

Thomas Söding

Mission von Angesicht zu Angesicht

Das persönliche Glaubenszeugnis in der Geschichte des Urchristentums

1. Die Perspektive des Glaubens

Ohne Mission gäbe es die Kirche nicht.¹ Wer zu ihr gehört, entscheidet sich nicht an der Herkunft, nicht an einem Beruf, nicht an Erfolg, Prestige oder Macht, sondern am Glauben. Für die griechische und römische Umwelt ist es unsinnig, Religion mit Glauben in Verbindung zu bringen; sie hat mit Loyalität zu tun und Praxis. Cicero nennt sie *pietas*. Für das Urchristentum aber ist die Orientierung am Glauben wesentlich.² Sie ist durch Jesus vorgegeben, der nach dem Markusevangelium seine öffentliche Verkündigung mit dem Ruf zur Umkehr und zum Glauben beginnt, weil die Zeit erfüllt und Gottes Herrschaft nahegekommen ist (Mk 1,15). Der Gottesglaube ist auch das Lebenselixier der nachösterlichen Mission, die zu den Völkern aufbricht, nach Paulus in der Gewissheit: „Wenn du mit deinem Mund bekennt: Jesus ist der Herr, und in deinem Herzen glaubst: Gott hat ihn von den Toten auf erweckt, wirst du gerettet werden“ (Röm 10,9). Glauben soll man nur das, was man nur glauben kann. An die unendliche Nähe Gottes und an seinen endgültigen Sieg über den Tod kann man nur glauben. Den Glauben aber gibt es nicht abstrakt, sondern nur in der ersten Person, Singular wie Plural: „Ich glaube“, und: „Wir glauben“. Es gibt ihn als Erkenntnis einer Sache, aber im Kern als

¹ Vortrag anlässlich des Symposiums „Ich bin eine Mission“ am 23.03.2019 in Valendar.

² Vgl. Jörg Frey (Hg.), Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt (WUNT 373), Tübingen 2017.

Vertrauen zu einem Du: „Ich glaube, wir glauben an dich“. Deshalb bedarf es des persönlichen Zeugnisses. In der Kirche ist Mund-zu-Mund-Propaganda das einzig Wahre: wenn das Herz spricht. Mission gibt es am besten *face to face*.

Die neutestamentliche Orientierung am Glauben konnte ohne das Alte Testament, die Bibel Israels, ohne Abraham und Jesaja, ohne die Prophetie und ohne die Psalmen nicht entstehen. An Schlüsselstellen bezieht sich das Neue Testament auf die Glaubenserfahrungen Israels, um zu verstehen, was Glaube ist und weshalb er das ganze Leben wie die ganze Kirche erfüllt. Spezifisch ist, dass durch den Glauben und die Taufe die Gotteskindschaft realisiert wird (Gal 3,26–28), während die Beschneidung nicht als *conditio sine qua non* der Zugehörigkeit zum Gottesvolk der Abrahamskinder gesehen wird, sondern als Siegel der Glaubensgerechtigkeit (Röm 4,11), das Judenchristen angemessen ist, Heidenchristen aber nicht abverlangt werden kann.

Ohne die Glaubensperspektive wäre es nicht möglich gewesen, die Grenzen zu überschreiten, die zwischen Juden und Heiden gezogen worden sind, aber auch zwischen Völkern und Stämmen, Geschlechtern und Generationen, Religionen und Regionen, sozialen Rollen und kulturellen Mustern. Im Kolosserbrief klingt der Galaterbrief nach, wenn er das neue Menschsein beschreibt, das sich dem Glauben erschließt und in der Taufe gefeiert wird: „Da ist nicht Grieche und Jude, Beschnitten und Unbeschnitten, Barbar, Skythe, Sklave oder Freier, sondern Christus ist alles und in allen“ (Kol 3,11).

Die revolutionäre Kraft des Glaubens ist groß; groß ist auch die Versuchung, andere zu verachten und zu diffamieren, weil sie den Glauben nicht teilen, der aber doch so befreiend ist, so ehrlich und gut. Diese Versuchung kann nur bestanden werden, wenn die Freiheit des Glaubens nicht verspielt wird, die in der Gnade Gottes begründet ist. Die Mission, als Projekt des Glaubens, muss um diese Versuchung wissen und kann deshalb nur die Option der Freiheit wählen. Sie ist in der Antike gegen den Anpassungsdruck der Gesellschaft, besonders der Familien, durchzusetzen, die Gefahr der Diskriminierung

und Marginalisierung vor Augen. Die Freiheit des Glaubens ist aber auch von innen bedroht – durch Übereifer. Deshalb gilt als Kommunikationsmaxime: Keine Überrumpelung, keine Überwältigung, keine Überredung, sondern Überzeugung. So formuliert Paulus es rückblickend gegenüber den Korinthern beim besonders sensiblen Punkt der Kreuzestheologie: „Mein Wort und meine Predigt bestanden nicht in Worten der Weisheit, die überreden wollten, sondern im Erweis des Geistes und der Kraft, damit euer Glaube nicht auf der Weisheit von Menschen beruhe, sondern auf der Kraft Gottes“ (1 Kor 2,4–5). Der Freiheit des Apostels, das Evangelium als Wort vom Kreuz zu verkünden, entspricht also die Freiheit der Gläubigen, nicht in Abhängigkeit von anderen zu geraten, auch nicht vom Apostel, sondern sich auf Gott selbst zu beziehen – in der Gemeinschaft der Kirche, die es ohne die apostolische Mission nicht gäbe.

Wie aber kann die Perspektive des Glaubens in der Option für die Freiheit gesehen und genutzt werden? Drei Eckpunkte markieren das Feld einer Antwort: die Einsicht in das Geheimnis Gottes, das Jesus Christus offenbart, das Interesse an den anderen Menschen, die ihr Leben führen, und die Wahrnehmung der Situation, in der alle leben – diejenigen, die das Evangelium verkünden, und diejenigen, die es hören sollen, auf dass sie Gott glauben.

Wer nach den Erfolgsbedingungen der urchristlichen Mission fragt, bekommt häufig Antworten, die profan klingen: die gemeinsame Sprache des Volksgriechischen, die vergleichsweise gute Infrastruktur des Imperium Romanum, der Verzicht auf die Beschneidung, die Liberalisierung der Speisegebote, die Bildung sozial heterogener und sozial engagierter Gemeinden. All diese Faktoren spielten eine wichtige Rolle, konnten aber nur genutzt werden, weil sie sich aus dem Evangelium selbst herleiten, werde es an der Verkündigung Jesu Christi, werde es an seiner Auferweckung festgemacht.³

³ Vgl. Thomas Söding, Ein Gott für alle. Der Aufbruch zur Weltmission in der Apostelgeschichte, Freiburg i. Br. 2020.

2. Das Ja zu Gott – und das Nein zu allen Ideologien

In Israel ist die Fähigkeit entwickelt worden, Gott von den Göttern zu unterscheiden. Das Bilderverbot hält die radikale Differenz fest. So sehr es gilt, den einen Gott zu lieben (vgl. Dtn 6,4f.), so unmöglich ist es, viele Götter zu verehren: Götzen, wie es abschätzig heißt, Idole, wie es in der griechischen Fassung der Zehn Gebote steht (Ex 20,3–5; Dtn 5,7–9). Zum Monotheismus gehört von Anfang an Ideologiekritik. Am schärfsten wird sie bei den Propheten dort, wo zwar dem Namen nach der eine Gott angerufen wird, der einzige Herr, *de facto* aber Gott so aufs Podest gestellt wird, als wäre er ein Götze, ein Idol, ein Baal. Hosea ist besonders hellichtig und scharf in dieser Kritik. Gott dient der Legitimation des eigenen Status. Gott wird zur Ideologie.

Die urchristliche Mission greift dieses Glaubenswissen auf: das Erschrecken über die Versuchung, Gott zum Idol zu machen, und die Bitte an Gott, die Gläubigen nicht in sie hineinzuführen. Auf dem Weg zu den Völkern wird in der jungen Kirche beides virulent: das Glück des Glaubensbekenntnisses und die Versuchung der Ideologie – und zwar nicht fein säuberlich so verteilt, dass die Christen Glück gehabt haben, die Heiden aber der Versuchung erliegen, sondern so, dass die Anfechtung inmitten der Kirche und im Herzen des Gläubigen aufgespürt wird, während die große Entdeckung der Missionare darin besteht, dass Gott längst dort ist, wo sie mit der Guten Nachricht hinkommen.

Eine ganz eigene Sache ist ohnedies die Mission unter den Juden.⁴ Nach dem Apostelkonzil ist sie nicht Sache derjenigen Christen, die aus den Völkern stammen. Israel hat eine eigene Sendung; Gott steht treu zum Volk, mit dem er einen Bund geschlossen hat. In der überflüssig scharfen Debatte, die Joseph Ratzingers Commu-

⁴ In einem breiten Horizont diskutiert von Päpstliche Bibelkommission, Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift im Licht der christlichen Bibel (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2001.

nio-Artikel über die Berufung Israels und die Gnade Gottes ausgelöst hat, ist diese Option der Kirche noch einmal klargestellt worden.⁵ Der Raum der Mission, der von Paulus und all denen eröffnet wird, die sich auf ihn berufen, wenn sie Jesus Christus verkünden, ist die Welt der Völker, die ihre eigenen Götter verehren.

Die Logik der universalen Mission ist die Konsequenz des Monotheismus. So fragt Paulus im Römerbrief rhetorisch: „Ist Gott nur der Gott der Juden? Nicht auch der Heiden?“, und er antwortet: „Ja, auch der Heiden“ (Röm 3,29). In dieser Erkenntnis stimmt er mit der Prophetie Israels überein, zieht aber die Konsequenz, aufzubrechen, um den Glauben an Gott, der die Erkenntnis Gottes ermöglicht, so weit wie möglich zu verbreiten. Nach seinem eigenen Bekunden hat ihn zu diesem universalen Projekt keine abstrakte Gottesidee geführt, sondern das Antlitz Jesu Christi selbst, den Gott, wie der Apostel im Galaterbrief schreibt, „in“ ihm „offenbart“ hat (Gal 1,16). Paulus wusste sich selbst von Gott angeschaut, mit den Augen Jesu; deshalb treibt er Mission von Angesicht zu Angesicht.

Im Zweiten Korintherbrief hat er diese Mystik der Mission so ausgedrückt: „Gott, der aus der Finsternis sprach: ‚Es werde Licht‘ (Gen 1,3), ist aufgeleuchtet in unseren Herzen, auf dass es leuchte zur Erkenntnis des Glanzes Gottes auf dem Antlitz (Jesu) Christi“ (2 Kor 4,6). Der Apostel strahlt die Begeisterung aus, die Jesus Christus bei ihm ausgelöst hat – und diejenigen, die sie reflektieren, werden ihrerseits als Erleuchtete zum Strahlen gebracht.

Der Glaube an den einen Gott ist eine Befreiung. Der Neuzeit, die mit Odo Marquard das „Lob des Polytheismus“⁶ singt und mit Hans Blumenberg die „Legitimität der Neuzeit“⁷ an der Befreiung

⁵ Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat *De Iudaeis*, in: Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“ (2018) 387–406.

⁶ Odo Marquard, *Lob des Polytheismus* (1979), in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen* (RUB 7724), Stuttgart 1981, 91–116.

⁷ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Bde. I–III, Frankfurt/M. 1966.

vom Dogma misst, kommt diese Verbindung merkwürdig vor, weil es naheliegt, viele Götter mit vielen Wahlmöglichkeiten zu verbinden. Doch die moderne Korrelation ist eine Illusion.⁸ Tatsächlich führt der Monotheismus einerseits zu einer rituellen Entlastung, wie mit dem Soziologen Helmut Schelsky gesagt werden darf, weil die Liturgie eine klare Adresse hat und nicht die Konkurrenz von Göttern zu befürchten braucht, die sich vernachlässigt fühlen könnten. Andererseits verbindet der Monotheismus Religion und Ethik, wenn Gott nicht der unbewegte Beweger ist, zu dem kein menschlicher Zugang möglich ist, sondern der Vater, der Schöpfer des Himmels und der Erde, der Herr aller Menschen. Die Antike kennt viel Religion, aber keine Religion mit Ethik. Wie das Christentum denkt nur das Judentum, dem Jesus selbst zugehört, was Paulus heilsgeschichtlich reflektiert. Im Galaterbrief bekennt er: „Christus hat uns zur Freiheit befreit“ (Gal 5,1) und erinnert die Gemeindemitglieder: „Ihr seid zur Freiheit berufen“ (Gal 5,13). Die Freiheit erweist sich in der Liebe, die das Gesetz erfüllt (Gal 5,13–14). Sie ist eine Gabe, die zur Aufgabe wird.

Die Befreiung ergibt sich aus einer doppelten Bejahung. Das erste Ja spricht Gott – zum Leben der Menschen, zu den Verheißungen Israels (2 Kor 1,20), zur Erlösung der Welt. Dem muss das zweite Ja entsprechen, das der Menschen, die Gottes Ja hören, es auf sich beziehen und mitsprechen: ein Ja zu Gott und zu allen, die Gott retten will, ein Ja auch zur eigenen Person, nicht auf Kosten, sondern zugunsten anderer, weil auch sie Gott zu ihrem Herrn und Beschützer haben, ein und denselben.

Der Glaube, der diese Freiheit realisiert, weiß um die Verheißung der Rettung – nicht exklusiv, sondern positiv. Im Zweiten Korintherbrief bringt Paulus diese Hoffnung auf den Punkt: „Die Liebe Christi hält uns zusammen, da wir urteilen: Einer ist für alle gestorben; also sind alle gestorben. Er ist aber für alle gestorben, damit, die leben,

⁸ Helmut Schelsky, *Der selbständige und der betreute Mensch. Politische Schriften und Kommentare*, Frankfurt am Main / Berlin / Wien 1976.

nicht mehr sich selbst leben, sondern für den, der für sie gestorben und auferweckt worden ist“ (2 Kor 5,14–15). Der Grund für Mission ist also nicht die Angst, die anderen würden in ihrer Gottlosigkeit verdammt werden, wenn sie nicht glaubten, sondern zum einen die Freude, im Glauben zu wissen, dass Gottes Liebe allen Menschen gilt, und zum anderen der Wille, diese Freude nicht für sich zu behalten, sondern dadurch zu verdoppeln, dass sie mit anderen geteilt wird.

Auf dem Weg dahin müssen viele Widerstände überwunden werden. Am stärksten sind sie bei den Verkündern selbst. Die Apostelgeschichte erzählt am Beispiel des Petrus lebhaft, welche inneren Widerstände, die aus seiner judenchristlichen Rechtgläubigkeit erwachsen, Petrus zu überwinden hatte, bis er mit dem gottesfürchtigen Cornelius den ersten Menschen tauft, der nicht beschnitten ist: weil der Heilige Geist längst die Entscheidung getroffen hat, die der Bote Gottes mit der Taufe feiert (Apg 10–11).

Paulus reflektiert diese Präsenz. Im Römerbrief führt er – im stillschweigenden, aber lehrreichen Gespräch mit der Philosophie seiner Zeit – das Gewissen als die Stimme Gottes ein, die auch diejenigen hören, die das Gesetz nicht kennen und sich insofern zur Autonomie gerufen wissen, als sie sich nach den Maßstäben richten müssen, die sie sich als Gottes Geschöpfe selbst gesetzt haben, wenn sie in ihr Herz schauen, ohne es Ideologien zu öffnen (Röm 2,14–16).⁹ Nach der Apostelgeschichte agiert Paulus als theologischer Aufklärer. Den Lykaoniern, die ihn und Barnabas, bloß weil sie einen Menschen geheilt haben, gleich zu Göttern machen wollen, erklärt er: „Wir sind leidende Menschen wie ihr“, um sie dann von den Stieropfern abzubringen, die sie vorbereitet haben, und mit dem lebendigen Gott bekannt zu machen, „der in den vergangenen Zeiten alle Völker ihre Wege ziehen ließ und sich doch nicht ohne Zeugnis gelassen hat. Er tat Gutes, gab euch vom Himmel her Regen

⁹ Näher ausgeführt in: Thomas Söding, Freiheit des Gewissens – Freiheit des Glaubens, in: LIMINA – Grazer Theologische Perspektiven 2/2 (2019) 35–57. Abgerufen von <https://limina-graz.eu/index.php/limina/article/view/41>.

und fruchtbare Zeiten, er erfüllte eure Herzen mit Nahrung und Freude“ (Apg 14,16–17). Die Argumentation ist mit der stoischen Theologie kompatibel und mit der jüdisch-hellenistischen Proselytentheologie verwandt. Sie befreit die Menschen vom Zwang, den Göttern opfern zu müssen, um sie gnädig zu stimmen; sie sagt ihnen zu, dass sie nicht ängstlich auf eine Reise der Götter zu ihnen warten müssen, sondern dass Gott ihnen immer nah und gewogen ist – was sie am besten daran erkennen können, dass sie leben.

Auf dem Areopag in Athen platziert Lukas die philosophische Variante der gleichen Theologie. Inmitten der vielen Götter verehren die Athener nach Paulus den einen Gott; mit der Altarschrift: „Dem unbekanntem Gott“, bekennen sie, Gott nicht zu kennen (Apg 17,16–34). Davon brauchen sie nichts aufzugeben, wenn sie glauben, dass er nicht nur die Welt in seinen Händen hält und alle Menschen leben lässt, sondern auch Jesus von den Toten auferweckt hat. Dass nur wenige dieser Predigt Glauben schenken, von Dionysios, Damaris und einigen anderen abgesehen, zeigt, wie unglaublich gut sie ist.

Jesus hat mit seinen Gleichnissen Lebensgeschichten von Menschen erzählt, um die Spuren Gottes in ihrem Alltag lesen zu lassen. Er hat Kranke geheilt, um Hoffnung auf umfassendes Heil zu geben. Die Apostel haben die Auferstehung Jesu verkündet, weil sie in ihr die Begründung und Verheißung vollendeter Rettung erkannt haben. Diese Zusammenhänge von Himmel und Erde sind nach wie vor ebenso schwach wie stark. In der Mission dürfen die Zweifel nicht weggeredet werden. Sonst wird der Glaube nicht frei.

3. Das Ja zum Anderen – und das Nein zu allen Vereinnahmungen

Auf die Frage nach dem größten Gebot antwortet Jesus mit der Tora: „Du sollst Gott lieben ... und deinen Nächsten wie dich selbst“ (Mk 12,28–34 parr.; vgl. Dtn 6,4f.; Lev 19,18). Nach Markus erzielt er darin Übereinkunft mit einem verständigen Schrift-

gelehrten, der „nicht weit vom Reich Gottes“ ist (Mk 12,34), auch wenn er Jesus nicht nachfolgt. Nach Lukas fragt der Gesetzeskundige, der sich mit Jesus auseinandersetzt: „Wer ist denn mein Nächster?“ – und Jesus antwortet mit dem Beispiel des barmherzigen Samariters, der sich als Nächster des Verletzten am Wegesrand erweist (Lk 10,25–34). Dass Gottesliebe ohne Nächstenliebe unmöglich ist, ergibt sich aus der Liebe Gottes selbst. Dass Nächstenliebe ohne Gottesliebe praktiziert wird, muss anerkennen und darf wertschätzen, wer sich auf Missionsreise begibt. Aber wer Gott liebt, weiß, dass der Nächste am tiefsten als er selbst geliebt wird, wenn er als derjenige bejaht wird, den Gott liebt. Denn dann wird nicht nur sein Leben, sondern auch sein Heil bejaht, das Gott wirkt, im Diesseits wie im Jenseits.

Darin, dass Jesus für viele und für alle gestorben ist, so wie für mich und dich, für uns und euch, öffnet sich der theologische Horizont für die Universalität der Mission, die nicht nur zur Verbreitung des Glaubens an den einen Gott führt, sondern darin zur Hoffnung auf Rettung für alle im Namen Jesu. Der theozentrische Vorbehalt bleibt. Aber die Hoffnung stirbt zuletzt. Gott hält sie wach.

Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ist essentiell. Die wirksamste Missionsmethode ist ohnedies die Praxis der Nächstenliebe, bis heute.¹⁰ In seinen ältesten Schreiben hält Paulus die Gemeinden dazu an, so zu leben, dass diejenigen, die nicht zu ihnen gehören, die Chance haben, die befreiende Kraft des Glaubens zu entdecken. Im Ersten Thessalonicherbrief lobt Paulus die Bruderliebe, die es vor Ort bereits gibt, und fügt die Bitte an: „und eure Ehre darein zu setzen, ruhig zu leben und euch um eure eigenen Angelegenheiten zu kümmern und mit eigenen Händen zu arbeiten, so wie wir es euch geboten haben, damit ihr anstandslos vor denen draußen lebt und von niemandem abhängig seid“ (1 Thess 4,11–12). Zur Mission gehört es, barrierefreie Zugänge

¹⁰ Näher ausgeführt in: Thomas Söding, *Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch*, Freiburg i. Br. 2015.

zur Kirche zu bahnen – nicht durch ein Herabsetzen des theologischen Preisniveaus, sondern im Gegenteil durch die Konzentration auf ein Leben in Verantwortung vor Gott und den Menschen, das sich von Überspanntheiten freimacht und auf das konzentriert, was ansteht, harte Erwerbsarbeit einbegriffen. Es ist dann die Geschwisterliebe in der Kirche selbst, die das Haus des Glaubens nicht ab-, sondern aufschließt. Ebenso ist die Strategie, die der Erste Petrusbrief verfolgt: „Denn das ist Gottes Wille, dass ihr durch Gutestun die zum Schweigen bringt, die in ihrem Unverständnis töricht sind“ (1 Petr 2,15). Er fügt an: „Handelt als Freie und nicht, als hättet ihr die Freiheit als Deckmantel zum Bösen, sondern als Knechte Gottes“ (1 Petr 2,16).

Die Aufmerksamkeit für andere geht aber weit über die Ethik hinaus. Sie umfasst auch das explizite Zeugnis und die Feier des Glaubens. Der Erste Petrusbrief mahnt: „Seid immer zur Verantwortung gegenüber jedem bereit, der euch nach dem Grund der Hoffnung fragt, die in euch ist, aber mit Achtsamkeit und Respekt“ (1 Petr 3,15–16), also ohne jene Besserwisserei, deren Aufdringlichkeit nur peinlich ist, aber nicht überzeugend.

In seiner Diskussion über die Bedeutung der Charismen hat Paulus im Ersten Korintherbrief einen Hausgottesdienst vor Augen, an dem – offenbar durch Freunde mitgebracht – auch Ungläubige und Unkundige (griechisch: Idioten) teilnehmen: „Wenn also die ganze Gemeinde in eins zusammenkommt und alle in Zungen reden, es kommen aber Unkundige oder Ungläubige herein, werden sie nicht sagen: ‚Ihr seid verrückt?‘ Wenn aber alle prophetisch reden, und es kommt ein Unkundiger oder Ungläubiger herein, wird er von allen geprüft und von allen beurteilt, das Verborgene seines Herzens wird offenbar, und so wird er auf sein Angesicht fallen und verkünden: ‚Wahrhaftig, Gott ist mitten unter euch!‘ (Jes 45,14; Sach 8,23)“ (1 Kor 14,23–25).¹¹ Die mis-

¹¹ Vgl. Peter Pokorny, Christliche Verkündigung als Modell des hermeneutischen Prozesses nach 1Kor 14,23–25, in: ders. (Hg.), *Philosophical hermeneutics and bi-*

sionarische Kraft des urchristlichen Gottesdienstes ist kaum zu überschätzen. Paulus macht die Verständlichkeit zum Qualitätskriterium und deutet das Verstehen als Wahrnehmung des Spirits, der in der Feier zu spüren sein soll: die Gegenwart Gottes selbst.

Die Voraussetzung, dass Ethos, Logos und Ritus die Schnittstellen einer Mission bilden, die das Ja zu Gott mit dem Ja zum Anderen verknüpft, ohne zu vereinnahmen, ist weitreichend, aber theologisch essentiell. Die Strategie, durch die Ethik des Glaubens zu überzeugen, setzt starke Gemeinsamkeiten nicht nur mit der jüdischen, sondern auch mit der paganen Umwelt voraus und eine moralische Ambition, die sich nicht in einer Nische versteckt, sondern darauf setzt, dass sie anschlussfähig ist. Das Vertrauen, eine vernünftige Apologie der Hoffnung zustande zu bringen, die weder übergriffig noch unterwürfig ist, sondern eine Kommunikation auf Augenhöhe betreibt, setzt eine Vernunft voraus, deren Wahrheit zu erkennen, nicht exklusiv an den Christusglauben gebunden ist, auch wenn der Glaube viel zu denken gibt. Die Verantwortung, Gottesdienst so zu feiern, dass nicht nur Insider, sondern auch Outsider angesprochen werden, ist in der Überzeugung begründet, dass Gott in allen Sprachen dieser Welt gleichermaßen verkündet und verehrt werden kann, nicht nur in denen, die durch eine lange christliche Schulung gepflegt werden.

Aus demselben Grund ist die diakonische, kerygmatische und liturgische Mission der Freiheit verpflichtet – nicht nur der eigenen, sondern auch der Freiheit der Anderen. Es kann ethische Koalitionen und wechselseitiges Lernen zwischen Gläubigen und Ungläubigen geben, vernünftige Diskussionen ebenso, respektvollen Kulturaustausch nicht weniger.

Weder in der christlichen Ethik noch in der Philosophie und der Liturgie ist die Vereinnahmung der Anderen angesagt. In der

blical exegesis Beiträge des Symposiums „Philosophische Hermeneutik und Biblische Exegese“ in Prag vom 31. Oktober bis 3. November 2001 (WUNT 153), Tübingen 2002, 245–251.

Diakonie werden nicht Proselyten gemacht, sondern Menschen gepflegt, erzogen, gefördert, unterstützt, ermutigt, die ihr eigenes Leben führen sollen. Im Diskurs wird deutlich, dass Glaube eben Glaube ist und nicht durch Wissenschaft ersetzt werden kann, so wie umgekehrt Wissenschaftsgläubigkeit eine Ideologie unserer Tage ist. Im Gottesdienst sind die Anderen nicht vergessen: Es wird für sie gebetet, aber so, dass sie den Weg finden, den Gott für sie vorgesehen hat, zu ihrem Besten; in der Eucharistie wird dankbar vergegenwärtigt, dass Jesus auch für sie gestorben ist; der Friede, der, so Gott will, von der Liturgie ausstrahlt, soll auch denen zuteilwerden, die nicht mitgefeiert haben.

Für diese Freiheit des Glaubens gibt es im Urchristentum viele Vorbilder, gerade weil der Missionseifer groß war. Jesus widerspricht seinen Jüngern, weil sie einem fremden Wundertäter verbieten wollen, in Jesu Namen zu wirken: „Wer nicht gegen uns ist, ist für uns“ (Mk 9,38–41). Später akzeptiert er, dass der Reiche ihm nicht folgt, weil er an seinem Besitz klebt, obwohl er alle Gebote von Jugend auf befolgt hat (Mk 10,17–22). Sein Nachfolgeruf wäre nicht glaubwürdig, wenn er diese Verweigerung nicht hinnähme.

Paulus hat nach der Apostelgeschichte Freunde, die weder jüdisch noch christlich sind, aber einfluss- und hilfreich, empathisch und sympathisch – ohne dass von Missionsversuchen oder -erfolgen die Rede wäre (Apg 19,30–31). Auf Malta genießt er die Gastfreundschaft des Inselchefs Publius und heilt dessen Vater, ohne nach der Taufe zu fragen (Apg 28,7–10).

Mission klammert nicht, sondern befreit. Sie freut sich über eine Gemeinschaft, vielleicht sogar eine Freundschaft, die durch den geteilten Glauben, durch das vielstimmige Ja zu Gott und zum Nächsten entsteht. Aber bei aller Missionsarbeit wissen die Apostel in ihren neutestamentlichen Protagonisten, dass Glaube Gnade ist und deshalb keine Verfügungsmasse der Kirche, sondern eine Mitgift der Menschen selbst, die ihr angehören. Die Konsequenz dieser Gnadentheologie ist nicht Prädestination, sondern Proexistenz. Das Ja zum Anderen, das in der Mission aus dem Ja

zu Gott folgt, darf nicht paternalistisch werden: so als ob die Gläubigen immer schon wüssten, was für Andere am besten wäre. Vielmehr sind auch sie auf der Suche nach Gott – und können Weggefährten sehr gut gebrauchen.

Der tiefe Grund, warum der eigene Glaube, der notwendig missionarisch weil diakonisch ist, Andere zwar anzusprechen bereit ist, aber nicht vereinnahmen darf, ist die Liebe Gottes, die in Jesus Mensch geworden ist. Denn sie steht nicht unter dem Vorbehalt, dass Menschen glauben; vielmehr ist es der Glaube, der die Universalität der Liebe Gottes erkennt.

4. Das Ja zur Welt – und das Nein zu allen Ungerechtigkeiten

Das Reich Gottes kommt nicht nahe, um die Welt zu vernichten – das machen, zynisch gesprochen, die Menschen schon selbst. Sie kommt nahe, um mitten im Tode das Leben und mitten im Leben die Ewigkeit zu offenbaren, die Gottes Geheimnis ist. Sie kommt nahe, um inmitten tiefer Ungerechtigkeit eine Hoffnung auf Gerechtigkeit zu begründen. Es ist die Gerechtigkeit Gottes, die das menschliche Ethos übersteigt, aber nicht unterläuft. Mit der sozial-ethischen Perspektive wird der Missionstheologie ein Feld eröffnet, das zwar für die Schnittmengen und Schnittstellen zwischen Kirche und Welt zentral ist, aber bislang kaum unter dem Aspekt der Glaubenskommunikation bearbeitet worden ist.

Für diesen Ausfall gibt es zwei systematische Gründe. Der eine besteht darin, dass sich die christliche Sozialethik gerne – und nicht ohne Gründe – auf Kategorien und Kriterien bezieht, die nicht spezifisch christlich, sondern genuin universalethisch sind. Für dieses Konzept gibt es Gründe – die aber die Frage nach der sozialen Sensibilität des Glaubens unbeantwortet lassen und zwar nicht nur hinsichtlich der Motivation, etwas als gut und richtig Erkanntes auch zu tun, sondern auch, durchaus mit Immanuel Kant, hinsichtlich der Erkenntnis dessen, was richtig und gut ist – wobei

der Glaube die Ethik weder konditioniert noch dominiert, wohl aber transzendiert und dadurch orientiert.¹²

Der andere Grund entsteht, wenn Mission auf die Vermittlung von Glaubensinhalten und Glaubenspraktiken fokussiert ist, die innerkirchlich fokussiert sind, aber den Weltdienst, wie es traditionell heißt, nur als Konsequenz, nicht aber auch als Essenz des Christseins begreifen. Im gleichen Maße wird relativiert, dass Mission auch eine Lerngeschichte ist – und zwar nicht nur für die Adressatinnen und Adressaten, sondern auch für die Missionarinnen und Missionare. Sie lernen, wenn sie sich aufmachen, neue, möglichst effektive Techniken der Kommunikation dessen, wovon sie überzeugt sind. Aber das wäre bei weitem nicht genug: Sie lernen im Kontakt mit anderen auch sich selbst und die Botschaft besser kennen. Denn die Welt, in der und in die hinein sie sich bewegen, ist nicht Chaos, sondern Kosmos. Sie hat einen eigenen Zugang zu Gott. Sie hat auch genuine Probleme. Mit den Augen der Bibel gesehen verdient die Welt Kritik, aber nicht Arroganz oder Verachtung, sondern Empathie, Solidarität und Kommunikation. Wo es an dieser Einstellung hapert, herrscht ein kruder Manichäismus, der die Probleme stets außerhalb und die Lösungen immer schon innerhalb der Kirche verortet. Hätte das Urchristentum so gedacht, hätte es weder von der Seele (1 Kor 15,45–49) noch vom Gewissen (Röm 2,14), weder von der Kirche als Leib Christi (1 Kor 12,12–27; Röm 12,4–6) noch vom Charakter und vom Wesen, der Hypostase, Jesu sprechen dürfen (Hebr 1,3). Es war weniger die antike Religion als vielmehr die antike Philosophie, der sich diese Innovationen verdanken: echte Bereicherungen Biblischer Theologie.

Entscheidend ist also die Standortbestimmung der Kirche.¹³ Das Johannesevangelium nimmt sie in einer Weise vor, die so ele-

¹² Neuansätze reflektiert Markus Vogt (Hg.), *Theologie der Sozialethik* (QD 255), Freiburg i. Br. 2013.

¹³ Vgl. Johanna Rahner – Thomas Söding (Hg.), *Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie* (QD 300), Freiburg i.Br. 2019.

mentar und dialektisch ist, wie man es sich nur wünschen kann. Im hohepriesterlichen Gebet Joh 17 bittet Jesus erst für sich selbst, dann für seine Jünger und schließlich für diejenigen, die „durch ihr Wort an mich glauben“ (Joh 17,20), „damit die Welt erkennt, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,23). Die Jünger und alle, die es sein werden, werden in ihrem Glauben durch ihren Weltbezug definiert.

Die erste Ortsangabe des Gebetes lautet: Sie sind „in der Welt“ (Joh 17,11). Die zweite: Sie sind nicht „von der Welt“ (Joh 17,16; vgl. 15,19). Beide Angaben gehören zusammen. Beide sind christologisch geprägt: Jesus ist nicht „von der Welt“, sondern von Gott gesandt; er ist zeit seines Lebens „in“ der Welt, als inkarniertes Wort Gottes. Die Welt ist bei Johannes die Schöpfung, die Gott ins Leben ruft, aber auch der Ort der Verhärtung, für den er nicht beten zu wollen erklärt, weil die Sünde keine Zukunft hat und genau darin das Objekt der unendlichen Liebe Gottes ist, der sogar seinen eigenen Sohn sendet, damit der Glaube entstehen kann (Joh 3,16) – so, wie es nach der irritierenden Negation auch in Joh 17 am Schluss positiv heißt. In seiner Freiburger Konzerthausrede hat Benedikt XVI. die „Entweltlichung“ als den Aspekt eingeschärft, den die Kirche in Deutschland besonders nötig habe.¹⁴ Ihm ging es aber nicht um eine Abwendung von der Welt, sondern um eine Differenzierung als Basis einer neuen Begegnung. Johannes hat zu seiner Zeit beides gleich stark gemacht: Die Kirche ist genauso rückhaltlos „in“ der Welt, wie der Logos „Fleisch“ geworden ist – wenn nicht, dann, weil sie hinter Jesus zurückbleibt. Das heißt: Sie muss sich voll und ganz auf die Bedingungen der „Welt“ einlassen, ohne sich anzupassen. Sie kann keine Gegenwelt versuchen aufzubauen, sondern muss ihre Sendung im Dienst an und in der Welt sehen. Sie kann diese Kraft nur deshalb ent-

¹⁴ Zur Dokumentation und Diskussion vgl. Jürgen Erbacher (Hg.), *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes (Theologie kontrovers)*, Freiburg – Basel – Wien 2012.

wickeln, weil sie nicht „von“ der Welt ist, also nicht nur verdoppelt, was ohnedies alle sagen, sondern das Wort Gottes verkündet, das niemand sich selbst sagen kann.

Eine „Welt“, die für die Menschen alles sein will, kann diejenigen, die sich den freien Geist Gottes bewahrt haben, nur hassen (Joh 15,18–16,2) – wird aber deshalb nicht auch umgekehrt von den Jüngern gehasst; für sie bleibt die Liebe Gottes, die Jesus verkörpert, Basis, Antrieb und Maßstab.

Das Johannesevangelium hat keine eigene Sozialethik inspiriert. Auch die Johannesbriefe sind zurückhaltend. Der entscheidende Grund besteht darin, dass es schlechterdings keine Möglichkeit für die kleinen Gemeinden gegeben hat, sich politisch zu engagieren und juristisch durchzusetzen. Sie mussten einen anderen Weg gehen: glaubwürdig vor Ort in dem eng gesteckten Rahmen, der ihnen zugestanden wurde, den Glauben zu leben und dadurch attraktiv zu sein, gemäß den jesuanischen Bildern vom Salz der Erde und Licht der Welt (Mt 5,13–16). Genau auf diese Weise sollte die Welt verändert werden.

Caritas, individuell wie sozial, ist ein Missionsmedium ersten Ranges – aber nur, wenn sie nicht Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck ist. Anderenfalls würde sie unter das Verdikt der Heuchelei fallen, das in der Bergpredigt scharf zum Ausdruck kommt. Wo Not von Kranken und Hilfsbedürftigen ausgebeutet wird, um ihnen das Evangelium nahezu legen, wird alles vermittelt, nur nicht der Glaube. Es ist ja auch keineswegs so, dass nur diejenigen, die glauben, ohne Hintergedanken anderen helfen. Es entstehen also sehr gute Koalitionsmöglichkeiten, die nicht ausgeschlagen werden dürfen, auch wenn Glaubensdifferenzen bestehen.

Unter den Bedingungen der Gegenwart ist auch die Sozialpolitik ein missionsaffines Feld. Den Sozialstaat gäbe es nicht ohne den Einfluss des Christentums, der über die Grenzen der Kirche hinausreicht. Heute führt die organisatorische Emanzipation der Caritas und der Diakonie leider dazu, dass die Verbindungen nicht mehr gesehen werden. Inmitten starker kultureller Veränderungen ist es eine

Schlüsselfrage, die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter mit dem Glauben der Kirche vertraut zu machen, aus dem heraus sich Caritas und Diakonie entwickelt haben. Das geht nur im Zeichen der Freiheit – aber es sollte so gehen, dass nicht das scharfe Schwert des Arbeitsrechtes geschwungen wird, wenn Verstöße gegen das Sechste Gebot offenkundig werden, sondern dass Überzeugungsarbeit geleistet und dann eine Entscheidung, so oder so, akzeptiert wird.

Für die Gesellschaft ist das soziale Engagement das größte Pfund, mit dem die Kirche wuchern kann. Man braucht dieses Renommee nicht missionstheologisch zu verdächtigen. Von Anfang an hat die Praxis der Nächstenliebe ausgestrahlt und für Zustimmung gesorgt. Allerdings ist es die christlich verstandene Nächstenliebe, auch wenn sie organisatorische Formen angeht, selbst, die der Gottesfrage Anstoß gibt. Diese Chance gilt es zu nutzen. Expliziert werden dann die Wurzeln des Ethos im Glauben, in der Liebe und der Hoffnung. Expliziert wird auch das Motto aus der Bergpredigt: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“ (Mt 7,16). Die Glaubwürdigkeit der Kirche hängt entscheidend daran, wie ihr Tun und ihr Reden zusammenpassen. Darum ist es derzeit nicht zum Besten bestellt.

5. Die Mission der Kirche

Im Moment scheint es absurd, von Mission reden zu wollen, weil die Kirche dabei ist, ihre Glaubwürdigkeit zu verspielen und weil sie durch ihr Handeln selbst zu einem Glaubensrisiko sondergleichen geworden ist. Gewissenserforschung, Selbstkritik, innere Mission (um es traditionell evangelisch zu sagen) sind nötig wie nie.

Aber genau deshalb darf sich die Kirche jetzt nicht einigeln, sondern muss Türen und Fenster öffnen. Sie muss nach draußen gehen, in die Welt. Sie muss die Fühler ausstrecken. Sie muss neugierig sein. Sie muss lernen wollen. Sie kann gar nicht in der Öffentlichkeit präsent sein ohne Gott. Sie hat eine Mission. Die muss

sie neu entdecken. Die Formen müssen neu sein. Die Inhalte auch – nicht um das biblische Zeugnis zu verwerfen und irgendetwas Anderes zu erfinden, das es ersetzen müsste, sondern um die Neuigkeit des Evangeliums selbst wieder zu entdecken und dann zu verbreiten.

Mission ist keine Werbekampagne. Mission ist Exodus: heraus aus der babylonischen Gefangenschaft, in die niemand anderes hineingeführt hat als die Kirche selbst, hinaus in die Welt, die immer schon Gott gehört. Mission gibt es nur im Gespräch. Wer nichts zu sagen hat, soll besser den Mund halten. Aber wer etwas zu sagen hat, kann andere nicht zutexten wollen, sondern muss mit ihnen den Dialog führen. Mission als Dialog: das heißt einerseits, zu erwarten, dass die Anderen auch etwas Wesentliches zu sagen haben, sei es auch Kritik, Skepsis oder Alternatives, und heißt andererseits, so vom eigenen Glauben zu reden, dass es die Chance gibt, ihn verständlich zu machen, und zu akzeptieren, wenn es nicht gelingt, das Ziel der Mission zu erreichen, den Glauben an den einen Gott zu verbreiten. Jesus hat es vorgemacht. Die Apostel haben es, unter Schwierigkeiten, nachgemacht; heute gilt es, diese Kunst der Kommunikation, die mit den besten Gründen „Mission“ genannt wird, neu zu lernen.