

DR. HELGA RUSCHE, MÜNSTER

GASTFREUNDSCHAFT IM ALTEN TESTAMENT, IM SPÄTJUDENTUM UND IN DEN EVANGELIEN UNTER BERÜCKSICHTIGUNG IHRES VERHÄLTNISSES ZUR MISSION

Gastfreundschaft ist heutzutage kein aktuelles Thema. Vielleicht liegt das am sozialen Gefüge des modernen Lebens. Der lebendige Beistand von Mensch zu Mensch wird, außer in schweren Notzeiten, als ein Unsicherheitsfaktor abgestrichen. Immer mehr wird der personale Beistand auf gewisse, dafür ausgebildete Stände abgeschoben. Die tiefste Wurzel einer entarteten Gastlichkeit aber liegt im Bereich des Glaubens. Das wird deutlich am Vergleich mit der Pflege und Motivierung der Gastfreundschaft in der Antike, besonders aber im Neuen Testament (NT). Die folgenden Darlegungen möchten verdeutlichen, wie sehr die Frage nach der Gastfreundschaft mit der Mitte der Botschaft des NT aufs engste zusammengehört und daß die Intention zur Gastlichkeit vom „Tisch des Herrn“ ihren Ausgang zu nehmen hat.

1. Gastfreundschaft in der Antike und im Alten Testament

Gastlichkeit ist eine in der antiken Welt vornehmlich gepriesene Tugend. Wer sich in der erzählenden und poetischen Literatur des Altertums umschaut, der kann zahlreiche Zeugnisse dafür finden. Die wesentlichen Züge antiker Gastfreundschaft seien hier in Kürze zusammengefaßt¹.

Jedem Fremdling wird, wenn er um Aufnahme bittet, die Türe aufgetan². Man sieht in ihm einen Menschen, der auf Gastfreundschaft angewiesen ist und sich einem anderen Menschen und seiner Behausung anvertraut. Außerdem umgibt ihn ein besonderes Numen, er ist sozusagen mit dem Schutz der Götter umhüllt³. Auf

¹ Literatur zur Gastfreundschaft in der Antike: H. Bolkestein, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum, Utrecht 1939; Thesaurus Ling. Lat. VI, 3 Sp 3019—37 (Lausberg); THWB V, 1—36 (Stählin).

² Die Griechen haben in ihrer Sprache niemals scharf zwischen Gast und Fremdling geschieden (xenos). Im lat. Raume wurde allerdings erst allmählich aus dem hostis der peregrinus, der Aufnahme fand und dem man den Trunk (hosti potes) reichte. Er wurde zum hospes, der hospitalitas erwarten durfte. Als ungastlich galten nur die Spartaner.

³ Homer Od IV, 121; VI, 121; Plato Leg 879e.

Ungastlichkeit stehen hohe Strafen⁴. Betritt ein Fremdling ein Haus und weilt er dort als Gast, dann entsteht zwischen ihm und der Familie des Gastgebers eine intensive Verbindung. Diese Verbindung schafft der gemeinsame Tisch, das zusammen eingenommene Mahl. Nach antiker Ansicht bekommt nämlich der Gast gleichsam Anteil an der Familiensubstanz. Eine solche Verbindung legt auch Verpflichtungen auf, wie man sie sonst nur gegen Eltern und Geschwister hat⁵. Jedenfalls bei den Griechen bleibt der Gast fortan Glied der Familie, aber nicht nur er allein, sondern auch alle seine Angehörigen. Von dem Augenblick gewährter Gastfreundschaft an ist die gastliche Familie aufs engste mit der des Gastes verbunden. Diese Verbundenheit zeigt sich anschaulich an einem besonderen Gastritus: Wenn der Gast Abschied nimmt, zerbricht der Gastgeber einen Scherben oder ein Stäbchen. Der Gast bekommt die eine, der Hausherr die andere Hälfte als „Symbolon“ gereicht⁶. Über Generationen hinweg werden diese Scherben aufbewahrt, die Nachkommen können die Zusammengehörigkeit ihrer Familien am Material und an den Bruchstellen prüfen. Bei positivem Befund müssen die Enkel die Verpflichtungen der Väter übernehmen⁷.

Die Gastfreundschaft steht dort am höchsten im Kurs, wo sie am meisten benötigt wird und am häufigsten gewährt werden muß: unter Nomaden, Reisenden, Kaufleuten, in Hafen- und Küstenstädten⁸.

⁴ Im Diesseits: Ovid Met 8, 613 ff.; vgl. „Baukis“ I bei Pauly-Wissowa III, 1899, 153 f. — Im Jenseits: Aesch Eum 267 ff.; Plato Leg V, 730a. In dem Lied eines Arabers an seine Frau heißt es: „Hast du die Kost bereitet, so hol mir auch herein den Gast, der mit mir esse, denn nicht eß ich allein, . . . denn üble Rede fürcht ich nach meinem Tod fürwahr“ (übers. v. Fr. Rückert; W. Gundert, Lyrik d. Ostens, München 1953, 42).

⁵ Homer Od VIII, 546; Hesiod Erg 327; Aesch Eum 270.

⁶ Herodot VI, 86; Plato Symp 191 d. Vgl. Liddell-Scott, Greek-English Lexicon II, 1676 f. Ein ähnliches Zeichen sind die geteilten Ringe. Dazu: Müller-Bauer, Die griech. Privat- und Staatseigentümer, 1893, 261.

⁷ Homer Ilias VI, 215. 231.

⁸ Aus dem angegebenen Grunde galten die Kreter für besonders gastlich. Aus der Überbeanspruchung der Gastlichkeit erklärt sich die Einrichtung besonderer Gasthöfe. Aus der religiös begründeten Verpflichtung zur Gastlichkeit wird in jüngerer Zeit das „Recht“ des Menschen „auf Aufnahme“. — Kritik zur Abnahme der Gastlichkeit findet sich in der modernen Literatur bei: G. Dichgans, Das Siechtum der Barmherzigkeit, Hochland 1955, 452 ff.; Gabriel Marcel, Die Erniedrigung des Menschen, Frankf. 1957.

Auch im Alten Testament (AT) gilt der Fremde als Gottes Schützling. Das Gebot, sich des Fremden anzunehmen⁹, fußt jedoch nicht auf allgemeiner Götterfurcht, sondern auf einem Faktum erfahrener Heilsgeschichte. Das sogenannte „Bundesbuch“, ältestes israelisches Gesetz, wird einem Volk gegeben, das Gott aus der Rechtlosigkeit der Knechtschaft in Ägypten herausgeholt hat, um es unter Sein Recht zu stellen¹⁰. Den Fremdlingen gegenüber soll sich Israel immerfort daran erinnern, daß es selbst einst Fremdling war und als Heimatloser Schutz und Gastfreundschaft Jahwes erfahren durfte. Selbst in der Wüste erhielt es von Ihm „im Angesicht der Feinde“ Trank und Speise¹¹. Aus diesem Gedenken an die eigene Knechtschaft müssen praktische Konsequenzen gezogen werden¹². So wird Dankbarkeit gegen Gott zum Hauptmotiv israelitischer Gastfreundschaft.

Daneben findet sich die Vorstellung von Jahwe als dem, der in Verkleidung seine Freunde besuchen kommt. Er kommt zu Abraham nach Hebron¹³, zu Lot nach Sodoma¹⁴ und zu Gideon unter die Eiche¹⁵. Er „besucht“ sein Volk¹⁶. Großer Segen kann also durch Aufnahme eines Fremden ins Haus kommen. Weil es dem geschlagenen Job nicht mehr möglich ist, die Gastfreundschaft auszuüben, schließt er daraus, daß der Segen Gottes von ihm gewichen sein müsse, daß Gott ihn „hinfahren“ lassen wolle in eine Wüste von Jammer und Elend¹⁷. Da er kein Mahl mehr mit

⁹ Ex 22, 20 f.; 23, 9; Dt 10, 18; 14, 29; 16, 11.24; 26, 11 u. a.

¹⁰ Vgl. W. Eichrodt, Was sagt das AT zum sozialen Leben? Tübingen 1948.

¹¹ Ps 23; Elias wird von Gott in der Wüste genährt, 1. Kön 19, 1 ff.

¹² Dt 16, 5

¹³ Gen 18. Auf die hospitalitas Abrahams verweisen mit Vorliebe die Kirchenväter (Ambrosius, Abraham 1, 5, 32; off 2, 21, 104; weitere Stellen bei Lausberg, a. a. O., 3035). Augustinus preist sie mit den Worten: „Sage uns, heiliger Vater Abraham, was hast du getan und was hast du uns zu tun gelehrt? Brüder, was könnte er anderes uns sagen und er anderes uns lehren, als daß er die Gastfreundschaft immer hochgehalten wissen wollte! O heilige und wahre Gastfreundschaft, nicht nur Engel, selbst Gott durftest du einst aufnehmen!“ (Ad fratres in eremo ML 40, 1325 f.). — Vgl. E. von Severus, Fremde beherbergen. Kolmar o. J.

¹⁴ Gen 19

¹⁵ Ri 6, 11; vgl. Hom Od XVII, 485—7.

¹⁶ Der Besuch Gottes ist eine Gabe für den Menschen, nicht in erster Linie ein Empfangen auf Seiten Gottes. Dazu: THWB II, 595 ff.

¹⁷ Als Gottes „Freundschaft“ noch über seinem Zelte stand (Job 29, 4), als der Allmächtige noch bei ihm war (29, 5), da war „keine Waise ohne Helfer . . ein Vater war ich für die Armen“ (29, 12.16). „wie ein Bruder vom Leibe meiner Mutter führte ich sie“ (31, 18), „kein Fremder durfte im Freien nädigen“ (31, 32).

Fremdlingen halten kann, entgeht ihm nach seiner Meinung eine Möglichkeit, Gott selbst zu begegnen.

Die komplizierte Frage, wann der Gastfreundschaft nach dem israelitischen Gesetz, wie es sich allmählich ausbaute, Grenzen gesetzt sind, etwa bei solchen Fremden, die unter den Israeliten siedelten, sei hier nur erwähnt. Das spätere Fremdenrecht zeigt eine deutliche Trennung zwischen durchreisenden Fremdlingen und solchen, die sich im Lande ansiedeln¹⁸, und wiederum zwischen dem „gerim“ und den „gojim“ im Lande selbst¹⁹. Die religiöse Bindung des Fremden entscheidet²⁰.

Gastfreundschaft gegenüber dem Fremdling ist im AT aber nicht nur rückbezogen auf die bereits erfahrene Güte Gottes beim Auszug aus Ägypten und beim Durchzug durch die Wüste, den Propheten ist sie zugleich ein vorausweisendes Zeichen auf die noch ausstehende Heilszeit. Gott wird sein wahres Bundesvolk erst ins Leben rufen. Auf Grund des universellen Herrschaftsanspruchs Gottes und seiner großen Liebe werden fremde Völker mit an Seinem Tisch Platz haben. Jerusalem soll eine Stätte werden, wo auch die Heiden Wohlfahrt erfahren und Gottes Gast sein können²¹.

Exkurs: Die Gastfreundschaft im späteren Judentum

Unter den „Liebeswerken“ des späteren Judentums behält die Gastfreundschaft ihren vornehmlichen Platz, allerdings gänzlich eingeschränkt auf die Stammesgenossen. Das erklärt sich aus dem Gedanken heraus, daß nur ein solcher am einheitsstiftenden Mahl teilhaben kann, der auch am Bundesfrieden teilhat²². Die ständig im Bundesbruch lebenden „Unfrommen“ aus dem „am haarez“ und die überhaupt nicht in den Bund einbezogenen Nicht-Israeliten sind ausgeschlossen. Innerhalb dieser Einschränkung jedoch wird die Gastfreundschaft gerne gewährt²³. Bedeutsam ist die Sitte, am Abend des Passahfestes die Türen für

¹⁸ Näheres THWB V, 10—12.

¹⁹ ebd. „Ger“ übersetzt Buber mit „Gastsasse“ (Stationen des Glaubens, 1956, 73).

²⁰ THWB a. a. O.

²¹ Js 66, 10 ff. u. a.; Ez 47, 21—23. Das eschatologische Motiv: Der Herr wird dich im ausgedorrten Gelände sättigen (Js 58, 11) verpflichtet sich bei Dtjes. mit der Forderung Gottes: „Daß du dem Hungrigen brichst dein Brot und heimatlose Arme bringst in dein Haus . . .“ (Js 58, V. 7 vgl. V. 10). Die rechte Bereitung („Fasten“) auf die Ankunft des Herrn zur Rettung besteht im Teilen des Eigenen, was man noch besitzt. Dieser Text bildet daher die Mitte aller atl Aussagen über die Gastfreundschaft.

²² Berakh. 55a; j Pea 21b

²³ In einigen Häusern Jerusalems hing man Wimpel aus, um anzukündigen, daß jeder Fremde und Bedürftige willkommen sei (Tos Ber 4, 8). Der weise Lehrer befiehlt: „Tu deine Wohnung weit auf, und mögen Arme deine Hausgenossen sein!“ (Pirke Aboth 1, 4).

jedermann offen zu lassen. Erinnert doch gerade dieses Fest an den Auszug aus Ägypten und an die Gastfreundschaft Jahwes. Am Seder-Abend erhebt noch heute der Hausherr die Seder-Schüssel und spricht: „Dies ist das Brot des Elends, das unsere Väter aßen im Lande Ägypten. Jeder, der hungert, der komme und esse, und jeder, der es bedarf, der komme und feiere Passah!“²⁴. Abraham, Lot, Rahab sind die Vorbilder bei solchem Liebeswerk²⁵, das allen Armen, vor allem aber den auf Gastfreundschaft angewiesenen herumreisenden Gesetzeslehrern erwiesen wurde²⁶. Im Mischnatraktat Berakot wird die vorbildliche Gastlichkeit bis hinein in Einzelheiten beschrieben. Das Mahl bildet auch hier die Mitte. Zu Beginn spricht der Hausherr über den Tisch das Gebet. Der Gast hingegen muß mit dem Dankgebet und mit Segenswünschen für den Gastgeber und sein Haus das Mahl beschließen. Der gegenseitige Friedensgruß gehört in den Ritus der Gastfreundschaft hinein²⁷. Dem scheidenden Fremdling bietet man Geleit²⁸.

Im Vergleich mit der Theologie des Alten Testaments hat die des Spätjudentums auch in Bezug auf die Gastfreundschaft eine Verflachung erlitten. Sie ist hineinbezogen worden in die für das spätere Judentum charakteristische Kompensationstheologie²⁹. Überdeckt von rabbinischer Kasuistik und von Nützlichkeitsbetrachtungen bleibt jedoch die Hochschätzung der Gastfreundschaft erhalten. Der tiefste Gedanke, den das spätere Judentum über die Gastfreundschaft gedacht hat, hängt zwar auch mit dem Kompensationsdenken zusammen, durchstößt es aber an einer wesentlichen Stelle: *Gastfreundschaft verschafft Sühne!*³⁰. Einst kam auf die Gabe des Frommen im Tempel zu Jerusalem der Segen Gottes herab. Nun ist der Tempel zerstört, das Opfer im eigentlichen Sinn ist unmöglich geworden. Jetzt muß etwas Entsprechendes an seine Stelle treten.

²⁴ Zit. nach P. Fiebig, Das Judentum. Tübingen 1916, 60.

²⁵ Belege bei Billerbeck, I, 569 ff., 588; III, 279; IV, 565 ff.; Philo Abr 62; vgl. Hebr 11, 31; 13, 1; 1 Kl 10, 7.

²⁶ Bringen doch die Gesetzeslehrer das Gesetz, das im späteren Judentum immer mehr als eine Art Hypostase Jahwes verstanden wurde! (Billerbeck IV, 671; dazu Joach. Jeremias, Jerusalem II, 27 ff.).

²⁷ Zum rabbinischen Gruß vgl. Billerbeck I, 380–85; II, 584 f. „Schalom“ enthält eine Fülle von Ober- und Untertönen. Alle Gaben des verheißenen Landes sind darin umschlossen: Wohlsein, Frieden im irdischen Bereich, Bundesfrieden mit Gott, Teilhaben an Gottes Herrlichkeit, eschatologisches Gesegnetsein. Vgl. Js 11, 1 ff.; Os 2, 20; Js 9, 5 — Namen des messian. Kindes. Dazu: G. v. Rad, THWB II, 398 ff.

²⁸ Pes 49b; Gen r 48 (30 d); T Sota 4, 6.

²⁹ Das Gottesbild des späteren Judentums ist primär nicht mehr das vom begnenden Gott, sondern das des himmlischen Kaufmanns, der Soll und Haben prüft. Man redet gern von „Kapital und Zinsen“, wobei der Mensch die Zinsen seiner guten Werke bereits auf Erden, das Kapital aber erst im Himmel erhält (Billerbeck IV, 565 ff.). Wendungen wie „eine Sache ist mehr als“, „gleich einer anderen“, „weniger als“ gehören zum Vokabular rabbinischer Sprache.

³⁰ „Der Tisch des Menschen verschafft Sühnung, wie einst der Altar“ (Berakk 55a), Gastfreundschaft erlöst von Verdammnis (Sanhed 103). Bei der Interpretation der Perikope Lk 7, 35–50 müßte vielleicht dieser Gedanke mehr berücksichtigt werden. Simon der Pharisäer wahrte Jesus gegenüber nicht das volle Gastrecht. Schon nach damaliger Ansicht verscherzte er sich damit eine Möglichkeit, sich seiner Sünden zu entledigen (unabhängig davon, daß Jesus der

Der gastliche Fromme kann durch das Mahl in seinem eigenen Hause den Segen Gottes und die Sühne gewinnen. Einst stellte Gott durch den Opfertisch im Tempel und die Annahme des Brand- und Rauchopfers und durch die Gewährung der Opferspeise seinen Bund, d. h. die Tischgemeinschaft mit Israel, immer wieder dar. Jetzt kommt die Erneuerung des Bundesfriedens zwischen Jahwe und seinem Volk auf die Art zustande, daß ein Glied des Volkes einem anderen den Tisch bereitet. Solch ein Mahl gibt dann auch Gewähr auf den eschatologischen Tisch³¹.

Da die Frage nach der Gastfreundschaft in ihrer Relation zur Mission zum Gegenstand der Untersuchung genommen ist, muß uns das Verhältnis des Gastgebers zu einem solchen Gast interessieren, der nicht zufällig des Weges daherkommt, sondern ausdrücklich und mit einer besonderen Botschaft in ein Haus gesandt wird. Für einen solchen Gast verwendet die griechische Antike den Namen ἀπόστολος. Wenn ein Monarch, eine politische oder Interessentengruppe, ein Freund oder eine sonst dem Gastherrn verpflichtete Person jemanden abschickt und zu einer besonderen Botschaft autorisiert, dann wird der Bote nicht in dem oben umrissenen allgemeinen Sinne als Gast aufgenommen, sondern um der absendenden Person oder Gruppe wegen. Die Gastfreundschaft ist zu einer gleichsam juristisch verpflichtenden Sache geworden. Der Sendende fordert Gastfreundschaft für seinen Abgesandten. Im Spätjudentum ist dieser Frage ausgiebig nachgegangen worden, und zwar im „Schaliachinstitut“³², dem ausgebauten, ursprünglich semitischen Botenrecht³³. Dort heißt es: „Der Abgesandte eines Menschen ist wie dieser selbst“³⁴. Er repräsentiert und vertritt seinen Auftraggeber in seiner Person. Man gibt ihm auch wohl einen Geleitbrief mit, damit er sich ausweisen kann, etwa verbriefte Vollmachten³⁵.

Solche nach dem Schaliachinstitut Abgesandte pflegten oft zu zweit zu gehen, damit immer einer den anderen vertreten und ausweisen konnte. Im Spätjuden-

Gast war). Die Sünderin hingegen übt stellvertretend Gastlichkeit aus (Fußwaschung, Ölung, Begrüßungskuß). Jesus bedankt sich darum auch bei ihr und nicht bei Simon. — Spätjüdisch verstanden würde dann Jesu Wort so heißen: „Wenig wird dem vergeben, wer wenig dem Gaste dient!“

³¹ Der fromme Jude stellte sich, wenn man so sagen darf, den Himmel wie einen großen Speisesaal vor (Abot 4, 16; Ber 7, 21; b chag 14b; j chag 77a), in dem alles bereit ist zum Mahl mit Gott (Abot 3, 16). Was die jüdische Apokalypstik in glühenden Farben ausmalte (Bilder vom Festmahl im Gan Eden und von der Speise der Seligen: syr Bar 29, 8; Test Lev 18, 11; sl Hen 9), wird in nüchterner Weise von den Rabbinen gelehrt.

³² Das Schaliachinstitut entwickelt sich nach dem Exil. Vgl. Billerbeck I, 590; THWB 387—448.

³³ 2 Sam 10, 1 ff.; 2 Chron 17, 7—9

³⁴ Berakh 5, 5. So kann sich z. B. ein Freund für den anderen verloben oder Kaufverträge abschließen.

³⁵ Vollmachten für Liebesgabensammlungen s. Billerbeck III, 316 ff., für die Visitation eines Rabbi j chag 31. Paulus bekommt solche Beglaubigungsschreiben von der Jerusalemer geistlichen Behörde mit nach Damaskus (Apg 9, 1 ff.). Und auch, wenn einer in der Synagoge das Wort ergreifen wollte, mußte er sich der Einrichtung dieses Institutes bedienen und sich eine Genehmigung geben lassen, die ihm dann leise zugesprochen wurde. In diesem Sinne ist vielleicht Mt 10, 27; Lk 8, 17 zu verstehen.

tum war meistens die Synagoge die aussendende Behörde, Toralehrern und Almosenpflegern bot sie auf diese Weise eine Existenzsicherung.

In der Diaspora jedoch können wir nicht von einer offiziellen Aussendung jüdischer Behörden reden. Die Diaspora selber war Träger der Mission, diese beruhte jedoch mehr auf persönlicher Initiative als auf ausdrücklicher Sendung. Die Wanderprediger in der Diaspora werden nicht „Scheluchim“ genannt. Daran zeigt sich deutlich, daß das Heimatland im Grunde kein starkes Missionsinteresse besaß. Man kann das noch aus den Verhandlungen beim Apostelkonzil Apg 15 erkennen. Dennoch war, wie Joachim Jeremias jüngst aufgezeigt hat, gerade im Zeitalter Jesu die Ausbreitung des Judentums im Mittelmeerraum auf der Höhe der Entwicklung³⁶. Späte Schriften des AT bekunden, daß die Zerstreuung Israels unter den Heiden eine große Gelegenheit ist, Gott unter den Völkern zu preisen³⁷. Im ersten nachchristlichen Jahrhundert war es vor allem Hillel, der sich darum bemühte, den Heiden den Übertritt zum jüdischen Glauben, d. h. aber auch zum Judentum, zu erleichtern³⁸. Allenthalben wurden „Gottesfürchtige“ im Umkreis der Synagogen gefunden, viele von diesen ließen sich dann später auch beschneiden³⁹. Die Apostelgeschichte berichtet immer wieder, wie die christlichen Missionare auf solche jüdischen Zentren mitten unter heidnischen Völkern treffen und sie dann auch zum Ausgangspunkt ihrer Mission zu machen trachten.

Wie im antiken Raum ἀπόστολος keinen religiösen Klang hat, so ist auch das Schaliachinstitut in erster Linie keine im engeren Sinne religiöse Einrichtung, es verleiht gewisse juristische und politische Würden, aber gleicht nicht einer direkten göttlichen Beauftragung, die das Amt des christlichen Missionars und Apostels charakterisiert.

Ob ein von der jüdischen Behörde Beauftragter, ob ein missionierender Diasporajude, der sich nicht als ausdrücklich Gesandter verstand, einer Unterkunft bedürftig war, man gewährte ihm, wie es damals selbstverständlich war, so oder so die gebührende Gastfreundschaft.

II. Gastfreundschaft und Mission im synoptischen Schrifttum

Nur der Form nach läßt sich die erste Aussendung der Jünger vom Schaliachinstitut verständlich machen. Die Jünger sind mit dem Namen Jesu autorisiert. Sie bekommen ihren bestimmten Auftrag und müssen zurückkommen, um Bericht zu erstatten, wie man sie d. h. ihren Herrn aufgenommen hat. Ihres Auftraggebers wegen müssen sie, ehe sie in einem Haus Quartier nehmen, dessen

³⁶ Joachim Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker, 1956, 9—16.

³⁷ Jonas, Tobith; weiter: Test Levi, Sib. Dazu: P. Dalbert, Die Theologie der hellenistisch-jüd. Missionsliteratur, Hbg 1954; Artikel „Proselyt“ Jüd. Lexikon IV, 1939, 1149 (Goldmann). Abraham wird als Missionar verherrlicht (Mekh Ex 22, 20; b Sukk 49b; vgl. Rö 4, 11), der, umgekehrt wie es in Gen 14, 19 steht, Heiden bekehrt habe und sie damit zu Juden, d. h. zu wirklichen Menschen gemacht habe, er ist darum „Genosse des Weltschöpfers“ (Gen R 43 zu Gen 14, 19). Näheres bei Jeremias, a. a. O.

³⁸ Hillel ließ die Ritualvorschriften zugunsten der Moralvorschriften zurücktreten, z. B. b Schab 31a.

³⁹ Juneval, Sat. 14, 96—106

Würdigkeit erkunden, damit der Name ihres Herrn keiner Schmä-
hung ausgesetzt werde. Sie bekommen auch den Gruß aufgetragen.
Wenn sie ihn übergeben, gleichsam als „Symbolon“, werden sie
gewahr, ob ein „Sohn des Friedens“ im Hause ist⁴⁰. Ihrer und ihres
Herrn Sendung entsprechend sollen sie Gastfreundschaft erwarten
und sie sich auch gefallen lassen. Deshalb brauchen sie sich auch
mit keinerlei Vorräten und durch keinerlei Vorsorge zu belasten⁴¹.
Dem Inhalt nach bedeutet die Sendung der Jünger etwas un-
erhört Neues. Jesus sendet ja nicht wie eine juristische Person, er
ist auch keiner, der auf Grund irgendwelcher immanenter Be-
ziehungen mit den Häusern, in die er seine Boten schickt, verbunden
wäre. Er sendet als ein direkt von Gott Beauftragter und Beauf-
tragender. Er sendet als Messias, als Gottes Sohn. Die Sendung
der Jünger ist also inhaltlich nicht aus dem Schaliachinstitut zu
erklären. Ihr Auftrag gleicht vielmehr dem der Propheten des
Alten Bundes, die von Gott gesandt waren, Kranke zu heilen,
Tote zu erwecken, Versöhnung zu schaffen, und denen verheißen
war, daß ihr Wort nicht leer zurückkommen werde, weil es ihnen
von Gott selbst in den Mund gelegt war⁴². Neutestamentlich (= ntl)
gesprochen: Die Jünger sind Boten des Reiches Gottes. Sie kommen
im Auftrag des Messias. Daher lassen sich ihre Worte und Werke
auch mit keinem anderen Menschenwort und -werk vergleichen⁴³.
Auch ihr Friedensgruß ist messianisches Zeichen. Die zukünftige
Heilszeit ist im Lande. Wer den Gruß ablehnt, der lehnt damit
die in Christus erfüllte Heilszeit ab.

Der in der Aussendungsrede schwer zu deutende Vers Mt 10,41
— hier wird von einem Prophetenlohn und Gerechtenlohn ge-
sprochen — muß aus dem Textzusammenhang heraus verstanden
werden. Wer einen Jünger auf der Missionswanderung aufnimmt,
der erhält nicht nur zeitlichen Segen, sondern auch die Gaben,
die dieser zu bringen hat: göttlichen Segen und göttliche Heils-
macht als Zeichen der Dankbarkeit des Aufgenommenen. Es ist
gegenwärtiger, nicht zukünftiger Lohn, bedingt durch die Nähe
des Reiches Gottes. Die Größe des Segens ermißt sich an der Per-
son des Aufgenommenen⁴⁴.

⁴⁰ Mt 10, 11 ff.; Mk 6, 10

⁴¹ Mt 10, 11 ff., vgl. Lk 10, 5—10

⁴² Js 55, 11

⁴³ Mk 6, 1; Mt 10 7 f.; Lk 9, 1 ff.; 10, 8

⁴⁴ Eine im jüdischen Raum bekannte Auffassung. Ein Rabbispruch lautet: „Wer einen Gelehrschüler in seinem Hause beherbergt, dem rechnet es die Schrift so an, als brächte er die Erstlinge dar“ (R. Jose b Chanina, Billerbeck I, 589).

Der Aufgenommene ist in V. 41 der Sendende, der die Würde des Gesandten ausmacht.

Es handelt sich hier nicht um Heidenmission⁴⁵. Der sendende Herr steht ja in einer schon vorhandenen Beziehung zu den Häusern derer, die von den Boten besucht werden: Es sind die Häuser der Israeliten, der Glieder des Bundesvolkes. Faßt doch Jesus seine Sendung in erster Linie als Sendung an Israel auf. Die Träger der Offenbarung der angebrochenen Heilszeit wenden sich nun diesem „Hause Gottes“ zu. Die Juden werden vor eine Existenzentscheidung gestellt, die jene vom Berg Sinai weit übertrifft. Wer die messianischen Boten mißachtet, der verletzt das Gastrecht dem gegenüber, der als Richter diese Sünde schärfer ahnden wird als die Sünde Sodomas⁴⁶. Das Volk der alten Theokratie muß ja wissen, daß es einen Hausherrn hat, der jederzeit zu Besuch kommen kann⁴⁷. Nun kommt Jesus im Namen dieses Hausherrn, ja als Hausherr selbst, aber — er wird nicht aufgenommen. Die Juden fühlen sich durch diesen Besuch bedrängt und verkehren nun die sie bedrängende Situation damit, daß sie Jesu Anspruch für Teufelsspuk erklären. Damit stempeln sie den Bringer des Reiches Gottes, den Urheber der neuen Weltzeit, zum „Herrscher dieser Weltzeit“⁴⁸. Dasselbe geschieht natürlich auch mit seinen Boten, die das Los ihres Meisters teilen müssen⁴⁹.

Wenn das „Haus Israel“ in seiner Gastfreundschaft gegenüber dem wahren Hausherrn versagt, dann ist dieser genötigt, ein neues Haus zu suchen. Diese Mahnung kleidet Jesus in die Gleichnisse von der göttlichen Gastlichkeit⁵⁰, dabei greift er auf den Juden bekannte Bilder und Vorstellungen vom himmlischen Gastgeber zurück. Der Gedanke, daß sich die Gottesherrschaft in der Gemeinschaft mit Gott, in Essen und Trinken beim himmlischen Mahl vollendet, ist den Hörern vertraut. Ist doch ins Zelt Gottes und in die ewigen

⁴⁵ Mt 15, 24; dazu Jeremias, a. a. O. S. 16—33. Die Stunde der Heiden folgt erst auf Kreuz, Auferstehung, Himmelfahrt. Jesus hat sie zwar schon im Auge, aber er beginnt erst bei Israel. Jeremias arbeitet die ganze Härte dieser Tatsache heraus.

⁴⁶ Mt 10, 15 vgl. Gen 19

⁴⁷ Lev 10, 6; Am 5, 35; Apg 2, 36

⁴⁸ Mt 10, 24 f., vgl. das mit sich selbst zerfallene „Haus“, Mt 12, 24 f.

⁴⁹ Mt 10, 17—24 weist allerdings schon über die Anfänge der Sendungszeit hinaus. Die von Jesus ausgeschickten Jünger erlitten ja zunächst keine Verfolgung, auch wurde Jesus wenigstens als Rabbi noch respektiert (Lk 7, 36 u. a.)

⁵⁰ Die Gleichnisse vom großen Mahl: Mt 22, 1—14; Lk 14, 15—24.

Hütten aufgenommen zu werden die Sehnsucht aller Frommen⁵¹. Die Träger der Verheißung haben das erste Anrecht darauf. Wenn aber die Anwärter des dem Abraham verheißenen Segens, wenn die „Söhne des Reiches“ der Aufforderung Jesu zum Gastmahl nicht Folge leisten, dann darf es nicht wundernehmen, daß am Ende aus Ost und West „mit Abraham, Isaak und Jakob“ „zu Tisch liegen“, die vorher nicht zum auserwählten Volk gezählt wurden⁵².

Die „Söhne des Reiches“ werden ausgestoßen werden, weil sie dem Gast gleichen, der sich weigert, alles vom Gastgeber zu empfangen. Sie verkennen die Zeichen der Zeit, die eine hochzeitliche Zeit ist. Jesus vergleicht sie auch dem treulosen Hausverwalter, der nicht merkt, wann der Herr heimkehrt, weil er kein eigentliches Interesse daran hat⁵³. Sie müssen sich beschämen lassen von den „Armen“⁵⁴ und den „Heiden“⁵⁵.

⁵¹ Vgl. Ps 14, 1: das Zelt als Stätte des Mahles. Noch heute nimmt man bei den nomadisierenden Arabern die Mahlzeit im Zelt ein.

⁵² Mt 8, 11 f. Jeremias a. a. O. 41: „Die Entschiedenheit, mit der Jesus den Heiden Anteil an der Königsherrschaft Gottes zusagt, wird in ihrer ganzen Tragweite erst deutlich, wenn wir die Worte ins Auge fassen, die Israel und die Völker gegenüberstellen. Denn die am weitesten gehenden Aussagen über die Heiden finden sich da, wo das Buß- und Drohwort an Israel die äußerste Schärfe erreicht.“ Es geht nämlich um die endzeitliche Entscheidung, und so wird mit der Ablehnung der Juden die Missionszeit für die Heiden begründet. Vgl. Mk 13, 10; Mt 24, 14; Mk 16, 14; Mt 28, 19 und die Weiterführung des Gedankens in Rm 9—11.

⁵³ Nach rabb. Auffassung wird Moses als der Hausvogt Gottes betrachtet (s. Num 12, 7). Der treue Hausvogt od. Knecht kommt oft in den Gleichnissen Jesu vor: Mt 24, 42 ff.; Lk 12, 42 ff., im Wechsel Lk 16, 1 ff. Das Bild bleibt auch in der apostolischen Verkündigung: Gal 4, 2; 1 Kor 4, 1 f.; Tit 1, 7; vgl. Ign Eph 6, 1.

⁵⁴ In der Verkündigung Jesu tritt immer wieder der Gedanke in den Vordergrund, daß es die „Armen“ sind, die ihn aufnehmen, ja, daß im Grunde nur sie dazu fähig sind. Können doch nur Hungrige gespeist und nur Traurige getröstet werden, strecken doch nur Arme ihre Hände nach einer Gabe aus. An denen, die aus vielfältiger Sathheit kein Verlangen mehr nach der Botschaft vom gastlichen Gott tragen, werden die Boten vorbeigehen müssen. Der Gastherr Jesus ist bei ihnen nicht gefragt. Solche sind dann aber auch keine „Söhne Abrahams“. Denn Abraham war ja im AB der Gottempfangende und darum Gesegneter schlechthin. — Manchmal ist der „Arme“, zu dem der Herr eintritt, ein „Sünder“. In diesen Zusammenhang gehört die Geschichte von der Begegnung Jesu mit dem Zöllner Zachäus, der zwar äußerlich gesehen alles hatte, der aber mit verlangenden Augen nach dem Herrn ausschaut, weil er eben doch „arm“ ist. Darum wird er als „Sohn Abrahams“ gepriesen. Er darf den Gast empfangen, der in Wirklichkeit Gastgeber ist. Und nun wird er unter der Erfahrung mit dem ihn Beschenkenden selber zum Geber an andre. Als die

Mit Vorliebe verwendet Jesus die Bilder von der Gastfreundschaft, wenn er deutlich machen will, was es bedeutet, an ihn zu glauben. Er begehrt Aufnahme. Das zeigen allerdings die Evangelien weniger daran, daß sie Jesus im konkreten Sinne als einen um Gastfreundschaft Bittenden hinstellen, als daß sie betonen, wie Jesus die Gastfreundschaft für seine Jünger erbittet und verlangt. Wird ihnen das Haus aufgetan, dann heißt es: „Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf“.

Jesus ist gewiß oft zu Gast gewesen. Die Geschwister von Bethanien werden als seine Gastfreunde erwähnt. Er kehrt in das hochzeitliche Haus zu Kana ein und nimmt an den Mählern der Pharisäer teil⁵⁶. Aber diese Erwähnungen werden von den Evangelisten nicht deshalb gegeben, damit wir sehen, wie Jesus gastlich aufgenommen wurde, sondern aus anderen Gründen. Man könnte sagen, aus einer entgegengesetzten Tendenz heraus: um zu betonen, wie Jesus stets auf Wanderschaft gewesen ist und im Grunde ein Heimatloser mitten in seiner Heimat⁵⁷.

Auch in den Gleichnissen will Jesus nicht die Tugend der Gastfreundschaft preisen, das wäre viel zu vordergründig. Er fordert „Aufnahme“ in einem viel tieferen Sinne, in dem sich Aufnahme und Glauben decken.

Das wird besonders dann klar, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Jesus selbst kein Haus hatte, in das er andere einladen konnte, und dennoch Gastherr ist. Er speist und nährt die Seinen und gibt sich schließlich selber zur „Speise“⁵⁸. Denn wer seine Boten zu Tische lädt und selber an Seinem Tische sitzen darf, der hat schon Teil am eschatologischen Mahl⁵⁹.

Von daher und nur von daher bekommt die Gastlichkeit unter Christen ihren spezifischen Sinn. Was im AT schon angedeutet

Kirche dieses Evangelium für Kirchweih auswählte, hat sie damit eines der Grundgesetze des Reiches Gottes unterstrichen und jeder sich neu konstituierenden Pfarrgemeinde überreicht: Wer Christus empfängt, tut die Hände auf und nimmt, was er empfangen darf, und er tut sie wieder auf und gibt von dem Eigenen. In diesem Sinne ist auch der Jubel des hl. Thomas zu interpretieren: „O res mirabilis: Manducat Dominum pauper, servus et humilis!“ und die Anrufung aus der Pfingstsequenz: „Veni, pater pauperum!“

⁵⁵ Mt 11, 20—24 par; Mt 12, 41 f. par; Lk 11, 32; Lk 4, 25—27

⁵⁶ Lk 7, 36 ff.; 10, 38 ff.; 19, 1 ff.; Joh 2, 1 ff.

⁵⁷ Mt 8, 20 u. ö. Jesu Heimatlosigkeit hat auch typologischen Sinn, sie erinnert an die Heimatlosigkeit Israels in Ägypten, an die Wüstenzeit, und transzendiert sie.

⁵⁸ Mk 6, 41 ff.; 7, 6 ff.; Lk 22, 27; Mk 14, 22 par; Joh 13, 1 ff.

⁵⁹ Dazu J. Jeremias, Jesus als Weltvollender, 1930, 74 ff.

wird, gewinnt in der Botschaft Jesu Prägnanz: Es besteht ein reziprokes Verhältnis zwischen der Gastfreundschaft, die man empfängt, und derjenigen, die man gewährt. Die Würde, die man einem Gaste zuerkennt, zeigt sich daran, welche Bedeutung man dem Mahle mit ihm beilegt. Die Vorstellung eines Job bekommt hier neuen Akzent: Jemanden aufnehmen können heißt, zuvor bei Gott zu Hause und in Seinem Segen sein.

Exkurs: *Die Aussagen vom Weltgericht Mt 25, 31—46*

Im synoptischen Zeugnis über das Reich Gottes nehmen diese Verse eine Sonderstellung ein. Wir müssen ihnen Aufmerksamkeit schenken, denn gerade von diesen Worten sind immer wieder Auswirkungen auf Theorie und Praxis christlicher Liebestätigkeit ausgegangen.

Im Mittelpunkt stehen die Herrenworte: „Was ihr einem der Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan.“ Der Herr schaut als eschatologischer Richter zurück auf die Werke der Menschen, denen er nun sein endgültiges Urteil verkündet. Bis zum Ende hin bleibt das Wort Geheimnis für alle, die noch auf dem Wege sind. Aber als Glieder der eschatologischen Heilsgemeinde sind sie fähig, die Begründung ihres Herrn zu verstehen.

Bei Matthäus spannt sich ein großer Bogen von der Aussendungsrede Mt 10 bis zu diesen Versen, die die letzte ausdrückliche Jüngerunterweisung sein wollen.

War dort von der Gastlichkeit die Rede, so wird auch hier das gleiche Motiv angerührt. Das allein kann uns zeigen, daß der bei oberflächlicher Betrachtung selbstverständliche Zusammenhang zwischen Gastfreundschaft und Mission nur durch die Offenbarung Jesu recht zu verstehen und in seiner Bedeutung faßbar ist. Die Relation zwischen Gastfreundschaft und Mission kann also keinesfalls auf sozialer oder soziologischer Basis gegeben, sondern muß eine geoffenbarte sein.

Zwar wird die Rede vom Weltgericht gern als Aufruf zu sozialem Verhalten verstanden. Man hat sie auch oft als Beleg für eine kasuistische Lohn-Strafe-Theologie heranziehen wollen. Damit wird aber der Akzent der Gerichtsrede verschoben. Denn das Ziel des Reiches Gottes ist nicht die Beendigung aller sozialen Nöte. Auch wägt am Ende der Tage der König nicht gute Werke mit bösen ab.

Der lebendige Herr fragt hier nicht nach Werken, sondern nach Früchten der Liebe. Er prüft die personale Beziehung⁶⁰ der Menschen untereinander. Die persönliche Hinwendung zum andern ist das Maß, nach dem gemessen wird⁶¹.

Die Menschen erwiesene Barmherzigkeit wird bezeichnender Weise gerade mit den verschiedenen Handlungen umschrieben, die zu einer rechten Gastfreundschaft gehören: Aufnahme, Kleidung, Speisung, Schutz, Füreinandereintreten usw.

⁶⁰ Der Begriff „ἐπισκοπεῖν“ als ein verantwortliches Sidkümmern spielt in diesem Zusammenhang eine entscheidende Rolle. Die Jünger sind von Jesus über den „καὶρὸς τῆς ἐπισκοπῆς“ belehrt worden, ehe sie die Worte Mt 25, 31 ff. über Endzeit u. Gericht anvertraut bekommen.

⁶¹ Die Juden pflegten mit geschlossenen Augen Almosen zu geben (Billerbeck IV, 565 ff.), d. h. „etwas“ zu tun u. dabei über die Niedrigkeit des Empfängers hinwegzusehen.

Im Unterschied zur Aussendungsrede Mt 10 kann man hier nicht einmal eine formale Ähnlichkeit mit der Einrichtung des Schiachinstitutes gewahren. Die um Aufnahme Bittenden kommen nicht „im Namen Jesu“⁶². Es geht hier nämlich gar nicht um die Aufnahme der ausdrücklich Abgesandten. Das Erschütternde an diesem Kapitel ist, daß die Gastlichen und Helfenden gar nicht wissen, wem sie in Wirklichkeit dienen, — und daß die Ungastlichen nicht einmal die Unhöflichkeit gegen den Meister ausdrücklich gewollt haben. Die Christusbeziehung wird erst im Gericht enthüllt. Was die Liebenden getan haben, war Christuswerk! Was die Lieblosen nicht getan haben, das schließt sie aus der βασιλεία aus!

Die Hingabe an den Nächsten, die sich — das konnte sogar ein Heide verstehen — am augenfälligsten beim gemeinsamen Tisch kundgibt, macht den Menschen zum Bruder Christi. Wer dem anderen keinen Anteil gibt an seinem eigenen Leben und ihn nicht zu der ihm anvertrauten Familie rechnet, der empfängt kein Leben an der Tafel Gottes und darf sich nicht zur Familie Jesu zählen⁶³. Zum Hause Gottes, zur Basileia gehört nur derjenige, der wie Christus selbst dem Notleidenden und Gefährdeten Beistand und Schutz gewährt hat⁶⁴.

Solches macht Jesus seinen Jüngern offenbar, denn sie sind es doch, die mit ihm am Ende der Tage zu Gericht sitzen werden. Darum müssen sie jetzt schon erkennen, daß die Liebe Christi sie mit allen Menschen verbindet. Christi Liebe aber ist so beschaffen, daß sie sich hinneigt zum Heimatlosen, Hungernden, Dürstenden. Damit sind die Jünger in Pflicht genommen, aufzumerken, wer eingegliedert werden soll in das Gottesvolk der Endzeit. Wer um die Gastfreundschaft Gottes weiß, um diese universale Liebesbezeugung an alle Menschen, der hat am Ende der Tage dafür keine Entschuldigung, daß er nicht zu den Liebenden gehörte. Die Liebe Gottes erstreckt sich wie der Schein der Sonne über Gute und Böse⁶⁵, sie weiß, ehe die Menschen darum bitten, was sie nötig haben⁶⁶. Auch die Heiden stehen vor dem Thron des richtenden Menschensohnes. Auch sie haben keine Entschuldigung, wenn sie sich dem Nächsten verweigern. Der Jünger Jesu aber weiß ausdrücklich, daß er zur Tischgemeinschaft mit Gott berufen ist und alle Menschen ins Haus Gottes laden soll. Darum ist er speziell in dem schon erwähnten reziproken Sinn zur Gastfreundschaft aufgerufen. Andererseits soll er aber auch durch diese Worte darüber

⁶² Vgl. Mt 10, 22; 10, 42; Mk 9, 38 ff.; Lk 9, 49 f.

⁶³ In diesen Zusammenhang gehören alle Worte Jesu vom „Leben gewinnen“ und „Leben verlieren“; Synopse, dt. von J. Schmid, 1949, 58.

⁶⁴ Im Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (Lk 10, 25—37) wird der zum „Nächsten“, der den Bruder „sah“ und ihm half. Bruderschaft zeigt sich am Mittragen der Lasten u. Nöte des anderen (Gal 6, 2; Kol 3, 13 f.), sie findet ihren Höhepunkt in der Feindesliebe, die der Ganzhingabe Gottes entspricht und das Ganzopfer des Alten Bundes überhöht. Dazu: A. Winterswyl, Mandatum novum, über Wesen u. Gestalt der christlichen Liebe, Kolmar 1941; Ceslaus Spicq, Die Liebe als Gestaltungsprinzip der Moral i. d. synopt. Evangelien, Freibg, Zeitschr. f. Philos. u. Theol. 1954, 394 ff. Die bedingungslose Liebe erfüllt das alte Heiligkeitsetz: Gastliche Aufnahme bestimmt das Gottesverhältnis und das ewige Schicksal.

⁶⁵ Mt 5, 42

⁶⁶ Mt 5, 8.32

belehrt werden, daß der eschatologische Richter, der Herr der Basileia, schon auf Erden ihr ständiger Begleiter sein wird, der alles, was ihnen selbst als „geringsten Brüdern“ widerfährt, miterleidet und mitempfängt⁶⁷.

III. Die Beziehung zwischen „Aufnahme“ und „Sendung“ im Johannesevangelium.

Das Johannesevangelium verankert die geschichtliche Sendung der Jünger im personalen Gott selbst. Es ist das Evangelium vom sendenden Gott und vom aussendenden Christus schlechthin.

„Wie mich mein Vater gesandt hat, so sende ich euch!“ (Joh 20, 21)⁶⁸. Der Sendende ist der Vater. Er sendet den Sohn⁶⁹. Die Sendung des Sohnes vom Vater ergeht an die Welt, die sich darüber in Glaubende und Nichtglaubenwollende, in Erkennende und Blinde, also in solche, die den Gesandten aufnehmen, und solche, die ihn nicht aufnehmen wollen, scheidet, wie es schon im Prolog angedeutet wird. An der Stellung zum einzigartigen Sohne, der vom Vater „herab“ gekommen ist, entscheidet sich alles. Denn Jesus „offenbart“ den Vater. Und wer den Sohn annimmt oder abweist, der hat damit seine Stellung zum Vater kundgetan⁷⁰. Der Sendende handelt also durch den Sohn, und der Gesandte handelt in vollkommener Einheit mit dem Vater. Es ist für unseren Zusammenhang wichtig, sich zu verdeutlichen, daß der Sendende Vater und

⁶⁷ Zum Stand der Diskussion über die Exegese dieser Perikope vgl. die Kommentare, dazu: Wikenhauser, Die Liebeswerke i. d. Gerichtsgemälde Mt 25, 31—46 (Bibl. Zeitfragen, 1932, 366—377); W. Brandt, Die geringsten Brüder (Jahrbuch d. Theol. Schule, Bethel, 1937, 1—27).

⁶⁸ Jesus begrüßt die furchtsamen Jünger, die sich aus Angst vor den Juden aus der Öffentlichkeit zurückgezogen haben. Der Auferstandene grüßt sie mit dem Friedensgruß, der in dieser Stunde seinen eigentlichen Sinn erhält; es ist der Gruß des Reiches Gottes und der Fülle des Lebens. Die Jünger erkennen ihren Herrn. Daraufhin geschieht die Sendung. Durch Anhauchung wird den eben noch Verzagten Heiliger Geist und Kraft vermittelt. Die Handlungs- und Tatkraft Jesu geht auf sie über, und sie nehmen teil an seiner Sendung an die Welt. Diese Sendung ist nach dem Evangelium eine zweifache: Gericht zu halten und Gnade auszuteilen. Sie enthält Vollmachten über Leben und Tod. In diesem bedeutungsvollen Abschnitt des Johannesevangeliums sind alle griechischen Begriffe genannt, die begründen können, warum das vierte Evangelium vornehmlich Evangelium von der Sendung ist. Dort finden sich die beiden Begriffe „πέμπειν“ und „ἀποστέλλειν“. Der erste kommt im Evangelium 24mal vor, der zweite 18mal, also auffallend häufig.

⁶⁹ 5, 24; 5, 30; 7, 16; 8, 16; 13 45; 14, 24 u. ö. „Der mich gesandt hat“ ist eine stets wiederkehrende Gottesaussage Jesu (5, 23; 6, 44.57; 8, 18; 10, 36; 12, 49; 20, 21). Vater und Sender sind synonyme Begriffe. Analog dazu: Kinder und Aufnehmende (1, 12; 20, 22b; 20, 17: λαμβάνω).

⁷⁰ 8, 42; 15, 23 f.

der Gesandte Sohn ist. Das Bild vom Vater ist im Johannes-evangelium nur von Christus her zu verstehen⁷¹. Gott ist nie im allgemeinen Sinne „Vater“, sondern der Vater Jesu Christi. Er erschließt seine Väterlichkeit nur in seinem Sohn. Entsprechend ist der Sohn nicht irgendein Gesandter, der bestimmte Vollmachten von Gott bekommen hat und der deshalb an die Seite der großen Propheten gestellt werden könne, sondern er ist in einem bisher unerhörten Sinne Gesandter, ausgezeichnet durch den einmaligen Lebensbezug zum Vater und Sendenden als der „Sohn“. Charakteristisch ist, daß Jesus meistens darum „mein Vater“, daß er hingegen nie „unser Vater“ sagt⁷². Der Vater ist das Leben des Sohnes.

Auch die den Sohn Aufnehmenden sind zum Leben bestimmt, sie sind zu diesem Leben beim Vater aber nur durch den einen Sohn gerufen und können nur über ihn ins Vaterhaus. Wenn sie mit dem Sohn in dauerndem Kontakt bleiben⁷³, werden sie durch ihn beim Vater gespeist, geweiht, bedient und schließlich „mitgenommen“⁷⁴. Der Sohn hat Heimat beim Vater, auch wenn er unter den Menschen „zeltet“⁷⁵. Der Sohn hat dauernde Verbindung mit dem Vater, dem Glaubenden muß sie erst der Sohn herstellen. Vom Sohn heißt es: „der Vater ist in mir“⁷⁶, von den Jüngern kann

⁷¹ Wenngleich auch an das dem Orientalen und besonders den Israeliten vertraute Bild vom „Hausvater“ angeknüpft wird. Der Hausvater ist der Patriarch, dem man zu Willen sein muß und dem im Familienverband die höchste Ehre gebührt. Da es im Evangelium um den himmlischen Vater geht, ist das Bild natürlich transzendiert. Aber auch am himmlischen Vater wird die Macht betont. Er hat unumschränkte Befugnis über die Seinen, und das Recht und die Regierung liegen in seiner Hand (vgl. Dt 14,1 mit Joh 15,22 f.). Die Menschen müssen ausführen, was er will und plant. Das Vaterbild des Johannesevangeliums ist identisch mit dem synoptischen Bild vom himmlischen König, soweit es die Macht angeht. Dennoch wird bewußt am Vaternamen festgehalten, weil er eine für das Verständnis der Person Jesu unumgängliche und wesentliche Aussage enthält.

⁷² Das Vater-Sohn-Verhältnis ist so eng, daß Jesus sagen kann: „Ich und der Vater sind eins“ (10,33). Der Vater ist das Ziel des Sohnes und der Seinen, zu ihm zu kommen entspricht dem synopt. „Ins-Reich-Gottes“-Kommen (vgl. 1,16 mit 19,31 und die syn. Aussagen vom Reich).

⁷³ beachte den terminus „bleiben“ in Joh 15

⁷⁴ 14,3. Zum Wort von den „Wohnungen“ (14,2b) vgl. äth Hen 45,3. Dazu: O. Schäfer, Der Sinn der Rede Jesu von den vielen Wohnungen, ZNW 32, 1933, 210—217.

⁷⁵ 1,14

⁷⁶ 14,11

es nur heißen: „ihr in mir“⁷⁷. Wenn aber die Sohnesmacht auf die Jünger übergehen soll, dann heißt es: „mein und euer Vater“⁷⁸. Nach den Abschiedsreden steht die Sendung des Parakleten in engstem Zusammenhang mit dem „Hingang“ Jesu zum Vater⁷⁹, der seinem „Ausgang“ entspricht⁸⁰. Bestand der Auftrag des menschgewordenen Sohnes Gottes in erster Linie darin, den Zusammenhang zwischen Vater und Sohn, gleichsam ihre Hausgemeinschaft, zu bezeugen, so besteht die Aufgabe des Parakleten darin, die Einheit zwischen den Gläubigen und dem Vater zu verwirklichen. Das geschieht mit der Übergabe der Sendung an sie⁸¹.

Die Einheit mit dem Vater und das Sein beim Vater äußert sich im „Frieden-Haben“⁸². Von der Atmosphäre des Vaterhauses umgeben, die ihnen in Christus erschlossen ist, tragen nun die Jünger den Namen des Sohnes in die Welt und mit dem Namen des Sohnes auch den des Vaters, bevollmächtigt durch den Heiligen Geist. Wo immer sie „Vater“ sagen, da bleibt es nicht aus, daß sie von der Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn Zeugnis ablegen. Sie verkündigen das „Leben“ im Wissen um das „Brot des Lebens“, das sie alle nährt, und um den heiligen Weinstock, der zum Fruchtbringen eingepflanzt wurde. Ihnen ist das Geheimnis der Blutsgemeinschaft mit dem Sohne anvertraut worden, das Mysterium der Hingabe. Im Heiligen Geist verstehen sie, was Jesus ihnen mit der Fußwaschung zeigen wollte: Die Sohnschaft schließt die Herabneigung zu den Brüdern ein. Die Gebärde der Erniedrigung dürfen sie nun als die Gebärde dessen deuten, der sich „zu Hause“ wußte und seinen Gästen Anteil daran geben wollte⁸³. Darum

⁷⁷ 15, 1—8

⁷⁸ 20, 17

⁷⁹ 14, 28; 16, 5 ff.

⁸⁰ Beide Worte zeugen vom Präexistenten, von dem ewigen Zuhause Jesu beim Vater (1, 18)

⁸¹ Joh 17; Joh 20, 21. Zur Gestalt des Parakleten: G. Bornkamm, Der Paraklet im Johannesevangelium, Festschrift Bultmann 1949, 12—36. B. vergleicht die Aussagen über den Geist in Kp 3 mit denen der Abschiedsreden; einmal schließt das Kommen des Sohnes schon das Wirksamwerden des Geistes ein, das andere Mal ist der P. der Weiterführer des Werkes Jesu, der an den „erinnert“, der Weg, Wahrheit, Leben ist. Das Ev setzt voraus, daß der Hörer weiß, welche Rolle der Paraklet spielt, unvermittelt wird er angekündigt (14, 15 ff.; 15, 26; 16, 5 ff.) als Ankläger, Zeuge, Richter und Helfer in einem.

⁸² 14, 27; 16, 33

⁸³ 13, 7 ff. Nur wer sich diesen, den Juden ärgerlichen, weil für einen Würdigen unwürdigen Dienst gefallen läßt, der hat Gemeinschaft mit Ihm und bleibt schicksalhaft mit Ihm auf Seinem Wege in die Herrlichkeit verbunden. Der

dienen sie selbst. An ihrem Dienst wird nun die Welt die Liebe des Vaters erkennen. An der dienenden Liebe der menschlichen Boten gibt sich der gute Hirte selbst zu erkennen⁸⁴.

So ist bei den Jüngern „Von-Ihm-Leben“ und „Ihn-Verkündigen“ eins. Der mit der Sendung an die Welt beauftragte „Missionar“ und Jünger muß sich nach der Botschaft des vierten Evangeliums immer deutlich machen, daß er in einer Kette steht: Wer Christus begegnet, der hat es mit dem Vater zu tun; wer den mit Heiligem Geist erfüllten Aposteln begegnet, der begegnet Christus. Der Heilige Geist befähigt die Jünger zum Christudienst an die Welt. Ihre Sendung kann mit keiner anderen Beauftragung verglichen werden. Christudienst aber heißt: Heimholung der Welt als „Eigentum Gottes“⁸⁵. Diese Heimholung ist verbunden mit einer neuen Bruderschaft unter den Menschen⁸⁶, mit der Entstehung der Gottesfamilie durch die Liebe Christi*.

Empfang eines solchen Dienstes erschließt den Jüngern ein neues Miteinander. Christus stellt sich in der Geschichte von der Fußwaschung als der rechte, vorbildliche Gastgeber dar. Darauf verweist auch schon Ambrosius (Migne PL XCII, 596, 67).

⁸⁴ Joh 10; 21, 15 ff.

⁸⁵ 1, 11; 3, 16

⁸⁶ „Dein Sohn“, „deine Mutter“: Joh 19, 26 f.; „meine Brüder“, „euer Vater“: 20, 17. Das Gebot der Bruderliebe: 13, 34; 15, 12; 15, 17; — das Maß: „Wie ich euch geliebt habe“.

* Über den Befund in den übrigen ntl Schriften folgt ein weiterer Beitrag.

THOMAS OHM

VON DER BERUFUNG UND DEM BERUF DES MISSIONARS

Die Antriebe zur Stiftung der großen Religionen sind nach den Quellen, wie jeder mit der Religionsgeschichte¹ Vertraute weiß, nicht aus den betreffenden Stiftern selbst, sondern von außen, von einer höheren Macht her gekommen. Zum mindesten sind diese und jene Stifter subjektiv überzeugt gewesen, von einer fremden Macht zu ihrem Werk gerufen oder berufen worden zu sein, so Zarathustra und so Muhammed. Ähnliches gilt von vielen religiösen Reformern und Verkündern. Wann und wo wirklich höhere, göttliche Kausalität vorlag — bei den „Heiden“ und den Muhammedanern kaum, wohl aber bei Moses und den Propheten² —

¹ Vgl. Bertholet, *Berufung*. RGG I, 940 f.

² Vgl. Bertram, *Berufung*. RGG I, 941—45.