

sondertes Fach ebenbürtig neben die anderen Glieder der praktischen Theologie in deren Umkreis hineinstellen; von letzteren setzen sie wieder die einen wegen ihrer hohen Bedeutung mit Ehrenfeuchter und Warneck an den Anfang, die anderen an die Mitte oder an den Schluß der praktischen Theologie, so daß nach Bornemann auch in dieser Frage eine allgemeine Ratlosigkeit und Verwirrung waltet, was für die katholischen Gelehrten nur deshalb nicht behauptet werden kann, weil sie sich bis jetzt mit solchen Problemen noch gar nicht befaßt haben. Meinerseits möchte ich eine Angliederung der Missionslehre an die Pastoraltheologie nicht von vornherein ablehnen, da letztere nicht bloß die Regeln oder Konsequenzen für die Praxis aufzustellen (Methodik), sondern in etwa auch die prinzipiellen Grundlagen zu erörtern hat (Prinzipienlehre); trotzdem entspricht es dem spezifischen Charakter der katholischen Missionslehre besser, falls man sie überhaupt anderen Disziplinen anfügen und nicht vielmehr losgelöst von ihnen behandeln will, was nach dem Besagten und auch wegen der sich hier wiederum ergebenden Doppelstellungen das Ideal wäre, die grundlegenden Teile der Missionslehre, ihre Normen und Prinzipien, wegen der gegenständlichen und methodischen Gleichartigkeit einerseits dem Kirchenrecht, andererseits der systematischen Theologie (Dogmatik, Ethik, Apologetik und Bibeltheologie) anheimzugeben; soweit die Missionslehre der praktischen Theologie angehört, gebührt ihr eine gesonderte, ihrer Wichtigkeit im Haushalt der kirchlichen Tätigkeiten und Kräfte geziemende Stellung.<sup>1</sup>

## Jesus als Begründer der Heidenmission.

Von Prof. Dr. Meinerz in Münster.

Die Heidenmission steht gegenwärtig stark im Vordergrund des Interesses. Nicht als ob in der katholischen Christenheit eine wesentliche Entwicklung von mangelhaftem oder gar völlig fehlendem Verständnis für das große Werk der Heidenmission eingesezt hätte: Denn der Missionsgedanke ist von der katholischen Kirche und vom katholischen Volke stets hochgehalten worden. Allein die Missionsfreudigkeit dringt immer weiter in solche Kreise, die bisher über die Wichtigkeit und die Tragweite des Missionsgedankens noch gar nicht nachgedacht haben.

Es erfolgt eine fruchtbare Selbstbesinnung. Und diese Selbstbesinnung erstreckt sich nicht nur auf die Notwendigkeit energischer Missionstätigkeit in der Gegenwart, sie geht auf die Grundlage der Missionstätigkeit als solcher ein.

<sup>1</sup> Dabei darf man aber nicht vergessen, was protestantischerseits so oft geschieht, daß Missionswissenschaft sich noch nicht mit Missionslehre deckt, sondern auch Missionskunde und Missionsgeschichte umfaßt, die ihrerseits mit praktischer Theologie nichts zu tun haben. Vgl. Bornemann, Einführung in die evangelische Missionswissenschaft 16 ff.; Warneck, Missionslehre I 33 ff.; ders., Das Studium der Mission auf der Universität (1877) 15 ff.; Stojsch, Allg. M.-Z. 29, 6 f.

Man gibt sich tiefere Rechenschaft von dem Warum, dem Rechte und der Pflicht der Bekehrungsarbeit bei den Heidenvölkern.<sup>1</sup>

Was aber auf katholischer Seite von jeher als selbstverständlich galt, das wird in protestantischen Kreisen gegenwärtig lebhaft erörtert. Die Mission als solche hat sich ja dort im Gegensatz zur Stellung der Reformatoren des 16. Jahrhunderts fast überall durchgesetzt. Man erkennt auch die Vernachlässigung des Missionsgedankens in vergangenen Zeiten unumwunden an. Der protestantische Pfarrer Barthold meint,<sup>2</sup> nachdem er von dem Missionsinteresse der Gegenwart gesprochen hat: „Gewiß haben wir keinerlei Anlaß, nun darauf stolz zu sein. Eher hätte die evangelische Kirche Grund, sich zu schämen, daß sie solange tatenlos beiseite gestanden hat. Aber es wird auch hier gelten: Als die Zeit erfüllet war.“

Sogar der liberale Flügel der protestantischen Theologie hat für die Mission ein warmes Herz; Harnack kann von der „unerschütterlichen Überzeugung unserer Missionspflicht“ sprechen.<sup>3</sup> Freilich ist die Begründung und auch der Begriff der Mission recht verschiedenartig, entsprechend der modern liberalen Auffassung vom Christentum. Die Orthodoxie erblickt darin geradezu eine Gefahr. „Wie groß die Gefahr heute daheim ist,“ so schreibt der jüngst verstorbene Altmeister der protestantischen Missionswissenschaft Gustav Warneck in einem Begrüßungsworte an die Weltmissionskonferenz zu Edinburgh (14–23. Juni 1910), „durch eine destruktive Kritik die Glaubwürdigkeit des biblischen Evangeliums zu untergraben, wie durch Modernisierung seinen Inhalt zu rationalisieren und dadurch zu verdünnen, ist eine allgemein bekannte Tatsache. Und wir würden uns täuschen, wenn wir uns der Wahrnehmung verschließen wollten, daß diese Gefahr auch die Missionsgebiete zu bedrohen anfängt.“<sup>4</sup> Und die Weltmissionskonferenz selbst hat, wie Johannes Warneck erzählt,<sup>5</sup> gelegentlich „auch kräftige Töne gegenüber modernen, das Wesentliche im Christentum verwischenden Strömungen in der Theologie“ angeschlagen.

Trotz alledem wirkt der (liberale) allgemeine evangelisch-protestantische Missionsverein in den heidnischen Kulturländern mit aller Entschiedenheit weiter. Natürlich kann er sich mit der altgläubigen Mission nicht messen. Mit welcher Energie diese ihr Ziel augenblicklich verfolgt, das konnten die Missionsversammlungen gelegentlich des dritten deutschen Kolonialkongresses zu Berlin,<sup>6</sup> vor allem der imposante Weltmissionskongreß zu Edinburgh beweisen. Wie

<sup>1</sup> Vgl. meinen Aufsatz: Recht und Pflicht der christlichen Heidenmission, in: Theologie und Glaube I (1909) 601–622.

<sup>2</sup> Bei Cremer, Jesus und die Menschen seiner Zeit, Gütersloh 1909, 434.

<sup>3</sup> Reden und Aufsätze II (Gießen 1904) 109–128. Vgl. Meinerz, Jesus und die Heidenmission (Neutest. Abhandlungen I 1.–2. Heft), Münster i. W. 1908, S. VII ff. In diesem Buche ist auch zu vielen im folgenden kurz erwähnten oder nur angedeuteten Gedanken die nähere Begründung zu finden.

<sup>4</sup> Allgemeine Missionszeitschrift XXXVII (1910) 371.

<sup>5</sup> Ebenda 381; vgl. 379.

<sup>6</sup> Vgl. meinen Bericht in: Kölnische Volkszeitung 1910 Nr. 868.

sehr dieser von seiner Aufgabe durchdrungen war, zeigt u. a. seine Botschaft „an die Christen der ganzen Welt“, worin es z. B. heißt<sup>1</sup>: „Ebenso wie eine große nationale Gefahr von jedem Bürger ein neues und höheres Maß von Patriotismus und Opfermut fordert, so fordert die gegenwärtige Weltlage und die Mission von jedem Christen und jeder christlichen Gemeinde einen Aufschwung des bereits vorhandenen Missionseifers und Missionsdienstes auf eine höhere Stufe unseres Missionsideales.“

Wer eine solche Sprache führt, muß von der Missionspflicht tief durchdrungen sein, er muß sich vor allem auch dessen bewußt sein, daß er den Willen des Stifters des Christentums ausführt. Und hierin deckt sich diese Auffassung mit der von jeher auf katholischer Seite geltenden, d. h. mit der biblischen Auffassung: Jesus selbst hat die Heidenmission gewollt und angeordnet. Die moderne Kritik denkt freilich anders. Mit mehr oder weniger deutlichen Worten spricht sie die Forderung aus: Fort von Paulus, zurück zu Jesus.<sup>2</sup> Wenn sich diese Losung nun ja auch nur auf den Theologen Paulus bezieht — wird dadurch etwa zugleich eine Rückkehr von dem Missionsideale des großen Heidenmissionars zu einem reineren Ideale Jesu gefordert? — Doch nur in beschränktem Sinne. Ja es wird Jesus geradezu der Gedanke an eine universale Mission abgesprochen oder wenigstens so abgeschwächt, daß für einen eigentlichen Missionsbefehl kein Raum übrig bleibt.

Ich habe früher schon<sup>3</sup> die Auffassung der Modernen von der Stellung Jesu zum Universalismus und zur Mission in drei Hauptrichtungen zusammengefaßt: eine übertreibende, eine hyperkritische und eine vermittelnde. Daß die erste Gruppe, die Jesus immer von der Menschheit sprechen läßt und seine Verbindung mit Israel ganz übersieht, wirklich das Beiwort des Dilettantismus verdient, hat z. B. Karl Weiser in seinem aus dem Geiste des leichtesten Rationalismus heraus geschriebenen<sup>4</sup> Jesusdrama deutlich bewiesen.<sup>5</sup> Für das Missionsmotiv ist diese Auffassung nicht gefährlich, ja

<sup>1</sup> Allg. Missionszeitschrift a. a. O. 392—394. Auch P. Vath S. J. (Stimmen aus Maria-Laach 1910, 261) meint, daß dies Schreiben „ohne Zweifel nicht ohne Wirkung sein wird“.

<sup>2</sup> Vgl. auch Joh. Weiß, Paulus und Jesus, Berlin 1909, 57: In der kirchlichen Entwicklung über Paulus hinaus wurde der Typus des „Befehrten“ durch den Typus des normalen Christen abgelöst. „In gewisser Weise ist schon dies eine Rückkehr zu dem Typus der Religion Jesu, und in diesem Sinne ist — wenn sie mit aller Vorsicht und allem Ernst ausgegeben wird — die Parole: ‚Los von Paulus und zurück zu Jesus‘ bis zu einem gewissen Grade berechtigt.“

<sup>3</sup> Jesus und die Heidenmission 1 ff.

<sup>4</sup> Vgl. meinen Aufsatz in: Allgemeine Rundschau VIII (München 1911) Nr. 6, S. 93 f.

<sup>5</sup> Er läßt Jesus wiederholt von seinem universalen Gedanken sprechen, z. B. zu Judas (bei Reclam Nr. 4791—94, III 118):

„Ich gehe jetzt einen höhern Thron  
Zu ersteigen als deinen gepriesenen, —  
Ein größeres Reich mir zu erobern  
Als dein auserwähltes Palästina!  
Die ganze Menschheit will ich befreien!“ Vgl. auch IV, 22. 37.

man könnte umgekehrt meinen, daß sie den Universalismus der Person Jesu so umfassend anerkennt, wie es vorher nie geschehen ist. Allein es ist doch immer eine haltlose Konstruktion, die um so weniger wirkende Kraft ausströmt, als der Inhalt der Lehre Jesu bei diesen Dilettanten in moderne, teilweise unchristliche Ideen aufgelöst ist.

Im Gegensatz zu dieser Auffassung steht das andere Extrem, das in möglichst schroffer Form bereits Julian der Apostat formuliert hat, wenn er im ersten Buche seines Werkes gegen die Christen schreibt<sup>1</sup>: „Ich will jedoch den Nachweis liefern, daß sowohl Moses und die Propheten nach ihm als auch Jesus von Nazareth, ja auch Paulus, der alle Gaukler und Betrüger aller Orten und aller Zeiten übertrifft, den Schöpfer nur für einen Gott von Israel und Judäa und die Juden für seine Auserwählten erklärt haben.“ Wie Julian selbst, so sind auch viele von den modernen Anhängern der extremen Theorie unter die Dilettanten zu rechnen. Aber sie beherrscht auch in mehr oder minder ausgeprägter Form eine ganze Reihe der gelehrtesten Vertreter der kritischen Theologie. Durch Harnacks Buch „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“<sup>2</sup> ist sie in weiten Kreisen bekannt geworden. Nach dieser Auffassung können die direkten Missionsworte des Herrn, vor allem der universale Missionsbefehl, unmöglich echte Herrenworte sein; nur Jesu Geist kann die Mission veranlaßt haben.

Eine vermittelnde Rolle spielt jene dritte Ansicht, die eine Entwicklung vom partikularistisch-jüdischen zu einem weltweiten Standpunkte annimmt. Hier sind die Nuancen bei den einzelnen Forschern sehr verschieden, je nachdem man den Herrn auf der Bahn des Universalismus weiter oder weniger weit fortschreiten läßt. Bis zur Höhe des universalen Missionsbefehles lassen aber alle diese Gelehrten Jesus nicht vordringen. Es war ein sonderbares Mißverständnis, daß Nösgen<sup>3</sup> mich in etwa zu den Vertretern dieser Richtung zählte, wenn auch nur in der Form, daß eine Entwicklung zum Universalismus vor dem öffentlichen Auftreten Jesu liege.<sup>4</sup>

Seither hat nun Friedrich Spitta in Straßburg, der ja überhaupt in der Kritik eigene Wege geht und mit seinem überscharfen Seziermesser vieles von dem fortschneidet, was andere Kritiker noch als echt anerkennen, eine ganz neue, eigenartige Auffassung zu beweisen gesucht. Er verbindet gewissermaßen die übertreibende mit der hyperkritischen Ansicht, indem er sowohl die direkten Missionsausagen als auch die scheinbar hemmenden Worte des Herrn beseitigt oder umdeutet, dann aber zu dem Schlusse gelangt<sup>5</sup>: „In direktem Gegensatz zu Harnacks Urteil, daß die Heidenmission nicht in Jesu

<sup>1</sup> C. J. Neumann, *Scriptores graeci qui christianam impugnaverunt religionem* III (Lipsiae 1880) 176; nach der Übersetzung ebd. 12.

<sup>2</sup> I<sup>2</sup> (1906) 31 ff.

<sup>3</sup> *Theolog. Literaturblatt* XXX (1909) 379 ff.

<sup>4</sup> Vgl. dagegen meine Ausführungen in: *Theologie und Glaube* I (1909) 810.

<sup>5</sup> *Jesus und die Heidenmission*, Gießen 1909, 109.

Horizont gelegen habe, begnüge ich mich nicht mit der Meinung, daß er sie seinen Jüngern nach seiner Auferstehung ans Herz gelegt, sondern daß diese Aufgabe von Anfang an vor seiner Seele gestanden und daß er ihr nicht bloß nicht ausgewichen sei, wenn ihm Heiden in den Weg traten, sondern diese auch aufgesucht habe durch Reisen in ihre Gebiete. So kann man von Jesus geradezu als vom ersten christlichen Missionar sprechen, der nicht bloß durch seinen ‚intensiven Universalismus‘ den Grund zur christlichen Heidenmission gelegt hat, sondern dessen Tätigkeit ihren Beginn bedeutet.“ Und dann fügt der Kritiker, der sich im Vorworte bereits einen „begeisterten Freund der Mission“ genannt hat, noch hinzu: „Unsere Missionare, die zu den Heiden mit der Predigt vom Reiche Gottes kommen, folgen damit nicht bloß einem Befehl Jesu und erfüllen ein Vermächtnis, das er bei seinem Scheiden von dieser Erde seinen Jüngern hinterlassen, sondern gehen in seinen Fußstapfen und arbeiten an der Erfüllung der messianischen Hoffnung, die er selbst ihrer Vollendung entgegengeführt hat.“

Es scheint fast, daß Spitta mit seiner Theodor Zahn gewidmeten Abhandlung im konservativen Lager mehr Sympathie findet als im kritischen, zu dem er ganz entschieden selbst gehört. Wenigstens hat Jordan sein Buch stark gepriesen und gemeint, daß man über die Frage „nun wohl mit Spittas tiefgrabender Arbeit die Akten schließen kann“.<sup>1</sup> Umgekehrt bedauert W. Bauer,<sup>2</sup> gerade das Wesentliche und Neue in den Aufstellungen des Straßburger Gelehrten ablehnen zu müssen.

In der Tat bietet Spitta auf der einen Seite zuviel, auf der andern Seite entfernt er radikal alle jene Aussagen, die seiner Auffassung entgegenstehen.<sup>3</sup> Es ist eigentlich nicht ganz richtig, wenn Spitta in dem zitierten Aussprüche erklärt, unsere Missionen folgten bei ihrer Arbeit „nicht bloß einem Befehle Jesu“; nach seiner Meinung folgen sie tatsächlich überhaupt keinem Befehle. Und doch ist bei voller Anerkennung alles Sonstigen gerade der universale Sendungsauftrag der machtvollste Antrieb zur Missionstätigkeit. Das wird auch von den Modernen gern anerkannt. R. Günther<sup>4</sup> z. B. erklärt: „Das missionarische Glaubensmotiv der Altgläubigen greift tiefer.

<sup>1</sup> Theolog. Literaturblatt XXXI (1910) 369.

<sup>2</sup> Theol. Literaturzeitung XXXV (1910) 38.

<sup>3</sup> Vgl. meine Rezension in: Theologische Revue VIII (1909) 605—608.

<sup>4</sup> Theologische Rundschau XII (1909) 296. S. Weinel (Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Monatsblatt der religionsgeschichtlichen Volksbücher I [1907] 65) meint allerdings von seinem Standpunkt aus, der sich im wesentlichen mit dem von Harnack deckt: „Wir brauchen kein Wort von ihm, um zu wissen, daß wir als seine echten Jünger in seiner Nachfolge Mission fordern und treiben.“ Schon der alte Aosta S. J. empfand richtig die Bedeutung des Missionsbefehles für das Recht der Mission (De procuranda Indorum salute II, 13 [Coloniae Agrippinae 1596] 234): Qui ergo dixit: Ite in mundum universum et praedicate evangelium omni creaturae, is certe aditum liberum quocunque terrarum aperuit, quem qui nobis praecludere velint, et summi Dei praecones ac legatos inauditos a se relegant, non solum contra salutem suam putandi sunt, verum etiam insignem Christianae reipublicae contumeliam irrogare.

Gerade daß sie unter der verpflichtenden Macht eines Missionsauftrages stehen, ist gewaltiger und keineswegs nur gefehliger Missionsantrieb."

Es fragt sich nun aber, ob dieser gewaltige Missionsantrieb von der wissenschaftlichen Kritik mit Recht beseitigt werden darf. Gerade vom Standpunkt eines Spitta aus, der den Unterbau des Missionsbefehles in weitem Maße zu begründen suchte, bedarf es nicht mehr viel zur vollen Anerkennung des Wortes. Alle die skizzierten Richtungen übertreiben irgendeine Seite aus dem reichen Leben des Herrn. Wenn man aber die gesamte evangelische Überlieferung sorgsam zu Rate zieht, so ergibt sich ein umfassendes Bild von Jesu Stellung zum Missionsgedanken: er wurzelt im Volke Israel, das als auserwähltes Volk einen gewissen Vorrang beanspruchen kann; seine eigene Tätigkeit beschränkt er wesentlich, wenn auch nicht ausschließlich, auf dieses Volk und legt einstweilen den Aposteln die gleiche Schranke auf. Aber er erweitert gleichzeitig die Grenzen und beschließt die universalen Hinweise mit dem Sendungsauftrag.

Spitta weist auf einige universale Worte des Alten Testaments hin und erklärt dazu:<sup>1</sup> „Haben diese Stellen Nachklang gefunden in Jesu Bewußtsein, wie sie im Neuen Testament Verwendung gefunden haben (vgl. Lk 2, 32; Apg 13, 47), so folgt, daß Jesus daraus einen Beruf nicht bloß für sein Volk, sondern auch für die Heiden entnommen haben muß.“ Selbst wenn man die universalen Missionsgedanken des Alten Testaments weit in den Hintergrund stellen und ihre volle Herausarbeitung leugnen wollte: es läßt sich nicht verkennen, daß das AT mit dem universalen Bilde der Welterschöpfung, insbesondere des Stammvaters aller Menschen, dem Sündenfall und dem Ausblick auf die kommende Erlösung beginnt. Und hier kommt es nicht darauf an festzustellen, in welcher Zeit der Anfang der Genesis geschrieben worden ist. Vielmehr ist sicher, daß er in derselben Form wie heute den Juden zur Zeit Christi vorlag. Und darum ist er, wie überhaupt das AT, als Ganzes zu betrachten, wenn man es für die spätjüdischen Anschauungen verwerten will. Das gilt auch von der fünfmaligen Wiederholung des Völkersegens (Gn 12, 3; 18, 18; 22, 16–18; 26, 3. 4; 28, 13. 14). Auch wenn der ursprüngliche Gedanke mit Bunkel u. a. dahin zu verstehen wäre, daß nur ein Vergleich mit dem Glück der Patriarchen geboten würde: soviel ist doch sicher, daß diese Fassung in der späteren Zeit bei den Israeliten nicht geläufig war. Denn Jesus, der Sohn Sirachs (44, 21 [22–23]) wiederholt die Verheißung, die Gott einst den Patriarchen gegeben, und fügt bei:<sup>2</sup> „Darum versprach er ihm mit einem Eide, durch seinen Stamm die Völker zu segnen, ihn zu vermehren wie den Staub der Erde und wie die Sterne seinen Stamm zu erhöhen, ihnen Besitz zu geben vom Meer bis zum

<sup>1</sup> Jesus und die Heidenmission 77.

<sup>2</sup> Bei R. Peters, Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus, Freiburg 1902.

Meere und vom Strom bis an der Erde Enden." Und weiterhin übersetzen die Septuaginta die Weisagungen in der passiven Form: *καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς* (Gn 12, 3).

Dazu kommen die vielen Prophetenstimmen, vor allem das ganze Buch Jonas, die „Tendenzschrift für das Recht der Heidenmission“,<sup>1</sup> sowie die universalen Worte des „Evangelisten“ unter den Propheten, des Jesaja. Ein weltweiteres Wort als die Ebed-Jahve-Stelle 49, 6 läßt sich im AT kaum denken: „Dafür, daß du mir als Knecht dienstest, ist es zu gering, daß du nur die Stämme Jakobs aufrichtest und die aus Israel Bewahrten zurückbringen sollst; und so mache ich dich denn zum Lichte der Heiden, daß du mein Heil seiest bis ans Ende der Welt.“ H. Schulz<sup>2</sup> hat vollkommen recht, wenn er unter dem Eindruck solcher und ähnlicher Worte erklärt: die eigentliche Absicht der Weissagung sei „so großartig universalistisch, ja so ‚christlich‘ klingend, wie es sich mit dem Glauben an die besondere Heilsgnade Israels überhaupt verträgt“.

Dies letztere Moment darf man freilich nie außer acht lassen: ein absoluter Universalismus kann im AT gar nicht zu finden sein; Israel war nun einmal das auserwählte Gottesvolk. Um so bedeutungsvoller ist es, wenn trotzdem der Ausblick auf die ganze Menschheit in so hellen Farben geschildert wird. Und es ist gewiß nicht zufällig, daß Jesus in Jesaja seinen Lieblingspropheten besaß, den er oftmals anführt, und daß er sich selbst mit dem Propheten Jonas verglich (Mt 12, 39 ff.; 16, 4). Neuerdings hat wieder Batiffol ganz mit Recht gesagt<sup>3</sup>: „Wenn Jesus der Messias ist und weiß, daß er es ist, warum sollte er die Heiden der Schrift entgegen ausgeschlossen haben?“

Auch vom zeitgenössischen Judentume aus läßt sich eine Stütze für den Missionsbefehl finden. Zwei große Gedankengruppen kommen hier in Betracht: die apokalyptischen Strömungen und das propagandistische Verlangen des Judentums. Die weite Diaspora trieb von selbst zur Heidenmission, und wir können reiche Belege dafür beibringen, daß sogar der Pharisäer aus Palästina die Diaspora zu Missionszwecken eigens aufsuchte.<sup>4</sup> „Sie breiteten die Arme weit aus, um die Heiden aufzunehmen, die sich ihrer Gemeinschaft als Mitglieder oder Hospitanten anschließen wollten. Sie waren überall in der heidnischen Welt, wohin sie auswanderten oder verschlagen wurden, Missionare.“<sup>5</sup> Man wollte eben die eigene Religion den Heiden mitteilen, wie es Ps 9, 12 heißt: „Lobset dem Herrn, der auf Sion wohnt, verkündet unter den Völkern seine Großtaten.“ Und auch in den apokalyptisch-messianischen Hoffnungen sind die Heiden vom Messiasreiche durchaus

<sup>1</sup> Bouisset, Die Religion des Judentums<sup>2</sup>, Berlin 1906, 95.

<sup>2</sup> Alttestamentliche Theologie<sup>5</sup>, Göttingen 1896, 593.

<sup>3</sup> L'église naissante et le catholicisme<sup>3</sup>, Paris 1909, 111.

<sup>4</sup> Vgl. auch Jo 7, 35.

<sup>5</sup> Bellhousen in: Die Kultur der Gegenwart<sup>2</sup>, 1. Abteilung IV, 1 (Berlin und Leipzig 1909) 36.

nicht etwa ausgeschlossen. Freilich bietet sich hier noch weit stärker wie im NT jene Einschränkung des universalen Gedankens dar, daß die Heiden nicht bedingungslos und als gleichwertige Glieder zugelassen sein sollen. Ja hier findet man gerade immer wieder die hochmütige Überhebung über alles, was nicht von Geburt ein Jude ist; auch nachdem der Heide das ganze Gesetz, besonders die Beschneidung, auf sich genommen hat, gilt er nur als Bürger niederer Klasse im Messiasreiche.<sup>1</sup> Eben deswegen kann man auch nicht von einer einfachen Entwicklung des christlichen Universalismus aus dem zeitgenössisch-jüdischen Gedanken heraus sprechen. Es mußten neue Gedanken hinzukommen, um die vorhandene weltweite Tendenz in voller Reinheit entbinden zu können.

Ein außerordentlich starker und reiner Missionsgedanke findet sich in einer neu entdeckten Sammlung von Psalmen, der uns bei jüdischer Herkunft der Worte auf einen Höhepunkt führen würde. Im Jahre 1909 gab J. Rendel Harris zum ersten Male aus einer syrischen Handschrift diese Oden Salomos mit einer englischen Übersetzung heraus.<sup>2</sup> Die wissenschaftliche Forschung bemächtigte sich dieses Fundes sofort, ist aber bei seiner näheren Erklärung bereits zu sehr verschiedenen Resultaten gelangt. In der 6. Ode heißt es<sup>3</sup> Vers 5–10:

„Der Herr hat die Erkenntnis seines Wesens viel gemacht  
Und geifert, daß die (Dinge) bekannt würden, die durch seine Güte uns gegeben wurden,  
Und seinen Lobpreis gab er uns für seinen Namen.  
Unsere Geister preisen seinen heiligen Geist.  
Denn ein Bach ist hervorgegangen und ist ein großer, breiter Strom geworden:  
Er hat alles fortgerissen und zerrieben und zum Tempel gebracht.  
Und es vermochten ihn nicht zu hemmen die Hemmnisse der Menschen,  
Auch nicht die Künste derer, die das Wasser hemmen.  
So ist er über die ganze Erde hingekommen und hat alles erfüllt;  
Und es haben alle Durstigen, die auf Erden waren, getrunken.“

Der Bach, der zum Strome geworden ist und über die ganze Erde kam und alles erfüllte, kann natürlich nur die Mission sein. Und wenn unter dem Tempel der jüdische Tempel in Jerusalem zu verstehen ist, dann natürlich die jüdische Mission, der hier ein glänzendes Loblied gesungen wird. Tatsächlich nimmt Harnack dies auch an,<sup>4</sup> und Spitta gibt ihm recht,<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. M. J. Lagrange, *Le messianisme chez les juifs*, Paris 1909, 286 f.: „Ils adoreront le même Dieu, mais ne jouiront pas des mêmes privilèges que son peuple.“ Man muß feststellen „que les nobles inspirations venaient de l'esprit des anciens prophètes, les restrictions de l'égoïsme national.“

<sup>2</sup> *The Odes and Psalms of Solomon*, Cambridge 1909.

<sup>3</sup> Nach den Übersetzung von A. Ungnad und W. Staerk in: *Aleine Texte für theolog. und philolog. Vorlesungen und Übungen Nr. 64*, Bonn 1910, 7 f.

<sup>4</sup> Harnack und Flemming, *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert*, in: *Texte und Untersuchungen XXXV*, 3 (Leipzig 1910) 32: „Damit ist das Judentum des Verf. erwiesen: alle Gotteserkenntnis kommt dadurch zu ihrem Ziele, daß die Menschen zum Tempel kommen.“ Vgl. auch S. 76.

<sup>5</sup> *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft XI* (1910) 194 ff. Auch Otto Schmiß (*Die Opferanschauungen des spätern Judentums und die Opferausagen des NT*, Tübingen 1910, S. V f.) stimmt zu.

daß er trotz seiner falschen Deutung des Bildes „den rein jüdischen Charakter dieses selten schönen Gedichtes richtig empfunden hat“.

Allein es mehren sich die Stimmen, daß in den Oden nicht nur christliche Interpolationen vorliegen, daß sie vielmehr von Haus aus judenchristlichen, vielleicht sogar gnostischen Charakter an sich tragen, daß vor allem unsere 6. Ode nur vom Standpunkte der christlichen Mission verstanden werden kann. Es fehlt tatsächlich alles, was spezifisch jüdische Züge an sich trüge, das Charakteristische der jüdischen Proselytenmacherei tritt vollständig in den Hintergrund. Darum interpretiert Th. Zahn<sup>1</sup> den Tempel von der christlichen Gemeinde,<sup>2</sup> und J. Hausleiter<sup>3</sup> schreibt wohl mit Recht: „Daß in diesem machtvollen Bilde der Siegeslauf der christlichen Mission, das Vordringen der christlichen Gemeinde zu allen Völkern gezeichnet wird, kann niemand im Ernst bestreiten wollen. Wir haben eine Umschreibung des paulinischen Satzes vor uns, daß der Schall der Predigt in alle Lande ausgegangen ist, und bis ans Ende der Welt ihre Worte (Röm 10, 18).“<sup>4</sup> Noch mehr hätte diese Auffassung recht, wenn man mit Grefmann und Bunkel<sup>5</sup> der einleuchtenden Veränderung in der Übersetzung folgen wollte: statt „und zum Tempel gebracht“, „und hat den Tempel mit fortgenommen“, also ein Bild, das die Zerstörung des Tempels andeutet, wie es Apg 6, 14 dem Stephanus in den Mund gelegt wird. Bei dieser in den Zusammenhang sich wohl fügenden Erklärung tritt natürlich noch deutlicher hervor, daß der Psalm, wie Bunkel sagt, so wenig jüdisch ist, „daß er vielmehr den Sieg des Christentums auch über das Judentum feiert“. Somit sind die Worte der 6. Ode nicht als Grundlage des Missionsbefehles zu verwerten, sondern umgekehrt als Lobpreis der Ausführung dieses Auftrages. —

Der Hinblick auf das Heidentum und das Streben, Heiden in den Verband der jüdischen Religion hineinzuziehen, war für das Judentum zur Zeit Jesu jedenfalls etwas ganz Beläufiges. Zum rein-universalen Durchbruch mußte dieses Streben in dem Falle kommen, wenn eine Persönlichkeit im alttestamentlichen Boden wurzelte und gleichzeitig von all dem zeitgeschichtlich Kleinmenschlichen frei war, das eben dem Missionsstreben seinen jüdischen Beigeschmack gab.

<sup>1</sup> Neue kirchliche Zeitschrift XXI (1910) 756.

<sup>2</sup> Vgl. Harris a. a. O. 96: „The writer is as universal as St. Paul. But he is not so detached from Judaism as not to know that the living water was connected with the temple. Perhaps, then, he is a Judaeo-Christian of an enlightened type.“

<sup>3</sup> Theologisches Literaturblatt XXXI (1910) 270. Vgl. auch S. Böhmer, Die Oden Salomos, in: Kirchliche Rundschau für die evangelischen Gemeinden Rheinlands und Westfalens 1910, 215 ff.; 238 ff.; 266 ff.; 297 ff. Batiffol (Revue biblique, Nouv. série VIII [1911] 44): Der christliche Autor der Ode sagt voraus, „que telle, enfin, serait la diffusion de la connaissance de Dieu sur terre: elle joindrait la terre au ciel“.

<sup>4</sup> In der Gesamtaufassung ebenso Bouffet, Theologische Rundschau XIII (1910) 435; E. Krebs, Hochland VIII (1910/11) 377.

<sup>5</sup> Zeitschrift für die neueste Wissenschaft, ebd. 297 f. Vgl. auch Lagrange, Revue biblique, Nouv. série VII (1910) 595. E. Clemen (Theol. Rundschau XIV [1911] 15) nennt diese Konjektur allerdings „doch wohl zu kühn“.

Eine solche Persönlichkeit war nun Jesus. Auch Harnack erkennt diese Seite der universalen Persönlichkeit Jesu an, doch will er sie auf den „intensiven“ Universalismus beschränken. Zu diesem intensiven Universalismus rechnet er aber nur die Tatsachen, daß Jesus die Sünder zu sich gerufen, mit den Zöllnern gegessen, daß er am Sabbat geheilt, daß er die Pharisäer mit ihrer Gesetzesbeobachtung bekämpft und die Barmherzigkeit und das Gericht in den Mittelpunkt gerückt, daß er den Untergang des Tempels prophezeit habe.<sup>1</sup> Diese Momente sind unfraglich zutreffend, nur nicht vollständig: Die ganze Lehre des Herrn vom Gottesreich und von den Eintrittsbedingungen, seine gesamte religiös-sittliche Auffassung gehören zu diesem intensiven Universalismus. Mit Recht sagt auch H. Wendt<sup>2</sup>: „Seine ganze Anschauung war so innerlich, er dachte Gott so rein geistig und die Forderungen Gottes so auf das Innere des Menschen gerichtet, daß es ihm unmöglich war, in etwas bloß Äußerlichen und Naturhaftem wie der Herftammung vom jüdischen Volke und der Beschneidung, eine wesentliche und zu betonende Bedingung für das Wohlgefallen und die Heilserweisung Gottes zu sehen.“ Und ebenso richtig erklärt Monnier<sup>3</sup>: „Die gänzlich sittliche Natur der Bedingungen zum Eintritt ins Himmelreich hebt den Unterschied zwischen den Völkern auf. Jesus Christus hat dem Judentum wohl eine Art von Altersvorrechte zuerkennen können. Aber er hat ihnen niemals einen ausschließlichen Vorrang zugestilligt.“

Gerade die Verbindung Jesu mit dem AT ist von jeher gegen seinen vollen Universalismus geltend gemacht worden. Aber mit Unrecht. Eine eigentliche Schwierigkeit entsteht hier wesentlich nur für jene dilettantische Auffassung, die diese Beziehung zwischen Jesus und dem Alten Bunde übersieht. Aber eben wegen ihres Dilettantismus übersieht diese Richtung auch die Schwierigkeit selbst. Mit Recht hat Jordan in seiner Kritik des Spittaschen Buches<sup>4</sup> gesagt: „Es muß festgestellt werden, daß es für Jesus keine sich ausschließenden Gegensätze waren, wenn er sich als der verheißene Messias der Juden ansah und doch den Reichs-Gottes-Bedanken für die ganze Welt verfolgte, ebensowenig<sup>5</sup> wie es für die prophetische Anschauung ausschließende Gegensätze waren, daß das Heil im messianischen Reiche Israel kommen wird und doch zu diesem Reiche die Heiden von allen Seiten herbeiströmend gedacht werden.“

Aber Spitta<sup>6</sup> hat mit gleichem Rechte gegen Harnack betont, daß es ganz undenkbar sei anzunehmen, Jesus habe seinen intensiv-universalen Gedanken nicht irgendwie in die Tat umgesetzt. Je lebhafter man sich den Hintergrund und die Umwelt Jesu vor Augen hält, um so zwingender muß

<sup>1</sup> Die Mission I<sup>2</sup> 33.

<sup>2</sup> Die Lehre Jesu<sup>2</sup>, Göttingen 1901, 302f.

<sup>3</sup> La mission historique de Jésus, Paris 1906, 238.

<sup>4</sup> Theol. Literaturblatt XXXI (1910) 369.

<sup>5</sup> Richtiger: Noch viel weniger.

<sup>6</sup> Jesus und die Heidenmission 111.

dieser Schluß werden. Seine Beweiskraft wird aber damit durchschlagend, daß man im Evangelium an zahlreichen Stellen die ausdrückliche Bestätigung findet: Jesus weist über den Kreis des Judentums hinaus. In dieser Hinsicht hat man in früherer Zeit nicht selten dem entgegengesetzten Extrem gehuldigt und manche evangelischen Berichte Missionsgedanken aussprechen lassen, die in Wirklichkeit in ihnen nicht zu finden sind. So hat u. a. Gregor der Große den armen Lazarus (Lk 16, 19 ff.) als Typus der Heidenwelt angesehen;<sup>1</sup> Beda der Ehrwürdige den Zöllner im Gleichnis (Lk 18, 9 ff.).<sup>2</sup> Ebenso ist das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge (Mt 20, 1 ff.)<sup>3</sup> und das von den beiden Brüdern, die dem Befehle des Vaters in verschiedener Art nachkommen (Mt 21, 28 ff.)<sup>4</sup> in dieser Beziehung verwertet worden. Auch die beiden Esel beim feierlichen Einzug in Jerusalem (Mt 21, 2 ff.) gelten als Bilder von Judentum und Heidentum.<sup>5</sup> Vor allem wird bis in unsere Tage das Gleichnis vom verlorenen Sohne (Lk 15, 11 ff.) auf das Heidentum gedeutet,<sup>6</sup> während es in Wirklichkeit nur einen intensiv universalen Zug in sich trägt, diesen allerdings in hervorragendem Maße. Ein klassischer Zeuge für Jesu Universalismus wäre der Zöllner Zachäus (Lk 19, 1 ff.), wenn man mit vielen Vätern in ihm einen Heiden erblicken könnte. Doch eben dies ist sehr unwahrscheinlich.<sup>7</sup>

Aber auch ohne diese biblischen Berichte bleibt im Evangelium genug übrig, das uns zeigt, wie Jesu Gedanken weit über den israelitischen Horizont hinausgingen. Der Hinweis auf Heiden, die im NT begnadet worden sind, wie die Witwe von Sarepta, der syrische Feldhauptmann Naemann (Mt 13, 54 ff.; Lk 4, 16 ff.), ferner der Vergleich mit Jonas, den Männern von Ninive und der Königin von Saba (Mt 12, 38 ff.; Lk 11, 29 ff.) sprechen eine deutliche Sprache. Dazu kommen die universalen Gedanken aus den Himmelreichsgleichnissen teils intensiver, teils ausdrücklich universalen Art, vor allem die Gleichnisse von den bösen Weingärtnern (Mt 21, 33 ff.) und vom Hochzeitsmahle (Mt 22, 1 ff.). Ferner die Begegnung des Herrn mit dem Hauptmann von Kapharnaum und der anschließende Hinweis auf das Herankommen der gläubigen Heidenwelt (Mt 8, 5 ff.; Lk 7, 1 ff.),<sup>8</sup> seine Beziehung zu den Sama-

<sup>1</sup> Homilia 40; Migne, P. lat. LXXVI 1302.

<sup>2</sup> Migne, P. lat. XCII 553 (zu Lk 18, 13).

<sup>3</sup> Vgl. Fond, Die Parabeln des Herrn im Evangelium<sup>3</sup>, Innsbruck 1909, 360.

<sup>4</sup> Vgl. Origenes, In Mt tom. XVII n. 4; Migne, P. gr. XIII 1484; Chrysostomus, Hom. 67 (68) in Mt n. 2; Migne, P. gr. LIIX 635.

<sup>5</sup> Vgl. Justinus, Dial. cum Tryphone 53; Migne, P. gr. VI 593; Augustinus, Tract. in Jo n. 5; Migne, P. lat. XXV 1765.

<sup>6</sup> Vgl. P. Schanz, Kommentar über das Ev. des Lk, Tübingen 1883, 396.

<sup>7</sup> Vgl. Meinertz, Jesus und die Heidenmission 99 f.

<sup>8</sup> Was Spitta (Jesus u. d. Heidenmission 13 f.) aus dem Vergleich von Mt 8, 11. 12 und Lk 13, 28. 29 für den spezifisch jüdischen Charakter dieses Wortes bei Lk anführt, hält nicht stand. Bei Mt ist der universale Gehalt der Erzählung, wie Spitta natürlich anerkennt, sicher. Und von einer Umbildung aus dem kufanischen Gedanken von den Diaspora-Juden kann keine Rede sein. Denn auch bei Lk ist der Gegensatz am schärfsten, wenn man ihn nicht auf persönliche Bekannte Jesu einerseits und Diasporajuden ander-

ritanern. Gerade Spitta<sup>1</sup> hat ja die persönliche Stellung des Herrn zur Heidenmission so stark betont, wie es vorher vielleicht noch nie geschehen ist. Er geht darin allerdings zu weit, daß er die persönliche Schranke leugnet, die Jesus nach dem Willen des himmlischen Vaters für sich gezogen sieht. Das Wort, das er zur Kanaanäerin gesprochen hat (Mt 15, 24. 26; Mk 7, 27) in Verbindung mit Mt 10, 5. 6 spricht entschieden dagegen. Und es ist ganz undenkbar, die Schwierigkeit aus Mt 15 in der Form zu lösen, daß man mit Spitta die Situation völlig verschiebt und an die einfache Unterbrechung einer Mahlzeit denkt.<sup>2</sup> Aber darin hat Spitta wiederum durchaus recht, daß er den aus Mt 23, 15 hergenommenen Einwand mit der Unterscheidung von pharisaischer und allgemein jüdischer Missionspraxis ablehnt.<sup>3</sup> Nur gegen erstere hat Jesus sich gewandt, wie er ja überhaupt das pharisaische Frömmigkeitsideal bekämpft hat. Damit ist aber nicht im geringsten das allgemein jüdische Verlangen verurteilt, den Heiden zu den Grundsätzen der jüdischen Religion zu führen. „Es bedarf nicht vieler Worte, um nachzuweisen, daß Jesus gegen eine solche Art, die Heiden dem Judentum anzunähern, unmöglich etwas haben konnte.“

Wenn Jesus seinen zwölf Aposteln für die erste Ausendung während seiner irdischen Lebenszeit den Weg zu den Heiden versperrt hat, so liegt das in der Natur der Sache begründet. Die Apostel wären damals für die Heidenmission noch gar nicht reif gewesen.<sup>4</sup> Wichtig ist jedenfalls die Tatsache der Ausendung als solche. Sie beweist, daß Jesus die Missionstat von seinen Jüngern verlangt hat. Die für den einzelnen Fall einschränkenden Worte brauchen nicht für ihr ganzes späteres Verhalten die Richtschnur enthalten. Und wenn man die sonstigen universalen Worte hinzunimmt, können sie gar nicht für alle Zukunft als maßgebend gedacht sein.

Nun besitzen wir im Evangelium sogar den ausdrücklichen Auftrag des Herrn an die Apostel, der völlig universal lautet. Die klassische Formulierung

seits beschränkt. Auch in Palästina selbst gab es noch genug Juden, die mit Jesus in keine unmittelbare Berührung kamen. Sie müßte man dann ebenfalls einschließen, und damit würde das Bild nicht mehr passen. Der Gegensatz tritt am meisten hervor, wenn man ihn ebenso faßt, wie es Mt verlangt. — Ebenso hinfällig sind die sonstigen Argumente, die den ausdrücklichen Universalismus aus der angeblichen synoptischen Grundchrift entfernen sollen. Er soll den ursprünglichen Gedanken am treuesten wiedergeben, während Mt stark universalistisch färbt. Wie unbegründet z. B. das Urteil über die lukianische Form des Gleichnisses vom Senfkörnlein ist, dazu vgl. Meinert, Das Lukas-evangelium (Bibl. Zeitfragen III, 2) Münster i. W. 1910, 32 ff.

<sup>1</sup> A. a. D. 72 ff.

<sup>2</sup> Wie verfehlt diese Erklärung ist, habe ich bereits in: Theolog. Revue VIII (1909) 607 gezeigt. Vgl. auch W. Bauer, Theolog. Literaturzeitung XXXV (1910) 38 ff.

<sup>3</sup> A. a. D. 74.

<sup>4</sup> Sehr beachtenswert sind aber die beiden Sätze von Spitta (a. a. D. 54): Mt hebe die Heidenmission stark hervor, „so daß Äußerungen Jesu, wie 10, 5 f. 23, doch schwerlich mit ihnen in Widerspruch stehen werden“. „Daneben bleibt bestehen, daß ein derartiges Verbot von Jesus nicht erlassen worden wäre, wenn bei den Zwölfen nicht die Verjuchung bestanden hätte, über die Grenzen des jüdischen Volkes hinauszugehen.“

liegt bei Mt 28, 19 vor. Der Auferstandene erscheint den Aposteln auf dem Berge in Galiläa und gibt ihnen seine letzten Weisungen. Wie einst Moses auf dem Berge das alttestamentliche Gesetz empfangen hat, so geht vom Berge die Sendung zur Verkündigung des neutestamentlichen „Gesetzes“ aus. Aber wie Christus weit über dem alttestamentlichen Gesetzgeber steht, so kann er sich auch hier auf die Gewalt berufen, die ihm im Himmel und auf Erden übertragen worden ist. Und dann heißt es: „Gehet in alle Welt, machet zu Jüngern alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und lehret sie alles halten, was ich euch aufgetragen habe. Und siehe, ich bin mit euch alle Tage bis ans Ende der Welt.“

Nach den vorhergehenden Ausführungen kann man diesen Sendungsauftrag geradezu als den Schlüsselstein des großen Gebäudes betrachten, das Jesus während seiner ganzen Wirksamkeit errichtet hat. Als Schlüsselstein fügt er sich in den ganzen Zusammenhang passend ein, wenn man nicht die zeitweilig einschränkenden Worte wie Mt 10, 5. 6 so stark preßt, daß man zu dem Urteile gelangt: Ein universaler Befehl sei „an die Adresse der Zwölf kaum denkbar.“<sup>1</sup> Und so faßt die Kritik stets den Befehl als Niederschlag späterer Entwicklung auf, oder wie Loisy sich ausdrückt<sup>2</sup>: „Die ganze Rede stammt von dem in der Kirche lebenden Christus her. Es ist die Stimme des christlichen Bewußtseins, das im verherrlichten Jesus spricht.“

Die Echtheit des Sendungsauftrages hängt aufs engste mit jenen andern ausdrücklichen Sendungsworten zusammen, die der irdische Jesus nach den synoptischen Berichten für die Zukunft ausgesprochen hat, vor allem Mt 24, 14 (Mk 13, 10); 25, 31 f.; 26, 13 (Mk 14, 9). Sie sollen, wie zuletzt wieder Spitta mit Nachdruck betont, den Zusammenhang durchbrechen und besonders im Hinblick auf die lukianische Darstellung sich als spätere Einfügungen erweisen. Insbesondere von dem zuletzt genannten Worte, das zu dem Weibe im Hause Simons des Aussätzigen gesprochen wurde, sagt Loisy rundweg<sup>3</sup>: „En tout cas, c'est une réflexion de prédicateur chrétien.“ Man traut Jesus einen Blick in die Zukunft nicht zu; Voraussagen sollen stets ex eventu formuliert sein. Und auch der Hinweis auf die universale Mission gehört zu diesen nachträglichen Einschaltungen, obwohl doch schon vom rein menschlichen Standpunkte aus im Zusammenhang mit der allgemeinen universalen Stimmung der ausdrückliche Blick auf die Heidenmission der Zukunft nicht fernliegen kann. Selbst wenn man den Parusiegedanken übertreiben und

<sup>1</sup> Spitta, a. a. D. 71.

<sup>2</sup> Les évangiles synoptiques II (Ceffonds 1908) 749. Bezeichnend ist auch das Geständnis von J. Weiß (Jesus von Nazareth, Mythos oder Geschichte, Tübingen 1910, 14), daß die kritische Theologie gegen die Methode eines Ralshoff, das Christusbild der Synoptiker als Niederschlag der Gemeinetradition anzusehen, einen prinzipiellen Widerspruch zu erheben nicht in der Lage sei. Denn auch sie betrachte z. B. das Jo so und fasse „wichtige Stücke der Synoptiker“ wie die Primatialstelle und „die Ausendungsworte am Schluß des Mt, als Spiegelungen der Gemeinverhältnisse, der Kämpfe und Anschauungen einer späteren Zeit auf.“

<sup>3</sup> Les évangiles synoptiques II 497.

die nahe Weltkatastrophe dem Gedanken des Herrn zuschreiben wollte: soviel ist gewiß, daß eine Reihe von Aussagen Zeit für allmähliche Entwicklung verlangen<sup>1</sup> und somit Raum für die Heidenmission reichlich darbieten. Ja ein Paulus, der sicherlich unter dem Einfluß der Hoffnung auf die baldige Ankunft Jesu gestanden hat, ist der bedeutendste und erfolgreichste Heidenmissionar des ganzen Urchristentums geworden.

Gegen die Echtheit des universalen Missionsbefehles wird mit Vorliebe eingewandt, daß Mt ihn dem auferstandenen Jesus in den Mund lege. Und da die Worte des Auferstandenen nicht der Kontrolle des Historikers unterliegen, sind sie von vornherein der späteren Gemeindevorrede zuzuschreiben. „Vom auferstandenen Jesus“, sagt Loisy,<sup>2</sup> „hatte die Kirche den Befehl erhalten, allen Völkern das Evangelium zu verkünden. Denn der Glaube an die Auferstehung hat die Apostel zu Missionaren gemacht und hat die Kirche gegründet.“ Spitta<sup>3</sup> hat durchaus recht, wenn er erklärt, Harnack schneide jede weitere Untersuchung nach dieser Seite mit seiner Bemerkung<sup>4</sup> ab: „Es ist unmöglich und völlig zwecklos, mit denen zu streiten, die in der Ablehnung der Überlieferung, Jesus habe nach seinem Tode gegessen und getrunken und seinen Jüngern Vorträge gehalten, eine unstatthafte ‚Voreingenommenheit‘ sehen.“ Und es ist beachtenswert, daß er<sup>5</sup> erklärt, nicht „die Auferstehung Jesu an sich“ mache es unmöglich, den Missionsbefehl als geschichtlich hinzunehmen. Aber doch glaubt er mir gegenüber die Bemerkung aussprechen zu müssen, die landläufige Annahme, Jesu Auferstehung sei als geschichtliches Faktum außerordentlich gut bezeugt, könne unmöglich das vorliegende Problem lösen. Und darin wird man Spitta gern beistimmen: Gelöst wird das Problem durch die Konstatierung der Tatsache nicht. Das habe ich auch nie behauptet. Aber es ist die Frage, auf welcher Seite die größere Unbefangenheit in der Untersuchung liegt: wenn man die Möglichkeit der Auferstehung anerkennt, oder wenn man von vornherein mit Harnack die Unmöglichkeit als selbstverständlich hinstellt.<sup>6</sup> Wir erblicken in der Zustimmung zu dem Quellenbe-

<sup>1</sup> Vgl. außer den Gleichnissen vom Senfkorn, Sauerteig, vom Unkraut und vom Wachstum der Saat etwa Mt 24, 36; 25, 14–30; 24, 48; 25, 5. 19 (Mt 13, 35); Mt 19, 11.

<sup>2</sup> A. a. O. II 775.

<sup>3</sup> Jesus und die Heidenmission 62.

<sup>4</sup> Die Mission I<sup>2</sup> 35 A. 2.

<sup>5</sup> Jesus u. d. Heidenmission 63.

<sup>6</sup> Es ist darum vom Standpunkte der historisch-kritischen Forschung das Urteil von Jordan (Theolog. Literaturblatt XXXI [1910] 368 f.) abzulehnen: „Auf historischem Wege, d. h. (?) im Sinne einer säkularisierten kritischen Geschichtsbetrachtung wird man ja von dem Missionsbefehl als einem echten Bestandteil des Mt kaum ausgehen können, da man, selbst gesetzt, daß man gegen Conybeare die Zugehörigkeit des Missionsbefehles zum ursprünglichen Texte des Mt unwiderleglich nachweist, wie es Riggensbach getan hat, doch immer wieder dem Harnack'schen, auf rein historischem Wege nicht zu erledigenden Einwand der Anhistorizität aller Berichte über ein Leben Jesu nach seiner Kreuzigung sich gegenübergestellt sieht.“ Ein solches Urteil gibt nicht die „säkularisierte kritische Geschichtsbetrachtung“, sondern eine Weltanschauung ab, die mit der kritischen Geschichtsforschung

funde von der Wirklichkeit der Auferstehung nur die Voraussetzung für die Lösung der Echtheitsfrage. Spitta glaubt freilich<sup>1</sup> meiner Auffassung „dogmatische Unlebendigkeit“ (!) vorwerfen zu sollen, wenn ich die „charakteristischen“ Worte ausspreche: „Der Tod und die Auferstehung müssen vorausgegangen sein, dann erst wird den Erlösten die Frohbotschaft verkündet.“ Und er fügt bei: „Wenn Jesu Erlösungswerk der Heidenmission vorausgehen muß, dann auch der Verkündigung des Evangeliums unter den Juden, und wenn die Apostel nicht vor der Auferstehung den Heiden das Heil verkündigen konnten, dann auch Jesus selbst nicht.“ Zahns Auffassung dagegen sei im Unterschied von jener „dogmatischen Anschauung“ durchaus zu billigen, daß der Auferstandene bei Mt 28, 19 die Apostel in ihren Beruf, und zwar in seinem ganzen Umfange, gleichsam aufs neue einsetze.

Nun ist es freilich nicht recht verständlich, warum der „dogmatischen Anschauung“ „dogmatische Unlebendigkeit“ zugrunde liegen soll. Spitta hat meine Äußerung<sup>2</sup> nicht einmal ganz richtig zitiert, vor allem aber sie doch zu sehr aus dem großen Zusammenhange herausgehoben. Dadurch klingt sie schroffer, als ich in Wirklichkeit den Gedanken ausgesprochen habe. Ich selbst habe (S. 177) die Zahnsche Auffassung, die Spitta im Unterschied von der meinigen gefallen hat, zustimmend angeführt. Und man halte doch als Ergänzung zu dem „Muß“ des vorhergehenden Erlösungstodes etwa den Satz auf S. 165 hinzu: „Jedoch ist nicht zu bezweifeln, daß Jesus von vornherein die heidnische Menschheit in seinen Gedankenkreis eingeschlossen hat.“<sup>3</sup> Ein absolutes „Muß“ liegt hier gewiß nicht vor. Aber andererseits besteht vom Standpunkte des bisher legitimen Gottesvolkes aus doch noch ein Unterschied zwischen Israeliten und Heiden; und Jesus hat diesen Unterschied mehr als einmal durchaus anerkannt.<sup>4</sup> Ganz besonders unrichtig ist nun aber die Meinung, daß Jesus vor der Auferstehung den Heiden das Heil nicht verkünden konnte, wenn es den Aposteln nicht möglich war. Hier ist doch wahrlich keine Parität vorhanden. Wie schon angedeutet, klebte an den Aposteln damals noch soviel von dem jüdischen Partikularismus, daß eine erspriessliche Heidenmission im universalen Geiste des Herrn wenigstens von manchen Schwierigkeiten gedrückt war. In gewisser Hinsicht erkennt Spitta das ja selbst an. Um so weniger darf man den Hinweis auf die Auferstehung des Herrn in dem Sinne ablehnen, als es Spitta tut. Es sei aber noch einmal festgehalten, daß nach ihm die „Auferstehung Jesu an sich“ gegen die Echtheit des Missionsbefehles nicht einzuwenden ist.

als solcher nichts zu tun hat. Übrigens hat Conybeare den Missionsbefehl aus dem ursprünglichen Bestande des Mt gar nicht beseitigen wollen, sondern nur die trinitarische Taufformel. Vgl. unten S. 39.

<sup>1</sup> A. a. D. 85 f.

<sup>2</sup> Jesus und die Heidenmission 166 f.

<sup>3</sup> Die Ansicht von der allmählichen Entwicklung Jesu zum Universalismus findet in den Quellen auch nicht den geringsten Anhaltspunkt und wird von Spitta mit Recht abgelehnt.

<sup>4</sup> Vgl. etwa Mt 4, 15; 5, 47; 6, 7; 15, 26; 18, 17.

Ebenso wenig ist es die Beobachtung, daß der Auftrag angeblich „nur am Schlusse des Mt“ zu finden sei und „dadurch nicht als ein Bestandteil der ältesten Überlieferung erwiesen werden“ könne.<sup>1</sup> Dies Urteil ist an sich schon einseitig. Denn ganz unabhängig von der Frage nach den Quellen des Mt ist es sehr bedenklich zu urteilen, daß nur eine Nachricht der Grundchrift auf ältester Überlieferung beruhen könne. Dem Lk liegt z. B. ganz sicher das Mk zugrunde, und doch urteilt Spitta am allerwenigsten, daß die über Mk hinaus gebotenen Erzählungen des Lk sekundär sein müssen. Hier kommt freilich noch die ganz unbewiesene und unbeweisbare Auffassung hinzu, daß die Berichte über die Auferstehung der ältesten Überlieferung nicht angehört haben können.

Es ist weiterhin unrichtig, die Erzählungen, die ein einzelner Evangelist mitteilt, für weniger glaubwürdig zu halten als jene, die von mehreren Zeugen erwähnt werden. In gewissem Sinne wird dieser Grundsatz auch von der Kritik bereitwillig zugestanden. In unserem Falle steht übrigens Mt gar nicht allein, wenn ihm auch die klassische Formulierung des Auftrages eigentümlich ist. Spitta selbst<sup>2</sup> weist auf den gegenwärtigen Schluß des Mk hin, ja er geht soweit zu vermuten, daß sogar der ursprüngliche Schluß des Mk den Befehl ebenso wie Mt gekannt habe. Die letztere Hypothese ist nun freilich, ebenso wie die ganze Hypothese vom verlorenen Markusschlusse sehr unwahrscheinlich.<sup>3</sup> Und was den gegenwärtigen Schluß betrifft, so ist zweifellos, daß sein Inhalt auf zuverlässigster Überlieferung beruht, da er die kanonischen Schriften und vielleicht noch eine mündliche apostolische Erzählung zur Quelle hat. Wenn man bisher mit scheinbarem Rechte meinen konnte, daß der Schluß die Sendungsszene anders lokalisiere wie Mt, so ist durch das neugefundene sog. Freer-Logion die schon längst gemachte Beobachtung in ihrer Gewißheit verstärkt worden, daß der Schluß chronologisch auseinanderzuhaltende Stücke sachlich aneinanderreicht. Mk 16, 15 schließt sich nur lose an das Vorhergehende an,<sup>4</sup> und der neue Passus der Freer-Handschrift ist geschickt zwischen Vers 14 und 15 eingeschoben worden, da er „einen deutlichen Hiatus in ihm beseitigt“.<sup>5</sup> So steht nichts im Wege, die Mk 16, 15 berichteten Worte zeitlich mit Mt 28, 19 zu identifizieren. Wenn der Wortlaut sich an beiden Stellen auch nicht deckt, sachlich ist kein Unterschied zu finden.

Das gleiche gilt von Lk 24, 47 f., wenn wir auch zeitlich hier unmittelbar vor der Himmelfahrt des Herrn stehen. Es ist (ebenso Apg 1, 8) eine Wiederholung und Bestätigung dessen, was der Auferstandene vorher in

<sup>1</sup> A. a. O. 62.

<sup>2</sup> Jesus und die Heidenmission 62.

<sup>3</sup> Vgl. Zahn, Einleitung in das NT II<sup>3</sup> (Leipzig 1907) 238.

<sup>4</sup> Vgl. H. B. Swete, Zwei neue Evangelienfragmente, in: Kleine Texte für theol. u. philol. Vorlesungen u. Übungen Nr. 31, Bonn 1908, 10. 12.

<sup>5</sup> Harnack, Theol. Literaturzeitung XXXIII (1908) 169. S. Koch (Biblische Zeitschrift VI [1908] 268) findet immer noch einen Hiatus im Übergang zu Vers 15.

Galiläa gesprochen hat. Wichtig ist für uns die Tatsache, daß Lk einen universalen Sendungsbefehl kennt. Freilich begegnet Spitta<sup>1</sup> diesem Argumente mit der Unehnterklärung der beiden lukanischen Stellen. Aber seine Gründe sind wieder der hyperkritischen Betrachtungsweise entnommen und hängen mit seiner unrichtigen Gesamtauffassung des Lk zusammen. Es soll der Hinweis auf die Mission bei Lk 24, 47 darum Bedenken unterliegen, weil hier von einer Schriftterfüllung die Rede sei und diese sich sonst immer im Evangelium auf Leiden, Tod und Auferstehung bezöge, nicht aber auf die universale Missionspredigt. Sodann weise der Ausdruck in Vers 48 *ἐπιείς μάγνους τούτων* nur auf die beiden Tatsachen des Todes und der Auferstehung hin, lasse also Vers 47 mit der Missionsaussage als einen späteren Einschub erkennen.

Diese Argumentation hätte in dem Falle einige Beweiskraft — und auch hier noch nicht einmal durchschlagende —, wenn wirklich bei Lk an eine alttestamentliche Weissagung der Heidenmission zu denken wäre. Das ist aber nicht der Fall, sondern die Schriftbezeugung geht nur auf Tod und Auferstehung, und die anschließenden Worte sind als selbständiger Missionsbefehl aufzufassen. Das gleiche gilt von den Worten *ἐπιείς μάγνους τούτων*. Wenn sie auf Vers 46 zurückgreifen, so ist damit Vers 47 noch lange nicht als nachträglicher Einschub erwiesen. Spittas Argument entspringt jener „schulmeisterlichen Kritik und spröden Logik“,<sup>2</sup> von der Harnack<sup>3</sup> in anderm Zusammenhange erklärt: solche Inkongzinnität des Ausdrucks bei einem „sorglosen“ Schriftsteller wie Lukas gleich als Anhaltspunkt für Ausscheidungen zu erklären, ist „methodische Schulbuchablone, aber deshalb noch nicht richtig“.

Dazu kommt, daß der bereits genannte Markusschluß das Lk wohl schon voraussetzt, und daß Apg 1, 8 die Darstellung des Evangeliums bestätigt wird. Gegen diese beiden Stützen ist mit der Bemerkung jedenfalls nichts anzufangen: „In beiden Fällen ist über Herkunft und Sicherheit der betreffenden Überlieferung nichts Bestimmtes auszusagen.“<sup>4</sup> Für Apg 1, 8 unternimmt Spitta allerdings noch einmal den Versuch, seine Unehntheit im Zusammenhange der Apg zu erweisen, nachdem er früher<sup>5</sup> dies schon ausführlich getan hatte. Er glaubt dadurch meine Widerlegung<sup>6</sup> entkräften zu können, hat aber auch nicht eins meiner Argumente beseitigt.<sup>7</sup>

Somit bleibt die Heranziehung der parallelen synoptischen Darstellungen in ihrer ganzen Beweiskraft ungemindert. Spitta glaubt aber schließlich aus der Darstellung des Mt selbst noch ein Argument gegen die Echtheit von

<sup>1</sup> N. a. D. 63 ff.

<sup>2</sup> Harnack, Lukas der Arzt, Leipzig 1906, 80. Vgl. Bludau, Bibl. Zeitschrift VI (1908) 280.

<sup>3</sup> Theolog. Literaturzeitung XXXI (1906) 468.

<sup>4</sup> N. a. D. 65.

<sup>5</sup> Die Apostelgeschichte, Halle 1891, 9 ff.

<sup>6</sup> Jesus und die Heidenmission 204—206.

<sup>7</sup> Vgl. dazu meine Ausführungen in: Theolog. Revue VIII (1909) 606 f.

Mt 28, 19 entnehmen zu können. Der Auftrag wird in Galiläa gesprochen, und der Aufenthalt der Jünger in Galiläa gehe auf das Wort des Engels und Jesu selbst zurück, sich nach Galiläa zu begeben (Mt 28, 7. 10; Mk 16, 7). Damit weise dieser Auftrag nicht nur auf eine zukünftige Erscheinung des Auferstandenen hin, sondern auch auf ein früher gesprochenes Wort Jesu, und das finde sich Mk 14, 27b. 28 (Mt 26, 31b. 32). Letzteres Wort durchbreche aber den Zusammenhang und ergebe sich daher als späteren Zusatz. Damit sei auch der in Galiläa gesprochene Missionsbefehl Mt 28, 19 kritisch verdächtig geworden.

Allein so scharfsinnig diese Bedenken formuliert sind, es fehlt ihnen die zwingende Beweiskraft. Denn es ist willkürlich anzunehmen, daß das Engelswort bei Mk 16, 7 (Mt 28, 7) auf ein früher von Jesus gesprochenes Wort zurückweise. Der Wortlaut enthält auch nicht die geringste Andeutung an ein früher gesprochenes Wort. Darum berechtigt nichts zu dem Schlusse, Mk 14, 27b. 28 (Mt 26, 31b. 32) als Grundlage der galiläischen Tradition im Sendungsworte des Auferstandenen zu erblicken. Selbst wenn man hier das von Spitta soviel mißbrauchte Argument vom Durchbrechen des Zusammenhanges anerkennen wollte, würde man viel eher umgekehrt schließen müssen: Um für die spätern galiläischen Worte eine Vorbereitung im irdischen Leben Jesu zu finden, hat man das Wort Mt 26 nachträglich in die Grundchrift eingeschoben und dadurch den Zusammenhang gestört. Also hängt nicht Mt 28 von Mt 26 ab, sondern umgekehrt.

Spitta will weiterhin sogar noch wahrscheinlich machen, daß Mt 28, 16–20 „den Berichten über die Entsendung der Apostel vor Jesu Tode entnommen sei und nur eine Bearbeitung für die Stelle am Schlusse des Lebens Jesu erfahren habe“.<sup>1</sup> Denn Mt 28 sei von der Machtherrlichkeit, die dem Auferstandenen gegeben wurde, gar nicht die Rede, ja es klinge Mt 28, 18 deutlich an 11, 27 (Lk 10, 22) an, und der Lehrbefehl 28, 20 beziehe sich nicht auf das Zeugnis von seiner Auferstehung, sondern auf die Mitteilung einer Gebote. — Aber hier übersieht das überscharfe Auge des Kritikers das Nächstliegende. Das zum Vergleiche herangezogene Wort 1 Kor 15, 27 ist wirklich eine ganz zutreffende Parallele. In den Worten „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden“, sowie in dem Zusätze „Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt“ liegt die Machtherrlichkeit des Auferstandenen beschlossen. Die Worte wirken gerade im Unterschiede von Mt 11, 27 (Lk 10, 22). Denn hier heißt es nur: πάντα μοι παρεδόθη, aber das charakteristische „im Himmel und auf Erden“ fehlt. Und ebenso ist der Zusatz „Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt“ nur aus dem Gegensatz zu verstehen, daß die leibliche Entrückung Jesu aus den Augen der Jünger unmittelbar bevorsteht, daß seine übernatürliche Gegenwart als Trost und Schutz immer bleiben werde. Und wenn der Lehrbefehl Mt 28, 20 sich auf die Gebote bezieht, nicht auf das Zeugnis von seiner

<sup>1</sup> N. a. D. 69.

Auferstehung, so ist das bei einem Lehrbefehle doch eigentlich selbstverständlich. Zwischen dem auferstandenen und dem irdischen Jesus besteht keine Scheidewand, sondern der Auferstandene verlangt von seinen Jüngern, daß sie das, was er ihnen früher gesagt, nun weitergeben sollen. Wenn sich schließlich zwischen zwei Sendungsworten manche Ähnlichkeiten finden, so ist das wahrlich kein Beweis, daß das eine Sendungswort ungeschichtlich sein muß. Vielmehr beruhen diese Ähnlichkeiten darauf, daß die Sendung von derselben Person ausgeht und an die gleichen Jünger sich richtet. Das ergibt von selbst manche Berührungspunkte, während die Abweichungen aus der verschiedenartigen Situation herkommen.<sup>1</sup>

Der Taufbefehl wird von Spitta selbst als Gegeninstanz gegen die Echtheit des Missionsauftrages preisgegeben. Conybeare hat<sup>2</sup> durch eine Untersuchung der vornicänischen Werke des Eusebius feststellen zu können geglaubt, daß die ursprüngliche Form des Taufbefehles die trinitarische Formel nicht gekannt hat. Freilich ist längst das Unhaltbare seiner Auffassung nachgewiesen worden, wenn auch neuerdings Loisy wieder mit den Conybeareschen Ausführungen sympathisiert.<sup>3</sup> Wie unberechtigt die Beseitigung der Taufweisung vom Standpunkte der höheren Kritik ist, hat W. Koch zusammenfassend gezeigt.<sup>4</sup> Aber selbst wenn man den Taufbefehl als historisches Wort aus dem Munde des Auferstandenen beseitigen wollte: das Urteil, daß damit der späte Ursprung der ganzen Stelle bewiesen sei,<sup>5</sup> ist gänzlich verfehlt. Denn Missionsauftrag und Taufbefehl sind zwei selbständig zu würdigende Größen. Spitta<sup>6</sup> gibt mir ausdrücklich recht, wenn ich mich gegen jene Gelehrten wende, die „in der trinitarischen Taufformel bereits einen genügenden Grund finden, den ganzen Missionsbefehl für ungeschichtlich anzusehen“.

Das gleiche gilt von der Betrachtung der ältesten apostolischen Missionstätigkeit. Die ursprüngliche Stellung der Urapostel zur Heidenmission soll zeigen, daß ihnen ein universaler Missionsbefehl Jesu unmöglich bekannt gewesen sein kann.<sup>7</sup> Wenn dieser Einwand zurecht bestände, würde er sich überhaupt gegen den ausdrücklichen Universalismus der Lehre Jesu richten, nicht nur gegen den Missionsbefehl als solchen. Schon darum ist er mit Vorsicht aufzunehmen. Aber er geht von ganz falschen Voraussetzungen aus, indem er vom Inhalt des Missionsbefehles Erkenntnisse erwartet, die aus

<sup>1</sup> Vgl. auch *Theologische Revue* VIII (1909) 606.

<sup>2</sup> The Eusebian form of the text Mt 28, 19, in: *Zeitschrift f. die neuest. Wissenschaft* II (1901) 275—288.

<sup>3</sup> *Les évangiles synoptiques* II 752.

<sup>4</sup> *Die Taufe im NT*, *Biblische Zeitfragen* III, 10, Münster i. W. 1910.

<sup>5</sup> So z. B. Pfeleiderer, *Das Urchristentum* I<sup>2</sup> (Berlin 1902) 632.

<sup>6</sup> *N. a. D.* 62.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. Loisy, *Les évangiles synoptiques* II 749. „Il est évident que cette instruction ne s'adresse pas véritablement aux onze apôtres, qui, dans la réalité de l'histoire, n'avaient pas conscience de l'avoir reçue, puisqu'ils ne se décidèrent que peu à peu, et au bout d'un assez long temps, à sanctionner l'admission des Gentils dans la communauté.“

ihm unmöglich zu schöpfen sind. Der Befehl enthält einfach die Weisung ganz im allgemeinen, Heidenmission zu treiben. Über die Einzelheiten sind keine Erläuterungen gegeben und hat der Auferstandene den Aposteln auch sonst offenbar nichts verkündet. Darum war für sie der Befehl zunächst zu weit und zu groß, als daß sie mit seiner Verwirklichung vollen Ernst machen konnten. Ihnen lag die Missionsarbeit bei ihren Stammesgenossen naturgemäß viel näher. Hier hat Spitta<sup>1</sup> einige sehr besonnene Urteile gefällt. „Ist den Zwölfen unter den besondern Verhältnissen des Anfangs der Tätigkeit Jesu die Arbeit allein auf jüdischem Gebiete angewiesen worden, so ist wohl begreiflich, daß sie auch später bei veränderten Verhältnissen erst nach und nach von dieser Forderung sich lösten.“

Die Stellung des hl. Paulus und sein Auftreten auf dem Apostelkonzil bieten nicht die geringste Schwierigkeit gegen Jesu Sendungswort: „Nicht die Heidenmission überhaupt stand in Diskussion, sondern das Maß der Forderungen, die an diejenigen zu stellen wären, die durch die Taufe in die Gemeinde Jesu aufgenommen zu werden begehrten.“<sup>2</sup> Jesu persönliche Stellung zum alttestamentlichen Geseze in einer Zeit, da der Alte Bund noch seinen legitimen Bestand hatte, war eben nicht so eindeutig, daß ohne bestimmte Erklärungen die Konsequenzen für die Praxis der Heidenmission zu ziehen waren. „Und von hier aus ist es auch sehr begreiflich, daß es ihnen schwer wurde, einen Ausgleich mit denen zu finden, die für die von ihnen zu gewinnenden Heiden auf den Vorzug der Volljuden, die Annahme des ganzen Gesezes, verzichteten; daß sie nicht sofort erkannten, inwiefern auch diese sich auf einem Wege befanden, der von Jesus eingeschlagen war — um so mehr, als das Heidenchristentum sich dadurch von der untern Stufe des jüdischen Proselytentums unterschied, daß es den Anspruch erhob, in Rücksicht auf das Heil dem Volljudentum gleichwertig zu sein. In diesem Anspruch, der wohl in der Konsequenz der Bejnung Jesu lag, aber bei der Eigentümlichkeit seiner Praxis noch keine Gelegenheit gehabt hatte, in voller Schärfe hervorzutreten, lag der Grund des Streites zwischen dem Heidenchristentum und Judentum . . .“<sup>3</sup>

Solange über diese wichtigen Punkte Unklarheit herrschte, konnten die Urapostel bei aller Einsicht von der Verpflichtung zur Heidenmission zu einer kraftvollen praktischen Betätigung nicht gelangen. Und es ist die Erweckung eines eigenen Apostels für die Heidenmission nicht im geringsten gegen die Tatsache des Sendungsauftrages als solchen zu verwerten. Vielmehr war sie für eine durchgreifende Missionstätigkeit im großen Stile kaum zu entbehren.

Somit lösen sich die Einwände, die man gegen die Echtheit des universalen Missionsbefehles im Munde Jesu erhoben hat, bei scharfem Zusehen vollständig auf. Es steht nichts im Wege, den Befehl als geschichtliche Tat-

<sup>1</sup> A. a. D. 59 f.

<sup>2</sup> A. a. D. 112. Unrichtig ist freilich die Annahme, daß die Urapostel noch auf dem Konzil die Annahme des ganzen alttestamentlichen Gesezes durch die Heiden verlangten.

<sup>3</sup> A. a. D. 113 f.

sache anzuerkennen. Zwar möchte ich nicht zu weit gehen und Jesus mit Spitta den ersten christlichen Heidenmissionar nennen, obwohl etwas Wahres in dieser Bezeichnung liegt. Aber so wie Spitta sie verwertet, beachtet sie nicht genügend den geschichtlich gegebenen Zusammenhang mit dem Volke Israel: Jesus konnte den universalsten Standpunkt einnehmen, der nur zu denken ist, und sich doch vorwiegend dem auserwählten Volke widmen, da die Sonderstellung Israels eben durch lange Jahrhunderte hindurch etwas Gottgewolltes war. Schon von diesem Gesichtspunkte aus liegt es geradezu auf der Hand, daß Jesus nun auch seinen Willen deutlich verkündet hat, daß die Apostel den ausgesprochenen Universalismus durch die Tat verwirklichen mögen. Vom Standpunkte Spittas aus wird die Konsequenz freilich noch dringender, und doch zieht er sie in der Tat nicht, oder nur in der Richtung, daß Jesus von seinem innerlich-universalen Standpunkte aus zur Tat der Heidenmission selbst übergegangen sein müsse. Spitta hat um den Missionsbefehl einen Wall errichten zu müssen geglaubt, der ihn von der echten Lehre des Herrn abtrennt. Und darin stimmt Spitta mit Harnack überein, dessen Ergebnisse er sonst weitgehend ablehnt. Das Vorangehende hat wohl eine Bresche in den Wall hineingelegt, so daß die Verbindung mit der Lehrweisheit des irdischen Jesus wiederhergestellt ist. Daher können wir mit viel größerem Rechte als Spitta<sup>1</sup> erklären, daß unsere Missionare in den Fußstapfen Jesu wandeln und an der Erfüllung der messianischen Hoffnung arbeiten, die er selbst ihrer Vollendung entgegengeführt hat. Dieses Bewußtsein auszusprechen und zu begründen, ist wohl auch beim Beginn einer Zeitschrift am Platze, die sich zur Aufgabe gesetzt hat, das große christliche Missionswerk in seinem ganzen Umfange wissenschaftlich zu erfassen.

## Die Akkommodation im altchristlichen Missionswesen.

Von Prof. Dr. Knöpfler in München.

Eine der wichtigsten und teilweise auch schwierigsten Fragen im christlichen Missionswesen bildete von jeher die sog. Akkommodation. Ehe wir aber auf die Sache eingehen, müssen wir uns klar werden darüber, was hier unter Akkommodation zu verstehen ist, in welcher Bedeutung und in welchem Umfang das Wort gebraucht werden soll. Die Bezeichnung Akkommodation wird nämlich in sehr vielfachem Sinne angewandt: es kann ein objektives oder ein subjektives Unbequemen oder Anpassen geben, und zwar in Bezug auf Sachen, Zustände, Ausprüchen, Darstellungen, Anschauungen usw.; und auch dieses Anpassen kann wieder in vielfacher Hinsicht erfolgen, in politischer, sozialer, religiöser, ethischer, wissenschaftlicher, künstlerischer usw. Von solcher Anpassung, solchem Unbequemen nach diesen verschiedenen Rich-

<sup>1</sup> A. a. O. 109.