62). Dieser Anspruch trägt ihm den Vorwurf der Gotteslästerung ein und kostet ihn das Leben. Doch damit verhindern die Mächtigen der damaligen Zeit den Sieg Jesu nicht. Gott erfüllt die Verheissung, dass der Menschensohnes erhöht werden muss, damit alle, die an ihn glauben, gerettet werden (3,14ff; 8,28; 12,32).

Die Messias- und Erlösungserwartung der Jüngerschaft Jesu verändert sich erst durch die Ausgiessung des Heiligen Geistes (Apg 2,38) und durch das Wachstum der Gemeinden (Joh 1,29; 20,23). Bei Paulus scheint sich der Titel Messias schon zum Eigennamen Jesu entwickelt zu haben,⁵² was erstaunlich ist, weil die christliche Messiasvorstellung fast diametral zur jüdischen steht.

Der Messiasbegriff wird von Johannes vor allem gebraucht, um zu zeigen, wie die Juden mit folgenden Fragen um die Identität dieses Gesandten ringen: Wer ist dieser Jesus? Worin erkennen wir seine Messianität? Er-

⁴⁹Er wird den Tempel bauen (Sach 6,12f) und davidischer Herrscher sein, der ewig und gerecht regieren wird (Jes 9,5-6; 11,1-16; 22,22; 28,5f; Jer 23,5-6; Hes 37,22-27). Seine Herrschaft geht über Israel hinaus bis an die Enden der Erde (Jes 2,4; 11,10; 49,1-6; 56,7; Dan 7,27). Viele dieser Verheissungen werden mit dem fest stehenden Begriff „an jenem Tag“ verbunden und machen so den Messias zu einer endzeitlichen Figur. Weiter wird der Messias als Friedensfürst erwartet (Sach 9,9-10) und scheint selbst Märtyrer im Kampf zu werden (Sach 12,10). Verschiedene Personen werden im AT als Gesalbte gezeigt: Die Hohenpriester (Lev 4,3.5.16), die Könige (1Sam 9,16; 10,1; 16,13; 1Kö1,34. 39; 2Kö 9,3.6) und vereinzelt auch die Propheten (1Kö 19,16; Jes 61,1-2).

⁵⁰Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, Bd. 2, 227.

⁵¹Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments: Band 1: Von Jesus zu Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 114; im Folgenden zitiert als Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, Bd. 1.

⁵²Oscar Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, 5. Aufl. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1975), 112; in Folgenden zitiert als Cullmann, *Christologie*.

kennen wir sie in seiner Verkündigung (4,25), seiner Prophetie (4,29), seinen Zeichen (7,31; 20,30-31), seiner Herkunft (7,41-42), seinem ewigen Leben (12,34)?

2.4.2 Jesus als Menschensohn

Johannes zeigt den Messias Jesus als den verheissenen und gesandten *Menschensohn*. Wenn Jesus sich als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου bezeichnet,⁵³ so greift er auf die Gestalt in der Vision Daniels zurück. Allerdings beschreibt Daniel dort den Menschensohn als eine Gestalt, die mit göttlicher Vollmacht im Himmel regiert (Dan 7,13f). Johannes braucht den Begriff hingegen für den Menschensohn, der jetzt auf Erden ist.⁵⁴ Cullmann widmet dem Begriff Menschensohn besondere Aufmerksamkeit, da dies „der einzige Titel ist, den Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien sich selbst beigelegt hat.“⁵⁵ Wenn Johannes vom Menschensohn spricht, zeigt er vor allem den leidenden Jesus (3,14; 8,28; 12,23.34; 13,31), der jedoch nach seinem Leiden wieder in den Himmel zurückkehrt (6,62; 5,27). Jesus verwendet diesen Messias-titel, weil er am wenigsten mit irdisch politischen Vorstellungen verbunden ist, und er in diesen Titel all das hineinlegen kann, was von Gott gemäss den Prophezeiungen des AT sein Auftrag ist.⁵⁶

Als messianischer Menschensohn hat Jesus in sich das Sein des wahren Menschen vor Gott, des leidenden Gottesknechtes und des sich den Menschen wahrhaft zuwendenden Sohnes Gottes vereint.⁵⁷

In Jes 52,13-53,12 wird deutlich, dass dieser Menschensohn (Mann der Schmerzen, mit Leiden vertraut) mehr als alle „Menschenkinder“ (52,14) leiden wird. Jesaja vergleicht ihn mit einem Lamm, das geschlachtet wird für die Versöhnung der Sünden (53,7.11; vgl. Joh 1,29). Als Menschensohn bleibt Jesus jedoch auch Gottessohn.

⁵³13 mal im Johannesevangelium, 57 mal bei den Synoptikern.

⁵⁴Rudolf Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1993), 289.

⁵⁵Cullmann, *Christologie*, 138. Der Titel Menschensohn wird fast ausschliesslich von Jesus selbst gebraucht (die einzige Ausnahme ist Apg 7,56); (Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, Bd. 1, 119).

⁵⁶Bei den Synoptikern wird das noch viel deutlicher (Mt 8,20; 9,6; 10,23; 11,19; 12,8.32.40; 13,37.41; 16,13.27f; 17,9.12.22)

⁵⁷Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, Bd. 1, 124.

2.4.3 Jesus als Gottes Sohn und König

Johannes zeigt Jesus als *Gottes Sohn und König*. Er spricht von dem *μονογενής* des Vaters (1,14.18; 3,16.18) und braucht für Jesus 33 mal die Bezeichnung „Sohn“ als Gegenüber zum Vater⁵⁸ (5,19; 8,35; 17,1) und 13 mal Sohn Gottes (1,34.49; 10,36; 20,31). Jesus ist der, vom dem der Vater sagt: „Mein Sohn bist Du.“ (3,35; Ps 2,7) und „Ich will ihm Vater sein, und er soll mir Sohn sein“ (2Sam 7,14). In 20,17 zeigt Johannes: Jesus ist Gott, indem er Gottes Sohn ist. G. Kümmel formuliert: „So ist Jesus als ‚der Sohn‘ für Johannes die *vollkommene Gegenwart Gottes ...*“ (kursiv bei Kümmel).⁵⁹ Die Auseinandersetzung mit den Juden über die Nachkommenschaft Abrahams entzündet sich gerade daran, dass Jesus von sich behauptet, Gott und nicht Abraham zum Vater zu haben, womit er in jüdischen Augen gegen das monotheistische Glaubensbekenntnis verstösst (Deut 6,4). Der Titel „Sohn“ (Menschensohn und Gottessohn) ist die eigentliche Selbstbezeichnung Jesu im Johannesevangelium und weist auf das Geheimnis der Person Jesu hin: Ganz Mensch und ganz Gott.

Durch den Titel „Gottes Sohn“ drückt Johannes den Herrschaftsanspruch und die göttliche Vollmacht Jesu aus. Jesus ist selbst der Repräsentant Gottes, der Sohn und König.⁶⁰ Die Verkündigung der βασιλεία τοῦ θεοῦ

⁵⁸Johannes spricht im vierten Evangelium etwa 125 mal von Gott als Vater und übertrifft damit alle anderen neutestamentlichen Schriften (Stuhlmacher, *Biblische Theologie, Bd. 2*, 224). Gerade darin wird die Sendung Jesu unterstrichen: Er kommt nicht aus sich selbst. Sein Ursprung ist der Vater (*μονογενής υἱός*). Wenn es um seine Identität geht, spricht Jesus meist nicht von oder über sich selbst, sondern von seiner Sendung durch den Vater und sein Verhältnis zum Vater (ein typisches Beispiel ist Joh 8,12-20). Als Sohn Gottes ist Jesus nicht aus dieser Welt und niemand kann dahin gehen, wo er hinget. So bleibt etwas verborgenes, geheimnisvolles um seine Gottessohnschaft, was viele nicht verstehen können (7,34-36; 8,21f) und auch bei den Jüngern (13,33.36) Unverständnis auslöst.

⁵⁹Kümmel, *Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*, 243f.

⁶⁰Ausser im Prolog (1,49) wird Jesus nur im Passionsgeschehen König genannt. Im Einzug nach Jerusalem „wird“ Jesus zum König Israels (12,13). Dieses Geschehen greift auf den Inthronisationsritus in 1Kö 1,38ff zurück und nimmt die messianische Verheissung aus Sach 9,9 auf. Ob Pilatus diese Verheissung kannte, bleibt offen. Auf jeden Fall fragt dieser unvermittelt: „Bist du der König Israels?“ (18,33). Gegenüber dem politischen Führer seiner Zeit spricht Jesus im Johannesevangelium zum ersten Mal über sein Reich und macht deutlich, dass er der König der Wahrheit ist. Damit weiss Pilatus nicht viel anzufangen und nennt ihn auf der Kreuzesinschrift „König der Juden“ (19,19). Johannes überliefert als einziger Evangelist das Gespräch von Jesus und Pilatus über die Königsherrschaft Jesu und den Streit der Juden über die Kreuzesinschrift. Johannes will mit den Worten von Pilatus deutlich

geschieht bei Johannes durch die Verkündigung des ewigen Lebens (siehe oben), welches Jesus selbst ist. Im Gespräch mit Nikodemus verbindet Jesus die beiden Begriffe: Das ewige Leben kann nur haben und in das Reich Gottes kann nur hineinkommen, wer aus dem Geist Gottes geboren ist (Joh 3,1-17). Als Sohn Gottes ist „Jesus nicht nur der Verkündiger, sondern der Repräsentant der Gottesherrschaft.“⁶¹ So besteht zwischen Wort und Identität Jesu ein besonderer Zusammenhang: In Gottes Sohn ist „die Gottesherrschaft bereits ... gegenwärtig,“⁶² er ist Gott selbst. Seine Umgebung nimmt ihn jedoch anders wahr – als Prophet.

2.4.4 Jesus als Prophet

Johannes zeigt, wie Jesus als *Prophet* angesehen wird. Die Frau am Brunnen (4,19), die Gesättigten bei der Brotvermehrung (6,14) und der Blindgeborene (9,17) nennen Jesus einen Propheten. In den Streitgesprächen mit den Juden wird Jesus von einigen als Prophet erkannt, von andern abgelehnt (Kap 7-8). Jesus nennt sich selbst nie Prophet.⁶³ Indem das Volk ihn mit *dem Propheten* identifiziert (6,14; 7,40), wird vor allem die messianisch prophetische Erwartung im Judentum deutlich.⁶⁴ In erster Linie wird die Rückkehr Elias erwartet (1,21; Mt 16,14; 17,10). Aber auch Jeremia (Mt 16,14) und Mose (Joh 1,45; Mk 9,2ff; ev. auch Offb 11,3ff) werden der Linie dieses endzeitlichen Propheten zugerechnet. Obwohl der Täufer selbst den Titel des endzeitlichen Propheten Elia für sich ablehnt (Joh 1,21), macht Jesus klar, dass der Täufer der Verheissene aus Maleachi 3,23 ist (Mt 11,14; 17,12).⁶⁵ J. P. Miranda ist der Ansicht, dass dem Täufer der „Titel `der Pro-

machen: Hier stirbt „euer König“ (19,14f). Indem die Juden das Königtum Jesu ablehnen, verwerfen sie die Gottesherrschaft über ihr Volk.

⁶¹Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, Bd. 1, 71.

⁶²Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, Bd. 1, 71.

⁶³Jesus gibt sich diesen Titel nur indirekt, wenn er bemerkt, dass ein Prophet im eigenen Vaterland nichts gilt (4,44). Eventuell zitiert er jedoch nur ein Sprichwort.

⁶⁴Cullmann belegt, dass sich im Judentum die Vorstellung entwickelt hat, dass ein einziger Prophet das gesamte Prophetentum in sich vereinigt. „So entstand die Auffassung, es sei im Grunde immer der gleiche Prophet erschienen; er habe nur jedesmal eine andere Gestalt angenommen.“ (Cullmann, *Christologie*, 111).

⁶⁵Während die Synoptiker den Täufer als *den* Propheten darstellen, spricht ihm das vierte Evangelium diesen Titel ab. Die Beurteilung Johannes des Täufers scheint in der frühen Kirche eine Entwicklung erlebt zu haben (siehe Cullmann, *Christologie*, 36). Anhand der abweichenden Taufpraxis der Johannesjünger (Apg 19,1-7)

phet` nachdrücklich abgesprochen wird. Der Titel ist für Jesus reserviert.“⁶⁶ Jan-A. Bühner unterstreicht dieses Verständnis, wenn er „die johanneische Botenchristologie“⁶⁷ in der alttestamentlichen Prophetenlehre verankert sieht. Wenn Jesus wie ein Prophet auftritt und bevollmächtigte Zeichen wirkt (7,31; 2,18) und in Vollmacht predigt (4,42; 6,69), kann das tatsächlich wie das Wirken eines alttestamentlichen Propheten aussehen. Vor allem die Verkündigung von Gericht (3,18f; 5,27; 12,48), Heil (z.B. 3,16) und die endzeitliche Ausrichtung der Botschaft sind Hauptmerkmale solcher prophetischer Sendung. Allerdings scheint Johannes Jesus nicht als Propheten darstellen zu wollen, sondern als Gottessohn. Jesus steht äusserlich wohl in der Gesandten-Tradition der jüdischen Propheten (er wird vom Volk als solcher erkannt), unterscheidet sich jedoch von ihnen massgeblich dadurch, dass er sich selbst als Sohn Gottes offenbart. Miranda scheint sich gegen die Gottessohnschaft Jesu auszusprechen, wenn er Jesus ausschliesslich als einen gesandten Propheten nach jüdischem Substitutionsrecht (Erklärung siehe unten: Substitution) darstellen.⁶⁸ Nach Miranda bleibt Jesus damit ein von Gott gesandter Mensch, ein Prophet. Cullmann weist mit Recht darauf hin,

wird sichtbar, dass in der Zeit der frühen Kirche gewisse Differenzen zwischen den Aposteln und den Johannesjüngern aufgekommen sein können. Aus dem Prolog des Johannesevangeliums kann man herauslesen, wie der Verfasser die Bedeutung des Täufers ins rechte Licht rückt.

⁶⁶Juan Peter Miranda, „Die Sendung Jesu im 4. Evangelium: Religions- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den Sendungsformeln,“ *SBS 87*, Stuttgart 1977, 48; im Folgenden zitiert als: Miranda, *Die Sendung Jesu*.

⁶⁷Jan-A Bühner, „Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium,“ *WUNT II 2*, Tübingen, 1977, 315; im Folgenden zitiert als Bühner, *Der Gesandte*.

⁶⁸Miranda geht soweit, dass er das johanneische Sendungsverständnis ausschliesslich prophetisch sieht. Er sieht keine Abhängigkeit der Sendung von der „Vater-Sohn-Relation und -Einheit“. Bevollmächtigter Bote sei Jesus nicht durch seine Gottessohnschaft, sondern durch seine prophetische Bevollmächtigung als Gesandter Gottes. Dieser Vorstellung, die Miranda mehr religionsgeschichtlich als aus dem vierten Evangelium begründet, ist entgegenzuhalten, dass die völlige Einheit mit dem sendenden Vater das übliche Substitutionsrecht bei weitem übersteigt. Miranda scheint die Gottheit Jesu zu verneinen (Miranda, *Die Sendung Jesu*, 90f). Schon in der frühen Kirchengeschichte (nestorianischer Streit, 428-433) wurde die Gottheit Jesu heftig diskutiert. Nestorius vertrat die Ansicht: „Christus ist als Mensch nicht Gott und als Gott auch nicht Mensch geworden, sondern lediglich dem Logos ‚verbundener‘ θεοφόρος ἄνθρωπος.“ Die Kirche antwortete mit der komplexen Unionsformel (433) und unterstrich damit „das nicäische Christusbild als ‚Einheit zweier Naturen‘ (325).“ (Karlmann Breyschlag, *Grundriss der Dogmengeschichte: Band II: Gott und Mensch: Teil 1: Das christologische Dogma* [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991], 77-86.)

dass eine solche Christologie eine wirklich historische Rolle gespielt hat, aber nicht im Christentum, sondern im Islam.⁶⁹

Hinzuzufügen bleibt, dass Jesus sich selbst auf *den mosaischen Endzeitpropheten* bezieht, wenn er sich auf die Prophetie des Moses beruft (vgl. Joh 5,43 und Deut 18,19; auch Joh 6,14; 7,40.53), sich jedoch nicht mit ihm identifiziert. Der Titel Prophet beschreibt die Sendung Jesu unzureichend, weil Jesus nicht nur Gesandter, sondern Sohn Gottes ist und damit Gott wesensgleich.

2.4.5 Jesus als Gottesknecht

Johannes beschreibt Jesus als den verheissenen, *jesajanischen Gottesknecht*. Johannes der Täufer wird als Wegbereiter (1,23; Jes 40,2) vorgestellt. Viele Zitate und Anspielungen stellen die Verbindung zu den Gottesknechtliedern (Jes 40-55) her: Jesus ist das Lamm Gottes (1,29.36; Jes 53,7). Das Volk wird von Gott gelehrt (6,45; Jes 54,13). Die Durstigen sollen bei Jesus trinken (7,37; Jes 55,1), und in ihnen wird eine Quelle entstehen (7,38; Jes 58,11). Jesus ist das Licht der Welt (8,12; Jes 42,6; 49,6) und spricht nur, was er bei seinem Vater gehört hat (8,28; Jes 50,4f). Jesus öffnet die Augen des Blinden (9,30; Jes 42,7). Jesus ist der gute Hirt (Joh 10; Jes 40,11). Jesus ist das Weizenkorn, das in der Erde stirbt und damit Frucht bringt (12,24; Jes 53,10f). Johannes erklärt den Unglauben der Juden mit Zitaten aus Jesaja (vgl. Joh 12,38 und Jes 53,1; Joh 12,40 und Jes 6,10). Die Passion Jesu stellt in jeder Einzelheit die Erfüllung von Jesaja 53 dar.

In allem, was Jesus ist und tut, dient er dem Vater. In der zeichenhaften Fusswaschung nimmt Jesus die Jünger in seine Knechtschaft hinein: „Ein Sklave ist nicht grösser als sein Herr, noch ein Gesandter grösser, als der ihn gesandt hat“, „deshalb tut, wie ich Euch getan habe“ (13,15f). Wer Jesus dienen will, muss dienen, wie er gedient hat (12,26). Die Nachfolge Jesu schliesst auch das Leiden des Gottesknechtes ein: Wie Jesus verfolgt wurde, werden auch seine Nachfolger verfolgt (15,20), gehasst (17,14) und getötet (16,2). Doch über allem steht der Sieg Jesu über diese Welt (16,33; 1Joh 5,4; Offb 3,21).

⁶⁹Cullmann, *Christologie*, 49.

2.5 Zusammenfassung

Johannes betont in eindrücklichen Begriffen die Einzigartigkeit Jesu, wenn er ihn als Messias, Gottes Sohn, König, Menschensohn und als verheissenen Gottesknecht vorstellt. In diesen Titeln sind Werk und Zeichen Jesu eingeschlossen, wenn Jesus die Herrlichkeit des Vaters vergegenwärtigt, die Sünde der Welt wegnimmt und den Menschen das ewige Leben bringt. Cullmann bemerkt richtig, dass es im vierten Evangelium keinen Würdetitel geben kann, der nicht in Jesus Christus seine Erfüllung fände.⁷⁰ Die Einzigartigkeit der Sendung Jesu wird betont durch den wiederholten Aufruf, an ihn zu glauben. Es wird deutlich: Nur durch den Glauben an den Sohn Gottes kann der Mensch ewiges Leben erhalten.

Die erste Mission ist die *Missio Dei*. Der Vater sendet seinen eigenen Sohn in diese Welt! Und nun stellt sich die Frage, in wie fern die Sendung der Jünger, im Vergleich zur Einzigartigkeit der Sendung Jesu, identisch ist.

3. Die Sendung der Jünger

Im Johannesevangelium ist wenig von der Sendung der Jünger zu hören. Wie schon erwähnt, ist der Fokus des Johannesevangelium auf die Sendung Jesu, als menschengewordener Sohn Gottes, gerichtet. Wenn Jesus nun allerdings seine eigene Sendung mit der Sendung seiner Jünger gleichstellt, gewinnt die Sendung der Jünger aus dieser Gleichstellung eine grosse Brisanz.

Das Wort καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, καὶ γὰρ πέμπω ὑμᾶς drückt einerseits die Bevollmächtigung aus, die im Substitutionsgedanken deutlich wird, und andererseits den Inhalt der Sendung: Die Jünger sollen Jesu Wort und Werk als seine Vertreter weiterführen.

3.1 Substitution

Jan-A. Bühner zeigt, dass Jesus nach jüdischer Rechtsvorstellung nichts Aussergewöhnliches tut, wenn er als Vertreter andere zu seinen Vertretern macht.⁷¹ In 20,21 wird deutlich, was Jesus schon in 13,20 anspricht (auch Mt 10,40; par), nämlich die „Fortführung der Repräsentation Gottes.“⁷² Das

⁷⁰Cullmann, *Christologie*, 36.

⁷¹Bühner, *Der Gesandte*, 251.

⁷²Cullmann, *Christologie*, 36.

Repräsentationsverhältnis, in dem Jesus als Stellvertreter Gottes steht, wiederholt sich in der Stellvertretung der Jünger. Diese erhalten so Anteil an Jesu eigener Stellung als Stellvertreter Gottes.

Das Besondere an der Stellvertretung Jesu durch die der Jünger ist, dass ihnen Jesus nicht einen neuen, sondern seinen eigenen Auftrag gibt. Wie er als Sohn Gottes nicht von dieser Welt ist, sind seine Gesandten auch nicht von dieser Welt (17,16). Sie repräsentieren ihn, wie er seinerseits den Vater repräsentiert. Damit hat die *Stellvertretung einen christologischen Inhalt*. Paulus nimmt diesen Stellvertretergedanken direkt auf, wenn er betont: „So sind wir nun Gesandte an Christi Statt, indem *Gott* gleichsam *durch uns* ermahnt; *wir bitten für Christus*: Laßt euch versöhnen mit Gott!“ (2Kor 5,20, kursiv durch Verfasser).

Substitution heisst somit einerseits: Der Gesandte ist mit der Autorität und Vollmacht des Sendenden ausgerüstet⁷³ und andererseits, dass sich der Gesandte ganz dem Willen des sendenden Herrn unterordnet. Wie Jesus als Gesandter nicht in seinem eigenen Auftrag in die Welt kam, sondern Gottes Auftrag ausführt, „so geht auch die Gemeinde auf Gottes Willen und Auftrag zurück.“⁷⁴ Hier geht die Sendung Jesu allerdings weiter als die Substitutionspraxis im AT. Die Unterordnung Jesu kommt nicht aus der Auftragsverhältnis zum Vater, sondern aus der persönlichen Beziehung zu ihm. Da diese Beziehung bleibt, kehrt der Gesandte wieder zum Sendenden zurück. Der Gesandte ist dem Sendenden Rechenschaft schuldig. Der Bote war oft Sklave (Joh 13,16). Der Sendende hatte somit Besitzrecht: Der Bote gehört dem Herrn.

Und so braucht Jesus beide Bilder: Einerseits nennt er seine Jünger nicht Sklaven, sondern Freunde (15,15), andererseits vergleicht er die Beziehung zwischen seinen Jüngern und ihm mit der Beziehung eines Sklaven zu seinem Herrn (15,20). Vor allem in Mt 25,1ff wird deutlich, dass die Gesandten eine Rechenschaftspflicht hinsichtlich der Ausführung des Auftrags haben.

⁷³Auch die Synoptiker kennen diesen Gedanken: „Wer euch hört, hört mich; und wer euch verwirft, verwirft mich; wer aber mich verwirft, verwirft den, der mich gesandt hat.“ (Lk 10,16; par).

⁷⁴Bühner, *Der Gesandte*, 252.

Das Gebet Jesu in Joh 17 scheint die Form eines solchen Botenberichts gegenüber dem Vater zu haben. Im Prolog der Abschiedsreden (13,1-3) wird deutlich, wie Jesus seine Botenpflicht erfüllt hat: Er geht zurück zum Vater (V. 1), im Bewusstsein der verliehenen Vollmacht, die er dem Vater zurückgeben wird (V. 3b). Bühner weist darauf hin, dass erst der Auferstandene den Geist weitergeben kann. Nach jüdischem Recht könne der Gesandte seine Vollmacht nicht einfach nach freiem Ermessen weitergeben, weil die Vollmacht ganz eng an den Auftraggeber gebunden sei. So habe auch Jesus den Heiligen Geist, der ihn mit dem Vater verbunden habe, nicht einfach weitergeben können, sondern musste die Rückgabe der Vollmacht vollziehen. Erst nachdem er seine irdische Sendung erfüllt habe, konnte er den Geist vom Himmel her den Gesandten⁷⁵ als Bevollmächtigung geben.⁷⁶

Mit dieser Beschreibung des jüdischen Substitutionsverständnisses wird erst der eine Teil der Sendung der Jünger erklärt. Wie bei der Sendung Jesu geht es auch hier um mehr: Die Gesandten sind *wesenhaft* mit dem Sendenden verbunden. Diese wesenhafte Verbundenheit wird nun unter dem Begriff *innere Übereinstimmung* erläutert.

3.2 Die innere Übereinstimmung der Sendung der Jünger mit der Sendung Jesu

Wie wir oben gesehen haben wird durch die Einzigartigkeit Jesu deutlich, dass die *Sendung der Jünger nicht mit der Sendung Jesu identisch ist*. Die Jünger sind nie selbst Christus, sie verweisen auf Christus. Ihre Botschaft ist nicht ihre eigene, sondern das Wort und das Werk Jesu. Die Hörer sollen nicht an sie, sondern an Christus glauben (20,31). Im Blick auf die Einzigartigkeit Christi, hat das vergleichende *καθὼς* deshalb *auch* einen begründenden Sinn:⁷⁷ Aufgrund der Sendung Jesu werden auch die Jünger gesandt.

⁷⁵Das wird bei den Jüngern sichtbar. Während der Zeit des irdischen Jesus, predigten sie – wie Jesus selbst – das Reich Gottes. Ihre Verkündigung war nur indirekt eine christologische. Nach Jesu Weggang zum Vater verkündigen sie das Evangelium, die Heilstat Christi, ja Christus selbst (Röm 1,16f; 1Kor 1,23; 2,2; Gal 6,14).

⁷⁶Bühner, *Der Gesandte*, 259f.

⁷⁷„Ebenso wie der Vater mich gesandt hat, sende ...“ oder sogar: „Da der Vater mich gesandt hat, sende ...“ (siehe bei Friedrich Blass; Albert Debrunner und Friedrich Rehkopf. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. 15. durchges. Aufl. [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 1979], 383).

Es geht in diesem καθὼς mehr um eine *innere Übereinstimmung* zur Sendung Jesu,⁷⁸ welche in den Abschiedsreden das Hauptthema bildet: In welcher Beziehung stehen die Gesandten zum Sendenden? Jesu Liebe zu den Jüngern (13,1; 15,9; 14,21; 16,27), die sich in der gegenseitigen Liebe im Jüngerkreis spiegelt (15,12), wird zum Echtheitszeugnis der Jünger Jesu für die Welt (13,34-35). Diese Liebe äussert sich darin, dass die Jünger tun, was Jesus ihnen sagt (14,15.21; 15,10), wie auch Jesus tut, was der Vater ihm sagt. Jesus wird tun, was immer die Jünger in seinem Namen bitten werden (vierfache Verheissung: 14,13.14; 15,7; 15,16), wie auch der Vater tut, was Jesus ihn bittet (11,41). Jesus lässt seine Jünger nicht allein zurück. Wie er selbst den Heiligen Geist erhalten hat (1,32), sendet er ihnen den Heiligen Geist (14,17; 15,26; 16,7-15). Dieser wird Jesus verherrlichen (16,14), wie Jesus den Vater verherrlicht hat. In der Gleichnisrede vom Weinstock beschreibt Jesus die innige Beziehung zwischen Vater, Sohn und Jüngern: Wie er ohne den Vater nichts tun kann, können auch die Jünger ohne ihn nichts tun (15,5). Nur wenn sie in ihm sind (15,5), wie er im Vater ist, können sie Frucht bringen. Im Bericht von der Fusswaschung (13,1-17) wird deutlich, dass das καθὼς nicht nur aufgaben- oder auftragsorientiert zu verstehen ist. Es geht um das Wesen: So sein und so werden, *wie* Jesus ist (Gottähnlichkeit, Vertrautheit, Innigkeit); so dienen, *wie* Jesus gedient hat: in Liebe, nicht mit Machtabsichten (13,14-17); so vergeben, *wie* Jesus vergeben hat (8,11). Im grossen Gebet Jesu (Kap 17) fasst Jesus die innere Übereinstimmung in wenigen Worten zusammen: Die Jünger sind ganz Besitz des Vaters (sie „sind dein“ und „was dein ist, ist mein“, V.10) und Jesus ist in ihnen verherrlicht. Jesus bittet um Bewahrung dieser Einheit, „dass sie eins seien wie wir.“⁷⁹ Durch das Sichtbarwerden dieser Einheit untereinander soll die Welt erkennen und glauben, dass Jesus der Gesandte Gottes, des Vaters ist, und dass Gott der Vater die Welt liebt. Als Geheiligte sind die Jünger Träger der Wahrheit, die in die Welt gesandt werden, wie Jesus in

⁷⁸Peters nennt diese Sendung „eine *geistliche Gleichstellung* der Jünger ihrem Herrn in dem Werk, das der Vater ihm übergeben hat.“ (Georg W. Peters, *Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag: Eine biblisch-evangelische Missionstheologie*, 2. überarbeitete Aufl. [Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1985], 218; im Folgenden zitiert als Peters, *Missionstheologie*).

⁷⁹Viermal vergleichend in 17,11.21.22; einmal ohne Vergleich.

die Welt gesandt wurde (17,17-19). Diese *innere Übereinstimmung* meint somit die völlige Verbundenheit, Einheit und Abhängigkeit der Gesandten von ihrem Herrn. Die Gesandten gehören dem Sendenden. Nur so können sie sein Werk fortführen.

3.3 Die äussere Übereinstimmung der Sendung der Jünger mit der Sendung Jesu

Jesu Werk ist ihm von seinem Vater aufgetragen (1,29; 4,34; 17,4) und findet seine Vollendung mit dem Ruf am Kreuz: „Es ist vollbracht!“ (17,4; 19,30). Doch das Werk Jesu muss jetzt Wort und Zeichen werden, wenn es Glauben bewirken soll (6,29).⁸⁰

a) Durch die *Verkündigung* der Jünger wird sich das Werk Christi „in der Mitteilung göttlichen Lebens an die Menschen erst fruchtbar auswirken.“⁸¹ Der immer wiederkehrende Ruf Jesu zum Glauben soll nun durch seine Jünger weitergetragen werden (3,16.36; 4,39-42; 5,24; 6,29; 8,30; 10,42; u.a.). Durch sie wird das menschengewordene Wort Gottes über die ganze Welt gepredigt, gehört und geglaubt (1,14).

b) Die *Zeichen* der Jünger sollen das Werk Jesus verbreiten. Das Johannesevangelium berichtet von sieben Zeichen Jesu (siehe S. 28). Köstenberger bemerkt richtig, dass Johannes im vierten Evangelium von keinem Zeichen oder Wunder der Jünger berichtet.⁸² Er sieht den Grund darin, dass die Zeichen im vierten Evangelium einen direkten Hinweis auf die Messianität Jesu sind.⁸³ Wie wir oben gesehen haben, will Johannes in erster Linie die Sendung Jesu beschreiben und nicht die der Jünger. Erst in den Abschiedsreden weitet Jesus die Perspektive auf die Sendung der Jünger aus.

⁸⁰Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium: Ergänzende Auslegungen und Exkurse: 4. Teil*, 3. Aufl. 1984 (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1994), 65; im Folgenden zitiert als Schnackenburg, *Johannesevangelium: Teil 4*.

⁸¹Schnackenburg, *Johannesevangelium: Teil 4*, 65.

⁸²Köstenberger deutet damit an, Zeichen und Wunder würden deshalb nicht zum Sendungsauftrag der Jünger gehören. Dem ist entgegenzuhalten, dass das Johannesevangelium auch keine Verkündigung der Jünger erwähnt. Somit würde die Verkündigung auch nicht zum Sendungsauftrag der Jünger gehören, was Köstenberger jedoch entschieden ablehnen würde (Köstenberger, *Mission of Jesus*, 169-171).

⁸³Allerdings ist daraus nicht zu schliessen, wie es Köstenberger andeutet, dass Zeichen allein dem messianischen Zeugnis Jesu dienen. Heilungen und Wunderzeichen sind auch Zeichen der Liebe und des Erbarmens Gottes gegenüber dem Menschen.

c) Die Glaubenden werden *gleiche und grössere Werke* wie Jesus tun (14,12).⁸⁴ Wenn Jesus hier von *Werken* spricht, meint er damit nicht *sein Werk der Versöhnung*, das ihm der Vater anvertraut hat (4,34; 17,4). Doch was ist dann mit den *grösseren Werken* gemeint? Schlatter sieht in diesen die „Sammlung der Kirche.“⁸⁵ Sie sei etwas Grösseres als das, was vorhanden war, als Jesus starb. Oehler meint, dass der Kampf, den die „Christenheit gegen Krankheit und Siechtum führte, mächtiger und erfolgreicher genannt“ werden könne, als die Zeichen Jesu.⁸⁶ Godet sieht in den „grösseren Werken“ der Jünger nicht aussergewöhnliche Wundertaten oder äussere Werke, sondern das, was in der Pfingstpredigt des Petrus und danach immer wieder geschehen sei, wenn das Evangelium gepredigt wurde: Der Heilige Geist komme in die Herzen der Menschen, die Jesus empfangen würden. Damit diese Werke möglich würden, habe Jesus zuerst zum Vater zurückkehren und den Heiligen Geist senden müssen. „So trägt die Rebe Früchte, die der Weinstock selber nicht tragen kann.“⁸⁷

Meines Erachtens sind diese grösseren Werke ein Hinweis auf das durch den Heiligen Geist entstehende Gottesvolk (1Petr 2,9), wie es Godet ausführt. Die Jünger werden diese Werke nicht aus sich selbst tun. Wie der Vater seine Werke durch Jesus tut (14,10), wird der auferstandene Jesus seine Werke durch die Jünger tun, die in seinem Namen bitten (14,13f). Der eigentlich Wirkende bleibt Jesus, der durch den Heiligen Geist wirkt.⁸⁸ Damit bleibt das Ziel das Gleiche: Die grösseren Werke sollen den Vater offenbaren und verherrlichen (14,13b; 15,8) und in der Welt Glauben an Jesus wecken (20,30). Das durchgehende Interesse des Johannes ist, dass in den Werken Jesu und der Jünger die Werke des Vaters gesehen werden (17,4).

⁸⁴Das Wort von den „grösseren Werken“ muss im Kontext der über den Weggang Jesu verunsicherten Jünger gesehen werden (14,1). Jesus will ihnen in den Abschiedsreden zeigen, dass sein Werk mit seinem Weggehen weitergeht, und dass er selbst durch sie sein Werk weiterführt.

⁸⁵Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes: Wie er spricht, denkt und glaubt*, 4. Aufl. (Stuttgart: Calver Verlag, 1975), 281.

⁸⁶Wilhelm Oehler, *Johannes: Missionsschrift für die Welt und Wort an die Gemeinde* (Unterweissach: Buchhandlung der Bahnauer Missionsschule, 1964), 136.

⁸⁷Godet, *Das Evangelium nach Johannes*, 485.

⁸⁸Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium: 3. Teil*, 1. Aufl. 1975, 6. Aufl. (Freiburg, Basel, Wien: Herder: 1992), 80; im Folgenden zitiert als Schnackenburg, *Johannesevangelium: Teil 3*.

Doch *wie sollen die Jünger die Werke Jesu weiterführen?* Jesus gibt ihnen das Werkzeug dazu: Sein Wort (5,24f; 6,63f.68; 8,51; 12,47-50; 14,23f). Das Jesus-Wort ist das eigentliche Mittel, um Jesu Werk auszuführen: „Die nachösterliche, christliche Verkündigung wird Leben schaffen und von ihr wird das Gericht ausgehen und dies umfassender, als es bei Jesus der Fall war.“⁸⁹ Obwohl Jesus in die Welt gesandt war, war seine Sendung in Raum und Zeit begrenzt. Die Sendung der Gemeinde wird diesen äusseren Rahmen sprengen (17,18). Jesu Sendung in die Welt kommt durch die Gemeinde, die sein Leib ist, in Erfüllung. Schnackenburg fasst zusammen:

Dieses Wort ist von umfassender Weite: Die Tätigkeit Jesu erschöpft sich nicht in seinen irdischen Werken, sondern setzt sich nach seiner Erhöhung (wenn er zum Vater geht) in grösserem Ausmass fort – durch die Werke der an ihn Glaubenden. Gewiss ruht aller Nachdruck (sic!) auf dem, was Jesus vollbringt; würden die „grösseren Werke“ der an ihn Glaubenden nicht zuerst seiner Macht zugeschrieben, bliebe die paradoxe Ausdrucksweise unverständlich.⁹⁰

d) Man kann nun fragen: *Haben denn die Jünger überhaupt einen Auftrag*, wenn ihre missionarische Existenz und ihr Wirken ganz und gar von Jesu abhängig (6,44; 12,32) sind und nur aus der völligen Einheit mit ihm wachsen können (17,18)?

In der Gleichnisrede vom Weinstock macht Jesus deutlich, dass die Jünger ohne ihn nichts tun können (15,5) und aus sich selbst keine Frucht hervorbringen (15,4). Darin liegt jedoch das Geheimnis des Sendungsauftrages: Die Jünger können *nicht nichts* tun, sondern dass sie können *ohne Jesus nichts* tun. Der Vergleich von Weinstock und Rebe zeigt die völlige Abhängigkeit und Einheit, die für den gemeinsamen Auftrag nötig ist. Die Verantwortung der Jünger ist weniger Frucht zu bringen, als viel mehr in Jesus zu bleiben (15,5). Trotzdem bleibt das Fruchtbringen Ziel und Auftrag (15,16). *So sind die Jünger zu intensiver Arbeit gerufen, damit sie tun können, was Jesus durch sie tun will.*

⁸⁹Christian Dietzenfelbinger, „Der Abschied des Kommenden,“ *WUNT* 95, Tübingen, 1997, 48.

⁹⁰Schnackenburg, *Johannesevangelium: Teil 4*, 65.

Nun bleibt die Frage, wer mit der Sendung der Jünger gemeint ist: Sind die Jünger die Repräsentanten der Gemeinde? Gilt der Sendungsauftrag auch der Gemeinde Jesu?

3.4 Wer wird gesandt?

Das Johannesevangelium zeigt den Weg, wie Menschen zu Jesus finden, in seine Jüngerschaft treten und dann von ihm ausgesandt werden.

a) *Jesus übte auf viele eine anziehende Wirkung aus.*⁹¹ Doch Jesus macht nach der Speisung der vielen deutlich, dass nur die, die der Vater einlädt, zu ihm kommen können.⁹² Diese Einladung findet seinen Höhepunkt am Erntedankfest. Jesus verkündet öffentlich, dass nur die, die zu ihm kommen, das lebendige Wasser, den Heiligen Geist erhalten können (7,37-39). Johannes verwendet die Begriffe „zu Jesus kommen“ und „an ihn glau-

⁹¹Nathanael kommt zu Jesus und spricht das erste Bekenntnis aus (1,46). Nikodemus kommt aus Furcht vor den Juden in der Nacht zu Jesus, um mehr über Jesus Sendung als Sohn Gottes zu erfahren (3,1-21). Die Samariter kommen, um Jesus selbst zu hören (4,30.40). Der königliche Beamte kommt und sucht Heilung für seinen Sohn (4,46ff). Menschenmengen kommen zu ihm (6,6). Jürgen Becker zeigt, dass neben dem „johanneischen Individualismus“ (Einzelgespräche zum Beispiel mit Nikodemus und der Frau am Brunnen) auch das Gruppenbekenntnis „wir“ vorkommt und meint, dass dies auf eine Gesamtheit der Lesergemeinde in 20,29.31 hinweisen würde. In den Einzelgesprächen (3,1ff, 4,1ff) wird deutlich, dass die „Geburt aus dem Geist ein höchst individuelles Geschehen und keine Gruppenerfahrung“ ist. Doch dann wachsen aus diesen individuellen Begegnungen Wir-Bekenntnisse. So führt die Samariterin ihre ganze Dorfgemeinschaft zu Jesus und diese bezeugt: „Wir haben selbst gehört und wissen, dass dieser wahrhaftig der Heiland der Welt ist.“ (4,42). Daraufhin scheint die ganze Erzählung zu zielen. Als Jesus die Jünger fragt, ob sie ihn verlassen wollen, antwortet Petrus: „Wir ...“ (6,69). So bleibt der „engste Kreis der Jünger als Glaubens- und Bekenntniskreis bei Jesus.“ Der Evangelist will also betonen: „Kirche ist Glaubens- und Überzeugungsgemeinschaft.“ Wenn Jesus in Joh 3 die individuelle Wiedergeburt aus dem Geist Gottes lehrt, weitet sich in Joh 14 der Horizont, „innerhalb dessen der Geist wirkt auf die christliche Gemeinschaft als ganze aus. Weil der Geist nachösterliche Gabe ist (Joh 7,39; 14,16ff.), sind nämlich die Jünger, denen szenisch diese Gabe verheissen wird, identisch mit der nachösterlichen Gemeinde.“ Jesus spricht die Jünger in den Abschiedsreden durchwegs kollektivisch an und wo die Jünger mit Jesus reden, sprechen sie für alle Jünger (14,5.8.22). Das Gemeindeverständnis des Evangelisten wird weiter deutlich, wenn in Joh 4,30-24 neben Juden und Samaritern die wahren Anbeter genannt werden, die in Geist und Wahrheit anbeten. Somit deutet der Evangelist an, dass die anbetende Gemeinschaft der Christen die wahre Gemeinde ist. „Sie löst als Gemeinde die jüdische und samaritanische Religion ab.“ (Jürgen Becker, „Das Geist- und Gemeindeverständnis des vierten Evangelisten,“ ZNW 89 [1998]: 217-234, 223-225).

⁹²Kommt und habt Leben (5,40). Wer zu mir kommt, wird nicht hungern (6,35), wird nicht hinausgestossen werden (6,37). Niemand kann zum mir kommen, wenn nicht der Vater ihn zieht (6,44.65). Wer vom Vater gehört und gelernt hat, kommt zu Jesus (6,45).

ben“ oft nebeneinander (6,35; 7,37-39). Doch diejenigen, die kommen, sind nicht automatisch diejenigen, die glauben (6,66).

b) *Nachfolger Jesu* sind solche, die *an Jesus glauben* (2,11; 6,67f; 14,1; 11). Doch Nachfolge bedeutet mehr als die Anerkennung Jesu. Nachfolge schliesst die Hingabe des eigenen Lebens mit ein (12,24-26; 21,15-23): „In life and death, in humiliation and glory, Jesus' disciple is to be with his Master (cf. 14:3; 17:24).“⁹³ Jesus geht diesen Weg der Hingabe selbst (13,1-3) und verdeutlicht, dass Liebe in den Tod führen kann (15,13). So wird Jesus selbst zu diesem einen Weg, dem es zu folgen gilt (14,6). Allerdings wird Jesus von seinen Nachfolgern oft nicht verstanden, weil sie in ihren jüdisch traditionellen Messiasvorstellungen verhaftet bleiben (13,36-38).⁹⁴ Erst der Heilige Geist wird ihnen die Worte Jesu in Erinnerung rufen und sie ihnen verständlich machen (14,26; 16,13; 1Joh 2,20.27).

c) *Ausgesandt* werden die, die zu Jesus gekommen und ihm treu nachgefolgt sind (6,67-69). Das sind im Aussendungswort (20,21) zunächst einmal die zehn Jünger (Thomas war nicht dabei) und eventuell weitere, ungenannte Nachfolgerinnen und Nachfolger (siehe oben).

Doch Jesus hat mehr als nur diese Gesandten vor Augen. In 17,20 spricht er von denen, die durch das Wort der Jünger an ihn glauben werden. Gleich wie Jesus im Vater eins ist, sollen auch sie unter sich in Einheit leben, „damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast“ (17,21). Jesus stellt eine Verbindung zwischen den gegenwärtigen Jüngern und der durch ihr Zeugnis entstehenden Gemeinde her und sieht sie als eine Einheit. Sein Wort an Thomas unterstreicht, dass diejenigen „glücklich sind, die nicht gesehen und doch geglaubt haben!“ (20,29). Jesu Absicht, sein Werk über die ganze Welt (16,8; 17,18) auszuweiten, schliesst die sich ausbreitende Gemeinde mit ein und wird erst durch sie erfüllt. Die Tatsache, dass sich die Christenheit nach Pfingsten so stark ausgebreitet hat, kann nur durch eine sendungsbewusste und missionarische Gemeinde erklärt werden. Claus Westermann (1910-2000) nennt „die älteste Geschichte der Kirche ganz

⁹³Köstenberger, *Mission of Jesus*, 178.

⁹⁴Es gibt auch solche, die die Nachfolge wieder aufgeben (6,2.66; 8,31-33).

und gar Missionsgeschichte.“⁹⁵ Rosenkranz zeigt auf, dass sich das Evangelium in knapp vier Jahrzehnten nach dem Tod Jesu im Römischen Reich ausgebreitet hat.⁹⁶

Die römisch katholische Kirche hatte zu allen Zeiten ein missionarisches Selbstverständnis⁹⁷ – mit allen dazugehörigen Schattenseiten, die an dieser Stelle nicht erläutert werden können.

Seltsam ist hingegen, wie wenig sich die evangelische Kirche dem Missionsauftrag verpflichtet gewusst hat.⁹⁸ Die Reformation hat als innerkirchliche Bewegung ihre Kraft ausschliesslich auf die Heimatkirche kon-

⁹⁵Claus Westermann, *Geschichte der christlichen Mission* (München: Christoph Kaiser Verlag, 1962), 24; im Folgenden zitiert als Westermann, *Geschichte der christlichen Mission*.

⁹⁶Gerhard Rosenkranz, *Die Christliche Mission: Geschichte und Theologie* (München: Christoph Kaiser Verlag, 1977), 43; im Folgenden zitiert als Rosenkranz, *Christliche Mission*.

⁹⁷Der Papstbesuch in New Delhi, Indien im November 1999 löste in den Medien heftige Reaktionen aus, weil der Papst zur Missionierung der gesamten Welt Stellung nahm. In seiner Sonntagspredigt sagte er: „The Synod which we are closing today rejoiced at the thought of Jesus’s birth on Asian soil. The Eternal Word took flesh as an Asian! And it was on this continent, through the preaching of the Gospel in the power of the Holy Spirit, that the Church went forth to spread the Good News. With Christians throughout the world, the Church in Asia will cross the threshold of the new millennium, giving thanks for all that God has worked from those beginnings until now. Just as the first millennium saw the Cross firmly planted in the soil of Europe, and the second in that of America and Africa, so may the Third Christian Millennium witness a great harvest of faith on this vast and vital continent.“ (Johannes Paul II, „Heilige Messe zum Abschluß der Spezialversammlung für Asien der Bischofssynode,“ Neu Delhi, 7. November 1999 [manuscript online]; available from http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/documents/hf_jp-ii_hom_07111999_new-delhi_en.html); Internet; accessed 20. Mai 2002). „Bereits am Vorabend hatte der kämpferische Johannes Paul II klargemacht, dass ‚Ecclesia in Asia‘ die Bischöfe verpflichtet, die Heilsbotschaft über die Länge und Breite der menschlichen Geographie Asiens zu verbreiten‘; das Dokument sei ein ‚Aufruf zur Bekehrung‘, sagte er so deutlich, dass man meinte, er halte insgeheim immer noch am alleinseligmachenden Anspruch der Kirche fest.“ (Kämpferischer Auftritt des Papstes in Indien: Kein Abrücken von der Botschaft der Evangelisierung, *Neue Zürcher Zeitung*, 8.11.1999 [journal on-line]; available from <http://www.nzz.ch/archiv> or <http://www.kirchen.ch/pressespiegel/nzz/0274.htm>; Internet; accessed 20. Mai 2002). Sehr aufschlussreich ist auch der Aufsatz von Hubert Socha „Die Sendung der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum.“ In *Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch*. 51-58. Hg. H. M. Köster, M. Probst. Limburg: Lahn-Verlag, (1982), 51-58.

⁹⁸Rosenkranz, *Christliche Mission*, 61-64. Stephen Neill, *Geschichte der christlichen Mission* (Erlangen: Verlag der ev. luth. Mission, 1974), 150; im Folgenden zitiert als Neill, *Geschichte der christlichen Mission*. Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*, 402.

zentriert.⁹⁹ Das ist erstaunlich, weil gerade die Reformationszeit auch die Zeit der Entdeckung neuer Kontinente war, und die katholische Kirche den missionarischen Auftrag so aktiv betrieben hat, wie nie zuvor.¹⁰⁰ William Carey (1761-1834), von Beyerhaus „Bahnbrecher der modernen Weltmission“¹⁰¹ genannt, hat sich 1792 gegen die Vernachlässigung der Mission in der reformatorischen Kirche ausgesprochen und damit einen Grundstein in der evangelischen Mission gelegt.¹⁰² Er kritisiert, dass die Kirche den Sendungsauftrag Jesu auf die zwölf Apostel einschränke. Folglich erachte man mit deren Tod den Missionsauftrag als erfüllt. Westermann hingegen meint, Luthers (1483-1546) Sicht des Missionsauftrages¹⁰³ sei weltumspannend gewesen.¹⁰⁴ Dass dies kaum so war, zeigt Luthers Auslegung zum Missionsbefehl, welche sich vor allem in der Lehre über die christliche Taufe erschöpft.¹⁰⁵ Aus dieser Verbindung des Sendungsauftrags mit dem Taufbefehl (Mt 28,19; Mk 16,16) entwickelte die evangelische Kirche ein passives Sendungsverständnis, das bis heute in der Kindertaufe praktiziert wird: Wer ge-

⁹⁹Julius D Richter, *Evangelische Missionsgeschichte*, 2. erw. Aufl. (Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Stoll: 1927), 1; im Folgenden zitiert als Richter, *Evangelische Missionsgeschichte*. Ein weiterer Grund sieht Richter in der Ordination der Pfarrer nicht für die Gesamtkirche, sondern für die einzelne Pfarrgemeinde. Somit sei die „nichtchristliche Welt aus dem Gesichtskreis des geistlichen Amtes“ (ebd. 1) verschwunden.

¹⁰⁰Neill, *Geschichte der christlichen Mission*, 122-142. Rosenkranz, *Christliche Mission*, 140-142.

¹⁰¹Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*, 402. Auch Neill nennt sein Werk einen Wendepunkt in der Missionsgeschichte (Neill, *Geschichte der christlichen Mission*, 177).

¹⁰²William Carey, *Eine Untersuchung über die Verpflichtung der Christen, Mittel einzusetzen für die Bekehrung der Heiden*, Übersetzt und herausgegeben von Klaus Fiedler und Thomas Schirrmacher, 2. Aufl. Originaltitel: *An Enquiry into the Obligations of Christians to use means for the Conversion of the Heathens* (Leicester, 1792), (Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1998).

¹⁰³Die Predigt des Evangeliums wurde „durch die Apostel angefangen und geht immer fort und wird durch die Prediger hin und her in die Welt getrieben ...“ Martin Luther, *D Martin Luthers Evangelien-Auslegung: Die Passions- und Ostergeschichten aus allen vier Evangelien*, Hg. Lic. Erwin Mülhaupt, Bd. 5, 2. durchgesehene Auflage (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954), 449; im Folgenden zitiert als Luther, *Evangelien-Auslegung*.

¹⁰⁴Westermann, *Geschichte der christlichen Mission*, 62.

¹⁰⁵Auf 50 Seiten widmet er sich den Themen: Glaube, Taufe, Gerettet- und Verlorensein. Nur in einer kurzen Fussnote spricht er davon, dass das Evangelium durch die Apostel in alle Welt ausgegangen sei (Röm 10,18), jedoch noch nicht in aller Welt angekommen ist. (Luther, *Evangelien-Auslegung*, 408-457).

tauft ist, gehört zur Kirche.¹⁰⁶ Somit versteht sich der evangelische Kirchgänger der Kirche zugehörig und nicht von der Kirche gesandt. Wolfram Kopfermann klagt in seinem umstrittenen Buch *Abschied von einer Illusion: Volkskirche ohne Zukunft* die Kirche an, dass sie das Sendungsbewusstsein verloren hat: „Wie die Leute in die Kirche kommen, so verlassen sie sie wieder, nämlich ohne eine innere Beteiligung. Sie haben nie zur Gemeinde Jesu gehört.“¹⁰⁷

Trotz aller Kritik am Missionsverhalten der reformatorischen Kirche muss herausgestrichen werden, dass sie Wesentliches zur Ausbreitung des Evangeliums beigetragen hat.¹⁰⁸ Das grösste, geistliche Erbe aus der Reformation ist zweifellos die Rückbesinnung auf die Bibel (*sola scriptura*). Doch erst die pietistische Bewegung¹⁰⁹ und vor allem die methodistische Erweckung¹¹⁰ haben zu einer Neuorientierung der missionarischen Sicht im Protestantismus geführt.¹¹¹

¹⁰⁶Das trifft spezifisch auf die evangelische Kirche in Westeuropa zu und darf nicht als alleinigen Grund für eine fehlende missionarische Sicht gesehen werden. So tauft die katholische Kirche ebenfalls Kinder und hat sich trotzdem immer missionarisch engagiert – allerdings auch kaum mehr in Westeuropa.

¹⁰⁷Wolfram Kopfermann, *Abschied von einer Illusion: Volkskirche ohne Zukunft*, 2. Aufl. (Hamburg, Mainz: C & P Verlag, 1990), 53-82.

¹⁰⁸Westermann zählt vier Punkte auf: 1) Die Bibel wird dem Volk zugänglich gemacht. 2) Luther trennt Glauben von Zeremonien, Sitten und Organisationsformen und bildet damit die Grundlage für eigenständige Kirchen. 3) Der Kreuzzugsgedanke – Gewalt als Missionsmittel – wird abgewiesen. 4) Luther studierte den Islam, um ein besseres Verständnis fremder Religionen zu erhalten. (Westermann, *Geschichte der christlichen Mission*, 62).

¹⁰⁹Neill, *Geschichte der christlichen Mission*, 154. Westermann, *Geschichte der christlichen Mission*, 71ff.

¹¹⁰Westermann, *Geschichte der christlichen Mission*, 81. Die grösste Ausbreitung geschah in den jungen USA unter Thomas Coke und Francis Asbury, die John Wesley in nichts zurückstanden. Bei Wesleys Tod 1791 waren es 287 Reiseprediger und 65'000 Mitglieder. 1860 war ihre Zahl auf 23'000 Evangelisten und 1'743'515 Mitglieder angewachsen (Paulus Scharpff, *Geschichte der Evangelisation*, 2. Aufl. [Basel und Giessen: Brunnen Verlag; Dillenburg: Gnadauer Verlag, 1980], 96-116).

¹¹¹Aus missionswissenschaftlicher Sicht muss an dieser Stelle Gustav Warneck (1834-1910) erwähnt werden. Mit seinem mehrbändigen Werk „Evangelische Missionslehre“ schuf er die dogmatischen und theologischen Grundlagen für die Ausbreitung der evangelischen Mission im 20. Jahrhundert (Rosenkranz, *Christliche Mission*, 227f). Mutig strich er heraus, dass „das Christentum nicht eine andere Religion neben andern ist, sondern es beansprucht die absolute Religion zu sein.“ Die absolute Religion sei sie aufgrund der „vollkommenen“ und „vollendeten Offenbarung Gottes“ durch Jesus, den „göttlichen Wahrheitszeugen, wie dem wahrhaftigen Erlöser.“ Deshalb sei das Christentum in „Besitz der vollen Wahrheit und des ganzen

Johannes Blauw zeigt, wie es von den Aposteln zur Kirche nur ein kleiner Schritt ist,¹¹² weil die Kirche auf den Grund Jesu (1Kor 3,11) und auf den Grund der Apostel und Propheten baut (Eph 2,20), ist sie selbst gesandte Gemeinde:

Diese Gemeinde Christi (und eigentlich ist dieses In-Christus-sein die besondere nota ecclesia, das besondere Kennzeichen der Kirche!) wird, vom Zentrum (der Apostel) her ausstrahlend, sich in der Welt offenbaren als das Volk der Endzeit, als die Herde des guten Hirten (Joh. 10), als das eigentliche Israel (vgl. 1. Petr. 2,10).¹¹³

Die Gemeinde ist gesandt, um unter allen Völkern, Stämmen und Sprachen das in Jesus gekommene Heil zu repräsentieren. Dabei ist sie nicht nur auf ihre Sendung, sondern auf den Sendenden ausgerichtet, zu dem sie nach erfülltem Auftrag zurückkehren wird (Joh 14,3).

4. Zusammenfassung

Jesu wirkt durch seine Jünger auf dieser Erde weiter. Sie sind seine Repräsentanten und übernehmen seine Rolle. Sie legen für Jesus und seine Werke Zeugnis ab (15,27; 14,12), sie halten seine Gebote (14,15.21; 15,10), bewahren sein Wort (14,23) und verherrlichen den Vater, indem sie Frucht bringen (15,8.16). Wie der Vater Jesus gesandt hat, so sendet Jesus seine Jünger, damit durch ihr Zeugnis andere zum Glauben an ihn finden (17,18.20; 20,21).

„Für die Jünger in der Rolle Jesu gilt, dass ihr Verhältnis zu Jesus in allem dem Verhältnis Jesu zum Vater gleicht.“¹¹⁴ Wie Jesus als Menschensohn Mensch bleibt, bleiben auch sie Menschen, obwohl sie auch von „oben geboren“ sind (3,3.5.8). Auch sie haben Gott zum Vater (8,42; 10,34f) und sind aus Gott (8,47). Sie haben in Jesus den Vater gesehen (14,7.9) und erkannt (17,7f). Jesus teilt alles mit ihnen, was er vom Vater bekommen hat und wird dadurch selbst durch die Jünger verherrlicht (17,10). Jesus gibt ihnen seine Herrlichkeit, die er vom Vater erhalten hat, mit dem Ziel, dass

Heils.“ (Gustav Warneck, *Evangelische Missionslehre: Ein missionsgeschichtlicher Versuch*, Bd. 1, 2. Aufl. [Gotha: Friedrich Andreas Berthes, 1897], 92f).

¹¹²Blauw, *Gottes Werk in dieser Welt*, 87.

¹¹³Blauw, *Gottes Werk in dieser Welt*, 87.

¹¹⁴Ludwig Schenke, *Das Johannesevangelium* (Stuttgart, Berlin, Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1992), 44.

sie den Vater durch ihre Einheit verherrlichen (17,22f). Durch ihn sind sie „in Gott“ und werden vom Vater geliebt (14,20f). Sie sind wie Jesus von der Welt gehasst (15,18), weil sie nicht von der Welt sind (17,14.16). Doch wer sie aufnimmt, nimmt Jesus auf (14,20). Sein erstes Gebot ist die gegenseitige Liebe, in der die Liebe des Vaters zu ihm sichtbar wird (15,9-12; 13,34f). Diese Liebe wird sie auch zum Leiden befähigen. Denn „größere Liebe hat niemand als die, daß er sein Leben hingibt für seine Freunde“ (15,13; auch 10,11).

Die Jünger sind also Jesu Stellvertreter auf dieser Erde. Sie sind „Gesandte an Christi Statt“ (2Kor 5,20; Eph 6,19f). Das können sie jedoch nur sein, wenn sie ganz in Jesus bleiben, denn ohne ihn können sie nichts tun (Joh 15,1-8). Folglich ist die Sendung der Jünger nicht nur ein Programm zur Evangelisierung der Welt, sondern ein Auftrag, der die Gesandten und den Sendenden zu einer unbedingten Einheit verbindet. Die Sendung der Jünger lebt nur aus der innigen Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus. Dies alles gilt über den Jüngerkreis hinaus für die ganze Gemeinde Jesu aller Zeiten.

KAPITEL VIER

EXEGETISCHE UNTERSUCHUNG ZU 20,22-23

Nachdem deutlich wurde, wie sehr die Bevollmächtigung Jesu als Gesandter in der völligen Einheit mit dem Vater begründet ist, sehen wir in diesen Versen, *wie die Nachfolger Jesu durch den Heiligen Geist Anteil an dieser Bevollmächtigung erhalten*. Diese Bevollmächtigung durch den Heiligen Geist bedeutet im johanneischen Sendungswort die *Vollmacht, Sünden zu vergeben oder zu behalten*.

1. Heiliger Geist und Sendung im Johannesevangelium

Obwohl Jesus die Gabe des Geistes im Johannesevangelium unmittelbar mit dem Sendungswort verbindet und damit den Heiligen Geist zur treibenden Person und Kraft der Mission erklärt, *wird der Zusammenhang von Sendung und Geist in der Theologie wenig erläutert*.¹

1.1 Theologiegeschichtliche Aspekte zum Thema Heiliger Geist und Sendung

In Apg 2 wird deutlich, dass der Heilige Geist nicht zu einer Gemeinde gesandt wird, die bereits existiert. „Die Sendung des Heiligen Geistes ist konstitutiv für die Kirche.“² Wie die Schöpfung aus dem Lebensodem des Geistes entsteht und existiert, so entsteht und lebt die Kirche durch den Heiligen Geist.

Durch die ganze Kirchengeschichte treffen wir auf *Auseinandersetzungen* zwischen Vertretern des *Wortes* (Orthodoxe) und *Geistes* (Enthusiasten oder Spiritualisten), angefangen mit der Auseinandersetzung um den Montanismus (150-500 n. Chr.), der eine prophetische Bewegung sein wollte.³ Irenäus von Lyon entkräftet in seiner Antwort an den Montanismus die

¹Hendrikus Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, 2. Aufl. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1988), 38; im Folgenden zitiert als Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*. José Comblin, *Der Heilige Geist: Gott der sein Volk befreit* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1988), 104.150. 197; im Folgenden zitiert als Comblin, *Der Heilige Geist: Gott der sein Volk befreit*.

²Comblin, *Der Heilige Geist: Gott der sein Volk befreit*, 104.

³Georg Schöllgen, „Montanismus,“ *LThK* 7. Bd, 3. völlig neu bearbeitete Aufl. 1998, 434-436.

Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht. Doch was er schreibt, ist wegweisend für die Theologiegeschichte: Er bindet den Heiligen Geist an die Kirche.⁴ In alten Fassungen des apostolischen Glaubensbekenntnisses waren in dem Satz „Ich glaube an den Heiligen Geist in der katholischen Kirche“⁵ beide Größen in einem Satz zusammengefasst. Die katholische Kirche wird zu einer hierarchischen Organisation, in die der Heilige Geist kommt, „um das, was die Kirche tut, für authentisch zu erklären, zu heiligen ... und zu autorisieren. Aber alles geschieht so, als gäbe es ihn nicht ... Jedermann in der Kirche tut so, als existiere der Heilige Geist nicht.“⁶ Comblin wirft der Kirchenpraxis und der Theologie des Westens vor, der Heilige Geist sei ihr nur Hilfe und Bestätigung. Er sei zwar in ihr, aber nicht über ihr.⁷ Weil sich die Kirche dem Heiligen Geist nicht unterordne, sei „eine Abwesenheit des Geistes in der westlichen Theologie insgesamt“ zu finden.⁸

Im Protestantismus lebt die Kirche kraft des verkündigten Wortes: „*Der Geist wirkt durch das Wort.*“⁹ Der Geist vermittelt das Wort, hilft es zur Geltung zu bringen. Die reformierte Theologie differenzierte diese Auffassung und sieht das *Wirken des Geistes zusammen mit dem Wort.*¹⁰ Insgesamt lässt sich jedoch sagen, dass die Reformation als Bewegung des Wortes verstanden werden muss und deshalb die Bedeutung des Heiligen Geistes wenig Erwähnung findet.¹¹ Unter Mission wird eher die Verkündigung

⁴„Denn wo die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes; und wo der Geist Gottes ist, dort ist die Kirche und alle Gnade, der Geist aber ist Wahrheit.“ (Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses: Gegen die Häresien III* [Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1995], 299).

⁵Zitiert bei Comblin, *Der Heilige Geist: Gott der sein Volk befreit*, 109.

⁶Comblin, *Der Heilige Geist: Gott der sein Volk befreit*, 105.

⁷Comblin, *Der Heilige Geist: Gott der sein Volk befreit*, 105.

⁸Comblin, *Der Heilige Geist: Gott der sein Volk befreit*, 197.

⁹Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, 41.

¹⁰Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, 42.

¹¹Gustav Warneck bringt in seinem vierbändigen Grundlagenwerk keinen Artikel zu Geist und Sendung (Gustav Warneck, *Evangelische Missionslehre: Ein missionsgeschichtlicher Versuch*, Bd. 1-4, [Gotha: Friedrich Andreas Berthes, 1897-1903]; im Folgenden zitiert als Warneck, *Missionslehre*). Karl Hartenstein (1894-1952) sieht zwar in der Apostelgeschichte „das entscheidende Missionsbuch der Schrift,“ stellt jedoch keinen Bezug zur Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Mission her (Karl Hartenstein, *Die Mission als theologisches Problem: Beiträge zum grundsätzlichen Verständnis der Mission* [Berlin: Furche-Verlag, 1933], 23). Auch H. W. Schomerus (*Missionswissenschaft* [Leipzig: Verlag Quelle & Meier, 1935]), Julius

und Verbreitung des Wortes verstanden, als die Sendung in der Vollmacht des Heiligen Geist.

Der Niederländische Theologe Berkhof stellt fest, dass die Lehre vom Heiligen Geist in der katholischen Theologie vorwiegend ein die Kirche *erhaltendes Prinzip* geworden sei, und für die protestantische Theologie sei der Heilige Geist vor allem der *Erneuerer des persönlichen Lebens*.¹² „So wird der Geist entweder institutionalisiert oder individualisiert.“¹³

Auch der Pietismus¹⁴ und die methodistische Erweckungsbewegung stellten die Abhängigkeit von Geist und Sendung kaum in einen Zusammenhang,¹⁵ obwohl von aussergewöhnlichen Geisterfahrungen berichtet wird.¹⁶

Erst in neuerer Zeit sind vermehrt Ansätze zu finden, die das Wirken des Heiligen Geistes in der Mission darstellen. Mission sei nur möglich, schreibt *Vicedom*, weil mit Jesus Christus die spezielle *Missio Dei* beginne. Ihn ihm sei Gott der Sendende und Gesandte. Gott setze seine Sendung fort und mache aus der „Einmaligkeit der Sendung des Sohnes durch die Gabe

Richter (*Evangelische Missionsgeschichte*, 2. erw. Aufl. [Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Stoll: 1927]) und Claus Westermann (*Geschichte der christlichen Mission* [München: Christoph Kaiser Verlag, 1962]) bringen dazu keinen Artikel. Der Katholik D. Joseph Schmidlin (1876-1944) sieht einen Zusammenhang von Geist und Sendung, wenn er schreibt, dass die Geburt und Ausbreitung der Mission durch den Heiligen Geist geschieht (D. J. Schmidlin, *Katholische Missionsgeschichte* [Kaldenkirchen: Missionsdruckerei Steyl, 1924], 28). Auch G. Rosenkranz sieht die Voraussetzung zur Verkündigung in der Geistesfülle (Gerhard Rosenkranz, *Die Christliche Mission: Geschichte und Theologie* [München: Christoph Kaiser Verlag, 1977], 20).

¹²Ein typisches Beispiel ist das Buch von John R. W. Stott *Baptism and Fullness: The work of the Holy Spirit today*. Obwohl er ein einzigartiger Förderer der Mission im zwanzigsten Jahrhundert ist, bringt er in seinem Buch Geist und Sendung nie in einen Zusammenhang (Leicester: Inter-Varsity Press, 1964).

¹³Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, 37.

¹⁴Siegfried Grossmann, *Der Geist ist Leben: Hoffnung und Wagnis der charismatischen Erneuerung*, 2. Aufl. (Wuppertal und Kassel: Onken Verlag, 1991), 15; im Folgenden zitiert als Grossmann, *Geist ist Leben*.

¹⁵Zum Beispiel beschreibt Gustav Hannich, der im Verlag der Basler Mission das Buch *Der heilige Geist als Quelle der Kraft* veröffentlicht, kein Miteinander von Geist und Sendung. (Basel: Basler Missionsbuchhandlung, 1941).

¹⁶Grossmann, *Geist ist Leben*, 16. Perry Livingstone Parker, *Das Tagebuch John Wesleys* (Frankfurt am Main: Herold-Verlag, o. J.), 67. Martin Schmidt, *Aufbruch zur Veränderung: John Wesley, Leben und Werk*, Bd. 1. (Zürich: Gotthelf Verlag, 1987), 68.

des Heiligen Geistes eine *Missio continuata*.¹⁷ Somit ist die *Missio Dei* als Sendung des Sohnes zu verstehen, die ihre Kraft, Entfaltung und Ausbreitung durch die Sendung des Heiligen Geistes findet. So ist der Heilige Geist „der Antrieb der Mission.“¹⁸

Berkhof erklärt die Missachtung des Zusammenhangs von Geist und Sendung damit, dass die Theologie grundsätzlich mehr an stabilen Strukturen als an Bewegungen interessiert sei. Somit mache sie sich mitschuldig an einer institutionellen und individualistischen Selbstbezogenheit. Er sieht die Sendung einerseits christologisch, andererseits eschatologisch. Die neutestamentliche Christologie gründe auf dem Gedanken der Stellvertretung, die eine Bewegung sei, durch die die „Wohltat des Einen auf die Vielen übergehe.“¹⁹ Wenn diese Bewegung an ihr Ende gelangt sei, dann sei Gottes Ziel erreicht. Bedeutung erhalte dieses eschatologische Geschehen durch die Ausgießung des Heiligen Geistes auf alles Fleisch (Joel 3, Apg 2): Der Heilige Geist „ist die Ausbreitung der göttlichen Heilsgegenwart über die Erde.“²⁰ *Berkhof* versteht Mission nicht als Instrument zur Ausbreitung der Kirche, sondern stellt das Verhältnis von Kirche und Mission auf den Kopf: *Die Kirche ist Instrument der grossen Mission des Geistes*. Gleichzeitig bleibt jedoch die Kirche das vorläufige Ergebnis der Mission. Einerseits ist sie ein Stück verwirklichtes Königreich Gottes, andererseits treibt sie die Verwirklichung des Königreiches voran. *Berkhof* ist dabei mit seinem progressiven Ansatz im Johannesevangelium gut verwurzelt.

Ferdinand Hahn stellt 1975 in einem Vortrag die Sendung Jesus und die Sendung des Geistes in einem unmittelbaren Zusammenhang dar.²¹

¹⁷Georg F. Vicedom, *Missio Dei: Eine Einführung in eine Theologie der Mission* (München: Christoph Kaiser Verlag, 1958), 43-45; im Folgenden zitiert als Vicedom, *Theologie der Mission*.

¹⁸Vicedom, *Theologie der Mission*, 45.

¹⁹*Berkhof*, *Theologie des Heiligen Geistes*, 39.

²⁰*Berkhof*, *Theologie des Heiligen Geistes*, 39. Mission ist für *Berkhof* „die Bewegung des aussendenden Geistes.“ Der Geist Christi sei das göttliche Subjekt der Sendung, welcher die Welt überzeugen werde. Der Missionar bleibe in allem ein Werkzeug des Geistes (Mt 10,19f). Auch die Gaben des Geistes würden letztlich von Anfang an auf die Zurüstung für das grosse Werk der Sendung zielen.

²¹Hahn veröffentlicht 1963 mit seiner Habilitationsschrift *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* einen bemerkenswerten Beitrag zur Missionstheologie. Unter anderem belegt er, dass die Kirche in der Anfangszeit im besten Sinne Missi-

Die Aussagen über die „Sendung“ des Heiligen Geistes machen ... unmissverständlich klar, dass die Sendung Christi als der wahre und tiefste Grund für unser Heil alle, die an ihn glauben, einbezieht in seine Sendung in die Welt. Der Geist gibt Vollmacht, er legitimiert, er kräftigt und prägt den uns von Christus übertragenen Dienst.²²

Herausragend in der Betonung des Wirkens des Heiligen Geistes in der Mission ist die im letzten Jahrhundert entstandene *Charismatische Bewegung*. Laut David B. Barret sind die charismatischen Pfingst- und Charismatischen Gemeinden die am schnellsten wachsende Frömmigkeitsbewegung unserer Zeit.²³ Die charismatische Bewegung führe ihre grosse Ausbreitung auf ein direktes Wirken des Heiligen Geistes zurück.²⁴ Dies weist auf eine in der Kirchengeschichte immer wieder zu beobachtende Tatsache hin: Wo das Wirken des Heiligen Geistes gelehrt und erwartet wurde, entstand auch eine missionarische Sicht für die, ohne Christus, verlorene Welt.²⁵

Schliesslich kann im Rahmen dieser Arbeit auf eine weitere Tendenz nur noch kurz hingewiesen werden: Ein starkes, gesellschaftliches Interesse an *spirituellen und esoterischen Erfahrungen*.²⁶ In der Folge dieser Tendenz beschäftigt sich auch die Theologie in den letzten paar Jahren mit der spiri-

onskirche war und dass sie durch die Mission und für die Mission lebte. (Ferdinand Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1963], 10).

²²Ferdinand Hahn, *Mission in neutestamentlicher Sicht: Aufsätze, Vorträge und Predigten* (Erlangen: Verlag für Mission und Ökumene, 1999), 41.

²³Weltweites Wachstum der Evangelikalen: 1900: 71'726'200 (4,4% der Weltbevölkerung), 2000: 210'602'983 (3,5%). Weltweites Wachstum der Charismatiker und Pfingstler: 1900: 981'400 (0,1%), 2000: 523'777'994 (8,7%). (David B. Barrett, George T. Kurisan, Todd M. Johnson, *World Christian Encyclopedia: A comparative survey of churches and religions in the modern world*, Second Edition, Volume 1 [Oxford: University Press, 2001], 4).

²⁴Michael Welker, *Gottes Geist: Theologie des Heiligen Geistes*, 2. Aufl. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1993), 21; im Folgenden zitiert als Welker, *Theologie des Heiligen Geistes*. Zur Entwicklung der Pfingst- und Charismatischen Gemeinden in Lateinamerika schreibt Comblin einen bemerkenswerten Beitrag (Comblin, *Der Heilige Geist: Gott der sein Volk befreit*, 12-64).

²⁵Peter Wagner zeigt in seinem Buch *Spiritual Power and Church Growth* auf, dass Gemeinden, die mit der übernatürlichen Kraft des Heiligen Geistes rechnen, ein starkes Wachstum erleben. (Wheaton, IL: Creation House, 1987). Auch in Paulus Scharpffs Buch wird das durchgehend deutlich (*Geschichte der Evangelisation*, 2. Aufl. [Basel und Giessen: Brunnen Verlag; Dillenburg: Gnadauer Verlag, 1980]).

²⁶Stephan Holthaus, *Trends 2000: Der Zeitgeist und die Christen* (Basel: Brunnen Verlag, 1998), 216.

tuellen Erfahrbarkeit des christlichen Glaubens.²⁷ Eine vom historischen Christus losgelöste Pneumatologie²⁸ wird zur Basis des theologischen Denkens²⁹ und schafft ein spirituelles Fundament, auf dem sich alle Religionen verständigen können.³⁰

Nach dem Versuch, die Beziehung von Kirche und Geist theologiegeschichtlich zu betrachten, fragen wir uns, in welchem Verhältnis nun Geist und Sendung im Johannesevangelium zueinander stehen.

1.2 Das Verständnis des Heiligen Geistes im Johannesevangelium

Nach Johannes steht der Heilige Geist ganz im Dienst der Sendung Jesu.³¹ Er zeigt Jesus als den vom Heiligen Geist erfüllten Gesandten. Zweimal bezeugt Johannes der Täufer, wie der Heilige Geist auf Jesus herabkommt (1,32-33). Wie ein grosser Bogen schliesst das Johannesevangelium das

²⁷Vor allem Jürgen Moltmann will durch seine Schriften einen ganzheitlichen, spirituellen Zugang zum christlichen Glauben schaffen. (*Der Geist des Lebens: Eine ganzheitliche Pneumatologie* [München: Chr. Kaiser Verlag, 1991] und *Die Quelle des Lebens: Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens* [München: Chr. Kaiser Verlag, 1997]; im Folgenden zitiert als Moltmann, *Quelle des Lebens*). Der Moltmannschüler Michael Welker stellt die Theologie des Heiligen Geistes an den Anfang aller christlichen Theologie (Welker, *Theologie des Heiligen Geistes*). Auch Comblin beginnt sein Buch *Der Heilige Geist* mit dem Kapitel „Erfahrung des Heiligen Geistes“ (Comblin, *Der Heilige Geist: Gott der sein Volk befreit*, 17-64).

²⁸Wahrer Osterglaube ist geistgewirkt, „denn an Christi Auferstehung zu glauben heisst nicht, eine historische Tatsache zu bejahen ... , sondern vom lebendigmachenden Geist ergriffen zu sein und die ‚Kräfte der zukünftigen Welt‘ (Heb 6,5) im eigenen Leben und Sterben zu erfahren.“ (Moltmann, *Quelle des Lebens*, 24).

²⁹Anton Rotzetter, „Pneumatologie und Spiritualität in der neuern Theologie: Versuch einer Bilanz,“ *Theologische Berichte* XVI (1987): 52-90, 56.

³⁰Eine Spiritualität, die vom Heiligen Geist ausgehe (Gen 1,1), sei auch in anderen Religionen in der Suche nach Wahrheit und Liebe erfahrbar. (Stephan Wisse, „Das Geistwirken in nichtchristlichen Religionen,“ *Theologische Berichte* XVI [1987]: 121-155, 123f). Moltmann: „Der theologische Einsatz bei der Pfingsterfahrung soll eine integrale Theologie des Lebens möglich machen.“ (Moltmann, *Quelle des Lebens*, 26).

³¹Auch die Synoptiker, allen voran Lukas, betonen Jesu Wirken und Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes: Der Heilige Geist war es, der den Sohn Gottes zeugte (Lk 1,35). Der Heilige Geist kam bei seiner Taufe auf ihn herab und blieb bei ihm (Lk 3,22). Bei seiner Versuchung wurde er vom Heiligen Geist geleitet und befähigt, den Kampf mit dem Teufel zu bestehen. Der Dienstbeginn Jesu ist durch Geistesfülle geprägt (Lk 4,14.18). Auch in Krankenheilungen tritt Jesus als Träger des Heiligen Geistes auf (Mt 12,15.18) und Dämonen treibt er durch Gottes Geist aus (12,28). Petrus fasst in Apg 10,38 das Wirken Jesu als Wirken in der Kraft des Heiligen Geistes zusammen „Jesus von Nazareth, wie Gott ihn mit Heiligem Geist und mit Kraft gesalbt hat, der umherging und wohltat und alle heilte, die von dem Teufel überwältigt waren; denn Gott war mit ihm.“

Werk Jesu mit der Aussage am Kreuz: τετέλεσται, καὶ ... παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (19,30). Jesus hat seine Sendung erfüllt und gibt den Geist an den Vater zurück.³² Doch dabei bleibt es nicht. Schon Johannes der Täufer stellt Jesus an den vor, der mit dem Heiligem Geist tauft (1,33). Und jetzt erfüllt sich diese Verheissung. Der Auferstandene stellt seine Jünger in die gleiche, geistgewirkte Sendung, in die er selbst gestellt ist, indem er ihnen den Heiligen Geist weitergibt. Die Jünger führen das von Jesus begonnene Geisteswerk weiter.

Durch den Heiligen Geist geht in Erfüllung, worum es im Johannesevangelium geht: um *Gotteskindschaft*, die aus dem Glauben entsteht (1,12) und aus „dem Geist geboren“ (3,5f) wird. Gotteskindschaft ist das neue Leben, welches Jesus selbst ist (14,6) und das durch den Geist im Menschen geschaffen wird (6,63). Der Geist wird im Menschen zu einer nie versiegenden Wasserquelle, die bis in das ewige Leben quillt (4,14). Spätestens in Johannes 7,38f erfahren die Leser, dass der Heilige Geist als göttliche Gabe nach der Erhöhung Christi herabkommen wird. So finden wir auch hier wieder einen grossen Bogen über dem Johannesevangelium, der mit dem Stichwort „Kinder Gottes“ beginnt (1,12) und mit der Vermittlung der Gabe des Geistes durch den Auferstandenen schliesst (20,21).

Wie wir schon gesehen haben, wird in den seelsorgerlichen Einzelgesprächen Jesu mit Nikodemus und der Frau aus Samaria deutlich, dass die Geistesfülle ein *individuelles* Geschehen ist. Andererseits gelten die Geistverheissungen in den Abschiedsreden dem *Kollektiv* der ganzen Jüngerschaft. Jesus wird sie nicht verwaist zurücklassen. Er ist der durch den Geist gegenwärtige Christus („ich komme zu euch“ 14,18). „Das ‚ihr‘ bei Johannes ist die Kirche.“³³ Der Heilige Geist kommt (15,26; 16,7.8.13) und bleibt in der Gemeinde (14,16-17). Die Gabe des Geistes nach der Auferstehung betrifft nicht nur die Zwölf (20,22).

³²Rudolf Schnackenburg, „Das Johannesevangelium III,“ *HThK* IV/3, 332-334, 334.

³³Comblin, *Der Heilige Geist, Gott befreit sein Volk*, 106.

Die Ausgiessung des Heiligen Geistes ist die Voraussetzung dafür, dass die Welt *Gott erkennen* kann.³⁴ Damit ist nicht ein blosses Verstehen von Gott gemeint, sondern eine personale Verbindung mit dem Vater, die durch die Geburt aus dem Geist (3,3) entsteht. Erst in dieser Beziehung, die um Ursprung (aus dem Geist geboren) und Ziel (zu Jesus hin gezogen, 12,32) weiss, werden die Worte Jesu „Geist und Leben“ (6,63). Der Heilige Geist ist das Subjekt dieses Geschehens. Er wird das, was Jesus gelehrt hat (16,13), in den Jüngern wachrufen (16,26). Er ist der authentische Zeuge Jesu (15,26). Er überführt von Sünde, führt in die Wahrheit, er ist ein Lehrer des Herzens (16,13; Röm 5,5). Er verändert den Menschen von innen nach aussen. Sein Ziel ist die Verherrlichung des erhöhten Christus (16,14), und er sorgt dafür, dass die Offenbarung Jesu für die Gemeinde vollständig erhalten bleibt (14,26; 16,13). So geschieht im nachösterlichen Wirken des Geistes die Vertiefung und Ausbreitung der Sendung Jesu.

Jürgen Becker stellt heraus, dass keines der synoptischen Evangelien „eine theologisch so intensive und konzeptionell so durchdachte Geistauffassung zum Vergleich anbietet.“³⁵ Allerdings nimmt die johanneische Pneumatologie im vierten Evangelium keinen eigenen Platz ein, sondern steht ganz im Dienst der Christologie.³⁶

Der Heilige Geist vergegenwärtigt den erhöhten Christus. Wie Jesus selbst Gesandter des Vaters ist, ist auch der παράκλητος³⁷ Gesandter. Zu-

³⁴In der Gotteserkenntnis erkennt der Mensch auch sich selbst. Der gesandte παράκλητος wird die Welt von Sünde überführen. In 20,22 wird deutlich, dass er dazu die Gemeinde gebrauchen will.

³⁵Jürgen Becker, „Das Geist- und Gemeindeverständnis des vierten Evangelisten,“ *ZNW* 89 (1998): 217-234, 222.

³⁶Dieser Auffassung ist auch Dieter Schneider, wenn er in den Grundzügen des Johannesevangelium das Werk des fleischgewordenen Gottessohnes sieht, an dessen Stelle nun der Paraklet tritt (Dieter Schneider, *Anwalt in bedrängter Zeit: Der Heilige Geist aus der Sicht des Johannes* [Neukirchen-Vuyl: Aussat-Verlag, 1994], 30). Siegfried Grossmann hingegen, sieht das „ganze Evangelium von einem pneumatologischen Ansatz her gestaltet.“ (Siegfried Grossmann, Hg. *Handbuch Heiliger Geist* [Wuppertal: R. Brockhaus, 1999], 100).

³⁷Der Begriff παράκλητος wird nur von Johannes verwendet (5x) und schliesst eine grosse Begriffsfülle ein: Der zur Unterstützung Herbeigerufene, Beistand, Hilfe, Tröster (Lutherübersetzung 84), Fürsprecher, Anwalt, Berater, Mittler, Ermahner. Yves Congar bringt eine übersichtliche Auflistung von allen im vierten Evangelium genannten Beziehungen des Parakleten zum Vater, zum Sohn, zu den Jüngern und zu der Welt. Er vergleicht auch die parallele Tätigkeit des Parakleten und Jesus (*Der*

nächst ist er Gesandter des Vaters (14,16.26), der vom Vater ausgeht (15,26), dann aber auch Gesandter Jesu (15,26; 16,7). Der *παράκλητος* ist der eigentliche Stellvertreter Jesu (14,18). Das Neue ist, dass er *in* den Nachfolgern Jesu gegenwärtig sein wird (14,17), während Jesus nur leiblich *bei* ihnen war. Erst dieses *in ihnen sein*, verändert sie: Durch den innewohnenden Geist werden die Jünger nun selbst Gesandte, wie Jesus auch Gesandter war.

Somit hat der Heilige Geist bei Johannes eine doppelte Sendung: Einerseits *vertritt er Jesus in den Jüngern*, er ist die Wahrheit in ihnen, er erbaut sie, lehrt sie, erinnert sie an alles, was Jesus gesagt. Andererseits ist er selbst *Zeuge für die Welt* (15,26), führt in Wahrheit und überführt von Sünde (16,8).

1.3 Die Gabe des Heiligen Geistes als Voraussetzung zur Sendung

Hinsichtlich der Auslegung von 21,22 wird hauptsächlich diskutiert, ob die Gabe des Geistes im Johannesevangelium eine *symbolische* oder eine *tatsächliche Handlung* sei. Aufgrund des fehlenden Artikels vor *πνεῦμα ἅγιον* sehen Chrysostomus (345-407) und Tholuck (1799-1877),³⁸ Calvin (1505-1564),³⁹ Starke (1684-1745)⁴⁰ und De Wette (180-1849)⁴¹ in der Gabe des Geistes eine symbolische Handlung. Calvin ist überzeugt, „dass sie (die Jünger, Anm. d. Verf.) nur gerade durch seine Gnade berührt, nicht aber mit seiner vollen Kraft erfüllt wurden.“⁴² Das Wort der Geistverheissung würde

Heilige Geist, 2. Aufl. [Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1982], 65; im Folgenden zitiert als Congar, *Der Heilige Geist*).

³⁸Zitiert bei Frédéric Godet, *Das Evangelium des Johannes*, Nachdruck der 4. Auflage von 1903 (Giessen: Brunnen Verlag, 1987), 616; im Folgenden zitiert als Godet, *Das Evangelium nach Johannes*.

³⁹Johannes Calvin, *Johannes Calvins Auslegung des Johannes-Evangeliums*, Hg. Otto Weber, *Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift* Bd. 14. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, 1964), 476; im Folgenden zitiert als Calvin, *Johannes*.

⁴⁰Christoph Starke, *Synopsis bibliothecae exegeticae in Vetus et Novum Testamentum* (Berlin: Verlag von Eduard Beck, 1871), 396.

⁴¹W. M. L. De Wette, *Erklärung des Evangeliums und der Briefe des Johannis*, 4. Aufl. (Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1852), 289; im Folgenden zitiert als De Wette, *Erklärung des Evangeliums*.

⁴²Calvin, *Johannes*, 477.

sich hier mit dem sichtbaren Geschehen des Anhauchens verbinden. Eine ähnliche Verbindung von Wort und äusserer Handlung geschehe in der Taufe und im heiligen Mahl. Calvin betont, dass Christus dabei vor allem deutlich machen wolle, „dass der Geist von ihm allein ausgehe.“⁴³ De Wette sieht in V. 22 eine äussere Bestätigung der Geistverheissung: „So gewiss ich euch jetzt anhauche, so gewiss empfanget ihr den heil. Geist.“⁴⁴ Zahn findet einen Kompromiss, wenn er meint, dass die Jüngern tatsächlich etwas empfangen, jedoch der symbolische Charakter bleibe. Der anwehende Hauch aus Jesu Mund dringe nicht in ihr Inneres ein, wie der Heilige Geist das dann später tun werde, sondern „berührt sie eben nur von aussen.“⁴⁵ Zahn sieht darin eine „drastische Erneuerung der vorher in Worten gegebenen Verheissung.“⁴⁶ Das Neue dabei sei, dass der Hauch des Auferstandenen, „der ihr Gesicht berührt, heiliger Geist sei, d. h. mit andern Worten, dass nun auch das leibliche Leben Jesu vom hl. Geist durchdrungen und assimiliert sei.“⁴⁷

Andere Ausleger finden in der johanneischen Geistmitteilung das *gleiche Geschehen wie an Pfingsten* (Baur, Keim [1825-1878]), welches der Evangelist Johannes mit andern Worten beschreibe.⁴⁸ Strathmann meint, dass der Auferstandene den Geist nicht verheisst, sondern den Jüngern „bereits jetzt mitteilt.“⁴⁹ Auch für Bultmann fallen hier Ostern und Pfingsten zusammen.⁵⁰ Allerdings bringen diese Ausleger keine weiteren Begründungen für ihre Vermutungen.

Peters will hingegen den Ausdruck λάβετε πνεῦμα ἅγιον weder symbolisch noch tatsächlich verstehen. Er meint, dass es „vernünftig und

⁴³Calvin, *Johannes*, 477.

⁴⁴De Wette, *Erklärung des Evangeliums*, 289.

⁴⁵Theodor Zahn, *Das Evangelium des Johannes*, Nachdruck der 6. Aufl. von 1921 (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1983), 679f; im Folgenden zitiert als Zahn, *Evangelium des Johannes*.

⁴⁶Zahn, *Evangelium des Johannes*, 680.

⁴⁷Zahn, *Evangelium des Johannes*, 680.

⁴⁸Godet, *Das Evangelium nach Johannes*, 616.

⁴⁹Hermann Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes*, Hg. P. Althaus, 6. Aufl. NTD Bd. 4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 245.

⁵⁰Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Hg. F. Hahn, 20. Aufl. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament Bd. 2. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985), 537; im Folgenden zitiert als Bultmann, *Johannes*.

schriftgemäss“ sei, anzunehmen, dass Jesus seinen Jüngern den Heiligen Geist in der „der alttestamentlichen Ordnung entsprechenden Form mitteilte,“ um ihnen zu helfen, in den Anfechtungen und Gefahren bis Pfingsten standzuhalten. Peters spricht im Zusammenhang von V. 22 von einem Angeld des Geistes, welches die Jünger erhalten haben.⁵¹ Beyerhaus hält ihm entgegen: „... von solcher die Anfechtung überwindenden Kraft des Heiligen Geistes steht in diesem Text kein Wort.“⁵² Er kann in V. 22 keine alttestamentliche Interimslösung für die 50 Tage bis zum Pfingstfest sehen. Für Beyerhaus ist die Lösung viel einfacher: Der zusammenhängende Satz von Geistmitteilung und Sündenvergebung bedeute, dass Jesus seine Vollmacht, auf Erden Sünden zu vergeben, durch die Verleihung des Geistes auf die Jünger übertrage. Beyerhaus findet hier keine Bevollmächtigung zur Weltmission, da diese erst an Pfingsten gegeben werde, sondern die „besondere Exousia, in Gottes Namen Sünden zu vergeben.“⁵³ Meines Erachtens sind die Erklärungsversuche von Peters und Beyerhaus aus dem Text kaum zu begründen. Peters Auffassung ist von Beyerhaus treffend widerlegt. Beyerhaus hingegen trennt in seiner Auslegung die Bevollmächtigung zur Sendung in zwei Teile (Sündenvergebung in Joh 20,22f und Weltmission in Apg 2). Er geht damit von einem zweigeteilten Empfang des Geistes aus, was jedoch aus der Johannesstelle nicht ersichtlich wird.

Was lässt sich aus dem Text in 20,22ff selbst erschliessen? Zunächst verbindet Johannes die Gabe des Geistes mittels des Anschlusses „καὶ τοῦτο εἰπὼν“ unmittelbar mit dem Sendungswort. Die *Geistmitteilung ist somit direkt mit der Sendung der Jünger verbunden und nur im Zusammenhang mit ihr zu sehen*. Sie ist die Bevollmächtigung für die Sendung. Der Heilige Geist ist Initiator, Vollmacht und Triebkraft der Mission.

⁵¹George Peters W., *Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag: Eine biblisch-evangelische Missionstheologie*, 2. überarbeitete Aufl. (Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1985), 221f; im Folgenden zitiert als Peters, *Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag*.

⁵²Peter Beyerhaus, *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission: Band 1: Die Bibel in der Mission* (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1996), 429; im Folgenden zitiert als Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*.

⁵³Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*, 430.

Das äussere Zeichen des Anhauchens (wörtlich: „Einblasen“, ἐμφυσάω⁵⁴) erinnert zunächst an das Hebräische פּוּחַ, welches schon in 3,8 angedeutet ist, wenn Johannes vom Wind spricht (πνεῦμα), der weht, wo er will. Schnackenburg belegt, dass „das Symbol des Einblasens“⁵⁵ nach den alttestamentlichen Bezugsstellen die Übertragung von Leben bedeutet (Gen 2,7; 1Kön 17,21; Hes 37,9). Wie im Schöpfungsakt (Gen 2,7) überträgt Jesus hier als Auferstandener sein Leben auf die Jünger. Sie werden nun von „oben geboren“ (3,3) aus dem Geist, den Jesus ihnen gibt.⁵⁶ Nun wohnt der Geist Jesu in ihnen (Röm 8,11), der Geist des letzten Adams, der den Tod schon überwunden hat (1Kor 15,54f) und noch überwinden wird (15,26).

Johannes 20,22 ist die Erfüllung von 7,39, wo verheissen wird, dass alle, die an Jesus glauben, den Geist empfangen (λαμβάνειν) werden. Jetzt ist der Moment gekommen: λάβετε πνεῦμα ἅγιον! Die Jünger sind die Empfangenden. Luther übersetzt treffend: „Nehmt hin den Heiligen Geist!“ (Luther 1984).

Doch *was geschieht nun wirklich beim Empfang des Heiligen Geistes* in 21,22? Johannes gibt uns keine weiteren Hinweise. Wenn wir hingegen davon ausgehen, dass Kapitel 21 chronologisch auf Kapitel 20 folgt,⁵⁷ scheint einiges darauf hinzudeuten, dass durch den Empfang des Heiligen Geistes an den Jüngern nichts Aussergewöhnliches geschehen ist. Petrus und die übrigen Jünger scheinen nicht so recht zu wissen, wie es nun wei-

⁵⁴Ἐμφυσάω wird im NT nur an dieser Stelle verwendet. Stauffer schreibt dazu: Hier ist vereinigt, „was andere Evangelisten als getrennte Vorgänge darstellen: die Schlüsselübergabe der Missionsbefehl und die Geistausgiessung, – vereinigt in einem Schöpfungsakt, der den Anfang einer neuen Lebenswirklichkeit bedeutet.“ (Stauffer, „ἐμφυσάω,“ *TWNT* Bd. 2. 533).

⁵⁵Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium: 3. Teil*, 1. Aufl. 1975, 6. Aufl. (Freiburg, Basel, Wien: Herder: 1992), 385; im Folgenden zitiert als Schnackenburg, *Johannesevangelium: Teil 3*.

⁵⁶Wie Jesus in 3,3 deutlich macht, wird ein Mensch, der in Gottes Reich aufgenommen wird, aus Wasser und Geist geboren. Wasser ist das Symbol für Reinigung, welches in Hes 36,25-27 im Zusammenhang der Geistmitteilung genannt wird. In der Apostelgeschichte besteht ein Zusammenhang zwischen Taufe und Geistempfang (Apg 2,38). Allerdings wird damit nicht gesagt, dass der Geistempfang im Geschehen der Taufe selbst geschehen muss. Die ersten Heidenchristen empfangen den Heiligen Geist vor der Taufe (Apg 10).

⁵⁷Nach Johannes folgt die Erzählung in Kap 21 chronologisch auf die Thomasgeschichte, denn er beginnt das Kap 21 mit der Einleitung „Nach diesem offenbarte sich Jesus ...“ (21,1).

tergehen soll. Sie gehen in ihren alten Beruf zurück. Es ist nichts zu spüren von einer tiefgreifenden Lebensveränderung, wie wir sie nach Pfingsten (Apg 2) beobachten können. Peters bemerkt zutreffend, dass Jesus selbst von der Sendung des Heiligen Geistes als einer Sendung zum Zeugnis spricht (Joh 15,26; 16,8-15).⁵⁸ Und genau das geschieht im Johannesevangelium noch nicht. Die Jünger kehren zurück in ihre alte Berufung, weil ihnen die Sendung des Heiligen Geistes noch fehlt.

Meines Erachtens geschieht in 21,22 das Gleiche wie im Sendungswort des Lukas: *Jesus verheißt den Heiligen Geist*, der die Jünger an Pfingsten für die Sendung bevollmächtigen wird (Apg 1,8). Lukas stellt hier den Zusammenhang von Geistempfang und Sendung als Zeugen Jesu deutlich dar. Im Unterschied zum lukanischen Sendungswort, verstärkt Jesus in Johannes 20,22 sein Wort durch die symbolische Handlung des „Einblasens“. Ob und was dabei geschieht, wird aus dem Text nicht ersichtlich. Meines Erachtens will Jesus vor allem zwei Dinge deutlich machen. Zum einen: So wahrhaftig wie ich euch jetzt anhauche, so wird der Heilige Geist euch ein völlig neues Leben geben. Zum andern ist den Jüngern nach diesem Anhauchen klar, dass nur Jesus der Geber des Heiligen Geistes ist.

Die direkte Folge des Empfangs des Heiligen Geistes ist die verliehene Bevollmächtigung zur Sündenvergebung, die jedoch auch erst nach Pfingsten in Kraft tritt.

2. Die Bevollmächtigung, Sünden zu vergeben und zu behalten, als Sendungsauftrag

Die Vollmacht, Sünden zu vergeben und zu behalten, ist, angesichts der Gefahr des Machtmissbrauchs, ein sehr sensibles Thema. Die Reformation erwuchs nicht zuletzt aus dem Widerstand gegen die Praxis des Bussakraments in der Katholischen Kirche.

Im vorliegenden Abschnitt untersuchen wir das Thema im Kontext des Neuen Testaments⁵⁹ und in der Exegese zu Joh 20,23. Dann wird sich

⁵⁸Peters, *Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag*, 196.

⁵⁹Da wichtige Stellen bei den Synoptikern vorkommen und Johannes zu unserem Thema wenig schreibt, wird an dieser Stelle das ganze NT beigezogen.

die Frage stellen, in wie fern die Kirche diesem biblischen Sendungsauftrag gerecht wird.

2.1 Sündenvergebung als Sendungsauftrag Jesu im Neuen Testament

Das NT macht durchgehend deutlich, dass Jesus gekommen ist, um Sünden zu vergeben (Joh 1,29; Apg 5,31; Kol 2,13-15; 1Joh 2,2; 3,5). Der Sprachgebrauch für dieses Geschehen ist im NT so vielfältig, dass in der folgenden Darstellung nur auf einige, wesentliche Stellen eingegangen wird.

In den *Evangelien* tritt Jesus als der auf, der von Sünden rettet⁶⁰ (Mt 1,21; Mk 2,5; Lk 2,11; 6,9; 19,10; Joh 4,42). Jesus ist gesandt, um von Sünde zu befreien (Lk 4,18; Joh 1,29; 8,33.36). An dieser Vollmacht, die Jesus für sich beansprucht, entzündet sich die Auseinandersetzung mit den Juden, denn „wer kann Sünden vergeben ausser Gott allein?“ (Lk 5,21.24; 7,49). Die Befugnis, Sünden vergeben zu können und der damit verbundene Anspruch, Gottes Sohn zu sein, wird der Hauptgrund für Verurteilung Jesu (Lk 22,69f; Mt 27,43). Somit führt seine Sendung, Sünden zu vergeben dazu, dass er am Kreuz stirbt und dort stellvertretend die Sünden der Welt auf sich nimmt – ein scheinbares Paradoxon.

Johannes erwähnt in seinem Evangelium nur an einer Stelle,⁶¹ dass Jesus die Sünden vergeben wird (1,29). Als einziger Evangelist spricht er jedoch davon, dass Jesus wie die Schlange in der Wüste (Num 21,9) erhöht werden müsse (Joh 3,14; 8,28; 12,32; 12,34), um die Welt zu retten (3,17; 5,34; 12,47). Dabei ist er selbst die Tür, die zu dieser Rettung führt (10,9).

In den *neutestamentlichen Briefen* wird die Sündenvergebung als zentrale Botschaft des Evangeliums Jesu Christi reflektiert. Jesus *rettet von Sünden* (Röm 5,10; 2Tim 4,18), *versöhnt* die Welt mit sich selbst (Röm 5,10; 2Kor 5,18-20; Eph 2,16; Kol 1,20.22), bringt *Frieden mit Gott* (Röm

⁶⁰Der Begriff σωτήρ bedeutet Retter, Erretter, Heiland, Heilbringer, Erhalter, Bewahrer und wird für Jesus an vielen weiteren Stellen im NT angewandt: Apg 7,35; Eph 5,23; 1Tim 4,10; 2Tim 1,10; Tit 1,4; 3,6; 2Petr 1,1.11; 2,20; 3,2.18; 1Jo 4,14 (O.A., „σωτήρ,“ *Elberfelder Studienbibel NT mit griech. Sprachschlüssel*, [CD-ROM] [Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1999]).

⁶¹Johannes spricht wenig von Sündenvergebung, weil es ihm mehr um den Glauben an den Sohn Gottes geht, der ewiges Leben ermöglicht (3,16.36; 6,40; 9,35; 11,27).

5,1f; Eph 2,14; Kol 1,20), hat die *Feindschaft mit der Sünde aufgehoben* (Eph 2,14.16), *kauft* aus der Versklavung der Sünde *los* (ἀπολύτρωσις, Röm 3,24; 8,23; 1Kor 1,30!; Eph 1,7.14; 4,30; Kol 1,14; Hebr 9,15). Als Erlöser führt Jesus in die *Freiheit* (Röm 6,18.22; 8,21; 1Kor 7,22; 2Kor 3,17; Gal 5,1.13; 1Petr 2,16). Das NT macht deutlich, dass diese Rettung und Versöhnung nur durch den Tod und die Auferstehung Jesu geschieht (Röm 5,10; 8,32; Kol 1,22; 1Petr 2,21-24; 3,18).⁶² Die zentrale Botschaft des NT ist also die Sündenvergebung und das ewige Leben und damit die Versöhnung mit Gott. Das ist der eigentliche Grund der Sendung Jesu.

Wenn wir uns wieder dem Johannesevangelium zuwenden, müssen wir als nächsten Schritt klären, wie das Johannesevangelium Sünde versteht.

2.2 Sündenverständnis im Johannesevangelium

Wie wir oben gesehen haben, wird im johanneischen Sendungsauftrag klar: *Das Evangelium Jesu ist die Vergebung der Sünden* (20,23). Das ist es, was verkündigt werden soll. Der Mensch wird aus der vernichtenden Macht der Sünde zur Gotteskindschaft befreit.

Johannes zeigt, dass die Sendung Jesu *nicht nur Rettung, sondern auch Scheidung* bewirkt. Die ungläubige Ablehnung des vom Vaters Gesandten wird zur Sünde par excellence (3,18b). Im wiederkehrenden Bildwort von Licht und Finsternis (1,4-11; 3,19-21; 8,12ff; 12,35.46) wird diese Scheidung verdeutlicht. Jesus macht klar, dass Sünde viel mehr als nur ein moralisches Vergehen ist. Entscheidend ist der Ursprung der Sünde. So kann Jesus zu den Schriftgelehrten sagen: „Ihr seid von dem, was unten ist, ich bin von dem, was oben ist“ (8,22). Die Sünde wächst aus einer inneren Haltung der willentlichen Ablehnung. So kann Jesu Wort keinen Raum findet (8,37). Die Sünde hat ihren Ursprung bei Satan, der als Vater der Lüge jegliche Wahrheit mit Lüge vertauscht (8,44; Röm 1,18ff). Das Blindsein für die Wahrheit charakterisiert die Pharisäer und Schriftgelehrten, welche die ungläubige Welt verkörpern. Sie, die sich als die Sehenden verstehen, sind in

⁶²Auffallend ist, wie oft Paulus dieses Thema behandelt. Die Rechtfertigung des Sünders durch die Vergebung der Sünden ist das Hauptthema seiner Christologie (Röm 2,13; 3,20.24.26.28.30; 4,2.5; 5,1.9; 8,30.33; 1Kor 4,4; Gal 2,16f; 3,8.11.24; 5,4; Tit 3,7).

Wahrheit die Blinden (9,39) und deshalb kann ihre Sünde nicht vergeben werden (9,41).⁶³ Die ungläubige Welt kann wegen ihrer Blindheit den Heiligen Geist nicht empfangen (14,17). Trotzdem besteht Hoffnung, weil der Heilige Geist die Welt von der Sünde, nicht an Jesus zu glauben, überführen wird (14,7; 16,8). Im Johannesevangelium wird deutlich, dass Sünde darin besteht, dass die Welt nicht auf Gottes Wort hört und Jesus nicht als den Gesandten Gottes anerkennen will.

Durch den Empfang des Heiligen Geistes werden die Jünger in das Werk des Geistes gestellt: Sie erhalten die Vollmacht, Sünden zu vergeben und zu behalten.

2.3 Sünden vergeben und behalten als Sendungsauftrag der Jünger

Auch der Sendungsauftrag der Jünger bewirkt dieselbe Scheidung, welche schon die Sendung Jesu kennzeichnet. Aus dem Kontext des vierten Evangeliums wird somit ersichtlich, dass die Beauftragung κρατεῖν⁶⁴ τὰς ἁμαρτίας auf die Konsequenz des *Verharrens in der Ablehnung Jesu* zurückzuführen ist. Obwohl τὰς ἁμαρτίας im Plural steht,⁶⁵ geht es nicht primär um einzelne

⁶³„Wenn ihr blind wäret, so hättet ihr keine Sünde. Nun aber sagt ihr: Wir sehen. [Daher] bleibt eure Sünde.“ Für „bleiben“ steht μένω, welches intransitiv als *wohnen, dableiben, andauern* übersetzt werden kann. Hier finden wir einen Ansatzpunkt für den zweiten Teil des Auftrages an die Jünger, nämlich die Sünden zu behalten. Wer die Sünde bei sich wohnen lässt, dem soll die Sünde „behalten“ werden.

⁶⁴Κρατέω bedeutet im NT zunächst ergreifen, halten, festhalten. In den Synoptikern wird mit κρατέω der Versuch bezeichnet, Jesus zu greifen und zu verhaften (Mk 12,12;14,1). In Joh 20,23 bezeichnet κρατέω als Gegenteil zu ἀφίημι das „Nicht-Erlassen, das Belassen der Sünden“, was in dieser Bedeutung im NT einmalig ist (Michaelis, „κρατέω,“ *NWNT* Bd. 3, 910-911). Weiter findet sich zur Passivform von κρατεῖν bei Lukas ein interessanter Vergleich zu unserer Stelle: Die Augen der Emmausjünger „wurden gehalten, so daß sie ihn nicht erkannten.“ (24,16). Genauso geht es denen, denen die Sünden behalten werden: Sie können Jesus nicht sehen oder erkennen. Auch gilt umgekehrt: Wer Jesus nicht erkennt, dem werden die Sünden behalten. Schnackenburg weist darauf hin, dass die Aoristkonjunktivformen ἀφῆτε und κρατήτε auch in Futur II verstanden werden können: „Den einen wird Sündenerlass durch die ein für allemal erfolgte Sühne Jesu zuteil, den anderen bleibt diese Quelle des Heils verschlossen.“ (Schnackenburg, „Das Johannesevangelium III,“ *HThK* IV/3, 389). Weiter kann die Passivform von κρατέω auch als Passivum Divinum verstanden werden. Dies würde unterstreichen, dass nicht die Jünger die Sünden behalten, sondern Gott selbst die Sünden behält.

⁶⁵Felix Prosch schliesst aus dem Gebrauch des Futurs (ἁμαρτίας), das Johannes sonst nur noch in zwei weiteren Versen braucht (8,24; 9,34), dass es in 20,23 nicht um *die Sünde der Ablehnung Jesu* gehe, sondern um moralische Vergehen inner-

Tatsünden, die vergeben oder behalten werden, sondern um die Sünden, die aus dem Unglauben und der Ablehnung Jesu herauswachsen. Letztlich ist jede Sünde eine Sünde gegen das erste Gebot (Gen 20,1ff).

Diese *Sünde können die Jünger als Gesandte Jesu (im Namen Jesu) vergeben* (ἀφίημι⁶⁶). Vergebung ist durch das Blut Jesu möglich (1Joh 1,7; 5,6.8). Sie geschieht immer durch den erhöhten Christus, bei dem der Glaubende das ewige Leben und damit die Gerechtigkeit vor Gott findet (Joh 3,16f). Durch die Perfektform ἀφίημι in 21,23 wird deutlich, dass dieses Vergebung hier und jetzt gültig ist und nicht erst im Himmel Gültigkeit hat. An dieser Stelle wird die Tragweite der Bevollmächtigung der Jünger im Sendungsauftrag deutlich. Sie treten an die Stelle Jesu und erhalten diese Vollmacht, die eigentlich nur Gott selbst zusteht.⁶⁷ Und so findet die Scheidung zwischen Licht und Finsternis durch die Sendung der Jünger ihre Fortsetzung.

Das *Überführen von Sünde* ist das Werk des Heiligen Geistes (16,8). Indem Jesus selbst in seinen Jüngern durch den Heiligen Geist gegenwärtig ist (14,17) und seine Jünger mit diesem Heiligen Geist ausrüstet (20,22), wird dieses Werk des Heiligen Geistes durch sie lebendig. Nimmt man den Zusammenhang dieser Aussage ernst, so geschieht die Überführung von Sünde durch die Jünger. Wenn man weiter daran festhält, dass nach Johannes 13-17 die Jünger die Repräsentanten der Gemeinde sind, dann kann man mit Herbert Leroy sagen: „An der Ablehnung der Gemeinde Jesu er-

halb der Gemeinde. Er bringt unsere Stelle in einen Zusammenhang mit dem 1. Johannesbrief, wo der Apostel ausschliesslich über Sündenvergebung in der Gemeinde spreche (Felix Prosch, *Pneuma und Wort: Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums* [Frankfurter Theologische Studien, Bd. 16. Frankfurt am Main: Josef Knecht Verlag, 1974], 359f). Der Katholik Prosch gründet diese Schlussfolgerung auf der Annahme, dass die Sendung der Jünger eine innerkirchliche Aufgabe sei. Der einheitliche Gebrauch des Sündenbegriffs im Johannesevangelium (siehe oben) widerlegt jedoch diese Annahme.

⁶⁶Αφίημι meint im NT loslassen, entlassen, erlassen und wird meist im religiösen Sinn mit vergeben übersetzt. Direkte Parallelen mit ἀμαρτία sind in Mk 2,5ff; 3,28; Lk 7,47ff anzutreffen (Bultmann, ἄφεσις, TWNT Bd. 1, 506-509).

⁶⁷Bemerkenswert ist, dass Jesus im Johannesevangelium verschiedentlich betont, er sei nicht gekommen, um zu richten, sondern um zu retten (3,17-19; 8,11.25; 12,47-48). Somit kann das Behalten der Sünden im Sendungsauftrag der Jünger (20,23) auch nicht als richterliche Vollmacht verstanden werden. Es ist viel mehr ein passives Verständnis wie bei Jesus: Wer nicht an ihn glaubt, ist schon gerichtet, weil er die Finsternis mehr liebt als das Licht (3,18-19).

weist sich das ‚Bleiben‘ der Sünde und damit auch das ‚Behalten der Sünden.‘⁶⁸ Das Gleiche gilt für die Vergebung der Sünden: Wer in der Gemeinde von der Sünde überführt wird, erhält die Vergebung der Sünden. Im 1. Johannesbrief 1,9f wird allerdings ersichtlich, dass das Bekenntnis der Sünde Voraussetzung für die Vergebung ist. In Jakobus 5,13-20 werden die Gläubigen aufgefordert, einander in der Gemeinde gegenseitig (die Ältesten sind eingeschlossen) ihre Sünden zu bekennen. Damit wird jedoch nicht gesagt, dass der Heilige Geist nur innerhalb der Gemeinde von Sünde überführt. Der Heilige Geist hat von Anfang an, Ungläubige aus der Welt von ihrer Sünde überführt, und hat dazu ungewöhnliche Mittel benutzt (z.B. Apg 8,26-40; 16,25-34), jedoch immer die Nachfolger Jesu als Werkzeug dafür eingesetzt (Apg 2,37f; 3,19; 10,44; 16,30f; 20,21; 26,20).

Die Untersuchung in diesem Kapitel hat gezeigt, dass der Sündenbegriff im Johannesevangelium an der Ablehnung Jesu als dem Gottessohn festgemacht wird. Vergebung von dieser Sünde erhalten alle, die das versöhnende und rettende Sterben Jesu im Glauben annehmen. Das Erkennen dieser Wahrheit wirkt der Heilige Geist. Wenn der Auferstandene seine Sendung nun auf seine Nachfolger überträgt, werden Menschen, durch die Verkündigung und Seelsorge der Gemeinde, Vergebung der Sünden erhalten oder, wenn sie die Botschaft der Vergebung nicht annehmen, in ihrem Unglauben und in ihren Sünden verharren. Die Scheidung, die sich an Jesus entzündet hat, setzt sich an der Gemeinde fort.⁶⁹

Aus dem Kontext des Johannesevangeliums wird somit klar, wie der Auftrag, Sünden zu vergeben und zu behalten, zu verstehen ist. Diskussionen, die später zu diesem Thema in Kirche und Theologie aufgekommen sind, haben wenig mit dem johanneischen Auftrag zu tun, was im Folgenden nun untersucht wird.

⁶⁸Herbert Leroy, „Zur Vergebung der Sünden: Die Botschaft der Evangelien,“ *Stuttgarter Bibelstudien* 73 (1974): 82-94,92f.

⁶⁹Paulus illustriert dies mit dem Bild des Wohlgeruchs (2Kor 2,15f; Eph 5,2; Phil 4,18), den Christen verbreiten: „Denn wir sind ein Wohlgeruch Christi für Gott unter denen, die errettet werden, und unter denen, die verlorengelassen; den einen ein Geruch vom Tod zum Tode, den anderen aber ein Geruch vom Leben zum Leben“ (2Kor 2,15-16).

2.4 Theologie- und kirchengeschichtliche Aspekte

Im Sendungsauftrag des Johannesevangeliums geschieht die Bevollmächtigung Sünden zu vergeben und zu behalten durch den Heiligen Geist. Später wird diese Bevollmächtigung den kirchlichen Amtsträgern durch die Kirche in der Ordination (Priesterweihe) verliehen. Somit ist es im Verlauf der Kirchengeschichte zu einer Verschiebung des johanneischen Sendungsverständnisses gekommen. Jesus zeigt in der Fusswaschung (Joh 13,1-17) eindrücklich, dass es bei der Sündenvergebung nie um Macht oder Schlüsselgewalt gehen kann. Wie die Vergebung der Sünden ein Dienst ist, den Jesus an uns tut, so ist auch das Sündenvergeben und Sündenbehalten der Gemeinde ein demütiger Dienst, weil ein Gesandter nie grösser ist, „als der ihn gesandt hat“ (13,16b). Nicht umsonst, nennt Jesus die glücklich, die das wissen und tun (13,17). Jesus verurteilt damit alles Machtstreben und fordert uns auf, *zu tun, was er getan hat*. Darin ist der Inhalt des johanneischen Sendungsauftrages verwurzelt.

Die Bevollmächtigung zur Sündenvergebung ist kein Machtinstrument, über das die Kirche verfügen kann. Die Bevollmächtigung ist der Kirche so gegeben, wie sie Jesus selbst ausübte: In einer liebevoll dienenden Haltung und einer geistgewirkten Sendung. Beyerhaus fasst treffend zusammen:

„Die Nachfolger Jesu gewinnen durch das Vergeben oder Behalten von Sünden eine geradezu göttlich-richterliche Vollmacht, die sie nur dann ohne seelengefährdende Missgriffe wahrnehmen können, wenn sie sich der inneren Einheit mit dem sie sendenden und bevollmächtigenden Christus so gewiss sind und diese immer wieder aufs neue suchen, wie Jesus selber sich in Ausführung seiner eigenen Sendung eins wusste mit dem Vater.“⁷⁰

Die Bevollmächtigung im johanneischen Sendungswort, Sünden zu vergeben, hat *einen starken Bezug zu den Parallelen beim Evangelisten Matthäus* (Mt 16,19; 18,18), in denen für den gleichen Sachverhalt die Begriffe *Binden und Lösen* verwendet werden.⁷¹ Aus dem Jesuswort an Petrus

⁷⁰Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*, 430.

⁷¹Schnackenburg meint, dass Johannes die Formulierung in seinem Sendungswort nicht selbst gebildet habe, weil er in seinem Evangelium sonst nirgends von einem Nachlass der Sünden spreche. Zudem benutze er den Begriff der Sündenvergebung nur zweimal. Schnackenburg sieht eine traditionsgeschichtliche Verbindung

(16,19) ist der Begriff „Schlüsselgewalt“ entstanden, der später verwendet wird, um die Verfügungsgewalt der kirchlichen Amtsträger in geistlichen Dingen zu beschreiben.⁷² Nach Offenbarung 1,14 ist Christus der Schlüsselinhaber, der seinen Jüngern die Binde- und Lösegewalt zum Reich der Himmel weitergibt. Allerdings wird schon im Kontext von Matthäus 18,18 deutlich, dass diese Vollmacht nicht allein Petrus, sondern der ganzen Gemeinde Jesu verliehen wird.⁷³

Die *Kirchenväter* Tertullian (zwischen 155-160 geboren, 220-240 gestorben) und Cyprian (200-258) haben die Schlüsselgewalt hingegen als Amtsgewalt verstanden und sie auf den Bischof und die Presbyter konzentriert. Seit dem 4. Jahrhundert ist der Anspruch der Bischöfe Roms immer offensichtlicher, die Schlüsselgewalt über die ganze Christenheit innehaben zu wollen, da sie die rechtmässigen Nachfolger Petri seien. Laut Irenäus soll der Apostel Petrus seinem Nachfolger Clemens (gilt als 1. Papst von 92-101) mit dem Bischofamt auch die Vollmacht nach Matthäus 16,18ff übertragen haben.⁷⁴ Im *Mittelalter* wurde die Schlüsselgewalt durch die im

zu Mt 16,19; 18,18 (Schnackenburg, „Das Johannesevangelium III,“ *HThK* IV/3, 387). Diese Annahme scheint mir jedoch nicht zwingend zu sein, da die Bevollmächtigung bei Johannes untrennbar mit der Geistmitteilung verknüpft ist, während sie bei Matthäus im völlig andern Zusammenhang mit dem Christusbekenntnis steht. Auch das weitere Argument, dass Johannes den Begriff der Sündenvergebung übernommen habe, erscheint nicht relevant, weil er zum einen nicht die Wortwahl des Matthäus benutzt und zum andern den Begriff der Sündenvergebung im ersten Johannesbrief selbst dreimal verwendet. Meines Erachtens steht hinter der Benutzung des Begriffs der Sündenvergebung an dieser Stelle eine Absicht: In gleicher Weise, wie Jesus den Auftrag zur Sündenvergebung erhalten hat (1,29), gibt er ihn nun an seine Nachfolger weiter. Damit bestätigt Jesus direkt, dass die Sendung der Jünger seine eigene Sendung fortsetzt (20,21).

⁷²Winfried Haunerland, „Schlüsselgewalt,“ *LThK* Bd. 9, 167-169, 167.

⁷³George Peters wendet ein, dass man nach sorgfältiger Exegese im Rahmen der gesamten Schriftaussagen zur Überzeugung kommt, dass „die Jünger nicht die Vollmacht, Sünden zu vergeben, in gleicher Weise empfangen wie der Herr. Solche Macht und Autorität steht Gott allein zu.“ Er meint, dass den Nachfolgern Jesu den Dienst von Mittlern zukommt. Der Schlüssel für das Himmelreich ist für ihn nichts anderes als das Evangelium und dieses müsse allen Völkern verkündigt werden, denn ohne diese Botschaft gäbe es keinen Weg zur Sündenvergebung. In diesem Sinn versteht Peters die Macht der Gemeinde, Sünden zu vergeben und zu behalten. (Peters, *Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag*, 222). Ist es möglich, dass Peters kirchliche Schlüsselgewalt ablehnt? Trotz fragwürdiger Praxis dieser Schlüsselgewalt, müssen wir daran festhalten, dass Jesus seine Jünger in gleicher Weise aussendet, wie er selbst ausgesandt wurde. Die Jünger sind die Repräsentanten Jesu und nicht bloss Vermittler.

⁷⁴„Während die Apostel Linus die Liturgie des Episkopats ‚einhändigten‘ und Anacletus diesem ‚nachfolgte,‘ ‚erbte‘ Clemens den Episkopat (selbst) von den

Busssakrament ausgeübte, richterliche Vollmacht weiterentwickelt. Die Schlüsselgewalt wurde zum „Inbegriff der Gewaltenfülle, die dem römischen Bischof in der Universalkirche zukommt.“⁷⁵ Vergebung konnte nur erlangen, wer in der Beichte die Absolution empfangen hatte. Die Absolution war ausser in Notfällen nur durch Amtsträger mit priesterlicher Vollmacht möglich.

Die *Reformation* erwuchs vor allem aus dem Widerstand gegen diesen Machtmissbrauch der Katholischen Kirche. Luthers hauptsächliche Auseinandersetzung mit der Kirche betraf das Busssakrament und die Rechtfertigung. Luther bestritt, dass die Schlüsselgewalt nur an Petrus und deshalb an einen Papst oder ein kirchliches Amt gebunden sei. Nach Matthäus 18,18f gelte die Schlüsselgewalt der ganzen Kirche.⁷⁶ In seiner frühen Zeit (vor 1525) lehrte Luther das allgemeine Priestertum, was zur Folge hatte, dass der Unterschied zwischen Priestern und Laien aufgehoben wurde.⁷⁷ Bald stellte sich die Frage der Bevollmächtigung, welche Luther nicht in der Priesterweihe, sondern in der Taufe sah.⁷⁸ Später jedoch, im Zusammenhang mit dem Kampf gegen den radikalen Flügel der Reformation (nach 1525), schränkte Luther das allgemeine Priestertum wieder ein und betonte die Autorität des kirchlichen Amtes. Die anfangs freie Beichte wurde wieder zur verpflichtenden Beichte vor der Teilnahme am Herrenmahl.⁷⁹ Im reformierten Protestantismus wurde unter Zwingli jede Verpflichtung zur Beichte abgelehnt.⁸⁰ Calvin lehnte hingegen nur den sakramentalen Charakter der Beichte ab und sah die Absolution im Seelsorgegespräch als wichtig an.⁸¹ Der *Pietismus* wehrte sich gegen die institutionalisierte und äussere Beich-

Aposteln.“ Douglas Powell, „Clemens von Rom,“ *TRE* Bd. 8. 113-120, 120. Siehe auch bei Winfried Haunerland, „Schlüsselgewalt,“ *LThK* Bd. 9, 167-169, 168.

⁷⁵Winfried Haunerland, „Schlüsselgewalt,“ *LThK* Bd. 9, 167-169, 168.

⁷⁶Holsten Fagerberg, „Amt / Ämter / Amtsverständnis VI,“ *TRE* Bd. II, 552-574, 554.

⁷⁷Holsten Fagerberg, „Amt / Ämter / Amtsverständnis VI,“ *TRE* Bd. II, 552-574, 555.

⁷⁸„Durch die Taufe werden alle in das Gottesvolk aufgenommen und der Heilsgaben Christi teilhaftig.“ (Holsten Fagerberg, „Amt / Ämter / Amtsverständnis VI,“ *TRE* Bd. II, 552-574, 556).

⁷⁹M. Herbst, „Beichte,“ *ELThG* Bd. 1, 199-201, 200.

⁸⁰Martin Ohst, „Beichte, Kirchengeschichtlich,“ *RGG*⁴ Bd. 1, 1220-1222, 1222.

⁸¹Michael Root, „Beichte, Dogmatisch,“ *RGG*⁴ Bd. 1, 1222-1224, 1223.

te.⁸² In der Folge verlor auch in der lutherischen Kirche die Einzelbeichte an Gewicht. Seit dem 20. Jahrhundert gibt es in Bruderschaften und freien Werken Ansätze zu einer Neuentdeckung der Einzelbeichte, die jedoch mehr in einem seelsorgerlichen Rahmen geschieht.⁸³

Im Anschluss an das zweite *Vatikanische Konzil* kam es in der Katholischen Kirche zu einer Neudefinition der Bussriten.⁸⁴ Trotzdem bleibt die Forderung nach einer vollständigen Beichte aller Todsünden und einer daraus resultierenden Absolution.⁸⁵

3. Zusammenfassung

Die Gabe des Heiligen Geistes in Johannes 20,22 muss in der direkten Verbindung zum Sendungswort (20,21) gesehen werden. Jesus gibt den Jüngern seinen Geist a) als Ausrüstung für ihre Sendung, die seine Sendung fortsetzt und b) als geistliche Bevollmächtigung zum Vergeben und Behalten der Sünden, wie er selbst Sünden vergeben und behalten hat.

⁸²M. Herbst, „Beichte,“ *ELThG* Bd. 1, 199-201, 200.

⁸³M. Herbst, „Beichte,“ *ELThG* Bd. 1, 199-201, 200.

⁸⁴Alasdair V. Campbell und Gianfranco Tellini, „Beichte,“ *EKL* Bd. 1, 397-402, 399.

⁸⁵Interessant ist in diesem Zusammenhang das Jubel- und Ablassjahr 2000, welches Papst Johannes Paul II, am 24.12.1999 mit der Öffnung der Heiligen Pforte eingeleitet hat. Nach wie vor hält die Katholische Kirche an ihrem, sich alle 50 Jahre wiederholenden Ablassjahr fest. Dabei unterscheidet die Kirche zwischen der Sündenschuld, die durch die Beichte getilgt wird, und der Sündenstrafe, die nur durch Bussübungen abgetragen und durch einen Ablass aus dem Gnadenschatz der Kirche gelöscht werden kann. Die Werke tätiger Reue sollen der Schwere der Sünde entsprechen und verkürzen die läuternde Pein im Fegefeuer. Die Verkündigungsbulle des Grossen Jubiläums 2000 legt im Einzelnen fest, mit welchen Busswerken der Jubelablass verdient werden kann: vorab durch Wallfahrten zu einer der römischen Patriarchalbasiliken, zu den Kirchen im Heiligen Land in Palästina oder zu den Ablasskirchen der weltweiten Diözesen. Sündenstrafen werden auch gelöscht, sofern man sich wenigstens einen Tag lang überflüssigen Konsums enthält (keine Zigaretten, kein Alkohol, Fasten und sonstige Enthaltensamkeit), eine Geldsumme den Armen zuwendet oder mit einem ansehnlichen Beitrag Werke religiösen oder sozialen Charakters unterstützt (Johannes Paul II, „Apostolisches Schreiben, Novo Millennio Ineunte, seiner Heiligkeit, Papst Johannes Paul II, an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen zum Abschluss des grossen Jubiläums des Jahres 2000,“ *Apostolische Schreiben II*, Rom, 6. Januar 2001 [document on-line]; available from http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_2001_0106_novo-millennio-ineunte_ge.html; Internet; accessed 20. Mai 2002). Bericht und Kommentar dazu bei Michael Meier, „Jubelnd und bussfertig durchs Heilige Jahr,“ *Tagesanzeiger* 312, Zürich, 23.12.1999 [journal on-line]; available from <http://www.tages-anzeiger.ch/archiv/99dezember/991223/162312.htm>; Internet; accessed 20. Mai 2002.

So ist die Bevollmächtigung zum Vergeben und Behalten von Sünde eine direkte Auswirkung der Gabe des Geistes; sie hat ihre Begründung deshalb nicht in einem Amt oder einer anderen Bevollmächtigung. Die Sündenvergebung ist der Kern der Botschaft des Evangeliums Jesu und als solche der zentrale Inhalt der missionarischen Verkündigung und Seelsorge, ja der Sendung selbst. Aus dem Johannesevangelium wird zudem deutlich, dass Sündenvergebung zwar göttliche Vollmacht ist, jedoch immer als Dienst verstanden werden muss, den sich alle Jünger Jesu gegenseitig tun sollen. So ist auch das Behalten von Sünde nur in einer dienenden und liebevollen Haltung möglich, die Jesus den Jüngern vorgelebt hat.

Damit ist der exegetische Teil dieser Arbeit abgeschlossen. Nun wenden wir uns im nächsten Kapitel dem Sendungsauftrag zu, den Jesus seiner heutigen Gemeinde gibt und fragen: Wie setzt die heutige Gemeinde den Sendungsauftrag Jesu um?

KAPITEL FÜNF

GESANDT WIE JESUS - DIE SENDUNG DER HEUTIGEN GEMEINDE

Wir sind gesandt wie Jesus, das ist die eigentliche Herausforderung für die Gemeinde Jesu aller Zeiten! Diese Sendung muss alles, was wir als Gemeinde sind und tun, prägen. Lesslie Newbigin bemerkt richtig: „We are not authorized to do it in any other way.“¹

John Stott ist der Auffassung, dass der Missionsauftrag in Johannes 20,21 der am wenigsten beachtete, aber entscheidendste sei: „Unser Verständnis der Mission der Kirche muss deshalb von unserem Verständnis der Mission des Sohnes abgeleitet werden. Warum und wie hat der Vater den Sohn gesandt?“² Beyerhaus ist hingegen der Ansicht, dass Stott die „inhaltliche Gleichheit des Werkes Jesu und der Mission der Jünger“³ überbetont. Auch Köstenberger vertritt die Anschauung Beyerhaus.⁴ Nach Beyerhaus konzentriert sich der Inhalt der Sendung der Jünger auf die Vollmacht, Sünden zu vergeben und zu behalten.⁵ Der unmittelbare Kontext⁶ scheint Beyerhaus Recht zu geben. Wie oben erarbeitet wird jedoch im weiteren Kontext des Johannesevangeliums (vor allem in Kap 17) deutlich, dass Jesus die Sendung der Jünger auch *inhaltlich* mit seiner eigenen Sendung gleichstellt. Diese Gleichstellung wollen wir nun auf die Gemeinde anwenden und uns fragen: Wie also ist die Gemeinde gesandt? Was macht eine Gemeinde zur wahren Gemeinde Jesu und was soll sie tun, damit ihre Sendung der Sen-

¹Lesslie Newbigin, *Mission in Christ's Way: Bible Studies* (Geneva: WCC Publications, 1987), 1; im Folgenden zitiert als Newbigin, *Mission in Christ's Way*.

²John Stott R. W., *Gesandt wie Christus: Grundfragen christlicher Mission und Evangelisation* (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1976), 19; im Folgenden zitiert als Stott, *Gesandt wie Christus*.

³Peter Beyerhaus, *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission: Band 1: Die Bibel in der Mission* (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1996), 429; im Folgenden zitiert als Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*.

⁴Andreas J. Köstenberger, *The Mission of Jesus & the Disciples according to the Fourth Gospel: With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmanns Publishing Co., 1998), 3; im Folgenden zitiert als Köstenberger, *The Mission of Jesus*.

⁵Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*, 429.

⁶Im gleichen Wort (20,21-23) bevollmächtigt Jesus die Jünger, in der Kraft des Heiligen Geistes Sünden zu vergeben und Sünden zu behalten. Sie erhalten damit eine Autorität, die nur Gott selbst zusteht (Lk 5,21; 7,48f).

dung Jesu entspricht? In diesem Kapitel werden die charakteristischen Merkmale der Sendung Jesu aus der vorliegenden Exegese auf die Gemeinde übertragen.

Diese Sendung hat nur eine Richtung: Jesus sendet die Gemeinde in die Welt hinaus. Damit dies jedoch möglich ist, ruft er uns zuerst aus der Welt heraus. Erst die mit ihm und in ihm vereinigte Gemeinde kann in die Welt hinaus gesandt werden.⁷

1. Der „innere“ Teil der Sendung: Völlige Einheit mit Jesus und totale Abhängigkeit von Jesus

Die völlige Einheit Jesu mit seinem Vater ist der Kern seiner Sendung. Der Sohn lebt nur aus dem, was er bei seinem Vater sieht und hört. Genau so kann die Gemeinde nur dann lebendige Gemeinde sein, wenn sie in der gleichen Einheit mit ihrem Haupt Jesus Christus bleibt. Wie sieht nun diese Einheit aus?

a) Die Gemeinde kann nur mit Jesus eins sein, wenn sie in dieser *unmittelbaren Nähe* zu ihm bleibt. Dieses „in ihm sein“ illustriert Jesus mit faszinierenden Bildern: Jesus selbst gibt uns das lebendige Wasser, den Heiligen Geist (4,10-14; 7,38). Ja er lädt uns sogar ein, ihn selbst zu essen und zu trinken.⁸ Das geschieht zunächst im Herrenmahl. Doch darüber hinaus ist dieses „Jesus in sich aufnehmen“ etwas, was zu unserer täglichen Nahrung gehört. So wie Jesus von der Speise lebte, den Willen seines Vaters zu tun (4,34), leben wir vom täglichen Brot, den Willen Jesu zu tun. Das ist ein Ausdruck des Glaubens an ihn.⁹

Wer Jesus in sich hat, ist nie allein. So wie Jesus vom Vater geliebt und nie allein war (16,32; auch 8,16.29; 10,38; 14,11.20; 15,9), sind auch wir nie allein, weil Jesus uns liebt und selbst in uns ist (14,20; 15,14; 17,26). Diese Nähe zu Jesu zielt darauf ab, unseren Charakter zu verän-

⁷Klaus Bockmühl, *Der sendende Herr - die neue Schöpfung: Mission als Aufgabe* (Giessen und Basel: Brunnen Verlag, 1976), 6.

⁸Jesus ist das Brot aus dem Himmel (6,33-35.41.49), und dieses Brot ist sein Fleisch (6.51-58). Zu trinken gibt er uns zunächst lebendiges Wasser (4,14), welches der Heilige Geist ist (7,37ff), dann jedoch auch sein eigenes Blut (6,53-55).

⁹Jesus spricht davon mehrmals im Johannesevangelium (1,12; 13,20; neg. 5,43).

dern, was durch Gehorsam geschieht: „Wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort halten.“ (14,23; auch 14,15.21; 15,10.14). Jesus will, dass aus uns neue Menschen werden und nicht nur, dass wir uns ein wenig anders, moralischer verhalten.

Jesus benutzt zwei weitere Bilder aus der Landwirtschaft, um diese Nähe zu beschreiben: Die *Schafe* kennen die Stimme ihres Hirten sehr genau und folgen nur ihm und nicht irgendeinem Dahergelaufenen nach. Nur der Hirte kann ihnen Leben im Überfluss geben (10,10-11). Auch die *Rebe* kann nur lebendig bleiben, wenn sie aus dem Weinstock wächst. So kann auch die Gemeinde nur in Jesus lebendige Gemeinde bleiben und Frucht bringen (15,1ff).

Diese Innigkeit mit Jesus ist ein geistliches Geheimnis, das es immer wieder neu zu entdecken gilt. Jesus lebte eine solche Innigkeit mit seinem Vater und daraus wuchs die starke Einheit, die er mit seinem Vater hatte: Er konnte ohne den Vater nichts tun.

b) Wenn wir das Johannesevangelium lesen, kann der Eindruck entstehen, als hätte Jesus einen direkteren Draht zu seinem Vater gehabt, als wir ihn zu Jesus haben. Trotzdem sagt er zu uns, analog zu seiner eigenen Beziehung zu Gott: *Ohne mich könnt ihr nichts tun* (15,5)! Wir müssen uns die Frage gefallen lassen, was denn dieses *nichts tun* bedeuten könnte. Wäre es nicht einfacher zu sagen, dass wir ohne Jesus *nicht so viel tun* können? Die totale Abhängigkeit von Jesus erscheint in unserer westlichen Welt eher befremdend, weil wir sehr vieles können und unser Leben äusserlich ohne Gottes Hilfe ganz gut zu funktionieren scheint. *Alles mit Jesus tun* kann nur der, der sich dieser unmittelbaren Nähe zu Jesus verpflichtet weiss und bewusst alle eigene Initiative unter das Reden und Wirken Gottes stellt. Auch der Heilige Geist handelt nach diesem Prinzip: Er gibt uns nur weiter, was er von Jesus hört und bekommt (16,13). Eindrücklich ist auch, wie häufig Jesus von sich als Sohn Gottes sagt: Ich kann nichts ohne den Vater tun.¹⁰ Ebenso erwartet Gott von uns nie, dass wir uns selbst ausdenken,

¹⁰Jesus hat alles, was er ist und hat aus der Hand seines Vaters bekommen (3,35). Er kann nur tun, was er den Vater tun sieht, ja, der Vater zeigt ihm, was er, der Vater, schon selbst tut (5,19-20). Wie der Vater die Toten auferweckt, macht es auch der Sohn (5,21). Wie der Vater Leben in sich hat, hat er dem Sohn gegeben, Leben in sich zu haben (5,26). Jesus spricht nur, was er den Vater sprechen hört

was wir für ihn reden oder tun sollen.¹¹ *Wer sein Leben an Jesus orientiert, tut das, was ER schon tut.*¹² Das bedingt die tägliche Aufgabe des selbstsüchtigen Ichs und die Hingabe an Gott (Joh 12,24-26). Blackaby, ein kanadischer Gemeindegründer und Pragmatiker, bemerkt richtig: „Gott ist nicht unser Diener, der sich unseren Plänen anpaßt. Wir sind seine Diener, und wir stellen uns auf das ein, was er tun will.“¹³ Es ist also immer Gott, der die Initiative ergreift, wenn er selbst ein Ziel erreichen will.¹⁴ Die grosse Herausforderung für jede Gemeinde ist, dieses Wirken Gottes zu sehen, zu verstehen und darin den Platz zu finden, den Gott ihr zugedacht hat und sich nicht nur in festgefahrenen Programmabläufen zu bewegen. Das bedingt eine bewusste und rigorose Unterordnung: Das, was Gott will, steht immer über unseren selbst geschaffenen Traditionen, Vorstellungen und unserem Willen. Die Schafe hören und kennen die Stimme des Hirten und folgen ihm auf dem Weg, den er voran geht. Wenn diese geistliche Sensibilität wächst und die Gemeinde tut, was Gott schon tut, können wir davon reden, dass Gemeindegewachstum stattfindet, denn „wer aus Gott ist, hört die Worte Gottes“

(5,30; 8,26; 14,10) und Jesus redet nur von dem, was er bei seinem Vater gesehen hat (8,38). Was Jesus lehrt, hat er von seinem Vater gelernt (7,16; 8,28).

¹¹Wenn Gott etwas tun will, zeigt er uns das. Das ist ein gesamt biblisches Prinzip, wie Gott mit uns und durch uns handelt. Einige Beispiele sollen das verdeutlichen: Was wollte Gott tun, als er Noah befahl, eine Arche zu bauen (Gen 6,5-14)? Was wollte Gott tun, als er Mose auf dem Berg Sinai ein Modell zeigte, das Mose unten auf dem Wüstenboden nachbilden sollte (Ex 24ff)? Was wollte Gott tun, als er Gideon auswählte (Ri 6,11-16)? Was wollte Gott tun, als er Paulus auf dem Weg nach Damaskus in den Staub warf (Apg 9,1-16)?

¹²Henry T. Blackaby und Claude V. King arbeiten dieses Thema gründlich für die Leiterschaft in der Gemeinde auf. Siehe dazu das ausgezeichnete Arbeitsheft für Seminare und Kleingruppen *Gott erfahren: Den Willen Gottes erkennen und tun* (Kassel: Onken Verlag, 1998); im Folgenden zitiert als Blackaby, *Gott erkennen*.

¹³Blackaby, *Gott erfahren*, 31.

¹⁴Rick Warren braucht dafür das Bild des Surfens. Der Surfer kann keine Welle machen. Wenn jedoch eine Welle kommt, muss er bereit sein und dann lernen, auf ihr zu surfen. Wenn an einem Tag keine Wellen da sind, dann geht man an diesem Tag eben nicht surfen. Warrens wichtiges Fazit: „Wachstum kann nicht von Menschen herbeigeführt werden! Nur Gott bewirkt es, dass seine Gemeinde wächst. Nur Gott kann auf ausgetrocknetem Boden neues Leben spriessen lassen ... *Die Souveränität Gottes ist ein Faktor, der in fast der gesamten aktuellen Literatur über Gemeindegewachstum übersehen wird.*“ (Rick Warren, *Kirche mit Vision: Gemeinde, die den Auftrag Gottes lebt* [Aslar: Projektion J, 1998], 15f, kursiv durch Verfasser; im Folgenden zitiert als Warren, *Kirche mit Vision*).

(Joh 8,47).¹⁵ Dabei ist jedes Gemeindeglied gefordert, Gottes Reden immer wieder neu zu erkennen, was nur in einer persönlich geistlichen Liebesbeziehung zu Gott möglich ist. Diese Liebe zu Jesus ist ein nächstes Kennzeichen dieser Einheit mit Jesu.

c) *Unsere Liebe zu Jesus* wird an Jesu Leiden und Sterben entzündet. Das Kreuz ist der Ursprung unserer Liebe, weil wir hier Vergebung und Frieden finden, denn wem viel vergeben ist, der liebt viel (Lk 7,47). Wenn der auferstandene Jesus mit ausgebreiteten Armen vor seinen Jüngern steht und ihnen den Schalom Gottes bringt (20,19), dann bricht Freude (20,20) auf; und wenn Jesus seine Jünger die Kennzeichen seiner Kreuzigung berühren lässt (20,19.27), nimmt er sie in den Sieg am Kreuz hinein: „Es ist vollbracht!“ (19,30) – für Euch vollbracht, für die ganze Welt vollbracht!

Doch die Liebe zu Jesus ist auch *Leidensgemeinschaft*. Jesus begegnet uns einerseits mit der Herrlichkeit des Auferstandenen, andererseits aber auch mit ausgebreiteten, verwundeten Händen:

It was the scars of the passion in his risen body that assured the frightened disciples that it was really Jesus who stood among them. It will be those same scars in the corporate life of the church that will authenticate it as indeed the body of Christ, the bearer of his mission, the presence of the kingdom.¹⁶

Hier wird an dem Auferstandenen die Sendung körperlich sichtbar: Durch Leiden zur Vollendung. Deshalb betont Johannes in 20,20 die Identität Jesu als des Gekreuzigten und Auferstandenen.¹⁷ Das ist auch der Weg der gesandten Gemeinde: Sie ist eng mit dem Leiden Jesu verbunden: „Größere Liebe hat niemand als die, daß er sein Leben hingibt für seine Freunde“ (15,13). Als Gemeinde sind wir berufen, die Leiden Jesu zu teilen. Nicht im Sinn von wiederholten Kreuzigungsriten, sondern im Sinn des Leidens in und an der verlorenen Welt. Unsere Liebe zu den Gemeindege-

¹⁵Fünfmal betont Jesus in Joh 8, wie wichtig es ist, in *seinem* Wort zu bleiben (8,31.37.43.51.52). Wenn wir in Jesu Wort bleiben, werden wir von Sünde frei sein. Genauso wie Jesus das Wort seines Vaters bewahrt, sollen wir sein Wort bewahren. Der Heilige Geist erklärt, lehrt und bringt uns Jesu Wort ins Gedächtnis.

¹⁶Newbiggin, *Mission in Christ's Way*, 23.

¹⁷Werner Bieder, „Gottes Sendung und der missionarische Auftrag der Kirche nach Matthäus, Lukas, Paulus und Johannes,“ *Theologische Studien* 82 (1965): 3-52, 46; im Folgenden zitiert als Bieder, „Gottes Sendung und der missionarische Auftrag der Kirche.“

schwistern und zu allen, die ohne Jesus verloren sind, spiegelt die Liebe zu Jesus wieder (3,16).

Die Liebe zu Jesus zeigt sich in unserer *Haltung, die unser Handeln prägt*. Fünfmal nacheinander macht Jesus deutlich: „Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten“ (14,15.21.23; 15,10.14). Die Liebe zu Jesus ist verwurzelt in seinem Wort, seinem Reden zu uns, und die Frage stellt sich: Wollen wir hören und danach handeln?¹⁸ Wer zu Jesus gehört, hört auf ihn und gehorcht ihm. Doch Jesus hört auch auf uns: Er verspricht seinen Jüngern im gleichen Abschnitt viermal, dass, wenn sie etwas in seinem Namen bitten werden, er es ihnen geben wird (14,12.13; 15,3.16). So lädt uns Jesus ein, in seiner Liebe zu bleiben und seine Freunde zu sein (15,9).

d) *Zusammenfassend* sehen wir, dass diese völlige Einheit mit Jesus und totale Abhängigkeit von Jesus der Ausgangspunkt der Sendung ist. Jesus lebte in dieser Sendung des Vater, die ihn abhängig von seinem Vater und eins mit seinem Vater machte. So ist diese tiefe Gemeinschaft mit Jesus auch der Kern der Sendung der Gemeinde. Gott möchte unsere Herzen so feinfühlig machen, dass sein Wesen in uns und aus uns lebt. Sein Wesen ist Liebe, und weil sein Wesen Liebe ist, können wir immer vertrauen, dass er das Beste für uns will, gleich, wie er sich uns gegenüber zeigt. Zu dieser *Gemeinschaft mit Gott* kommt eine weitere Voraussetzung für eine Sendung in die Welt.

2. Die Sendung nach „innen“: Die Kraft der liebevollen Gemeinschaft in der Gemeinde als Spiegel der Liebe Gottes

Eine der grössten Herausforderungen für uns Christen ist es, die Gemeinschaft untereinander so zu leben, dass die Welt durch unser Zeugnis zu Jesus Christus hingezogen wird.¹⁹ Gottes Gegenwart und sein Wirken soll unter uns so sichtbar werden, dass die Menschen, die uns beobachten, Jesus

¹⁸Wenn Jesu Wort in der Gemeinde keinen Raum mehr findet, töten wir Jesus (8,37). Das muss sich jede Gemeinde sagen lassen, die das Wort des historischen Jesus nicht als Wort Gottes gelten lassen will.

¹⁹Die Freie Evangelische Gemeinde Winterthur (Schweiz) hat die Vision für den Schwerpunkt Gemeinschaft in zwei Punkten zusammengefasst: 1. Wir sind als Gemeinde eine Familie, in der jede und jeder echte Freundschaft, Liebe, Anteilnahme und Fürsorge erlebt. 2. Wir sind ein Ort, an den kirchenfremde Menschen gern hin-

erkennen (13,34-35; 17,21). So wird die gegenseitige Liebe automatisch zur Mission für die Welt. Jesus gibt seinen Jüngern folgende Kennzeichen für diese „Sendung nach innen:“

a) Die *gegenseitige Liebe* ist das neue Gebot, welches Jesus seiner Gemeinde gibt: „Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt.“ (13,34; auch 15,12.17). Weil wir von Christus geliebt und angenommen sind, können wir nun auch andere bedingungslos annehmen und lieben. Gott fügt seinem Leib die verschiedensten Glieder hinzu, die wir nicht auslesen können, auch solche, die nicht unsere „Wellenlänge“ haben. In der gegenseitigen Liebe trotz Andersartigkeit zeigt sich etwas von der vorbehaltlosen Liebe, mit der uns Christus angenommen hat.

Jesus bildet seinen Leib mit verschiedenen Persönlichkeiten und durch unterschiedliche Begabungen der einzelnen Gliedern. Nur der ganze Leib ist kompletter Leib (1Kor 12,20). Diese Einheit ist ein Spiegelbild dessen, was Gott in seiner Trinität selbst ist.²⁰ Echte Gemeinschaft wird erst möglich, wo wir in unserer Vielfalt²¹ in Christus zu einer Einheit finden. In dieser Gemeinschaft wird Gott und sein Reich sichtbar. Hier werden Arme versorgt, das Evangelium wird gepredigt, für Kranke wird gebetet, seelisch Angeschlagene werden getragen, und Menschen in Beziehungskrisen erhalten Hilfe. Hier ist geistliche Nahrung in Überfluss vorhanden. Hier haben alle die Gelegenheit, Jesus mit ihren Möglichkeiten zu dienen. Die Gemeinde ist ein Ort, wo Menschen Heilung in jedem Lebensbereich erhalten, weil die Liebe Jesu das höchste Gut ist, welches Gott seiner Gemeinde anvertraut:

kommen, weil sie die Liebe unter uns spüren und so erleben, wie Christus auch für ihr Leben relevant ist.

²⁰Paulus beginnt die Ausführungen über die Vielfalt und Einheit des Leibes Christi mit einer Auflistung, die die Einheit der Trinität Gottes widerspiegelt: „Es sind verschiedene Gaben; aber es ist *ein Geist*. Und es sind verschiedene Ämter; aber es ist *ein Herr*. Und es sind verschiedene Kräfte; aber es ist *ein Gott*, der da wirkt alles in allen.“ (1Kor 12,4-6, Luther 84, kursiv durch Verfasser). Gott ist in sich selbst eins, obwohl die Aufgaben von Vater, Sohn und Heiliger Geist unterschiedlich sind.

²¹Die menschliche Vielfalt, die in der Gemeinde zu einer Einheit finden soll, ist eine enorme Herausforderung für die Gemeinde. Paulus hat darum gerungen, dass Gemeindeglieder mit verschiedenen, geistlichen Gaben (1Kor 12,11), mit unterschiedlichem Geschlecht (Gal 3,28) oder sozialem Stand, mit unterschiedlicher, religiöser Herkunft und Kultur (Kol 3,11) oder mit unterschiedlichen Essgewohnheiten (Röm 14) in Christus zu einer Einheit finden.

Liebt einander, wie ich euch geliebt habe (15,12) und dient einander, wie ich euch gedient habe (13,15). Das Kreuz ist der Kulminationspunkt dieser Liebe. Der vertikale Balken verbindet uns mit Gott, der horizontale Balken verbindet uns Menschen untereinander: Liebe Gott von ganzem Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst (Mt 22,38-39). Diese von Gott inspirierte, zweidimensionale Liebe ist nur unter dem Kreuz möglich.²²

Dieser Abschnitt kann als idealisierend empfunden werden. Doch ist es nicht so, dass Jesus sagt, dass die Welt an unserer gegenseitigen Liebe erkennen wird, dass wir Nachfolgerinnen und Nachfolger Jesu sind (Joh 13,35)? Die gelebte Liebe in der Gemeinde „gehört also zur missionarischen Funktion der Gemeinde nach aussen.“²³ Wie nun kann die Welt die Liebe in der Gemeinde sehen und miterleben? Die Liebe wird sichtbar an unserer Einheit. Das ist das zweite Kennzeichen der Sendung nach „innen“.

b) „Heiliger Vater! Bewahre sie ..., dass *sie eins seien wie wir.*“ (17,11, kursiv durch Verfasser). Jesus will, dass wir als Christen untereinander in der gleichen Einheit leben, wie er sie mit seinem Vater gelebt hat. Das Gebet Jesu macht deutlich, wie wichtig ihm diese Einheit ist, weil die Glaubwürdigkeit seiner eigenen Sendung von der Einheit in der Gemeinde abhängig ist:

... damit sie alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in uns eins seien, *damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast* ... daß sie in eins vollendet seien, *damit die Welt erkenne, daß du mich gesandt und sie geliebt hast*, wie du mich geliebt hast.²⁴

²²Gilbert Bilezikian zeigt, wie wichtig diese zweifache Dimension des Kreuzes ist: Christen, die ihr geistliches Leben nur durch Bibelstudium, Gebet und andere geistliche Übungen kultivieren und sich nicht um die Not des Nächsten kümmern, erhöhen in egoistischer Weise die vertikale Dimension des Kreuzes und treten die horizontale Dimension der Nächstenliebe mit den Füßen. Andere sehen nur diese horizontale Dimension der Nächstenliebe, kümmern sich um die Armen und Schwachen, setzen sich ein in sozialen Aktionen und vernachlässigen ihre Liebe zu Gott. „Hier wird deutlich, dass sich unsere Identität als Christen am Schnittpunkt beider Dimensionen findet. Das ist das Zentrum, in das wir alle gehören. Dieser Schnittpunkt ist erreicht, wenn wir beiden grossen Geboten gehorchen und keines vernachlässigen.“ (Gilbert Bilezikian, *Gemeinschaft: Gottes Vision für die Gemeinde* [Asklar, Projektion J, 2000], 54-55; im Folgenden zitiert als Bilezikian, *Gemeinschaft*).

²³Bieder, *Gottes Sendung und der missionarische Auftrag der Kirche*, 43.

²⁴Joh 17,21.23 (kursiv durch Verfasser).

Durch die Einheit der Christen wird Jesus für die Welt sichtbar, damit diese ihn erkennt und an ihn glaubt. Allerdings zeigen Kirchengeschichte und alltägliche Konflikte in Gemeinden, wie sehr diese Einheit bedroht ist. Es gelingt der Christenheit heute nicht mehr, einer Welt, die sich nach echter Gemeinschaft sehnt, diese Gemeinschaft vorbildlich vorzuleben. In ihrer 2000 jährigen Geschichte hat sich die Kirche zerstritten und zersplittert.²⁵

Obwohl Jesus nicht unterschied, müssen wir heute differenzieren zwischen der Einheit innerhalb der einzelnen Gemeinde, der Einheit der Christen in einer Region und der weltweiten Einheit des Leibes Christi. Die Einheit in der einzelnen Gemeinde ist die Voraussetzung dafür, damit lebendiger Gemeindebau möglich ist. Durch die Einheit mehrerer Gemeinden wird es möglich, in der Region das Zeugnis von Jesus glaubwürdig sichtbar zu machen.²⁶ Die weltweite Einheit des Leibes Christi wird erst Jesus bei seiner Wiederkunft wiederherstellen. Vor Gottes Thron werden unterschiedliche Denominationen, Kulturen, Sprachen, soziale Gesellschaftsschichten, Stile und Formen keine Rolle mehr spielen (Offb 5,9; 7,9).

Die *Einheit muss sich immer an einem gemeinsamen Inhalt und an einer gemeinsamen Ausrichtung orientieren*. Johannes stellt in seinem Evangelium dar, wie Einheit möglich ist. An keiner Stelle verliert er sich in Detail- oder Einzelfragen. Es geht immer um Jesus und seine Sendung in die

²⁵Schon in den neutestamentlichen Gemeinden gab es Probleme und Konflikte (z.B. Korintherbriefe und Galaterbrief, Apostelgeschichte, Off 1-3). Im Laufe der Zeit, und vor allem als das Christentum im 4. Jahrhundert offizielle Staatsreligion wurde, wurde diese Einheit, die Jesus wollte, immer mehr abgelöst durch hierarchische Strukturen und das christliche Leben wurde institutionalisiert. Auch die Reformation befreite die Kirche nicht von der Institutionalisierung des christlichen Lebens. In der Aufklärung trug die Befreiung des Denkens aus festen Formen dazu bei, dass sich die Kirchen je länger je mehr in viele Denominationen zerteilten, die sich oft gegenseitig bekämpften oder miteinander im Wettstreit lagen. Bis heute lebt die Christenheit nie mehr in dieser Einheit, die Jesus ursprünglich vorgesehen hat (siehe dazu Bilezikian, *Gemeinschaft*, 47).

²⁶Die Evangelische Allianz hat sich als ein gutes Gefäss erwiesen, um Christen in einer Region zu sammeln. Doch letztlich entsteht aus keiner Organisation oder Veranstaltung geistliches Leben, sondern dort, wo sich Christen über Gemeindegrenzen hinweg lieben, ehren und achten. So muss die Evangelische Allianz zu einer echten Gemeinschaft werden, wo man klare Ziele und die Art und Weise der Zusammenarbeit definiert und sich regelmässig zum gemeinsamen Gebet trifft. Die Liebe zur anderen Gemeinde kann nichts Theoretisches sein, sondern muss Kopf, Herz und Hand erhalten. So haben die Gemeinden der Evangelischen Allianz Winterthur (Schweiz) ein Leitbild verabschiedet. Darin sind die gemeinsamen Ziele, der gegenseitige Umgang und anderes verbindlich festgelegt (erwähnte Unterlagen siehe Anhang).

Welt. Das *Johannesevangelium* ist wie ein Kern des *Evangeliums*. Hier können wir lernen, uns um Christus zu sammeln. Der Leib muss christozentrisch sein. Alle weiteren theologischen Details und Randthemen haben die Einheit der Kirche lange genug gelähmt. Sie absorbieren auch heute Zeit und Kraft in vielen Gemeinden. In jeder Generation werden wieder neue Streitfragen die Einheit bedrohen. Deshalb ist es um so wichtiger, dass eine Gemeinde darüber wacht, dass das Evangelium Jesu im Mittelpunkt der Theologie, der Verkündigung und des Gemeindelebens bleibt und Randthemen nur ihre entsprechende Beachtung finden. Eine Gemeinde, die sich nach der Sendung und dem Auftrag Jesu ausrichtet, ist am wenigsten in Gefahr, sich in theologischen Streitfragen zu verlieren. Wir sind als Gemeinden gerufen, die Sendung Jesu mit „Haut und Haaren“ umzusetzen und uns nicht um uns selbst zu drehen. Einheit wird erst möglich, wo wir den Mut zu einer christozentrischen Radikalität haben, die sich nicht scheut, sich vom Weingärtner dort beschneiden zu lassen, wo sie keine Frucht mehr bringt (15,1.6).

Eine Gemeinde, die in solch *tätigen Liebe* und *kraftvollen Einheit* lebt, wird wie von selbst ihre Sendung nach „aussen“ wahrnehmen.

3. Die Sendung nach „aussen“: Die Kraft des Heiligen Geistes zur Erreichung der Welt mit dem Evangelium

Die eigentliche Sendung der Gemeinde ist die *Sendung in die Welt*.²⁷ Jesus sagt:

„Wie du mich in die Welt gesandt hast, habe auch ich sie in die Welt gesandt ... damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast ... damit die Welt erkenne, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,18.21.23).

Wenn die Gemeinde dieses Jesuswort ernst nimmt, ist sie in ihrem Wesen und in ihrer Berufung gesandte Gemeinde.²⁸ Die Basis für eine ge-

²⁷Johannes Blauw wagt die kräftige Aussage: „Es gibt keine andere Kirche als die in die Welt gesandete Kirche. Und es gibt keine andere Mission als die der Kirche Christi.“ (Johannes Blauw, *Gottes Werk in dieser Welt: Grundzüge einer biblischen Theologie der Mission* [München: Chr. Kaiser Verlag, 1961], 136; im Folgenden zitiert als Blauw, *Grundzüge biblischer Theologie der Mission*).

²⁸Käsemann fasst dies treffend zusammen: „Die christliche Gemeinde erwächst unaufhörlich aus der Welt, und unaufhörlich werden Jesu Jünger in die Welt gesandt ... Die weltweite Kirche und die Pflicht jedes einzelnen Glaubenden, daran teilzu-

sandte Gemeinde ist im Johannesevangelium, vor allem jedoch in den Abschiedsreden (Joh 13-17) und im Sendungswort (20,21), gelegt:

a) Die *Gemeinde existiert nur, weil ihr der Heilige Geist gesandt ist*. Die Gemeinde entsteht auf der Grundlage dieser Gabe. Deshalb kann die Gemeinde dem Geist nie vorausgehen.²⁹ Nicht die Gemeinde bestimmt das Wirken des Geistes oder gibt ihm die Richtung an. Im Gegenteil: Die Gemeinde hat dem Heilige Geist zu folgen und existiert nur solange, wie sie auf das Wirken des Geistes baut. Ansonsten wird sie in toter Orthodoxie versinken. Medard Kehl kann die Kirche als „Sakrament des Geistes“ bezeichnen und meint damit, dass der Geist nicht nur die „Seele“ der Kirche sei und auch nicht nur um die innere Qualität der Kirche besorgt sei, sondern der Heilige Geist eine sie „unendlich übersteigende Wirklichkeit“ sei.³⁰ Gerade in unserer machbarkeitssüchtigen Gesellschaft ist dieser Aspekt wichtig: Der Geist ist nicht das Werkzeug, mit dem die Gemeinde Gottes Reich baut, mit dem sie Erweckung hervorruft. Nach wie vor gilt Jesu Wort, dass der Geist weht, wo er will. Er ist nicht verfügbar. Es ist viel mehr umgekehrt: *Der Heilige Geist macht die Gemeinde zu seinem Werkzeug, um die Herrschaft Christi aufzurichten*. Genau dies tut Jesus, wenn er die Gemeinde durch den Heiligen Geist autorisiert, Sünden zu erlassen und zu behalten. Diese Autorität hat die Gemeinde nur durch und im Heiligen Geist und nie aus sich selbst. Diese Autorität ist auch nicht an Personen und Institutionen, an Rituale und Anbetungsstile oder was auch immer gebunden. Die Autorität der Gemeinde als Christi Stellvertreter liegt allein in der Gabe des Heiligen Geistes.

So wird die Geistesgabe, die Jesus seinen Jüngern anvertraut, zum kraftvollen Kennzeichen der Christen. Die Sendung der Gemeinde wird an

nehmen, werden 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. Unüberhörbarer kann das nicht ausgesprochen werden.“ (Ernst Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, 4. Aufl. [Tübingen: J. C. B. Mohr {Paul Siebeck}: 1980], 131.134).

²⁹José Comblin, *Der Heilige Geist: Gott der sein Volk befreit* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1988), 104.

³⁰Medard Kehl, „Kirche – Sakrament des Geistes,“ in *Gegenwart des Geistes: Aspekte der Pneumatologie*, Hg. Walter Kasper (Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1979), 155-180, 160.

Pfingsten durch den Heiligen Geist ausgelöst. Somit ist der Heilige Geist beides, der Erbauer der Kirche und ihre Kraft zur Mission. Die Kirche entsteht durch den Heiligen Geist und wird im gleichen Moment durch ihn in diese Welt gesandt.

Die Kirche muss lernen, diese beiden Seiten im Gleichgewicht zu sehen. Man kann den Heiligen Geist Gottes nicht innerhalb der Kirche einsperren. Der Heilige Geist ist die Kraft Gottes, die diese Welt überführen wird, Christus bezeugt und Menschen zum Glauben zu bringt. „Er ist der Herr der Kirche und hat seine Freiheit nicht ihrer Kontrolle preiszugeben.“³¹

b) Was geschieht wohl, wenn *eine Gemeinde durch den Heiligen Geist erfüllt und ausgerüstet* wird, wie Jesus selbst durch den Heiligen Geist erfüllt und ausgerüstet war? Wir haben in den obigen Kapiteln die geistgewirkte Vollmacht Jesu im Johannesevangelium betrachtet. Nun rüstet Jesus seine Gemeinde mit derselben geistlichen Autorität aus, und Lukas berichtet in der Apostelgeschichte, was Gott durch Gemeinden tun kann, die vom Heiligen Geist erfüllt und ausgerüstet sind. Durch den Heiligen Geist wurden die Christen kühn und mutig, das Evangelium Jesu entgegen allen Verboten und Verfolgungen überzeugend und voller Autorität zu predigen (Apg 4,1-22). Sie überstanden Krisen und Widerstände mit einem Mut, von dem sie vor Pfingsten nicht einmal zu träumen gewagt hätten (5,27-42). Fast heiter nahmen sie Verfolgungen und Leiden auf sich und waren bereit, für Jesus zu sterben (5,40; 8,54-60). Sie heilten Kranke (3,1-11; 5,12-16) und auferweckten Tote (9,36-43; 20,7-12) und wurden vom Heiligen Geist in ihrer Sendung in die Welt geleitet (16,6-10; 21,10-11). Auch Paulus machte in seinen Briefen klar, dass es unmöglich ist, ohne die Kraft des Heiligen Geistes nach Gottes Plan zu leben (z.B. Röm 5,5; 15,13; 1Kor 3,16; 6,19; Eph 1,13).

Allerdings bleibt die Kraft des Heiligen Geistes auch etwas Geheimnisvolles. Wir können nicht über sie verfügen oder sie gemäss unseren Plänen einsetzen. So ist es zum Beispiel erstaunlich, wie der erfahrene Verkündiger Paulus um Gebetsunterstützung bittet, damit er die richtigen Worte in seinen Predigten findet (Eph 6,19). Auch Paulus rechnet immer wieder neu

³¹Lesslie J. Newbigin, „Heiliger Geist.“ *Lexikon zur Weltmission*, 195.

mit der Gabe des Heiligen Geistes, die ihm unterschiedlich verliehen wurde und über die er nicht bestimmen konnte (Eph 5,18b).

Die ersten Gemeinden waren durch eine Geisteskraft und Geistesleitung geprägt, wie wir sie heute in unseren nachchristlichen, westlichen Ländern vermissen.³² Doch es gibt keine biblischen Hinweise, dass heutige Gemeinden nicht die gleiche Erfüllung und Ausrüstung durch den Heiligen Geist erhalten könnten, wie die Gemeinden der Apostelgeschichte. Gott bleibt in alle Ewigkeit der Gleiche – auch wenn er unterschiedlich handelt. So sind wir aufgerufen, immer wieder neu nach Geistesfülle und Geisteskraft zu suchen, weil Jesus versprochen hat, dass der Heilige Geist bei denen, die an ihn glauben, in Strömen fließen wird (Joh 7,38-39). Er hat nicht gesagt, dass es nur tröpfeln wird, sondern verspricht, dass sein Wasser in uns zu einer Quelle lebendigen Wassers wird, das bis in Ewigkeit nie versiegt (4,14). Der Heilige Geist wird in uns bleiben und uns nicht verlassen! (14,17). So kann Paulus die Gemeinde einen Tempel des Heiligen Geistes nennen (1Kor 3,16; 6,19). Beachten müssen wir jedoch, dass der Heilige Geist der Gemeinde im Zusammenhang mit ihrer Sendung gegeben ist. Löst sich die Gemeinde aus der Sendung Jesu, verliert sie ihre Identität und ihre Bevollmächtigung und damit auch die Kraft des Heiligen Geistes. Lebt die Gemeinde jedoch aus der Kraft des Heiligen Geistes, wird Jesus durch sie sein Werk tun.

c) Die Gemeinde ist durch den Heiligen Geist *bevollmächtigt, der Welt die Sünden zu vergeben*. Die Gemeinde ist durch den Heiligen Geist autorisierte Vermittlerin des Evangeliums Jesu. Wie hat diese Sündenvergebung nun zu geschehen?

Zuerst geschieht sie durch die *Existenz der Gemeinde in der Welt*. Das bedingt eine offene Gemeinde, die sich darauf ausrichtet, kirchenfremde Menschen willkommen zu heissen. Sündige, zerbrochene und seelisch verwundete Menschen müssen in die Gemeinde hineingekommen können, damit sie dort Vergebung und Heilung finden können. Diese Menschen wer-

³²A. W. Tozer meint: „If the Holy Spirit was withdrawn from the church today, 95 percent of what we do would go on and no one would know the difference. If the Holy spirit had been withdrawn from the New Testament church, 95 percent of what they did would stop, and everybody would know the difference.“ (A. W. Tozer, *Bible Illustrator for Windows*, Version 3.0e, [CD_ROM] Topic Holy Spirit, Index 1601, [Parsons Technology, 1998]).

den die Gemeinde enorm herausfordern, weil sie hingebungsvolle Liebe und echte Gemeinschaft oft nötiger haben, als langjährige Christen.³³

Weiter ist die Sündenvergebung der *Grundauftrag der Gemeinde* und ist nicht Besitz einiger privilegierten Personen, die ein bestimmtes Amt ausüben. Vergebung erfahren wir durch Schwestern und Brüder. In der Praxis der evangelischen Gemeinden geschieht jedoch Gegenteiliges. Christen bekennen ihre Sünden im privaten Gebet und in der persönlichen, stillen Andacht vor dem Herrenmahl. Es ist heute kaum mehr möglich, einem Bruder oder einer Schwester die Sünden zu beichten und gemeinsam um Vergebung zu bitten.³⁴ Doch Jesus gibt die klare Anweisung, dass wir uns gegenseitig Sünden vergeben sollen. Wir müssen diesen Auftrag Jesu wieder neu ernst nehmen!³⁵

Ein weiterer Aspekt ist die *weltweite Umsetzung des Sendungsauftrages*. Die Gemeinde sendet Missionare und ganze Teams an Orte, wo sie unerreichten Völkern, Stammesgruppen und Sprachregionen die gute Nachricht bringt. Jede Gemeinde ist aufgerufen, sich an dieser weltweiten Missionsbewegung zu beteiligen.

³³Die Freie Evangelische Gemeinde Winterthur hat in den letzten Jahren die Erfahrung gemacht, dass drei von vier kirchenfremden Menschen, die sich Jesus zuwenden, persönlich seelsorgerlich betreut werden müssen, weil sie oft mitten aus dem Elend der Welt kommen. Dabei sind Ehe- und Beziehungsprobleme, Sinn- und Identitätskrisen und esoterische Praktiken die häufigsten Schwierigkeiten (Hintergrund für diese Beobachtung: Während vier Jahren besuchten 140 Nichtchristen unsere Alphakurse. Ungefähr die Hälfte der Besucher haben zum lebendigen Glauben an Jesus gefunden und sind in der Gemeinde integriert).

³⁴Die kirchengeschichtlichen Hintergründen sind in Kapitel Vier erläutert.

³⁵Eine gute Möglichkeit, dies umzusetzen, sind überschaubare *Kleingruppen (KG)*. Allerdings kann in solchen KG nicht das Bibelstudium im Mittelpunkt stehen. Die Teilnehmer müssen bereit sein, ihre Herzen zu verschenken, sich gegenseitig zu lieben, zu achten und einander zu dienen. KG sollen diese Einheit, die Jesus mit seinem Vater lebte, zu ihrer Einheit zu machen. Dies geschieht nicht zufällig, sondern bedingt eine geistliche Leiterschaft, die dieses Ziel fördert und anstrebt. KG sind ein Ort, wo wir wieder lernen können, einander Sünden zu bekennen und zu vergeben. Die geistliche und soziale Kompetenz dieser Gruppe wird durch diesen Prozess stark zunehmen. Neil Cole bringt in seinem Buch *Klein und stark* gute, weiterführende Hilfen zu diesem Thema (Neil Cole, *Klein und stark: Minigruppen: Ein Weg zur ganzheitlichen Nachfolge*, 2. Aufl. 2001 [Emmelsbüll: C & P Verlag, 2001]). Ein weiterer Ort, an dem wir einander Sünden bekennen und vergeben können, ist der *Gottesdienst*. Ein wichtiger Bestandteil in jedem Gottesdienst sollte sein, dass Menschen, die etwas mit sich tragen, Gelegenheit erhalten, dies mit jemandem zu teilen. Als hilfreich hat sich das Modell des Gebetsdienstes erwiesen. Nach jedem Gottesdienst ist ein Team bereit, Sorgen, Freuden und Lasten mit denen zu teilen, die sie teilen möchten. Hier kann ein Ort der Beichte und Vergebung heranwachsen.

Wir sind als Gemeinde gesandt, den Menschen Vergebung für ihre Sünden zu bringen! Der zweite Teil des Sendungsauftrages stellt noch die grössere Herausforderung dar:

d) Die Gemeinde ist durch den Heiligen Geist *bevollmächtigt Sünden zu behalten*. Wie wir im Kapitel IV gesehen haben, versteht Johannes in seinem Evangelium unter Sünde vor allem die Ablehnung Jesus als Gottes Sohn. In diesem Sinn ist das Behalten von Sünde eher als passiver Sendungsauftrag zu verstehen. In dem die Gemeinde Sündenvergebung anbietet, werden denen die Sünden behalten, die diese Vergebung ablehnen. Es dreht sich im Kern um die Frage, wie die Sendung der Gemeinde aufgenommen wird. Wer diese ablehnt, lehnt auch Jesus ab (13,20; 12,44).

Es kann jedoch zu einem aktiven Vorgang kommen, wenn eine Gemeinde eine Person wegen ihres sündhaften Lebensstils aus der Gemeinde ausschliessen muss. Doch auch da darf nie das letzte Wort gesprochen werden. Wenn die Gemeinde mangels Reue keine Vergebung aussprechen kann, heisst das nicht, dass die betreffende Person keine Chance zu Umkehr hat. In solch harten Auseinandersetzungen und geistlichen Kämpfen ist es sehr wichtig, dass die Gemeinde nicht richtet und verurteilt, sondern eine vergebungsbereite Haltung behält. Das Ziel muss immer bleiben, dass die Gemeinde dort Vergebung anbietet, wo diese angenommen werden will.

4. Schlusswort zur Thesis

Die ganze Botschaft des Johannesevangeliums kann mit einem Wort zusammengefasst werden: *Sendung*. Gottes Werk in dieser Welt geschieht durch die Sendung seines Sohnes, Jesus Christus. Aus dieser Sendung des Sohnes entsteht die Gemeinde, die gleich wie Jesus in die Welt gesandt ist und dort Gottes Werk tut.

So werden im Johannesevangelium ekklesiologische Aussagen gemacht, welche das Wesen der Gemeinde Jesu in ihrer Grundlage betreffen: *Die Gemeinde ist mit Christus eins, sie ist in sich selbst eins, und in dieser zweifachen Einheit ist sie in die Welt gesandt, um der Welt die Vergebung der Sünden zu bringen*. Dabei geht es um Gottes Mission, in der der Vater seinen Sohn in die Welt gesandt hat und in der der Sohn seine Gemeinde

sendet,³⁶ damit sie seine Zeugin bis an das Ende der Welt und an das Ende der Zeit ist.

Mission bleibt also Gottes Tat, und sie geschieht in dieser Welt. So fragt uns Gott nicht, ob er uns senden soll, gleich wie er die Menschheit auch nicht gefragt hat, ob er Jesus senden soll. Mission ist das, was Gott durch uns oder ohne uns in der Welt tut! Unsere Herausforderung ist, Jesu Sendung als unsere Sendung anzunehmen und das zu tun, was er schon längst tut. Dann integriert uns Gott in sein Wirken und Handeln. In der Sendung Jesu und in der Sendung seiner Gemeinde verwirklicht Gott seinen Plan zur Rettung unserer Welt. Bill Hybels sagt sehr treffend:

Was lässt sich mit dem Bewusstsein vergleichen, ein Instrument in der Hand Gottes zu sein, durch das er Menschen, für die er in den Tod gegangen ist, seine Liebe und seine Wahrheit mitteilen kann? Es gibt einfach nichts Befriedigenderes, als Gottes Plan für die Menschheit ein Stück voranzutreiben.³⁷

Wenn wir in seiner Sendung bleiben, so sind wir solche Instrumente, die seinem Herzen nahe sind und in den Händen Gottes liegen. Wir dürfen nicht nur zufrieden sein, dass es uns als Gemeinde oder Kirche noch gibt. Gott will durch die Sendung seiner Gemeinde das höchst mögliche: „Er will eine andere Welt.“³⁸

Natürlich wissen wir, dass diese „andere Welt“ nicht auf dieser Welt zur Vollendung kommt. Johannes Blauw unterstreicht, dass die Kirche Christi mit ihrer ganzen Existenz „der Welt dienstbar ist, gesandt zu der Welt, in die Welt gestellt“ und dass sie darin jedoch „als Ganzes von ihrem Ursprung her eschatologisch bestimmt“ bleibt.³⁹ Gottes Reich ist einerseits schon da, aber es „drängt dem Tage entgegen,“⁴⁰ an dem das verborgene Reich Gottes in aller Weltöffentlichkeit sichtbar wird. Unsere Sendung ist vollendet,

³⁶So sind Weihnachten und Mission zwei Schritte desselben Weges: „Gott hat gesandt und er sendet.“ (Walter Freytag, *Reden und Aufsätze*, Zweiter Teil [München: Chr. Kaiser Verlag, 1961], 218; im Folgenden zitiert als Freytag, *Reden und Aufsätze*).

³⁷Bill Hybels, *Bekehre nicht - lebe! So wird ihr Christsein ansteckend* (Asslar: Projektion J Verlag; Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1995), 34.

³⁸Freytag, *Reden und Aufsätze*, 220.

³⁹Blauw, *Grundzüge biblischer Theologie der Mission*, 120.

⁴⁰Freytag, *Reden und Aufsätze*, 220.

wenn sich alle Knie vor Jesus Christus beugen und ihn anbeten, zur Ehre Gottes, des Vaters (Phil 2,10-11).

Das ist Gottes Absicht, sein Ziel mit unserer Sendung! Durch unsere Sendung soll Glauben an Jesus Christus als Sohn Gottes geweckt werden.⁴¹ So sendet er uns in die Welt, dass das Evangelium von seinem Herr-sein allen Völkern dieser Erde verkündigt wird, und damit er seine Gemeinde und Braut für den Tag seiner Wiederkunft sammeln kann (Offb 21,2.9). Das ist das Wesen der Gemeinde und das Wesen unserer Mission.

Dass diese Sendung kein Siegesweg ist, wird an Jesu Leidensweg deutlich, der ein Weg der Niedrigkeit ist:

Wer wirklich sich von dem Herrn Jesus Christus gesandt weiss, wer wirklich mit der Mission auf dem Wege Gottes ist zu seinem Ziel, der lebt nicht nur sich selber, der lebt für etwas, was grösser ist, der weiss in allen Entscheidungen des täglichen Lebens: es geht nicht nur um mich, dass ich Glauben bewahre, dass ich gehorche, sondern da geht es zugleich um Gottes Ziel mit der Welt.⁴²

So gilt es für jeden in der Gemeinde Jesu, gleich wo wir stehen und gleich, in welche Gemeinde wir gehen: *So wie der Vater mich gesandt hat, sende ich euch!* Es gilt, diese Worte mit dem Herzen zu hören und die Sendung Jesu als unsere Sendung anzunehmen. Die Welt würde anders – so wie Gott sie will!

⁴¹Joh 6,29 „Jesus sprach zu ihnen: Dies ist das Werk Gottes, daß ihr an den glaubt, den er gesandt hat.“

⁴²Freytag, *Reden und Aufsätze*, 223.

ANHANG

1. Bibliographie

- Barrett, C. K. *St John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. 2. Aufl. London: SPCK, 1978.
- Barrett, David B., George T. Kurisan, Todd M. Johnson. *World Christian Encyclopedia: A comparative survey of churches and religions in the modern world*. Second Edition. Volume 1. Oxford: University Press, 2001.
- Bauer, Walter. *Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. Kurt und Barbara Aland. 6., völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin, New York: Walter de Gruyter: 1988.
- Bautz, Traugott. Hg. *Biographisches-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Verlag Traugott Bautz [lexicon on-line]; available from <http://www.bautz.de/bbkl>; Internet; accessed 20. Mai 2002.
- Beasley-Murray, George R. *John*. Hg. R. P. Martin. Word Biblical Commentary Bd. 36. Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1987.
- Becker, Jürgen. „Das Geist- und Gemeindeverständnis des vierten Evangelisten.“ *ZNW* 89 (1998): 217-234.
- Becker, Jürgen. „Landis, Stephan: Das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern.“ *ThLZ* 7/8 (1996): 665-666.
- Beintker, Horst. „Autorität: IV. Systematisch- Theologische Aspekte.“ *TRE* Bd. 5. 40-51.
- Berger, Klaus. *Im Anfang war Johannes: Datierung und Theologie*. Stuttgart: Quell Verlag, 1997.
- Berkhof, Hendrikus. *Theologie des Heiligen Geistes*. 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1988.
- Beyerhaus, Peter. *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission: Band 1: Die Bibel in der Mission*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1996.
- Breyschlag, Karlmann, *Grundriss der Dogmengeschichte: Band II: Gott und Mensch: Teil 1: Das christologische Dogma*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- Bieder, Werner. „Gottes Sendung und der missionarische Auftrag der Kirche nach Matthäus, Lukas, Paulus und Johannes.“ *Theologische Studien* 82 (1965): 3-52.
- Bilezikian, Gilbert. *Gemeinschaft: Gottes Vision für die Gemeinde*. Asslar, Projektion J, 2000.
- Blackaby Henry T. und Claude V. King. *Gott erfahren: Den Willen Gottes erkennen und tun*. Kassel: Onken Verlag, 1998.
- Blanchard Kenneth, Bill Hybels, Phil Hodges. *Das Jesus-Prinzip: Führen mit biblischer Weisheit*. Asslar: Projektion J, 2000.

- Blass, Friedrich; Albert Debrunner und Friedrich Rehkopf. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. 15. durchges. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 1979.
- Blauw, Johannes. *Gottes Werk in dieser Welt: Grundzüge einer biblischen Theologie der Mission*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1961.
- Bockmühl, Klaus. *Der sendende Herr - die neue Schöpfung: Mission als Aufgabe*. Giessen und Basel: Brunnen Verlag, 1976.
- Boor, Werner de. *Das Evangelium des Johannes: 1. Teil*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1968.
- Bornhäuser, Karl. „Das Johannesevangelium, eine Missionsschrift für Israel.“ *Bfchr Th II/15* 1928.
- Broer, Ingo. „Berger, Klaus: Im Anfang war das Evangelium: Datierung und Theologie des vierten Evangeliums.“ *ThLZ* 10 (1998): 980-983.
- Broer, Ingo. *Einleitung in das Neue Testament: Band 1: Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur*. Würzburg: Echter Verlag, 1998.
- Brown, Raymond E. *The Gospel according to John: (xiii-xxi)*. Nachdruck, 1972. London, Dublin, Melbourne: Geoffrey Chapman, 1966.
- Breyschlag, Karlmann. *Grundriss der Dogmengeschichte: Band II: Gott und Mensch: Teil 1: Das christologische Dogma*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- Bühner, Jan-A. „Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium,“ *WUNT II 2*, Tübingen, 1977.
- Bull, Klaus-M. „Dundenberg, Ismo: Johannes und die Synoptiker: Studien zu Joh 1-9.“ *ThLZ* 4 (1995): 337-339.
- Bultmann, Rudolf. *Das Evangelium des Johannes*. Hg. F. Hahn. 20. Aufl. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- Bultmann. „ἀφίημι, ἄφεσις.“ *TWNT* Bd. 1. 506-509.
- Campbell, Alasdair V. und Gianfranco Tellini, „Beichte.“ *EKL* Bd. 1. 397-402.
- Campanhausen, Hans Freiherr von. „Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten.“ *Beiträge zu Historischen Theologie* 14 (1953). Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Calvin, Johannes. *Johannes Calvins Auslegung des Johannes-Evangeliums*. Hg. Otto Weber. Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift Bd. 14. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, 1964.
- Carey, William. *Eine Untersuchung über die Verpflichtung der Christen, Mittel einzusetzen für die Bekehrung der Heiden: Übersetzt und herausgegeben von Klaus Fiedler und Thomas Schirrmacher*. 2. Aufl. Originaltitel: *An Enquiry into the Obligations of Christians to use means for the Conversion of the Heathens* (Leicester, 1792). Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1998.

- Carson, D. A. *The Gospel according to John*. Nachdruck 1996. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmanns Publishing Co., 1991.
- Comblin, José. *Der Heilige Geist: Gott der sein Volk befreit*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1988.
- Congar, Yves. *Der Heilige Geist*. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1982.
- Cole, Neil. *Klein und stark: Minigruppen: Ein Weg zur ganzheitlichen Nachfolge*. 2. Aufl. 2001. Emmelsbüll: C & P Verlag, 2001.
- Conzelmann, Hans. *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*. München: Christoph Kaiser Verlag, 1967.
- Cullmann, Oscar. *Die Christologie des Neuen Testaments*. 5. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1975.
- Culpepper, R. A. *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Deere, Jack. *Überrascht von der Stimme Gottes: Wie Gott auch heute noch durch Träume, Visionen und Prophetien spricht*. Asslar: Projektion J Verlag.
- Delcor, M. und E. Jenni. „שלח.“ *Theologisches Handwörterbuch zum AT*. Bd. 2. 909-916.
- Dietzenfelbinger, Christian. „Der Abschied des Kommenden.“ *WUNT* 95, Tübingen, 1997.
- Fagerberg, Holsten. „Amt / Ämter / Amtsverständnis: VI. Reformationszeit.“ *TRE* Bd. II. 552-574.
- Freytag, Walter. *Reden und Aufsätze*. Zweiter Teil. München: Chr. Kaiser Verlag, 1961.
- Godet, Frédéric. *Das Evangelium des Johannes*. Nachdruck der 4. Auflage von 1903. Giessen: Brunnen Verlag, 1987.
- Grossmann, Siegfried. *Der Geist ist Leben: Hoffnung und Wagnis der charismatischen Erneuerung*. 2. Aufl. Wuppertal und Kassel: Onken Verlag, 1991.
- Grossmann, Siegfried. Hg. *Handbuch Heiliger Geist*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1999.
- Hahn, Ferdinand. *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1963.
- Hahn, Ferdinand. *Mission in neutestamentlicher Sicht: Aufsätze, Vorträge und Predigten*. Erlangen: Verlag für Mission und Ökumene, 1999.
- Hannich, Gustav. *Der heilige Geist als Quelle der Kraft*. Basel: Basler Missionsbuchhandlung, 1941.
- Hartenstein, Karl. *Die Mission als theologisches Problem: Beiträge zum grundsätzlichen Verständnis der Mission*. Berlin: Furche-Verlag, 1933.
- Hauerland, Winfried. „Schlüsselgewalt.“ *LThK* Bd. 9. 167-169.

- Heinen, Karl. „'Menschensohn, ich sende dich.': Zum Begriff der Sendung im Alten Testament.“ In *Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch*. 19-25. Hg. H. M. Köster, M. Probst. Limburg: Lahn-Verlag, 1982.
- Herbst, M. „Beichte.“ *ELThG* Bd. 1. 199-201.
- Hybels, Bill. *Bekehre nicht - lebe! So wird ihr Christsein ansteckend*. Asslar: Projektion J Verlag; Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1995.
- Holthaus, Stephan. *Trends 2000: Der Zeitgeist und die Christen*. Basel: Brunnen Verlag, 1998.
- Irenäus von Lyon. *Adversus Haereses: Gegen die Häresien III*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1995.
- Johnstone, Patrick, Jason Mandryk. *Operation World: 21st Century Edition*. Waynesboro: Paternoster, 2001.
- O.A. Kämpferischer Auftritt des Papstes in Indien: Kein Abrücken von der Botschaft der Evangelisierung. *Neue Zürcher Zeitung*. 8.11.1999 [journal on-line]; available from <http://www.nzz.ch/archiv> or <http://www.kirchen.ch/pressespiegel/nzz/0274.htm>; Internet; accessed 20. Mai 2002.
- O.A. „σωτήρ.“ *Elberfelder Studienbibel NT mit griech. Sprachschlüssel*. [CD-ROM] Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1999.
- Käsemann, Ernst. *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*. 2. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): 1967.
- Kehl, Medard. „Kirche – Sakrament des Geistes.“ in *Gegenwart des Geistes: Aspekte der Pneumatologie*. Hg. Walter Kasper. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1979. 155-180, 160.
- Keener, Craig S. *Kommentar zum Umfeld des Neuen Testaments: Band 1: Historische, kulturelle und archeologische Hintergründe*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler-Verlag, 1998.
- Kopfermann, Wolfram. *Abschied von einer Illusion: Volkskirche ohne Zukunft*. 2. Aufl. Hamburg, Mainz: C & P Verlag, 1990.
- Köstenberger, Andreas J. *The Mission of Jesus & the Disciples according to the Fourth Gospel: With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmanns Publishing Co., 1998.
- Kümmel, Georg W. *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus – Paulus – Johannes*. 3. Aufl. NTD Ergänzungsreihe Bd. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.
- Kümmel, Georg W. *Einleitung in das Neue Testament*. 21. erneut erg. Aufl. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1983.
- Leroy, Herbert. „Zur Vergebung der Sünden: Die Botschaft der Evangelien.“ *Stuttgarter Bibelstudien* 73 (1974): 82-94.
- Luther, Martin. *D Martin Luthers Evangelien-Auslegung: Die Passions- und Ostergeschichten aus allen vier Evangelien*. Hg. Lic. Erwin Mülhaupt.

- Bd. 5. 2. durchgesehene Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.
- Mauerhofer, Erich. *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments 1: Matthäus - Apostelgeschichte*. Neuhausen b. Stuttgart: Hänssler-Verlag, 1995.
- Meier, Michael. „Jubelnd und bussfertig durchs Heilige Jahr,“ *Tagesanzeiger* 312, Zürich, 23.12.1999 [journal on-line]; available from <http://www.tages-anzeiger.ch/archiv/99dezember/991223/162312.htm>; Internet; accessed 20. Mai 2002.
- Michaelis. „κράτέω.“ *NWNT* Bd. 3. 910-911.
- Miranda, Juan Peter. „Die Sendung Jesu im 4. Evangelium: Religions- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den Sendungsformeln,“ *SBS* 87, Stuttgart 1977.
- Moltmann, Jürgen. *Der Geist des Lebens: Eine ganzheitliche Pneumatologie*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1991.
- Moltmann, Jürgen. *Die Quelle des Lebens: Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1997.
- Morris, Leon. *The Gospel according to John: The English text with introduction, exposition and notes*. Hg. F. F. Bruce. The New International Commentary on the New Testament. Nachdruck 1992. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1972.
- Neill, Stephen. *Geschichte der christlichen Mission*. Erlangen: Verlag der ev. luth. Mission, 1974.
- Newbigin, Lesslie J. „Heiliger Geist.“ *Lexikon zur Weltmission*. 195.
- Newbigin, Lesslie. *Mission in Christ's Way: Bible Studies*. Geneva: WCC Publications, 1987.
- Oehler, Wilhelm. *Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für die Welt*. Gütersloh: Verlag C. Bertelsmann, 1936.
- Oehler, Wilhelm. *Johannes: Missionsschrift für die Welt und Wort an die Gemeinde*. Unterweissach: Buchhandlung der Bahnauer Missionsschule, 1964.
- Ohst, Martin. „Beichte.“ *RGG* 4. Aufl. 1. Bd. 1220-1222.
- Okure, Teresa. *The Johannine Approach to Mission: A Contextual Study of John 4,1-42*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988.
- Parker, Perry Livingstone. *Das Tagebuch John Wesleys*. Frankfurt am Main: Herold-Verlag, (o. J.).
- Paul II, Johannes. *Heilige Messe zum Abschluß der Spezialversammlung für Asien der Bischofssynode*. Neu Delhi. 7. November 1999 [manuscript on-line]; available from http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/documents/hf_jp-ii_hom_07111999_new-delhi_en.html; Internet; accessed 20. Mai 2002).

- Paul II, Johannes. „Apostolisches Schreiben, Novo Millennio Ineunte, seiner Heiligkeit, Papst Johannes Paul II, an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen zum Abschluss des grossen Jubiläums des Jahres 2000.“ *Apostolische Schreiben II*. Rom, 6. Januar 2001 [document on-line]; available from http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte_ge.html; Internet; accessed 20. Mai 2002
- Peters, George W. *Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag: Eine biblisch-evangelische Missionstheologie*. 2. überarbeitete Aufl. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1985.
- Peters, George W. *Gemeindewachstum: Ein theologischer Grundriss*. Bad Liebenzell: Liebenzeller Verlag, 1982.
- Powell, Douglas. „Clemens von Rom.“ *TRE* Bd. 8. 113-120.
- Prosch, Felix. *Pneuma und Wort: Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums*. Frankfurter Theologische Studien, Bd. 16. Frankfurt am Main: Josef Knecht Verlag, 1974.
- Rad, G. von. „שְׁלוּמִי im AT.“ *NWNT* Bd. 2. 400-405.
- Rengstorf. „ἀποστέλλω.“ *TWNT* Bd. 1. 397-405.
- Rengstorf. „ἀποστόλος.“ *TWNT* Bd. 1. 406-446.
- Richter, Julius D. *Evangelische Missionsgeschichte*. 2. erw. Aufl. Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Werner Stoll: 1927.
- Root, Michael. „Beichte, Dogmatisch, Absatz 3.“ *RGG* 4. Aufl. 1. Bd. 1222-1224.
- Rosenkranz, Gerhard. *Die Christliche Mission: Geschichte und Theologie*. München: Christoph Kaiser Verlag, 1977.
- Rotzetter, Anton. „Pneumatologie und Spiritualität in der neuern Theologie: Versuch einer Bilanz.“ *Theologische Berichte XVI* (1987): 52-90.
- Schäfer, Klaus. „‘Das Christentum ist undenkbar ohne Mission’: Zu den Sendungsworten des Auferstandenen in den Evangelien.“ *Plädoyer für Mission: Beiträge zum Verständnis von Mission heute* 35 (1998): 24-42.
- Scharpff Paulus. *Geschichte der Evangelisation*. 2. Aufl. Basel und Giessen: Brunnen Verlag; Dillenburg: Gnadauer Verlag, 1980.
- Schenke, Ludwig. *Das Johannesevangelium*. Stuttgart, Berlin, Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1992.
- Schlatter, Adolf. *Der Evangelist Johannes: Wie er spricht, denkt und glaubt*. 4. Aufl. Stuttgart: Calver Verlag, 1975.
- Schmidlin D. J. *Katholische Missionsgeschichte*. Kaldenkirchen: Missionsdruckerei Steyl, 1924.
- Schmidt, Martin. *Aufbruch zur Veränderung: John Wesley, Leben und Werk*, Bd. 1. Zürich: Gotthelf Verlag, 1987.

- Schnackenburg, Rudolf. *Das Johannesevangelium: 1. Teil*. 1. Aufl. 1965. 7. Aufl. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1992.
- Schnackenburg, Rudolf. *Das Johannesevangelium: 3. Teil*. 1. Aufl. 1975. 6. Aufl. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1992.
- Schnackenburg, Rudolf. *Das Johannesevangelium: Ergänzende Auslegungen und Exkurse: 4. Teil*. 3. Aufl. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1994.
- Schnackenburg, Rudolf. „Das Johannesevangelium, III.“ *HThK IV/3* (1982): 332-334.
- Schnackenburg, Rudolf. *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1993.
- Schneider, Dieter. *Anwalt in bedrängter Zeit: Der Heilige Geist aus der Sicht des Johannes*. Neukirchen-Vuyl: Aussat-Verlag, 1994.
- Schneider, Gerhard. „Der Missionsauftrag Jesu in der Darstellung der Evangelien.“ In *Mission im Neuen Testament*. 71-92. Hg. K. Kertelge. Freiburg im Breisgau: Herder, 1982.
- Schneider, Johannes. *Das Evangelium nach Johannes*. Hg. E. Fascher. 2. Aufl. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1978.
- Schnelle, Udo. „Schmithals, W: Johannesevangelium und Johannesbriefe.“ *ThLZ* 10 (1993): 840-842.
- Schnelle, Udo. *Einleitung in das Neue Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- Scholl, C.-D. „Irrlehre.“ *ELThG*, Bd. 2. 966-969.
- Schöllgen, Georg. „Montanismus.“ *LThK* Bd. 7. 3. völlig neu bearbeitete Aufl., 1998. 434-436.
- Schomerus, H. W. *Missionswissenschaft*. Leipzig: Verlag Quelle & Meier, 1935.
- Socha, Hubert. „Die Sendung der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum.“ In *Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch*. 51-58. Hg. H. M. Köster, M. Probst. Limburg: Lahn-Verlag, 1982.
- Starke, Christoph. *Synopsis bibliothecae exegeticae in Vetus et Novum Testamentum*. Berlin: Verlag von Eduard Beck, 1871.
- Stauffer. „ἐμφυσάω.“ *TWNT* Bd. 2. 533.
- Stibbe, Mark W. G. *John*. Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd, 1993.
- Stott, John R.W. *Gesandt wie Christus: Grundfragen christlicher Mission und Evangelisation*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1976.
- Stott, John R.W. *Baptism and Fullness: The work of the Holy Spirit today*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1964).
- Strack, Herrmann L. und Paul Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*. 8. unveränd. Aufl. Bd. 2. München: C.h. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1983.

- Strathmann, Hermann. *Das Evangelium nach Johannes*. Hg. P. Althaus. 6. Aufl. NTD Bd. 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments: Band 1: Grundlegung: Von Jesus zu Paulus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments: Band 2: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Tozer A. W. *Bible Illustrator for Windows*. Version 3.0e. (CD-ROM) Topic Holy Spirit. Index 1601. Parsons Technology, 1998.
- Turabian, Kate L. *A Manual for Writers of Term Papers, Theses, and Dissertations*. Sixth Editions. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Vicedom, Georg F. *Missio Dei: Eine Einführung in eine Theologie der Mission*. München: Christoph Kaiser Verlag, 1958.
- Wagner, Peter. *Spiritual Power and Church Growth*. Wheaton, IL: Creation House, 1987.
- Warneck Gustav. *Evangelische Missionslehre: Ein missionsgeschichtlicher Versuch*. Bd. 1, 2. Aufl. Gotha: Friedrich Andreas Berthes, 1897.
- Warren, Rick. *Kirche mit Vision: Gemeinde, die den Auftrag Gottes lebt*. Asslar: Projektion J Verlag, 1998.
- Weiser, Alfons. „'Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.': Neutestamentliche Aspekte zum Verständnis der Sendung.“ In *Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch*. 26-32. Hg. H. M. Köster, M. Probst. Limburg: Lahn-Verlag, 1982.
- Welker, Michael. *Gottes Geist: Theologie des Heiligen Geistes*. 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1993.
- Westermann, Claus. *Geschichte der christlichen Mission*. München: Christoph Kaiser Verlag, 1962.
- Wette, W. M. L. de. *Erklärung des Evangeliums und der Briefe des Johannis*. 4. Aufl. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1852.
- Wisse, Stephan. „Das Geistwirken in nichtchristlichen Religionen.“ *Theologische Berichte XVI* (1987): 121-155.
- Witherington, Ben. *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995.
- Zahn, Theodor. *Das Evangelium des Johannes*. Nachdruck der 6. Aufl. von 1921. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1983.
- Zumstein, Jean. „Das Johannesevangelium: eine Strategie des Glaubens.“ *TBe 28* (1997): 350-363.

2. Weitere eingesehene, jedoch nicht einbezogene Literatur

- Barth, Karl. *Die kirchliche Dogmatik: Die Lehre von der Versöhnung*. Bd 4. 1. Teil. 4. Aufl. Zürich: Theologischer Verlag, 1982.

- Berneburg, Erhard. *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie unter besonderer Berücksichtigung der Lausanner Bewegung für Weltevangelisation (1974-1989)*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1997.
- Betz, H. D. *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*. Tübingen, 1967.
- Bohren, Rudolf. „Johannes 20,19-29.“ *Pastoraltheologie* 86 (1997): 212-217.
- Boman, Thorleif. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952.
- Braoudakis, Paul. Hg. *Das Willow Creek Handbuch*. Asslar: Projektion J Buch- und Musikverlag GmbH, 1998.
- Brauer, Wilhelm. *Evangelisation als biblische Forderung*. Giessen und Basel: Brunnen Verlag, 1970.
- Bruce, F. F. *Jesu Werk in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*. Marburg an der Lahn: Verlag der Franke-Buchhandlung, 1980.
- Carl, F. George. *Gemeindemodell für die Zukunft: Die Meta-Gemeinde: Wie eine Gemeinde wächst und doch familiär bleibt*. Frankfurt a. M.: Aquila Verlag, 1994.
- Claudel G. „Jean 20,23 et ses parallèles matthéens.“ *RevSciRel* 69 (1995): 71-86.
- Cochlovius, Joachim. „Die Einheit der Schrift.“ *Theologische Studienbeiträge* 3 (1990): 79-94.
- Colemann, R. *Des Meisters Plan der Evangelisation*. Stuttgart: Hänssler Verlag, 1979.
- Cullmann, Oskar. *Der johanneische Kreis: Zum Ursprung des Johannes-evangeliums*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975.
- Donahue, Bill. *Authentische Kleingruppen leiten: Das Handbuch für eine lebensverändernde Kleingruppenarbeit*. Asslar: Projektion J Verlag, 1997.
- Erdmann, Martin. „Mission in John's Gospel and Letters.“ In *Mission in the New Testament: An Evangelical Approach*. Hg. W. J. Larkin Jr, J. F. Williams. 207-226. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1998.
- Foerster. „εἰρήνη im NT.“ *NTWT* Bd. 2. 398-400, 405-418.
- Goldsmith, Martin. *Was stehst Du einfach da...?* Neuhausen-Stuttgart: Hänssler-Verlag, 1979.
- Green, Michael. *Evangelisation zur Zeit der ersten Christen: Motivation, Methodik und Strategie*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler-Verlag, 1970.
- Haarbeck, D. Theodor. *Biblische Glaubenslehre*. 10. Aufl. Giessen / Basel: Brunnen-Verlag, 1956.
- Hansen Steven E. „Forgiving and Retaining Sin: A Study of the Text and Context of John 20:23.“ *Horizons in Biblical Theology* 19 (1997): 24-32.

- Heimbucher, Kurt, Hg. *Gott für die Welt ... wir sagen es weiter! Ein Beitrag zur Frage der Evangelisation*. Denkendorf: Gnadauer Verlag, 1977.
- Hunter, G. George. *Kirche an Hecken und Zäunen: 9 Modelle einer Kirche für Distanzierte*. Asslar: Projektion J Verlag, 1996.
- Jörns, Klaus-Peter. „Johannes 20,19-29.“ *Pastoraltheologie* 80 (1991): 202-208.
- Kammler, Hans-Christian. „Die ‚Zeichen‘ des Auferstandenen.“ *WUNT* 88 (1996): 191-212.
- Kirchenschläger, Walter. „Das Geistwirken in der Sicht des Neuen Testaments: Dargestellt an seinen Hauptzeugen.“ *Theologische Berichte* XVI (1987): 15-51.
- Krallmann, Günter. *Leidenschaftliche Leiterschaft: Der Auftrag Jesu zur Mission*. Wuppertal und Wittenberg: One Way Verlag, 1995.
- Kremer, Jacob. „Weltweites Zeugnis für Christus in der Kraft des Geistes.“ In *Mission im Neuen Testament*. 145-163. Hg. K. Kertelge. Freiburg im Breisgau: Herder, 1982.
- Kuen, Alfred. *Die Gemeinde: Neutestamentliche Lehre und heutige Praxis*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1996.
- Kuen, Alfred. *Gemeinde nach Gottes Bauplan*. Frutigen: Schweizer Schallplattenmission, 1975.
- Künneht, Walter. *Fundamente des Glaubens: Biblische Lehre im Horizont des Zeitgeistes*. Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, 1975.
- Lattke Michael. „Joh 20,30f. als Buchschluss.“ *ZNW* 78 (1997): 288-292.
- Margul, J. „Mission. IIIA. Begründung und Ziel.“ *RGG* 3. Aufl. 4. Bd. 973-980.
- Margul, J. „Mission. IIIB. Missionarische Verkündigung.“ *RGG* 3. Aufl. 4. Bd. 980-984.
- Marquardt, H. und U. Parzany. Hg. *Evangelisation mit Leidenschaft: Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation in Manila*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat Verlag, 1990.
- Milne, Bruce. „‘Even so send I you’: An Expository and Theological Reflection on John 20.21.“ *Mission to the World* (1991): 47-51.
- Mohammed, Alpha F. und Theo Sorg. „Friede sei mit euch!“ *TBe* 26 (1995): 113-117.
- Ott, Craig. *Das Trainingsprogramm für Mitarbeiter: Biblische Grundsätze, didaktische Hinweise: Praktische Modelle*. Giessen und Basel: Brunnen Verlag, 1996.
- Pesch, Rudolf. „Voraussetzung und Anfänge der urchristlichen Mission.“ In *Mission im Neuen Testament*. 11-70. Hg. K. Kertelge. Freiburg im Breisgau: Herder, 1982.
- Press, Michael. *Jesus und der Geist: Grundlagen einer Geist-Christologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001.

- Reim, Günter. *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannes-evangeliums*. Cambridge: University Press, 1974.
- Rendtorff, H. „Evangelisation und Volksmission.“ *RGG* 3. Aufl. 2. Bd. 770-775.
- Roloff, Jürgen. *Die Apostelgeschichte*. 17. Aufl. 1. Aufl. dieser neuen Fassung. NTD Bd. 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- Rossum J. van. „The 'Johannine Pentecost': John 20:22 in Modern Exegesis an in Orthodox Theology.“ *StVladTheolQuart* 35 (1991): 149-167.
- Schlatter, Adolf. *Das christliche Dogma*. 4. Aufl. Stuttgart: Calwer Verlag, 1984.
- Schulz, Siegfried. *Das Evangelium nach Johannes*. Hg. G. Friedrich und P. Stuhlmacher. 15. Aufl. 4. Aufl. dieser Fassung. NTD Bd. 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Schwarz, Gerold. *Mission, Gemeinde und Ökumene in der Theologie Karl Hartensteins*. Stuttgart: Calver Verlag, 1980.
- Söding Thomas. „Die Schrift als Medium des Glauben: Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f.“ *Schrift und Tradition* (1996) 343-371.
- Steiger Mark L. „The Themes of John 20: Belief in the Resurrected Christ, the New Beginning.“ *Proceedings: Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 14 (1994): 21-27.
- Talbert, Charles H. *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1992.
- Thyen, Hardtwig. „Johannesevangelium.“ *TRE* Bd. 17. 200-225.
- Wengst, Klaus. *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus: Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation*. 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1983.
- Werner, Roland und Guido Baltes. *Faszination Jesus. Was wir wirklich von Jesus wissen können*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat Verlag, 1992.
- Westermann, Claus. *Das Johannesevangelium aus der Sicht des Alten Testaments*. Stuttgart: Calver Verlag, 1994.
- Weyel, Hartmut. *So stell' ich mir Gemeinde vor: Kennzeichen der Gemeinde Jesu Christi: Biblische Strukturen und modernes Profil*. Giessen und Basel: Brunnen Verlag, 1997.
- Wojciechowski M. „Le Don de l'Esprit Saint dans Jean 20,22 selon Tg. Gn. 2.7,“ *Neuen Testamentes* 33 (1987): 289-292.

3. Stichwortartige Angaben über Autoren und Verfasser

Wenn keine Quellen angegeben sind, entstammen die Zusammenstellungen aus dem Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon von Bauz: <http://www.bautz.de/bbkl>

3.1 Baur Ferdinand Christian

BAUR, Ferdinand Christian, Theologe, Begründer der neueren Tübinger Schule, * 21.6. 1792 als Pfarrerssohn in Schmiden bei Cannstatt, † 2.12. 1860 in Tübingen. - B. besuchte die Klosterschulen in Blaubeuren und Maulbronn und studierte in Tübingen. Er wurde 1817 als Professor an die Klosterschule in Blaubeuren und 1826 gegen den Widerspruch der Theologischen Fakultät als Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an die Universität in Tübingen berufen. - Als Repetent in Tübingen (1817) vertrat B. im wesentlichen noch den Supranaturalismus der älteren Tübinger Schule. In seiner Blaubeurer Zeit wurde er von Friedrich Schleiermachers Glaubenslehre beeinflusst. Seit den dreißiger Jahren eignete er sich die Anschauungen der Hegelschen Philosophie über das Wesen der christlichen Religion und die Entwicklung der Geschichte an. Seine 34jährige Tübinger Wirksamkeit galt der auf exakter Quellen- und Tatsachenforschung beruhenden wissenschaftlichen Erforschung des Neuen Testaments und der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bei seiner Erforschung des Urchristentums ging B. im Anschluß an Johann Samuel Semler von der Grundanschauung einer doppelten Urkirche aus, einer jüden- und einer heidenchristlichen, die in Lehre und Verfassung in schroffem Gegensatz zueinander standen. Im Lauf des 2. und 3. Jahrhunderts aber erfolgte eine allmähliche Annäherung und Synthese. B. begriff also die Geschichte des Urchristentums als eine dialektische Entwicklung, die vom Jüdenchristentum des Petrus über das Heidenchristentum des Paulus zur altkatholischen Kirche führte, die aus der Verschmelzung beider hervorgegangen sei. Bekannt wurde B. durch seine Kritik des neutestamentlichen Kanons. Nur die Schriften erkannte er als echt an, in denen der Gegensatz zwischen Jüden- und Heidenchristentum scharf ausgeprägt sei: die vier großen Paulinischen Briefe an die Galater, Korinther und Römer und die Apokalypse. Die übrigen neutestamentlichen Schriften seien, so behauptete B., erst im 2. Jahrhundert abgefaßt worden, und zwar zum Teil in der Absicht, den im Urchristentum vorhandenen Gegensatz der Parteien zu verhüllen oder zu vermitteln. - B. begründete die einflußreiche Tübinger Schule, deren Blütezeit in die vierziger Jahre fällt. Zu B.s Schülern zählten u. a. sein Schwiegersohn Eduard Zeller, Albert Schweigler, Karl Reinhold Köstlin, Gustav Volckmar, Karl Holsten, Adolf Hilgenfeld, eine Zeitlang auch Albrecht Ritschl, der der Begründer einer neuen Schule wurde.

Werke: Symbolik u. Mythologie oder die Naturrel. des Altertums, 3 Bde., 1824-25; Die Christuspartei in der korinth. Gemeinde. Der Gegensatz des paulin. u. petrin. Christentums. Der Apostel Petrus in Rom, in: Tübinger Zschr. f. Theol. 1831, H. 4; Der Gegensatz des Kath. u. Prot. nach den Prinzipien u. Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe, 1834 (1836²); Die christl. Gnosis oder christl. Rel.philos. in ihrer gesch. Entw., 1835 (Nachdr. 1967); Die sog. Pastoralbriefe des Apostels Paulus, aufs neue krit. unters., 1835; Die christl. Lehre v. der Versöhnung in ihrer geschichtl. Entwicklung v. der ältesten Zeit bis auf die neueste, 1838; Die christl. Lehre v. der Dreieinigkeit u. Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtl. Entwicklung, 3 Bde., 1841-43;

Die Komposition u. der Charakter des johanneischen Ev., in: Tübinger ThJb 1844; Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben u. Wirken, seine Briefe u. seine Lehre. Ein Btr. zu einer krit. Gesch. des Urchr., 1845 (2 Bde., 1866/67²; Nachdr. 1968); Krit. Unterss. über die kanon. Evv., ihr Verhältnis zueinander, ihren Charakter u. Ursprung, 1847; Lehrb. der christl. DG, 1847 (1867³; Nachdr. 1968); Die Epochen der kirchl. Gesch.schreibung, 1852 (Nachdr. 1962); Das Christentum u. die christl. Kirche der drei ersten Jhh., 1853 (1868³); Die christl. Kirche v. Anfang des 4. bis Ende des 6. Jh.s in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung, 1859 (1863²); Die christl. Kirche des MA in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung, 1861.- Aus dem Nachlaß: KG der neueren Zeit v. der Ref. bis z. Ende des 18. Jh.s, 1863; KG des 19. Jh.s, 1862; Apollonios v. Tyana u. Christus. Ein Btr. z. Rel.gesch. der ersten Jhh. nach Christus, 1876 (Nachdr. 1966).- Klaus Schuffels, Der Nachlaß F. Chr. B.s in der Univ.bibl. Tübingen u. im Schillermuseum Marbach/Neckar, in: ZKG 79, 1968, 375 ff. - Ausgew. Werke in Einzelausgg., hrsg. v. Klaus Scholder. I. Hist-krit. Unterss. z. NT. Mit einer Einf. v. Ernst Käsemann, 1963; II. Die Epochen der kirchl. Gesch.schreibung (1852). Dogmengeschichtl. Vorreden aus den J. 1838-1858. Mit einer Einf. v. Ernst Wolf, 1963; III. Das Christentum u. die christl. Kirche der ersten 3 Jhh. (Faks.-Neudr. der Ausg. v. 1860), 1966; IV. KG des 19. Jh.s. Mit einer Einf. v. Heinz Liebzig (Faks.Neudr. der Ausg. v. 1862), 1970.

Lit.: Eduard Zeller, Ges. Vortrr. u. Abhh. I, 1865, 354 ff.; - Gustav Fraedrich, F. Chr. B., der Begründer der Tübinger Schule als Theologe, Schriftsteller u. Charakter, 1909; - Ernst Schneider, F. Chr. B. in seiner Bedeutung f. die Theol., 1909; - Albert Schweitzer, Gesch. der paulin. Forschung, 1911, 10 ff.; - Wilhelm Dilthey, Ges. Schr. IV, 1921, 403 ff.; - Ernst Troeltsch, Adolf v. Harnack u. B., in: Festg. f. A. v. Harnack, 1921, 282 ff.; - Walter Nigg, Die KGschreibung. Grundzüge ihrer hist. Entwicklung, 1934, 202 ff.; - Barth, PrTh 450 ff.; - Adolf Rapp, B. u. Strauß, in: Bll. f. Württ. KG 52, 1952, 95 ff.; 54, 1954, 182 ff.; - Hirsch V, 518 ff.; - Rudolf Bultmann, Theol. des NT, 1954², 583 ff.; - Eberhard Hermann Pältz, F. Chr. B.s Verhältnis zu Schleiermacher (Diss. Jena), 1955; - Christoph Senft, Wahrhaftigkeit u. Wahrheit. Die Theol. des 19. Jh.s zw. Orthodoxie u. Aufklärung, 1956, 47 ff.; - Antwort. Festschr. f. Karl Barth, 1956, 176 ff. 786 ff.; - H. Liebing, F. Ch. B.s Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre, in: ZThK 54, 1957, 225 ff.; - Wolfgang Geiger, Spekulation u. Kritik. Die Gesch.theol. F. Chr. B. (Diss. Frankfurt a. M.), 1964; - ADB II, 172 ff.; - NDB I, 670 f.; - RE II, 467 ff.; - EKL I, 341 f.; - RGG I, 935 ff.; - DHGE VI, 1501 ff.; - EC II, 1067 f.; - LThK II, 72 f.

3.2 Becker, Jürgen Walter

in Hamburg 1934 geboren. Promot. 1961 Heidelberg. Habil. 1968 Bochum. Mitarbeiter an der Qumranforschungsstelle in Heidelberg. Ab 1969 ord. Prof. in Kiel. Das Evang. nach Johannes, 3. Aufl. 1991.

3.3 Berger, Prof. Dr. Klaus, Heidelberg

Geb. 25.11.1940.

Buchbesprechung: Klaus Berger, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*. Stuttgart: Quell, 1997. 312 S. DM 48,--⁴³

Klaus Berger, Professor für Neues Testament an der theologischen Fakultät der Universität Heidelberg, ist anders als seine Kollegen. Nicht nur, weil er sich mit seinen theologischen Überzeugungen auch in populärwissenschaftlichen Publikationen an ein interessiertes Laienpublikum wendet, sondern auch, weil er gern der wissenschaftlichen Mehrheitsmeinung widerspricht. Er versteht sich als Mann zwischen den Fronten. Er schreibt nicht nur mit ausgesprochen spitzer Feder Rezensionen für die *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, sondern erteilte auch im evangelikalen Nachrichtenmagazin *idea-spektrum* (13/1994, 21-22) dem Auferstehungsbuch seines Göttinger Fachkollegen Gerd Lüdemann eine scharfe Absage. In seinem Jesus-Buch (*Wer war Jesus wirklich*, S. 118-119) ging Berger kurz auf einige Reaktionen ein, die seine Stellungnahme in *idea* in nicht-evangelikalen Kreisen hervorrief. "Man muß nur einmal erleben, was einem deutschen Theologieprofessor angedichtet und angelastet wird, wenn er auch nur einmal in einem als evangelikal geltenden Wochenblatt einen Artikel schreibt, weil er meint, es sei notwendig. Nein, das tut man nicht. Diesen Verdächtigungen, dem Verdacht darauf, vielleicht dieser 'Farbe' anzugehören, setzt man sich nicht ungestraft aus. 'Der schreibt ja da', heißt es, und dann weiß man schon alles. Die Muffigkeit unseres Denkens in festen Blöcken ist unübertrefflich".

Das Mißverständnis, Berger könnte vielleicht tatsächlich evangelikal sein oder auch nur mit dieser Richtung sympatisieren, wird durch die Lektüre seiner Bücher umgehend ausgeräumt. In einer Hinsicht berührt sich sein Anliegen aber mit dem der Evangelikalen. Er betrachtet es als eines seiner Hauptanliegen, für "wirkliche Neuerungen in der Exegese" zu arbeiten, die das Johannesevangelium letztlich "ungenießbar gemacht" habe (9). Aus dieser Motivation heraus unternimmt Berger es, in vielen seiner Publikationen weithin anerkannten Ergebnissen der modernen Bibelwissenschaft radikal zu widersprechen. Die entscheidende Voraussetzung, die ein deutscher Neutestamentler dafür braucht, besteht darin, "daß er vor nichts Irdischem mehr Angst hat" (9).

Worum geht es im Buch über das Johannesevangelium? Berger möchte einer breiten Forschungsmehrheit zum Trotz zeigen, daß das Jesusbild des Johannesevangeliums dem synoptischen historisch gleichwertig ist (12.292). Zu diesem Zweck entwickelt er einerseits eine neue Antwort auf die klassischen Einleitungsfragen (54-127) und ordnet andererseits die johannische Theologie in den Gesamtverlauf der urchristlichen Theologiegeschichte ein (128-258). Nebenbei bezeichnet Berger manche vertraute Fragestellung der neutestamentlichen Forschung als sinnlos bzw. unbeantwortbar. So erklärt er eine literarkritische Analyse des Johannesevangeliums für undurchführbar (29) und wiederholt seine schon mehrfach geäußerte Meinung, eine Unterscheidung zwischen dem echten und unechten Jesusgut der Evangelien sei grundsätzlich unmöglich, da die bekannten Authentizitätskriterien sich allesamt als unzureichend erwiesen hätten. Die einzige Möglichkeit bestehe darin, zur Rekonstruktion des Lebens Jesu alles aus dem ersten Jahrhundert stammende Quellenmaterial, auch das außerkanonische, her-

⁴³Quelle: <http://www.bibelbund.christen.net/htm/98-4-316.htm>

anzuziehen (37.40-41.292). In diesem Zusammenhang versäumt Berger es nicht, sich in aller Deutlichkeit von den betreffenden Forschungsergebnissen seines Heidelberger Kollegen Gerd Theissen zu distanzieren (41-45.49).

Zu welchen positiven Ergebnissen gelangt Berger im einzelnen? Seiner Ansicht nach ist das Johannesevangelium *Ende der 60er Jahre* des ersten Jahrhunderts entstanden (11). Dafür spreche, daß einerseits die im Jahre 70 erfolgte Tempelzerstörung nicht erwähnt werde, während die gegen eine Frühdatierung angeführten Argumente (z. B. Joh 21,15-23) sich nicht als stichhaltig erwiesen (79-95). Das scheint mir nicht unmöglich, solange man berücksichtigt, daß unseren ältesten Quellen zufolge das Johannesevangelium nach den in den 60er Jahren verfaßten synoptischen Evangelien verfaßt wurde (vgl. *JETH* 11 [1997] 77-92), was Berger bestreitet. Auffälliger ist, daß Berger im Apostel Andreas den Lieblingsjünger des Johannesevangeliums erkennt und seinen Verfasser nicht nur aus Alexandrien stammen läßt, sondern (vorsichtig) für eine Identifizierung mit Philippus plädiert (54-127). Der Titel seines Buches könnte also zutreffender lauten: *Im Anfang war Philippus*. Als Gründe für diese meines Wissens singuläre Position nennt Berger neben der frühen ägyptischen Bezeugung des Evangeliums durch den Papyrus 52 unter anderem seinen urbanen Charakter, religionsgeschichtliche Anklänge an alexandrinische Autoren und Gruppen wie Philo und die Hermetik sowie die Erwähnung der Diasporajuden in 11,52. Mich haben diese Argumente nicht überzeugt. Viel schwerer wiegen aber die Gegenargumente, auf die Berger mit keiner Silbe eingeht. Sämtliche altkirchliche Nachrichten stimmen ausnahmslos darin überein, daß der Verfasser des vierten Evangeliums aus Palästina stammte, ein Apostel Jesu war, den Namen Johannes trug und sein Evangelium in Ephesus verfaßt hat. Berger hat sorgfältig darauf verzichtet, seine (mit der altkirchlichen Literatur teilweise nicht vertrauten) Leser auch nur auf eine einzige dieser Quellenangaben hinzuweisen oder diesen Verzicht wenigstens zu begründen.

Auf der Ebene der Sekundärliteratur entspricht diesem Mangel, daß weder die mehrseitige Bibliographie, noch die Fußnoten den geringsten Hinweis auf Martin Hengels grundlegendes Werk über *Die johanneische Frage* enthalten, in dem die verfügbaren Quellen in aller Gründlichkeit diskutiert werden. Es ist ganz und gar unvorstellbar, daß ein so versierter Forscher wie Berger die altkirchlichen Primärquellen und die wichtigste Sekundärliteratur nicht kennt. Aber natürlich wäre es ziemlich mühsam, in direkter Konfrontation mit der historischen Evidenz an der Zuschreibung des Johannesevangeliums an einen Alexandriner (names Philippus) festzuhalten.

Was kann man von Berger für die Erneuerung der Exegese lernen? Daß man den Mut zum Widerspruch haben muß. Und daß der Hebel an den richtigen Stellen angesetzt werden muß.

Armin D. Baum, D-Hüttenberg

3.4 Berkhof, Hendrikus

ref. niederländischer Theologe, sieht in Jesus den endgültig menschlichen Bündnispartner Gottes, der gesuchte Mensch der vollkommenen Liebe. In ihm macht Gott einen Anfang, der die widergesetzliche Haltung des menschl. Bündnispartners überwinde und sie alttestamentlichen Erwartungen an den Gesalbten Gottes erfülle. Berkhof umgeht die Entscheidung zwischen ontologischer und funktionaler Gottessohnschaft. Jesus habe eine repräsentative Bedeutung, weil er durch die Bundeserfüllung Modell für die

Christen werde. Er bleibt dabei immer der vom Heiligen Geist gesalbte Mensch und vollendetes Instrument des Vaters. Entwicklung von Berkhof im Buch „Christan Faith“ zeigt auf, dass er Christus je länger je mehr als menschlichen Bundesgenossen Gottes sieht. Er lehnt es ab, dass Gott selbst in Jesus die Last der Schuld der Menschheit trägt.⁴⁴

3.5 BRETSCHNEIDER, Karl Gottlieb

hervorragender Vertreter des Rationalismus, * 11.2. 1776 als Pfarrerssohn in Gersdorf im sächsischen Erzgebirge, † 22.1. 1848 in Gotha. - B. studierte seit 1794 in Leipzig und hielt seit 1804 an der Universität in Wittenberg philosophische und theologische Vorlesungen. Er wurde 1807 Oberpfarrer in Schneeberg und 1808 Superintendent in Annaberg und wirkte seit 1816 als Generalsuperintendent in Gotha. - B. entfaltete eine überaus rege schriftstellerische Tätigkeit. Er nahm eine Mittelstellung ein zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, kam aber über den Rationalismus wesentlich nicht hinaus. Auf dem Gebiet der biblischen Theologie erregte B. viel Aufsehen und Widerspruch durch seine kritische Anfechtung der Echtheit der johanneischen Schriften. Ein bleibendes Verdienst erwarb er sich durch die Herausgabe des Corpus Reformatorum.

Werke: Systemat. Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe nach den symbol. Schr. der ev-luth. u. ref. Kirche u. den wichtigsten dogmat. Lehrbüchern ihrer Theologen, 1804 (1814⁴); Hdb. der Dogmatik der ev.-luth. Kirche, 1814 (1838⁴); Die rel. Glaubenslehre nach der Vernunft u. der Offb. f. denkende Leser dargest., 1843 (1846³). - Lexici in interpretes Graecos Vet. Test. maxime scriptores apocryphos spicilegium, 1805; Lexicon manuale Graeco-latinum in libros Nov. Test., 1824 (1840³). - Systemat. Darst. der Dogmatik u. Moral der apokryphen Schr. des AT, 1805; Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine, 1820. - Aphorismen über die Union der beiden ev. Kirchen in Dtl., 1819; Über die Unkirchlichkeit dieser Zeit im prot. Dtl., 1820; Die Grdl.n des ev. Pietismus, 1833; Für die Dt.katoliken, ein Votum, 1845. - Rel. Romane: Heinrich u. Antonio oder Die Proselyten der röm. u. ev Kirche, 1826 (1843⁵; auch engl. u. frz.); Der Frhr. v. Sandau oder Die gemischte Ehe, 1839; Clementine oder Die Frommen u. Abergläubischen unserer Tage, 1841. - Aus meinem Leben, hrsg. v. Horst B., 1851.

Gab heraus: Ph. Melancthonis opera quae supersunt omnia, Bd. 1-28, 1834-48; Joannis Calvinii, Th. Bezae, Henrici IV. regis ... litterae quaedam nondum editae, 1835. - Redigierte seit 1832 die v. Ernst Zimmermann 1822 begr. Allg. Kirchenztg.

Lit.: E. F. Wüstemann, Caroli Theophili Bretschneideri memoria, 1848; - Wilhelm Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik, 1867, 453 ff.; - Gustav Frank, Gesch. der prot. Theol. III, 1875, 404 ff.; - J. Moffatt, in: American Journal of Theology 17, Chicago 1913, 368 ff.; - Joachim Wach, Das Verstehen. Grundzüge einer Gesch. der hermeneut. Theorie II, 1929, 113 ff.; - Hirsch V, 63 ff.; - Goedeke X, 133 ff.; - ADB III, 319 f.; - NDB II, 603; - RE III, 389 ff.; - RGG I, 1409; - EC III, 78; - LThK II, 678.

⁴⁴Michael Press, Jesus und der Geist: Grundlagen einer Geist-Christologie (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001), 17-18.

3.6 Bühner Jan-A

Generalsekretär der Deutschen Bibelgesellschaft in Stuttgart

3.7 Bultmann, Rudolf

1884 geb. hab. Marburg 1912 – Bresslau 1916, Giessen 1920, Marburg 1921-1976 (†), 1933 Mitglieder der Bekennenden Kirche, wurde jedoch nicht zu Widerstandskämpfer. Sein Vater war Pfarrer, seine Mutter blieb streng gläubige Pietistin, auch als sich ihr Mann der liberalen Theologie zuwandte. 1941 hielt er den bahnbrechenden Vortrag „Neues Testament und Mythologie“, der die Entmythologiesierungsdebatte nach dem Zeiten Weltkrieg auslöste.

Comblin José, Südamerikaner, Katholik, engagiert sich stark in der Befreiungstheologie.

Congar, Yves (1904-1995), Katholik, zählt zu den einflussreichen Theologen des 20. Jahrhunderts. Hauptvertreter der „nouvelle théologie.“ Die Kirche war ihm besonders lieb – er investierte viel in sie. Er war krank, litt an Multipler Sklerose, war an den Rollstuhl gefesselt. Berufung zum Konzilstheologen, später Kardinalwürde. Theologisches Werk: Congars wissenschaftliches Werk kreist um die Kirche. Er setzt sich kritisch mit der offiziellen Lehre der Kirche auseinander und entdeckt Aspekte der frühchristlichen Tradition, die er wieder fruchtbar zu machen versucht. Vor allem bekannt wurde er durch seine Studien über Laien in der Kirche, die 1953 veröffentlicht wurde.⁴⁵

3.8 Comblin, José

Lateinamerikanischer, kath. Befreiungstheologe

3.9 Hahn, Ferdinand

Prof. f. NT, Geb 18.01.1926. Habil. 1963 Heidelberg. Prof. in Kiel und München.

3.10 Kümmel, Prof. Dr. Werner Georg, Marburg

KÜMMEL, Werner Georg, * 16.5. 1905 in Heidelberg, † 9.7. 1995 in Mainz; ev. Theologe, Neutestamentler. - Schon als 23-Jähriger reüssierte Kümmel mit seiner von Martin Dibelius betreuten Heidelberger Dissertation über Röm 7 (1928; veröffentlicht 1929, ND 1974), wonach diese Apologie des Gesetzes mit dem rhetorischen, nicht autobiografischen `ich' retrospektiv aus der Sicht eines Glaubenden formuliert sei (dazu Merk 1998); diesem akademischen Einstand sollten noch 65 überaus erfolgreiche Jahre wissenschaftlicher Arbeit folgen. Nach einem England-Aufenthalt und einer Assistentur bei Hans von Soden in Marburg (1930-1932) wurde Kümmel 27-jährig Professor in Zürich (1932 a.o., 1946 o. Prof.); nach Diktatur und Krieg kehrte er 1951 nach Deutschland zurück, und zwar über Mainz (1951/52) nach Marburg, wo er die Nachfolge Rudolf Bultmanns antrat; 1973 wurde Kümmel emeritiert, doch konnte er bis ins hohe Alter weiter arbeiten. Neben seiner stetig fortgesetzten Neubearbeitung der Feine-Behm-

⁴⁵Peter Neuner, *Theologen des 20. Jahrhunderts: Eine Einführung*, Hg. von Peter Neuner und Gunther Wenz (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002), 174-191.

Einleitung (¹²1963 bis ²¹1983), die durch sachliche, zahlreiche Hypothesen kritisch gewichtende Argumentation besticht und eponym den Namen ihres Verfassers trägt, stehen mit 'Verheißung und Erfüllung' (1945), einer Forschungsgeschichte der neutestamentlichen Wissenschaft (1958), der 'Theologie des Neuen Testaments' (1969), zwei gewichtigen Aufsatzbänden (1965, 1978) und der Sammlung seiner Rezensionen zur Jesus-Forschung (1985, 1994) Werke von Rang. Mit den von ihm seit 1973 herausgegebenen 'Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit' machte Kümmel wichtiges Quellenmaterial zugänglich. Kümmel betrieb im ganzen Spektrum der neutestamentlichen Wissenschaft Grundlagenforschung aufgrund stupender, wohl nicht wieder erreichter Literaturkenntnis - Kümmels Rezensionen sind Legion -, mit Akkuratess und hohem wissenschaftlichen Ethos.

Werke: Bibliographie in den Aufsatzbänden 'Heilsgeschehen und Geschichte' (s.u.) Bd. 1, 471-482 (1929-1964) und Bd. 2, 261-266 (1965-1978) sowie bei Merk 1999, 41; Festschriften: E. Earle Ellis/Erich Gräber (Hrsgg.), Jesus und Paulus, Göttingen 1975; Erich Gräber/Otto Merk (Hrsgg.), Glaube und Eschatologie, Tübingen 1985 (Foto). - Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, UNT 17, Leipzig 1929, ND Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament, ThB 53, München 1974; Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, SymbU 1, Upsala und Zürich 1943, Göttingen ²1968; Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu, AThANT 6, Basel 1945, Zürich ²1953, ³1956; Das Bild des Menschen im Neuen Testament, AThANT 13, Zürich 1948, ND 1974 (s.o.); Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, OA 3,3, Freiburg/München 1958, ²1970; (Paul Feine/Johannes Behm,) Einleitung in das Neue Testament, 12., völlig neu bearbeitete Aufl. von W.G.K., Heidelberg 1963, ¹³1964, ¹⁴1965, ¹⁵1967, ¹⁶1970, ¹⁷1973, ¹⁸1976, ¹⁹1978, ²⁰1980, ²¹1983; Heilsgeschehen und Geschichte [1]. Gesammelte Aufsätze 1933-1964, hrsg. von Erich Gräber, Otto Merk und Adolf Fritz, MThS 3, Marburg 1965; Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen. Jesus, Paulus, Johannes, GNT 3, Göttingen 1969, ²1972, ³1976 ⁴1980, ⁵1987; Das Neue Testament im 20. Jahrhundert. Ein Forschungsbericht, SBS 50, Stuttgart 1970; Jesu Antwort an Johannes den Täufer. Ein Beispiel zum Methodenproblem in der Jesusforschung, SbWGF 11,4, Wiesbaden 1974; Heilsgeschehen und Geschichte 2. Gesammelte Aufsätze 1965-1977, hrsg. von Erich Gräber und Otto Merk, MThS 16, Marburg 1978; Jesus der Menschensohn?, SbWGF 20,3, Wiesbaden 1984; Dreißig Jahre Jesusforschung (1950-1980), hrsg. von Helmut Merklein, BBB 60, Königstein/Ts. u.a. 1985; L'exégèse scientifique au XX^e siècle. Le Nouveau Testament: BTT 8, 1985, 473-515; Vierzig Jahre Jesusforschung (1950-1990), hrsg. von Helmut Merklein, BBB 91, Weinheim 1994.

Lit.: Erich Gräber, Die Naherwartung Jesu, SBS 61, Stuttgart 1973, 102-124; - ders., Verheißung und Erfüllung. Werner Georg Kümmels Verständnis der Eschatologie Jesu: Glaube und Eschatologie (s.o.), 33-49; - ders., Werner Georg Kümmel zum 90. Geburtstag: ZNW 86, 1995, 3f.; - Otto Merk, Nestor der Neutestamentler. Professor Kümmel 90 Jahre alt: Marburger Universitätszeitung 247, 1.6.1995, 4; - ders., Werner Georg Kümmel als Paulusforscher. Einige Aspekte: Michael Trowitzsch (Hrsg.), Paulus, Apostel Jesu Christi, FS Günter Klein, Tübingen 1998, 245-256; - ders., Art. Kümmel, Werner Georg: John H. Hayes (Hrsg.), Dictionary of Biblical Inter-

pretation 2, Nashville TN 1999, 40f.; - ders., Das Urchristentum im Werk von Werner Georg Kümmel. Ein Überblick: Ulrich Mell/Ulrich B. Müller (Hrsgg.), Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte, FS Jürgen Becker, BZNW 100, Berlin/New York 1999, 543-554; - Otto Böcher, Zum Gedenken an Werner Georg Kümmel: ThLZ 120, 1995, 945f. Karl Friedrich Ulrichs

3.11 Miranda, Juan Peter

Kath Theologe

3.12 Moltmann, Jürgen

, geb 1926, ab 1967 Prof. für systematische Theol. an der Uni. Tübingen, wurde durch sein Buch *Theologie der Hoffnung* (1964) weltweit bekannt. Weitere wichtige Veröffentlichungen sind: *Der gekreuzigte Gott* (1972) und *Die Kirche in der Kraft des Geistes* (1975).⁴⁶ Moltmann, der selbst den Krieg und die Kriegsgefangenschaft durchlebt hat, wird zum Kriegsgegner und beteiligt sich am christlich-marxistischen Dialog über den eisernen Vorhang hinweg. Er galt als linker Professor (ist 1978 der SPD beigetreten). Sein theol. politisches Engagement bringt ihn in den intensiven Austausch mit der feministischen Theol., der schwarzen Theol., in den USA und der Befreiungstheol. in Südamerika.⁴⁷ – Theologisch orientiert sich Moltmann stark an einer neu entdeckten Eschatologie.

Newbigin, Lesslie wurde 1909 in Newcastle/England geboren. Er wurde reformierter Theologe und wirkte in Schottland und Wales als Pfarrer bevor er 1936 Großbritannien verliess, um als Missionar nach Indien zu gehen. Unermüdlich engagierte er sich in Indien bei Unionsverhandlungen zwischen den anglikanischen, presbyterianischen, methodistischen und kongregationalistischen Kirchen, die schließlich im Jahre 1947 zur Gründung der Kirche von Südindien (CSI) führten. Bei der Gründung der Kirche wurde N. in Madurai und Ramnad zum Bischof der CSI berufen. Er übte diese Aufgabe zunächst von 1947 bis 1959 aus. Neben seinem Engagement in der indischen Kirche widmete sich N. dem Anliegen der weltweiten Einheit der christlichen Kirchen. In der Gründungsvollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Amsterdam 1948 spielte er eine bedeutende Rolle. 1958 wurde er Vorsitzender des Internationalen Missionsrates (IMR) und 1959 dessen assoziierter Generalsekretär. In dieser Funktion führte er die beiden kirchlichen Weltgremien ÖRK und IMR 1961 in New Delhi zusammen. Er war daraufhin bis 1965 erster Direktor der ÖRK-Abteilung "Weltmission und Evangelisation" sowie assoziierter Generalsekretär des ÖRK. Danach kehrte er in die CSI zurück, der er als Bischof bis zu seinem Ruhestand im Jahre 1974 diente. 1974 ging N. nach Großbritannien zurück und wurde dort theologischer Lehrer an den Selly Oak Colleges in Birmingham sowie Pfarrer der United Reformed Church (URC), einer Gemeinde im

⁴⁶David F. Ford, *Theologen der Gegenwart: Eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1993), 272-287.

⁴⁷Lothar Bauerochse und Klaus Hofmeier, *Wie sie wurden: Zeitgenössisch Theologinnen und Theologen im Portrait* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001), 101-113.

sozialen Brennpunkt in Winson Green bei Birmingham. Am 30. Januar 1998 verstarb N. in London im Alter von 88 Jahren. Der ÖRK würdigte Bischof N. in einer Pressemitteilung vom 2. Februar 1998 als einen Vater des ÖRK, der sein Leben für die Einheit der Kirchen einsetzte und ein großes Herz für die Mission hatte. N. studierte die westliche und indische Kultur. Er sah in der Anpassung der westlichen Kirchen an die Kultur der Aufklärung den Grund für eine unmissionarische Gemeinde. So forderte er noch bei der Konferenz für Weltmission und Evangelisation 1997 in Salvador / Brasilien die Kirchen auf, sich der "westlichen Kultur der freien Marktwirtschaft" entgegenzustellen und rügte ihr zu geringes Engagement.⁴⁸

3.13 Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst, Evang. Theologe, Pädagoge, Philosoph. * 21.11. 1768 in Breslau, + 12.2. 1834 in Berlin. S. wuchs in Breslau, Pleß und Anholt in einem Pfarrhause auf. 1783-85 besucht er das Pädagogicum der Brüderunität in Niesky, 1785-87 das Theologische Seminar der Brüderunität in Barby. 1787-90 studiert er in Halle Theologie. Nach dem Examen 1790 in Berlin nimmt S. von 1790-93 eine Hauslehrerstelle in Schlobitten (Ostpreuss.) beim Grafen Dohna an. Danach folgt eine Lehrtätigkeit am Gedikeschen Seminar in Berlin und 1794-96 wird er Hilfsprediger in Landsberg/Warthe. 1796 nimmt er die Predigerstelle an der Charité in Berlin an und kommt hier in Beziehungen zum romantischen Kreis, vor allem zu Fr. Schlegel und Henriette Herz. 1799 erscheinen seine »Reden über die Religion«, 1800 die »Monologen« sowie die »Vertrauten Briefe über Lucinde«. 1802-04 wird S. Hofprediger in Stolp und schreibt in dieser Zeit seine »Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre«. 1804 wird er ao. Professor der Theologie in Halle, wo er sich mit dem Naturphilosophen Henrik Steffens anfreundet. 1805 beginnt er mit seiner Platon-Übersetzung, deren letzter Band erst 1828 erscheinen wird. Nach der Schließung der Universität in Halle durch Napoleon begibt er sich 1807 nach Berlin und wird hier 1809 Pfarrer an der Dreifaltigkeitskirche. In das gleiche Jahr fällt die Hochzeit mit Henriette von Willich. 1810 ist S. Mitglied der Gründungskommission der Berliner Universität und wird Professor und erster Dekan an der Theologischen Fakultät. Die »Kurze Darstellung des theologischen Studiums« erscheint. 1814 wird er zum Sekretär der Berliner Akademie der Wissenschaften ernannt. 1815 übernimmt er das Rektorat der Universität. 1817 ist er auf Seiten der Befürworter der Union in der preußischen Landeskirche. Im folgenden Jahrzehnt kommt es zu einer Reihe von kirchenpolitischen Auseinandersetzungen, auch mit Friedrich Wilhelm III. Es geht dabei um die Frage, ob der Landesherr die Einführung einer Agende fordern dürfe bzw. um die von S. vertretene Selbständigkeit der Kirche im Rahmen einer synodalen Verfassung. 1821 erscheint die 1. Auflage von »Der christliche Glaube«. 1828 unternimmt S. eine Reise nach England. 1829 stirbt sein Sohn Nathanael. 1830/31 erscheint in Überarbeitung die 2. Auflage von »Der christliche Glaube«. S. ist jetzt auf dem Höhepunkt seiner akademischen Lehrtätigkeit. 1833 reist er nach Schweden, Norwegen und Dänemark. 1834 stirbt S. an einer Lungenentzündung. An seiner Beerdigung waren 20.000-

⁴⁸Wilhelm Unger, *Das Missionsverständnis von Lesslie Newbigin*, <http://theologium.de/facharbeiten/missiologie.html>.

30.000 Menschen zugegen. S.s Denken läßt sich systematisch im Ausgang von seiner Wissenschaftslehre, der Dialektik darstellen. Hier ist S. auf der Suche nach einem höchsten Wissen als dem transzendenten Grund, der als Bedingung der Möglichkeit einer Einheit von Denken und Sein fungieren soll. Der transzendente Grund soll einerseits gewährleisten, daß sich das Denken überhaupt auf das Sein beziehen kann und andererseits sollen inhaltlich differente Vorstellungen im Denken aufgrund der ursprünglichen Einheit von Denken und Sein berichtigt und ergänzt werden können. S. bezieht sich hier auf das Gefühl als unmittelbares Selbstbewußtsein und versteht dies als Analogie zum gesuchten transzendenten Grund. In einem zweiten, formalen Teil wird sodann gefragt, welche Kunstregeln nötig sind, um das differente Denken auf die Einheit des Wissens hin approximativ zu überwinden. Anhand einer Theorie der Konstruktion sowie Kombination entwickelt er hierzu Verknüpfungsregeln, aus denen er ein System der Wissenschaften ableitet: Ethik, Physik, Geschichtskunde und Naturkunde. - S. selbst hat die Ethik weiter ausgearbeitet, in der er die Prinzipien und Strukturen des »immer schon angefangenen« Handelns der Vernunft auf die Natur aufdecken will. S. will dabei nicht beim Individuum und dessen Vermögen stehenbleiben, sondern auch die festen »Formen des sittlichen Prozesses« in ihren Strukturen erfassen. So kommt er zu einer Einteilung der Ethik in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre. Während die Güterlehre die vom Subjekt abgelösten Objektivationen der Vernunft betrachtet, hat die Tugendlehre die dem individuellen Handeln zugrunde liegende »Kraft« und die Pflichtenlehre die daraus resultierende individuelle Handlungsweise zum Gegenstand. Jedes Einssein von Vernunft und Natur versteht S. als »Gut«, die Mannigfaltigkeit der Güter läßt sich formal aufteilen auf vier Bereiche: Staat, gesellige Gemeinschaft, Schule/Akademie/Universität, Kirche. Erst die Gemeinschaft aller vier Sphären zusammen bildet schließlich das »höchste Gut«, welches es wiederum als approximativen Endpunkt des sittlichen Prozesses anzustreben gilt. - Mit der Kirche als einem der vier Güter ist auch der formale Rahmen für S.s Theologie aufgezeigt. Die Frömmigkeit hat also ihren natürlichen Platz in der Entwicklung des menschlichen Geistes. Dies zu verdeutlichen war bereits das Anliegen der »Reden über die Religion«. In der »Glaubenslehre« setzt S. wiederum bei der Frömmigkeit als allg. menschliches Phänomen ein und definiert das Wesen der Frömmigkeit als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl. Gott ist dann das Von-Woher dieses Gefühls. Da die frommen Erregungen nun aber sehr verschieden sein können, treffen sie doch jeweils auf ein unterschiedliches sinnliches Bewußtsein, so sind die Schranken der eigenen Persönlichkeit durch gegenseitige Mitteilung zu durchbrechen. Durch diese Mitteilungen entsteht zugleich ein Gattungsbewußtsein, welches zur Basis einer Gemeinschaft werden kann. Die Kirche wird dann als eine solche Gemeinschaft bestimmt, in der es innerhalb bestimmter Grenzen zu einem sich stets erneuernden Umlauf des frommen Selbstbewußtseins kommt und eine geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen möglich ist. Aufgabe der Religionsphilosophie ist es dann, die individuellen Differenzen der einzelnen Kirchen, und damit der jeweiligen Religion, herauszuarbeiten. Das Christentum wird dabei von S. als eine dem Monotheismus angehörige teleologische Richtung der Frömmigkeit verstanden. Teleologisch meint in diesem Zusammenhang, daß im Christentum die Beziehung auf die sittliche Aufgabe in der Idee vom Reich Gottes vorherrscht. Alle Gestaltungen christlicher Frömmigkeit sind dabei bezogen auf den von Christus, dem

Stifter, ausgegangenen Impuls als »Urtatsache«, jeweils verbunden mit der weiteren geschichtlichen Entwicklung. Die Theologie als Wissenschaft, deren systematischen Zusammenhang S. vorbildlich in der »Kurzen Darstellung des theologischen Studiums« entwickelt hat, dient dann zur Lösung einer praktischen Aufgabe. Sie soll die Differenzen zwischen den Kirchen und innerhalb einer Kirche zur Darstellung bringen. So ist es in diesem kirchlichen Rahmen Aufgabe der Philosophischen Theologie, das Wesen des Christentums nach außen (Apologetik) wie nach innen (Polemik) zu verdeutlichen. Die Historische Theologie, wozu S. die Exegese, die Kirchengeschichte, die Dogmatik sowie die Kirchliche Statistik zählt, soll eine Kenntnis von dem geschichtlichen Werden der Gemeinschaft bis zur Gegenwart vermitteln. Die Praktische Theologie schließlich hat zur Aufgabe, Methoden für eine besonnene Einwirkung auf die Gemeinschaft auszuarbeiten. - S. entwickelte damit ein Verständnis von Theologie und Religion, welches auf die neuzeitlichen Bedingungen der Subjektivität rekurriert und sie konstruktiv in die Theologie aufzunehmen versucht. Darin wurde er mit seinem theologischen Werk epochemachend. Inwieweit im Ausgang von S. der Gefahr einer bloß »positionellen Theologie« (Dietrich Rössler) entgangen werden kann, bleibt offen. - Auch für seine »Pädagogik« ist der Ausgangspunkt die Ethik, an die die Theorie der Erziehung formal anschließt. Aussagen über Erziehung sind demnach immer nur innerhalb eines konkreten geschichtlichen Zusammenhangs, im Hinblick auf eine bestimmte kulturelle Entwicklung möglich. Als Ziel der Erziehung setzt S. die Entwicklung der Menschheit im Wechsel der Generationen. Das Erreichte soll durch erzieherische Tätigkeit fortbestehen und gesteigert werden. Leitend soll dabei die jeweils herrschende Idee des Guten sein. Allerdings wird dies nicht erst durch die Theorie bewirkt, sondern die Theorie durchleuchtet und vervollkommnet nur die bestehende Praxis, so daß die Theorie also der Praxis nachgeordnet ist. Aufgrund der Unentschiedenheit der anthropologischen Voraussetzungen beim einzelnen soll die Erziehung zwar alles anzuregen versuchen, kann aber letztlich nur fördern, was in Erscheinung tritt. Methodisch kennt S. die Verhütung, die Gegenwirkung und eben vor allem die Unterstützung des einzelnen. Grundlegend in S.'s Erziehungstheorie ist dabei, daß er dem einzelnen stets sowohl in seiner individuellen Entwicklung als auch in seiner Eingebundenheit in ein größeres Ganzes gerecht werden will. Beides gehört zusammen, ist aber stets neu zueinander zu bestimmen. - S.'s pädagogische Ideen wurden im Zuge der geisteswissenschaftlichen Pädagogik zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Hermann Nohl, Wilhelm Flitner, Erich Weniger) und dann innerhalb eines kritisch-emanzipatorischen Ansatzes in den sechziger und siebziger Jahren (Wolfgang Klafki, Klaus Mollenhauer) aufgenommen. Dies nicht zuletzt deshalb, weil S. im Grunde genommen in allen seinen Schriften versucht hat, dem neuzeitlichen Prinzip der Subjektivität gerecht zu werden. Während er in der Geschichte der Philosophie bisher nur eine eher marginale Bedeutung hat, so gilt er doch innerhalb von Theologie und Pädagogik zu Recht in vielem als der Wegbereiter einer sich den Bedingungen der Moderne aussetzenden Theorie.

Ulrich Schwab

3.14 Schnackenburg, Rudolf

Kath. Theologe, neben Schelkle und H. Schürmann als gründlicher theol. Forscher im Bereich NT, Theologie und Ethik (vor allem durch das ev.-kath. Kommentarwerk EKK).

3.15 Westermann Claus

WESTERMANN, Claus. - Evangelischer Theologe, Bibelwissenschaftler. Am 7. Oktober 1909 in Berlin geboren; gestorben am 11. Juni 2000 (Pfingstsonntag). Nach dem Studium der Theologie in Tübingen, Marburg und Berlin, hier an der Kirchlichen Hochschule, legte W. 1933 sein erstes theologische Examen vor dem Evangelischen Konsistorium ab. Sein anschließendes Vikariat als Mitglied der Bekennenden Kirche führte ihn zunächst nach Arnswalde. Dem Versuch, ihn im Predigerseminar in die "Deutsche Reichskirche" zu ziehen, widerstand er, mit der Folge, unbesoldet zu bleiben. In Berlin trat er in das unter Martin Niemöller entstehende Predigerseminar der Bekennenden Kirche ein. Bei seinem Wechsel in das Naumburger Predigerseminar entdeckte er für sich das Alte Testament und das Interesse an der theologischen Forschung. Seine Zugehörigkeit zur Bekennenden Kirche brachte ihm mehrmals Verhaftungen durch die Gestapo ein. Schon bald nach Kriegsbeginn wurde er zum Kriegsdienst verpflichtet und geriet 1945 in sowjetische Kriegsgefangenschaft, während der er mit einer Lutherbibel seine Studien zum Alten Testament begann. Nach seiner Entlassung war er zwischen 1946 und 1952 als Seelsorger in Berlin tätig, u. a. am Burckhardthaus, wo er schon vor dem Krieg gewirkt hatte, seit 1949 schließlich an der Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche als Pfarrer. In Zürich wurde W. 1949 bei Walther Zimmerli mit seiner Arbeit "Das Loben Gottes in den Psalmen" zum theologischen Doktor promoviert; an der Kirchlichen Hochschule zu Berlin begann er anschließend als Dozent, bevor er dort ab 1954 eine Professur erhielt. Einem Ruf nach Heidelberg als ordentlicher Universitätsprofessor folgte er 1958 und blieb bis zu seiner Emeritierung 1978 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät. - W. Theologie besaß immer den Blick über den universitären Bereich hinaus und so suchte er bewusst die Kluft zwischen Gemeinde und Theologie zu überwinden. Ausdruck dieses Bemühens war die Verleihung des Sexauer Gemeindepreises 1983. Dahinter stand eine grundsätzlich existentielle Beziehung zum Alten Testament, in dem er eine umfassende Sicht von Heilsgeschichte und punktuellen Heilshandeln aufdeckte. Wesentlich zeigt sich diese Wahrnehmung für W. darin, dass das Alte Testament von Gott in Erzählungen von Geschehendem erzählt. Weitere wichtige Themen sieht W. in den Sachverhalten des Segens, der Befreiung und Rettung, die in der biblischen Geschichte und Theologie als Grundkomponenten auftauchen. Von seiner exegetischen Arbeit zu bestimmten biblischen Büchern sind in erster Linie seine bedeutsame Kommentierung des Buches Genesis (1. Mose) zu nennen und nicht weniger gewichtig sind seine Arbeiten zu den Psalmen, deren formgeschichtliche Erforschung er prägte. - Seine wissenschaftlichen Leistungen fanden Anerkennung durch die Ernennung zum Ehrenmitglied der englischen Society for Old Testament Studies und die Ehrenmitgliedschaft in der amerikanischen Society of Biblical Literature seit 1979. Die Burkitt Medaille für besondere Verdienste um die Bibelwissenschaft verlieh ihm die Britische Akademie der Wissenschaften und das theologische Ehrendoktorat die Universität Göttingen.

4. Unterlagen der Evangelischen Allianz Winterthur

Leitbild der Evangelischen Allianz Winterthur

1. Selbstverständnis: Wir sind gesandt wie Jesus!

So wie Jesus vom Vater in die Welt gesandt war, sind wir von Jesus selbst in die Welt gesandt (Johannes 17,18). Die Sendung Jesu ist das Modell, wie wir unsere Sendung leben wollen.

Seine Sendung ist vor allem durch drei Punkte geprägt:

- von einer intensiven *Einheit* mit seinem Vater: Er liebte seinen Vater und verbrachte viel Zeit im Gebet.
- von einer völligen *Abhängigkeit* von seinem Vater: Er tat, was er den Vater tun sah. Er sprach, was er vom Vater hörte.
- von der *Bevollmächtigung* durch den Heiligen Geist: Er predigte vollmächtig, investierte viel in seine Mitarbeiter, handelte und diente kraftvoll und überzeugend, vergab Sünden und heilte Kranke.

Mit seiner Sendung lädt uns Jesus Christus ein, seinen Weg einzuschlagen. Unsere grosse Herausforderung ist, Jesus Christus selbst als Modell unserer Allianz-Gemeinschaft zu verstehen, seine völlige Einheit mit dem Vater, seine authentische Beziehung zu den Menschen in seinem Umfeld, seine liebevolle Berührung der Kranken und seine kompromisslose Bereitschaft, den Willen und Plan seines Vaters auszuführen – auch durch Leiden.

Jesus überträgt seine Sendung auf unsere Gemeinschaft:

„... damit sie alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, dass auch sie in uns eins seien, damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast ... dass sie in eins vollendet seien, damit die Welt erkenne, das du mich gesandt und sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast.“ Johannes 17,21.23 (nach Elberfelder).

Jesus sendet uns in zwei Richtungen: Nach innen, damit wir in einer Einheit miteinander leben und nach aussen, damit die Welt ihn erkennt.

2. Auftrag nach innen: Einheit der Christen

Die Vision für die Sendung nach innen ist die Einheit der Christen in der Stadt Winterthur und Umgebung.

Wie leben wir diese Einheit?

- Wir *bekennen uns zur Bibel* als gemeinsame Grundlage unserer Gemeinschaft. Wir sind miteinander verbunden, in dem, was Jesus durch sein Wort zu uns sagt.
- Wir *beten* regelmässig *miteinander*, um gemeinsam in dieser Einheit mit Jesus zu bleiben und miteinander auf Jesus zu hören. Der Heilige Geist soll uns sagen können, was er durch uns in unserer Stadt und Umgebung tun will.
- Wir *fördern die Beziehungen untereinander* und wollen als Christen in unserer Stadt und Umgebung in unserer Vielfalt und Verschiedenheit zu einem Leib wachsen.

Das Wort Augustins soll uns immer wieder prägen: Im Wesentlichen eins – im Nebensächlichen frei – in allem aber Liebe.

3. Auftrag nach aussen: Alle erfahren Christus

Die Vision für die Sendung nach aussen ist, dass die Stadt und Umgebung Jesus Christus erkennt. Menschen sollen zu einer persönlichen Gottesbeziehung finden und zu Nachfolgerinnen und Nachfolgern Jesu heranwachsen.

Wir wollen Licht und Salz sein und tragen als Christus in unsere Stadt und Umgebung:

- Durch die *Öffentlichkeitsarbeit* sind wir als Christen in der Gesellschaft relevant.
- Durch verschiedene *Projekte und Bewegungen* fördern wir Aktivitäten, die Christen zusammen bringen und Christus bekannt machen.
- Durch Projekte im *sozialdiakonischen Bereich* helfen wir, wo Not ist.

Winterthur, 1. März 2002