

Judenmission und Heidenmission

Autor(en): **Holsten, Walter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **19 (1963)**

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-961272>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Liebe und Freundlichkeit erfahren wie in Israel. Es gilt nun endlich, frei zu werden von den Banden eines jahrhundertealten erst theologischen, dann aus Wirtschaftsneid geborenen und schließlich bis ins zoologische absinkenden Hasses. Der Christ darf nicht Schlagworten folgen, nicht teilhaben an Massenpsychosen und Antihaltungen, nicht sich hineinziehen lassen in eine unkontrollierte, irrationale Feindschaft, die ihre Windigkeit schon durch die wechselnden Begründungen verrät. Er antwortet gleich seinem Herrn auf Gutes und Böses mit Gutem. Antisemitismus dieser oder jener Art: in einem Herzen, in dem wirklich Christus regiert, haben sie keinen Platz. Wer Antisemit sein will, der möge zugeben, daß er kein Christ ist, daraus die Konsequenz ziehen und aus der Kirche austreten. Denn er verrät Christus und ist ein Rebell gegen Gott.

In 1. Mose 12 spricht Gott zu Abraham: «Ich will segnen, die dich segnen, und verfluchen, die dich verfluchen.» Ein Blick in die Geschichte verrät die herrliche und die furchtbare Realität dieses Gotteswortes. Wer sind wir Menschen, daß wir Gott trotzen sollten?

JUDENMISSION UND HEIDENMISSION*

Von WALTER HOLSTEN, Mainz

Wenn das Verhältnis von Judenmission und Heidenmission bestimmt werden soll, so gilt es, über die Begriffe Judenmission und Heidenmission selbst Klarheit zu gewinnen; es könnte sich dabei ergeben, daß diese Begriffe selbst so fragwürdig werden, daß sie nur noch in Anführungsstrichen zu gebrauchen sind. Es könnte sich auch ergeben, daß beide Begriffe einen so verschiedenen Inhalt haben, daß der gemeinsame Nenner Mission nicht mehr möglich ist.

Versteht man unter Mission «die gesamte auf die Pflanzung und Organisation der christlichen Kirche unter Nichtchristen gerichtete Tätigkeit der Christenheit¹», so ist grundsätzlich die gleiche Tätig-

* Nachdruck aus «Lutherische Monatshefte» Hamburg, Januar 1963. Mit freundlicher Erlaubnis des Verlags und des Verfassers.

¹ G. Warneck: Evangelische Missionslehre I, 1892, S. 1.

keit der Christenheit auf Juden und Heiden gerichtet. Man kann natürlich gegen dies Missionsverständnis Gustav Warnecks wie gegen seine gesamte Missionstheorie Einwendungen erheben. Aber die Rede von der nichtchristlichen Welt, der die christliche Botschaft gelte, ist in allem nicht geringen Wandel der Missionstheorie geblieben². Daß man sich genötigt fühlt, in der Mission von der nichtchristlichen Welt zu reden, hat schwerwiegende Gründe, ohne daß sie immer ins Bewußtsein getreten oder gar im Bewußtsein geblieben wären. Das Wort Nichtchristen trat an die Stelle des Wortes Heiden, nicht in erster Linie, weil man sich eines gewissen verächtlichen Klanges des Wortes Heide geschämt hätte, sondern weil man nicht mehr zu jener scharfen Scheidung fähig war, die in diesem Begriff zum Ausdruck kam, weil man der sogenannten «Absolutheit des Christentums» nicht mehr sicher war. Auch da, wo man sie festzuhalten sich bemühte, Wahrheit gegen Irrtum, Gott wider Satan, Licht wider Finsternis setzte, trug man jener Scheu insofern Rechnung, als man Christentum und Heidentum auf den gemeinsamen Nenner Religion brachte. Dieser Wandel stand im Zusammenhang oder ging Hand in Hand mit einem Wandel des Kirchenverständnisses. Der Gedanke des erwählten (neuen) Gottesvolkes trat zurück hinter den Gedanken der Sozietät, in dem die persönliche Frömmigkeit, die Religiosität das Entscheidende wurde; und die Sozietät wurde zum Träger der (neuzeitlichen) Mission. Mit der Kirche ging auch das Judentum in die Welt der Religionen ein; auch sein Gottesvolkcharakter oder -anspruch ging verloren. Der Gottesvolkgedanke wurde — säkularisiert — von der Nation übernommen³. Daß man das Wort Heide nicht um eines etwaigen verächtlichen Klanges willen mied, geht daraus hervor, daß dieser Klang dem Wort von der nichtchristlichen Welt insgeheim ebenfalls anhaftete. Denn hinter ihm steht die Überzeugung von der christlichen Welt als Subjekt der Mission, von den christlichen Kräften, die zur Eroberung einer nichtchristlichen Welt einzusetzen seien. Daß sich mit dem Bewußtsein

² H. Kraemer: Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt, 1940.

³ Vgl. W. Holsten: Die Bedeutung der Nation in der Internationalität der Mission. *Ev. Theol.* 21, 1961, S. 420—433.

einer geistlichen auch das einer kulturellen und zivilisatorischen Überlegenheit verband und oft in der Praxis Ausdruck fand, ist hier nicht wesentlich. Wesentlich aber ist die Überzeugung von der «Überlegenheit des Christentums gegenüber aller nichtchristlichen Religion und Sitte⁴», das Verständnis der Missionsgeschichte als des sichtbaren Beweises für die «unvergleichliche Hoheit des christlichen Glaubens⁵» und die Meinung, es sei die Aufgabe der Mission, «dem Christenglauben zur Herrschaft zu verhelfen⁶».

Nach alledem gibt es keinen eigentlichen Unterschied zwischen Juden und Heiden; sie gehören alle der nichtchristlichen Welt, der Welt der nichtchristlichen Religionen an. Es gibt darum auch keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Judenmission und Heidenmission. Es könnte einen Augenblick scheinen, als sei damit ein neutestamentlicher Tatbestand wiedergegeben: «Hier ist kein Jude noch Grieche» (Gal. 3, 28); «Es ist hier kein Unterschied unter Juden und Griechen; es ist aller zumal ein Herr, reich über alle, die ihn anrufen» (Röm. 10, 12). Aber wenn so im Neuen Testament kein Unterschied zwischen Juden und Griechen festgestellt wird, liegt eben ein ganz erheblicher Unterschied vor gegenüber der neuzeitlichen Unterschiedenheit von Juden und Heiden. Dieser Unterschied ist nicht wesentlich darin begründet, daß in der Neuzeit von Heiden die Rede ist, statt von Griechen. Freilich hat das Wort Grieche einen anderen Klang als das Wort Heide. Im Wort Heide schwingt immer, entsprechend der wahrscheinlichen, gemeingermanischen Grundbedeutung, die Bedeutung wild, barbarisch mit⁷, während der Grieche Träger und Repräsentant der Bildung im Gegensatz zum Barbaren ist. Aber mit dem Juden zusammengestellt (Juden und Griechen/Juden und Heiden) besagt das Wort Heide nicht wesentlich anderes als das Wort Grieche. Denn auf alle Fälle handelt es sich um die Nichtjuden, um die *ἔθνη*, die dem *λαός* Israel, dem von Gott erwählten Volk gegenüberstehen.

⁴ M. Schlunk: Die Weltmission der Kirche Christi, 1951², S. 350.

⁵ Schlunk, a. a. O., S. 351.

⁶ Schlunk, a. a. O., S. 310.

⁷ F. Kluge: Entymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 1910⁷, S. 199f.

Das Verhältnis von *λαός* und *ἔθνη* ist seit und durch Jesus Christus in doppelter Weise verändert. Einmal: Gott hat aus den *ἔθνη* einen *λαός* angenommen. Auf *diesen* *λαός*, das neutestamentliche Gottesvolk, werden die Prädikate übertragen, die dem alttestamentlichen *λαός* eigen sind; er ist *λαός περιούσιος*, das Volk des Eigentums (Tit. 2, 14), «das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk» (1. Petr. 2, 9), «weiland nicht ein Volk», «nun aber Gottesvolk» (1. Petr. 2, 10). Neben das alte Israel tritt ein neuer *λαός*, der nicht auf Abrahams Samen beschränkt ist, für den vielmehr allein der Glaube an das Evangelium entscheidend ist, oder: «Seid ihr aber Christi, so seid ihr ja Abrahams Samen und nach der Verheißung Erben.» In diesem Gottesvolk ist kein Unterschied. «Ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christum Jesum. Denn wie viele euer auf Christum getauft sind, die haben Christum angezogen. Hier ist kein Jude noch Grieche» (Gal. 3, 26ff.), aber so, daß Christen, die ehemals Heiden waren, weiter Heiden genannt werden (Röm. 11, 13; Eph. 3, 1). Der Unterschied, der schon jetzt aufgehoben ist, ist noch ebenso da, wie der zwischen Mann und Weib, obwohl auch der schon aufgehoben ist, andererseits aber wird das Wort *ἔθνη* trotzdem weiterverwendet für die Heiden im Gegensatz zu den Juden und auch den Christen. Sie sind «fremd und außerhalb der Bürgerschaft Israels und fremd den Testamenten der Verheißung», «ohne Gott in der Welt» (Eph. 2, 12) und sind damit gleicherweise dem alten wie dem neuen Gottesvolk fremd. Ist also auf der einen Seite das neue Gottesvolk durch den Glauben an Jesus Christus und die Aufnahme der Heiden vom Gottesvolk des Samens Abrahams und der ihm gegebenen Verheißung unterschieden, so sind sie doch beide angesichts der Heiden zusammengeschlossen, eine gewisse Einheit im Gegensatz zu den Heiden. Sie sind dadurch zusammengebunden, daß sie unter demselben Gott und unter der Treue dieses Gottes stehen, sie gehören zusammen als Anfang und Ende einer Geschichte, deren Mitte Jesus Christus ist.

Daraus ergibt sich je ein verschiedenes Verständnis des Verhältnisses von Judenmission und Heidenmission. Kommt allein die *Diskontinuität* zwischen neuem und altem Gottesvolk zur Geltung, so treten die Juden an die Seite der Heiden. Das Judentum ist

dann bestensfalls der Höhepunkt der außerchristlichen Religionsgeschichte oder die radikalste Ausprägung menschlicher Religiosität. Seine besondere Bedeutung liegt dann bestenfalls darin, daß in Auseinandersetzungen mit dieser Religion das Christentum gewachsen und geprägt ist und insofern die christliche Botschaft zuerst den Juden gelte (Röm. 2, 10 u. ö.)⁸. Das hat aber zur Folge, daß auch das Christentum in die Welt der Religionen eingeht, als Religion qualifiziert wird. Oder aber die *Kontinuität* zwischen neuem und altem Gottesvolk wird zur Geltung gebracht. Die Anerkennung dieser Kontinuität setzt die Anerkennung der Geschichte voraus; mit bloßer Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins kann es da nicht sein Bewenden haben. Dabei braucht uns hier nicht die Frage zu interessieren, ob etwa «Geschichtlichkeit in der Erfahrung der Wirklichkeit als Geschichte, wie sie in der Verheißungsgeschichte Gottes mit Israel auf die in Jesus Christus vorweggenommene Erfüllung hin erschlossen ist, gründet⁹». Wesentlich ist aber, daß weder die Aufnahme des Alten Testaments in den christlichen Kanon noch auch das neutestamentliche Zeugnis von Jesus Christus zu ihrem Rechte kommen ohne die Erkenntnis und Anerkennung einer «durch die Klammer von Verheißung und Erfüllung¹⁰» zusammengebundenen Geschichte.

Es ist zwar nicht zu leugnen, daß durch die neutestamentliche Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen die ursprünglichen Erwartungen zerbrochen werden; aber damit wird nicht bestritten, daß die alttestamentlichen Verheißungen im Neuen Testament ihre Erfüllung finden. Denn der Geschichtsverlauf hat «seine Kontinuität weder vom Menschen noch auch von einem dekreterischen, unabänderlichen Willen Gottes her, sondern als das verbindliche, kontinuierliche, *freie* Gespräch Gottes mit Israel¹¹».

⁸ Nur so ist der Gedanke möglich, der in der jungen Christenheit und auch von manchen westlichen Missionaren vertreten worden ist, daß die heiligen Schriften der Völker anstelle des Alten Testaments als Vorbereitung auf die Offenbarung zu benutzen seien.

⁹ W. Pannenberg: Heilsgeschehen und Geschichte. Kerygma und Dogma 5, 1959, S. 232.

¹⁰ Pannenberg, a. a. O., S. 225.

¹¹ H. W. Wolff: Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie. Ev. Theol. 20, 1960, S. 224.

Und «in der Freiheit des Gesprächs Gottes mit den Menschen wurzelt das kontingente Geschehen¹²». Wohl kann auch nach Luther von einem Scheitern der alttestamentlichen Geschichte die Rede sein, wenn nämlich das Neue Testament als Evangelium auf das Alte Testament als Gesetz antithetisch bezogen wird. Aber wiederum Luther selbst weiß eben nicht minder auch vom Evangelium, von Verheißungen im Alten Testament, die im Neuen Testament zur Erfüllung kommen. Und gerade vom Apostel Paulus, der so unerbittlich das Evangelium gegen das Gesetz stellt, wird in Röm. 9—11, aber nicht nur dort, in den Kategorien Verheißung — Erfüllung gedacht, und hier, so wie schon in der alttestamentlichen Prophetie, daß in die Geschichte Israels die Heiden einbezogen werden, daß die Heilsgeschichte das «universalgeschichtliche Interesse¹³» weckt, daß «in der überlegenen, umgreifenden Treue Gottes . . . die Kontinuität der Gesamtgeschichte¹⁴» wurzelt.

Danach steht die Heidenmission fraglos in einer engen Beziehung zu Israel, nicht nur zum Alten Testament, das durch keine andere Heilige Schrift ersetzt werden kann, sondern auch zu den Juden, die, auch wenn sie nicht an Jesus Christus glauben, dennoch von der Treue Gottes gehalten sind. Die Heiden werden in der Mission aus ihren Religionen, in denen die Völker ihr innerstes Wesen preisgeben, herausgerufen in das Volk Gottes hinein. Sie bekommen Abraham zum Vater. Sie wechseln nicht die Religion, sondern werden einem Volk, dem Volke Gottes, einverleibt. Sie werden «aus dem Ölbaum, der von Natur wild war», «abgehauen und wider die Natur in den guten Ölbaum gepropft» (Röm. 11, 24) und sind «teilhaftig geworden der Wurzel und des Saftes im Ölbaum» (Röm. 11, 17). Sie haben Jesus Christus, den erstgeborenen unter vielen Brüdern, zum Bruder, den, der «die Offenbarung Gottes nur im Lichte der Verheißungen des Alten Testamentes¹⁵» ist.

Dann aber erhebt sich die Frage, ob, wenn zwar die Heidenmission auf die Juden bezogen ist, überhaupt von Judenmission

¹² Wolff, a. a. O., S. 231.

¹³ Wolff, a. a. O., S. 229.

¹⁴ Wolff, a. a. O., S. 231.

¹⁵ Pannenberg, a. a. O., S. 225.

die Rede sein kann. Zweifellos sind die Heiden in das Volk Gottes eingegliedert, nicht um sich mit Israels Ablehnung Jesu Christi zufrieden zu geben. Es ist auch nicht alles mit der Feststellung gesagt, daß ihnen Antisemitismus untersagt sei, daß sie sich nicht wider die ausgebrochenen Zweige des Ölbaums rühmen, daß sie wissen sollen, «daß du die Wurzel nicht trägst, sondern die Wurzel trägt dich» (Röm. 11, 18). Es gilt vielmehr gerade jetzt, daß «den Juden vornehmlich» das Evangelium geschuldet wird. Aber gerade darum ist nun die Frage, ob von Judenmission in irgendwelcher Parallele zur Heidenmission, wie es ja der gemeinsame Gebrauch des Wortes Mission ausdrückt, die Rede sein kann. Man wird sich dabei bewußt sein müssen, daß der Terminus Mission nicht sakrosankt ist. Er taucht relativ spät auf, wahrscheinlich um die Mitte des 16. Jahrhunderts, in den Kreisen der Jesuiten. Man kann darum nicht einmal sagen, daß er die evangelische Auffassung der Sache, die er bezeichnet, besser wiedergebe als etwa die bis dahin übliche und noch heute in der katholischen Kirche, aber nicht nur in dieser, gebrauchten Worte Apostolat und Propagatio Fidei. So gewiß Mission ihren — durchaus legitimen — Ursprung in der Missio Dei, in der Sendung des Sohnes durch den Vater und der Sendung der Apostel durch Jesus hat, so gewiß wird der Terminus in einer Zeit üblich, in der die subjektive Religiosität maßgebend wird, die Sendung auf einem *Sendungsbewußtsein* beruht, also sehr leicht mit einem Gefühl eigener Überlegenheit und des *Beatus possidens* gepaart ist. An die Stelle der «heilsgeschichtlichen» Situation tritt die subjektive Verfassung des Menschen. Dabei spielt dann in der Praxis die Torheit nicht des Evangeliums, sondern des Heidentums eine erhebliche Rolle. Die Juden waren in diese Missionsarbeit einbegriffen, zumal sie wie die Heiden in einer rechtlichen und kulturellen Unterlegenheit lebten — von der ihnen eigenen Kultur hatte man kaum Ahnung. Freilich, obwohl die Methoden der Heiden- und Judenmission die gleichen waren, man wußte, daß zu Juden anders zu reden war als zu Heiden. Man verkündete ihnen mit Recht Jesus als den Messias. Aber es geschah unter der Voraussetzung, daß man von ihnen getrennt war. Dieses Vorherrschen des Bewußtseins der Getrenntheit hatte seinen Grund darin, daß man zwar die Geschichte, die Heilsgeschichte ernst nahm, aber

so, daß weder das Handeln und die Treue Gottes zur Geltung kamen, die in der Diskontinuität die Kontinuität nicht fahren läßt, noch die daraus resultierende eigene Geschichtlichkeit, die es verbietet, es bei der Betrachtung der historischen Entscheidung der Juden gegen Jesus bewenden zu lassen, vielmehr zu der Einsicht und dem Bekenntnis führt: «Nun was du Herr erduldet, ist alles meine Last; ich hab es selbst verschuldet, was du getragen hast.»

Geht man von dieser Einsicht aus, so ergibt sich ein neuer Aspekt nicht nur für die Judenmission, sondern auch für die Heidenmission. Es wird dann nämlich in jedem Fall die Grundhaltung der Mission die Solidarität mit den Heiden (und den Juden) in der Sünde, die Jesus an das Kreuz gebracht hat; daß diese Solidarität im einen Fall eine andere ist als im zweiten, braucht hier noch nicht erörtert zu werden. Man hat neuerdings unterschieden zwischen dem Apostolat an die Heiden und dem Gespräch mit Israel¹⁶. Mit dieser Unterscheidung wird der in der Tat zu beachtende Unterschied in dem Handeln der Kirche gegenüber Heiden und Juden nicht zutreffend zum Ausdruck gebracht. Denn in beiden Fällen ist, mindestens in einer zwar säkularisierten, aber mit christlichen Ideen durchzogenen Welt, das Gespräch eine mögliche, vielleicht die notwendige Gestalt der Verkündigung. Nicht als ob Gespräch Verkündigung ersetzen, nicht als ob Gespräch kontinuierlich zum Evangelium und zum Glauben hinführen könnte, wohl aber so, daß Verkündigung, in der Gott selbst zum Menschen redet, das Gespräch eröffnet, weil sie eine Antwort verlangt. Das Gespräch, das durch die Verkündigung eröffnet wird, ist zuerst das Gespräch Gottes mit den Menschen und des Menschen mit Gott. Durch die Verkündigung wird die menschliche Existenz, um mit Martin Buber zu reden, eine dialogische. Aber das Gespräch zwischen Gott und Mensch eröffnet notwendig auch das Gespräch von Mensch zu Mensch. Denn die Verkündigung ist zwar die Proklamation eines Tatbestandes, der Königsherrschaft Jesu Christi, aber dieser Tatbestand darf nicht einfach referiert werden, er will als den andern angehend verkündigt werden. In der Gefolgschaft dessen, der sich seiner Herde selbst annimmt

¹⁶ Z. B. in der Kirchenordnung der Nederlandse Hervormde Kerk.

und sein Leben läßt für die Schafe, ist es nicht möglich, irgend jemand sich selbst oder dem Wolf zu überlassen. Da vor dem Wolf nur der eine gute Hirte retten kann, gilt es, den anderen zu diesem hin zu rufen, ihm ihn bekannt zu machen. Und wer ins Gespräch mit Gott gekommen ist, nimmt das Gespräch mit dem andern auf, ist für den andern da, rückhaltlos, selbstlos, aber gerade darum darauf bedacht, daß der andere nicht nur mit ihm ins Gespräch kommt, sondern mit Gott¹⁷. Mission vollzieht sich als Kommunikation¹⁸.

Es ist also damit noch nichts Wesentliches ausgesagt, wenn für den Umgang der Kirche mit den Juden das Wort Mission durch Gespräch ersetzt wird. Auch in diesem Falle kann nicht Gespräch an die Stelle der Verkündigung treten. Auch für Israel ist die Botschaft von Jesus Christus so neu und fremd, daß es nicht mit einem Gespräch sein Bewenden haben kann, in dem man sich über Meinungsverschiedenheiten verständigt. Wir werden freilich die scharfe Unterscheidung zu beachten haben, die etwa Ernst Ludwig Ehrlich¹⁹ zwischen Judenmission und Gespräch zwischen Christen und Juden vornimmt. Mit den Judenmissionaren hält er kein Gespräch für möglich, «weil sie nicht die Stimme des Judentums zu hören vermögen, sondern von ihrem eifervollen Auftrag, den sie sich gesucht haben, so erfüllt sind, daß sie einen ermüdend langweiligen Monolog führen, dessen theologische Fragwürdigkeit auch nicht durch eine fulminante Rhetorik zu kompensieren ist», weil sie dafür angestellt sind, «den anderen um jeden Preis zu überzeugen». Dagegen: «In dem christlich-jüdischen Gespräch gibt es keine Sieger und keine Besiegten, es gibt keine beschämten Juden und keine triumphierende Kirche.» Als Gesprächsbasis erscheint Ehrlich die Tatsache, daß einerseits Christen den mit Israel geschlossenen Bund ernst nehmen, daß andererseits Juden «das Neue Testament als Heilige Schrift für die Christen akzeptieren», und das Wissen darum, «daß eine Zuordnung beider Teile

¹⁷ Vgl. W. Holsten: Verkündigung oder Gespräch? Ev. Theol. 18, 1958, S. 76ff.

¹⁸ H. Kraemer: Die Kommunikation des christlichen Glaubens, 1958.

¹⁹ E. L. Ehrlich: Der Stand des Gespräches zwischen Christen und Juden. Christlich-Jüdisches Forum, Oktober 1960, Nr. 24.

des Gottesvolkes vorhanden ist, die gemeinsam erst das Ganze bilden». Der Kontext, in dem die scharfe Absage an die Judenmission steht, macht deutlich, daß nur eine bestimmte Gestalt von Judenmission betroffen wird, zumal Ehrlich selbst daran erinnert, daß, wie der Jude sich unter das Wort Jesaias «Ihr seid meine Zeugen» (43, 10) gestellt weiß, so «die Christenheit sich eines anderen Wortes bewußt zu sein hat, nämlich der Aufforderung Jesu: ‚Ihr werdet meine Zeugen sein‘ (Apg. 1, 8)» und daß diese Aufforderung «Juden und Christen zugleich in der Erfüllung und in der Nachfolge» «trennt und eint». Ehrlichs Kritik der Judenmission weist gerade der Judenmission rechte Wege, daß sie nämlich nicht in Überheblichkeit, sondern in aller Demut, in einer Haltung, in der ihre Botschaft nicht von vornherein unglaubwürdig wird, und nicht monologisch, sondern in wirklichem Dialog zu geschehen hat.

Aber an dieser Stelle zeigt sich nun in der Tat ein wesentlicher Unterschied gegenüber der Heidenmission, die, wie wir sahen, ebenfalls dialogisch, kommunikativ zu geschehen hat. Denn es ist nicht nur so, daß ein Jude, Martin Buber, die dialogische Situation des Menschen so eindrucksvoll herausgestellt hat, sondern daß eben Israel in dialogischer Existenz steht. In der alttestamentlichen Prophetie wird Geschichte «als Gespräch Jahwes mit Israel verstanden²⁰» und der Mensch «als Gesprächspartner des Geschichte wirkenden Gottes²¹». «Geschichte ist für die Prophetie das gezielte Gespräch des Herrn der Zukunft mit Israel²².» Es ist jedoch der Glaube der Christenheit, daß Jesus von Nazareth das letzte Wort Gottes ist. In seiner Erscheinung sind freilich «alle Vorstellungen von der Verheißung Gottes und — im Ereignis der Auferstehung — das Vorstellbare überhaupt durchbrochen²³». So gewiß in ihm der Zusammenhang mit der alttestamentlichen Heilsgeschichte gegeben ist, so wenig läßt sich ein Schriftbeweis in dem Sinne führen, daß aus alttestamentlichen Verheißungen sich mit Vernunftschlüssen ihre Erfüllung in Jesus Christus beweisen ließe. Es wäre,

²⁰ Wolff, a. a. O., S. 220.

²¹ Wolff, a. a. O., S. 221.

²² Wolff, a. a. O., S. 222.

²³ Pannenberg, a. a. O., S. 237.

wollte man das verlangen oder versuchen, die Freiheit des Gespräches Gottes mit den Menschen außer acht gelassen. Schalom Ben-Chorin hat mit Recht darauf hingewiesen, daß «der Jude, für dessen religiöses Selbstbewußtsein das Alte Testament keiner Ergänzung bedarf», «von einer christologischen Exegese des Alten Testaments niemals in seiner Glaubenssubstanz getroffen²⁴» wird, «vom sogenannten Christuszeugnis des Alten Testaments ganz unberührt²⁵» bleibt. Dennoch sieht er Synagoge und Kirche «zwischen den Zeiten», in der «Zeitspanne der dialogischen Offenbarungen²⁶» leben, der erst die Offenbarung des Reiches Gottes ein Ende macht. Er fordert darum ein echtes Gespräch, das vom Gemeinsamen ausgeht, «von der gemeinsamen Schrift und dem gemeinsamen Leben, von der gemeinsamen Not und der gemeinsamen Hoffnung — und, Voraussetzung aller menschlichen Rede von und um Gott, von der gemeinsamen Sündhaftigkeit und Irrbarkeit aller, die Rede und Antwort stehen²⁷». Aber Schalom Ben-Chorin weiß auch, daß in diesem Gespräch die Kirche, «sofern sie Kirche Christi sein und bleiben will», immer wieder der Welt, aber «insbesondere Israel, dem altbündlichen Heilsvolke» die Frage stellen muß: «Glaubst du, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias Israels und der Heiland der Welt ist²⁸?» So gewiß das Judentum, wenn es Judentum bleiben will, diese Frage verneinen muß, so gewiß kann der Christ, angesichts des Kreuzestodes Jesu, nicht mit den Juden «die Geschichte als — Gottesurteil²⁹» annehmen. Aber wie die Kirche nicht auf jene Frage an die Synagoge verzichten kann, so hat sie sich dennoch von der Synagoge die Frage nach ihrer Glaubwürdigkeit stellen zu lassen. Der Auftrag des (Dt.) Jesaja an Israel und der Auftrag des Auferstandenen an seine Jünger, Zeugen zu sein, will Israel, das alte wie das neue, wenn auch in je verschiedener Weise, «zu einem Lichte machen, das existentielle Mission darstellt, das durch sein So-Sein und Anders-

²⁴ Schalom Ben-Chorin: Juden und Christen (Unterwegs 12), 1960, S. 36.

²⁵ Schalom Ben-Chorin, a. a. O., S. 39.

²⁶ Schalom Ben-Chorin, a. a. O., S. 46.

²⁷ Schalom Ben-Chorin: Die Antwort des Jona, 1956, S. 105.

²⁸ Schalom Ben-Chorin: Juden und Christen, S. 43.

²⁹ Schalom Ben-Chorin, a. a. O., S. 41.

Sein wie ein Licht inmitten der Dunkelheit der Welt leuchtet und das Heil Gottes so bis an die Enden der Erde verbreitet³⁰».

Man wird gewiß zugeben müssen, daß der Terminus Judenmission durch die Geschichte und durch manche gegenwärtige Praxis schwer belastet ist. Wir werden uns sodann daran erinnern müssen, daß der Terminus Mission überhaupt Mißverständnissen seit seinem Ursprung ausgesetzt ist. Man hat jedoch damit wenig gewonnen, daß man ihn durch den Terminus Gespräch ersetzt. Denn im Gespräch vollzieht sich auch mehr und mehr Heidenmission. Die Frage, die in ihrer Mission oder im Gespräch die Kirche an die Juden wie an die Heiden stellt, ist letztlich immer die eine: «Glaubst du, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias und der Heiland der Welt ist?» Das Gespräch mit Israel ist jedoch insofern ein anderes als das Gespräch mit den Heiden, als Israel und die Kirche sich beide bereits in dialogischer Situation befinden und wissen, das Gespräch mit den Heiden dagegen zum Ziel hat, daß diese in die dialogische Situation versetzt werden, und zum andern insofern, als im Falle der Heiden dem Christen die letzte Solidarität im Sündersein obliegt, im Gespräch mit Israel dagegen die Solidarität in dem, bei den Christen existentiellen Widerspruch gegen Jesus Christus — und die ungeheure Verschuldung gegenüber den Juden.

Von dieser Verschuldung her ergibt sich aufs neue die Frage, ob überhaupt Judenmission in irgendeinem Sinne möglich und berechtigt sei. Markus Barth möchte bei aller Anerkennung «des Rechtes der Juden auf ein besonderes Zeugnis von seiten der Christen³¹» den Namen «Judenmission» ersetzen durch «Verschuldung gegenüber den Juden³²». Er stellt fest, daß Paulus, obwohl er «seinen fleischlichen Brüdern... ein Zeugnis für Christus in Wort, Tat und Leiden nicht schuldig blieb, ... doch in keinem seiner Briefe zu Missionsfeldzügen zur Bekehrung der Juden Lust gezeigt oder aufgefordert³³» hat. Aber «die Art, in der die Schul-

³⁰ Schalom Ben-Chorin: Die Antwort des Jona, S. 90.

³¹ M. Barth: Israel und die Kirche im Brief des Paulus an die Epheser (Theologische Existenz, N.F. 75), 1959, S. 39.

³² Barth, a. a. O., S. 41.

³³ Barth, a. a. O., S. 37.

digkeit der Heidenchristen anerkannt wird, ist nicht identisch den Juden und Heiden gegenüber³⁴». Man kann zwar durchaus gegen Barths These Bedenken haben, daß die im Epheserbrief verkündete Beziehung zwischen Juden und Heiden analog der der beiden Brüder im Gleichnis vom verlorenen Sohn zu verstehen sei. Es ist auch nicht sicher, ob Lukas wirklich Heiden und Juden mit den beiden Brüdern gemeint hat, so daß «die Aufnahme der Heiden in den Haushalt Gottes» vergleichbar sei dem «Empfang, der dem verlorenen Sohn bereitet wird», der «in seines Vaters Haus nicht nur den Vater und seine Knechte, sondern auch seinen älteren Bruder» findet, «der Haus und Land nie verlassen, sondern dafür im Schweiß seines Angesichts gewerkt und gekrampft hat³⁵». Aber wenn auch wahrscheinlich nur die Sünder und Gerechten aus Israel gemeint waren, mag das Gleichnis doch zur Veranschaulichung des Verhältnisses von Heidenchristen und Juden dienen. Es würde dann den Juden bescheinigt, daß sie immer im Hause des Vaters geblieben sind, daß sie ihm viele Jahre gedient, sich um seine Gebote bemüht haben. Es würde dann wie dem älteren Bruder im Gleichnis, auch als er den Heimgekehrten nicht als seinen Bruder anerkennt und über die reine Barmherzigkeit des Vaters wider alle Gerechtigkeit zornig wird, des Vaters Wort gelten: «Mein Kind, du bist allezeit bei mir, und alles, was mein ist, das ist dein», Luk. 15, 31)³⁶. Aber dazu gehört eben auch die Freude des Vaters über die Heimkehr des verlorenen Sohnes. Wer sich aus dieser Freude ausschließt, hat seinerseits den Vater verlassen. «Wirklich in der Gemeinschaft des Vaters stehen, heißt unablässige Freude³⁷.» Es ist der Glaube der Kirche, daß Jesus in dem vergebenden Tun an dem verlorenen Sohn sich selbst malt. «Jesu Hörer haben es gespürt, daß er Gottes eigenes Vorrecht in Anspruch nimmt, wenn er die Sünden vergibt, und haben ihn darüber geschmäht (Luk. 5, 21; 7, 49)³⁸.» Aber dem verlorenen

³⁴ Barth, a. a. O., S. 40.

³⁵ Barth, a. a. O., S. 8.

³⁶ Es sind die gleichen Worte, mit denen im Johannesevangelium Jesus seine Gemeinschaft mit dem Vater beschreibt.

³⁷ J. Schniewind: Das Gleichnis vom verlorenen Sohn, 1940, S. 39.

³⁸ Schniewind, a. a. O., S. 31.

Sohn gebührt es nun, den älteren als seinen Bruder anzuerkennen; es steht ihm nicht an, ihm das Bruder-Sein zu entziehen. Es steht ihm aber an, ihn — unbeirrt — in seine unverdiente Freude hineinzuziehen. Diese Bruderschaft verbietet nicht nur, dem Bruder zu grollen, ihn eventuell zu schmähen, zu plagen und zu verfolgen³⁹, sondern steht unter dem Wort Jesu: «Darum, wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst und wirst allda eingedenk, daß dein Bruder etwas wider dich habe, so laß allda vor dem Altar deine Gabe und gehe zuvor hin und versöhne dich mit deinem Bruder. . . » (Matth. 5, 23f.). Der Jude hat in der Tat und mit Recht wie der ältere Bruder sehr vieles gegen die Christen auf dem Herzen. Ob wir von Mission oder Gespräch reden, beides ist in dem Fall abwegig, wo nicht jene Betätigung der Bruderschaft geschieht, die Jesus gebietet, oder wo gar, wie es sehr häufig der Fall ist, der Christ die Rolle des älteren Bruders übernimmt gegenüber Juden oder auch gegenüber Heiden.

Ein Bemühen um Israel in diesem Sinne muß letztlich das sein, was man «Dienst an Israel» genannt hat. Ohne diesen Dienst an Israel, der die mannigfaltigsten Formen annehmen kann, ist weder Mission noch Gespräch möglich, noch Zeugnis glaubwürdig. Dieser Dienst an Israel ist nicht ohne das Zeugnis an Israel möglich, obwohl er vom Zeugnis unterschieden werden muß. Aber ohne diesen Dienst an Israel ist das Zeugnis an Israel nicht möglich. Zwar ist die Christenheit auch an den Heiden oder der nichtchristlichen Welt schuldig geworden, und sofern das der Fall ist, gilt es ebenfalls, hinzugehen und sich mit dem Bruder zu versöhnen, der etwas gegen sie hat. Aber diese Schuld ist eine andere als die des verlorenen Sohnes, eher der des älteren Bruders ähnlich und nicht schon in der Existenz des Heidenchristen, des verlorenen Sohnes, der ins Vaterhaus heimkehrt, gegeben. Darum und dadurch ist «Judenmission» von Heidenmission unterschieden.

³⁹ Barth, a. a. O., S. 34.