



In meines Vaters Namen

Jesu Reden vom Vater am Beispiel von
Johannes 10,22-39 unter dem Gesichtspunkt
einer missionalen Hermeneutik

Linda Kieser

Autor: Linda Kieser
Art: Abschlussarbeit
Version: -
Datum Erstellung: August 2012
Seiten: 63 (inkl. Deckblatt)
Copyright: IGW International

Adresse IGW

IGW International
Josefstrasse 206
CH - 8005 Zürich
Tel. 0041 (0) 44 272 48 08
Fax. 0041 (0) 44 271 63 60
info@igw.edu
www.igw.edu

Rechtliches

Das Institut für Gemeindebau und Weltmission (IGW) ist urheberrechtliche Eigentümerin dieses Dokumentes. Der Inhalt dieses Dokumentes ist ausschliesslich für den privaten Gebrauch und die Verwendung im kirchlichen profitlosen Kontext bestimmt. Falls dieses Dokument für einen anderen (z.B. gewerblichen) Zweck benützt werden soll, benötigen Sie die vorherige, ausdrückliche und schriftliche Zustimmung von IGW und dem Autor.



Vorwort für Abschlussarbeiten

Vorwort

Theologische Arbeit ist Dienst an der Gemeinde, sie ist Hirtendienst. Die enge Verknüpfung von theologischer Ausbildung und Gemeinde zeigt sich unter anderem in den Abschlussarbeiten der IGW-Absolventen. Die intensive Beschäftigung mit einem Thema ist eine gewinnbringende Erfahrung, bei der die Studierenden durch überraschende Entdeckungen und neue Erkenntnisse ihren Horizont erweitern.

Auch die Gemeinde soll und darf von diesem Ertrag profitieren. Die Schulleitung von IGW begrüsst darum die Veröffentlichung der vorliegenden Arbeit.

IGW International ist mit weit über 300 Studierenden die grösste evangelikale Ausbildungsinstitution im deutschsprachigen Raum. Sie bietet verschiedene Studiengänge für ehrenamtlichen, teil- oder vollzeitlichen Dienst an. In der Schweiz und in Deutschland existieren Studienzentren in Zürich, Bern, Olten, Essen, Braunschweig und in Nürnberg. In Österreich unterstützt IGW den Aufbau der Akademie für Theologie und Gemeindebau AThG.

Das IGW-Angebot umfasst eine grosse Vielfalt an Ausbildungen und Weiterbildungen: vom Fernstudium (für ehrenamtliche und vollzeitliche Mitarbeiter und zur Vertiefung einzelner Themen) über das Bachelor-Programm (als Vorbereitung auf eine vollzeitliche Tätigkeit als Pastor) bis zum Master als Weiterbildung und für Quereinsteiger mit akademischer Vorbildung. Im Anschluss an das Masterprogramm steht den IGW-Absolventinnen und Absolventen die Möglichkeit zum Weiterstudium MTh und DTh (GBFE/UNISA) offen. Speziell für Gemeindeleiter und Leitungsteams bieten wir eine 2-jährige Weiterbildung zum Thema Gemeindeerneuerung, Turnaround an. Weitere Informationen finden Sie auf www.igw.edu oder auf www.de.igw.edu.

Seit Herbst 2008 macht IGW alle Abschlussarbeiten online zugänglich, welche die Beurteilung „gut“ oder „sehr gut“ erhalten haben. Die Arbeiten stehen kostenlos auf unserer Website zur Verfügung (<http://www.igw.edu/downloads>). Dort finden Sie auch Referate und Präsentation von Forschungstagen und IGW-Kongressen.

Für die Schulleitung

Dr. Fritz Peyer-Müller, Rektor IGW International; info@igw.edu

INHALTSVERZEICHNIS

1. GRUNDLAGEN	1
1.1 Themenstellung.....	1
1.1.1 <i>Das Reden Jesu vom Vater</i>	1
1.1.2 <i>Abgrenzung und Parallelen</i>	2
1.1.3 <i>Joh 10,22-39: Begründung für die Wahl der Textstelle</i>	3
1.2 Methodik.....	5
1.2.1 <i>Begriffsbestimmung: ‚missional‘</i>	5
1.2.2 <i>Missionale Hermeneutik</i>	8
1.2.3 <i>Konsequenzen für die Exegese</i>	14
2. EXEGESE	16
2.1 Einleitungsfragen in Zusammenhang mit der Forschungsfrage.....	16
2.1.1 <i>Verfasser, Ort und Zeit: Intention des Johannesevangeliums</i>	16
2.1.2 <i>Textgrundlage</i>	18
2.1.3 <i>Situativer und narrativer Kontext von Joh 10,22-39</i>	19
2.2 Auslegung.....	21
2.2.1 <i>Vers-für-Vers-Überblick über Joh 10,22-39</i>	21
2.2.2 <i>Auslegung der Reden Jesu vom Vater</i>	26
2.3 Exegetischer Befund.....	37
2.3.1 <i>Ergebnisse der Exegese unter dem Gesichtspunkt der missionalen Hermeneutik</i>	37
2.3.2 <i>Verbleibende Fragen</i>	41
3. PRAKTISCH-THEOLOGISCHE BEDEUTUNG	43
3.1 Bedeutung der Ergebnisse für die missionale Theologie.....	43
3.1.1 <i>Überblick</i>	43
3.1.2 <i>Der Vater als der Sendende</i>	43
3.1.3 <i>Vater und Sohn in Gemeinschaft</i>	44
3.1.4 <i>Handeln des Sohnes in des Vaters Namen</i>	45
3.2 Bedeutung der Ergebnisse für die missionale Praxis.....	46
3.2.1 <i>Überblick</i>	46
3.2.2 <i>Jesus als der Sendende</i>	46
3.2.3 <i>Gemeinschaft mit Gott und Menschen</i>	47
3.2.4 <i>Handeln in des Vaters Namen</i>	49
3.3 Persönliche Stellungnahme zu den Ergebnissen und den Erfahrungen mit einer missionalen Hermeneutik.....	50
BIBLIOGRAPHIE	53

1. GRUNDLAGEN

1.1 Themenstellung

1.1.1 Das Reden Jesu vom Vater

In den Evangelien ist uns überliefert, dass Jesus während seines Wirkens auf der Erde immer wieder von seinem himmlischen Vater gesprochen hat. Mit diesem Reden erschüttert Jesus jegliche abstrakte, rein spirituelle oder esoterische Vorstellung von Gott. Jesus stellt Gott als Person dar. Er nennt ihn Vater und lädt seine Nachfolger dazu ein, es ihm gleichzutun. Das christliche Gottesbild ist daher stark durch die Vatermetapher geprägt.

In den Evangelien gibt es allerdings keine direkte Lehre Jesu vom Vater oder ähnliches. Auf den ersten Blick scheint es daher schwierig zu sein, das Vaterbild Jesu auch nur ansatzweise zu greifen. Jedoch spricht Jesus in vielen Gleichnissen, Reden und anderen Zusammenhängen von Gott als seinem Vater. Dieses Reden ist für das Verständnis, wie Jesus die Beziehung zu Gott als seinem Vater erlebt, sehr wertvoll.

Jesus lehrt zum Beispiel seine Jünger mit dem Vaterunser, wie sie zu Gott als Vater beten können (Mt 6,9). Er selbst betet im Hohepriesterlichen Gebet (Joh 17) mit einem Ausdruck innigster Verbundenheit zum Vater. Jesus spricht also nicht nur *vom* Vater sondern spricht auch oft *zu* ihm. Jesus spricht außerdem mit anderen Menschen *über* den Vater. In Gesprächen mit verschiedenen Personengruppen nimmt er immer wieder auf seine Beziehung zum Vater Bezug. Diese Beziehung ist so eng, dass Jesus die religiöse Elite seiner Zeit, die Pharisäer, provoziert, indem er sagt: „Ich und der Vater sind eins.“ (Joh 10,30). Bis in den Tod ist der Sohn in kontinuierlicher Verbindung mit dem Vater. „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist.“ (Lk 23,46).

Manche der Reden Jesu vom Vater sind auch als Gleichnisse erzählt, wie das wohl bekannteste vom Verlorenen Sohn (Lk 15,11-32). In diesem Gleichnis liegt die Betonung darauf, wie liebend und treu der Vater seinen Kindern gegenüber handelt. In einem anderen Gleichnis beschreibt Jesus die Geschichte eines Weinbauern (Mt 21,33ff), der nach getaner Pflanzarbeit in ein fernes Land zieht und seinen Weingarten verpachtet. In der Folgezeit schickt er Knechte aus, um ihm den Ertrag der Ernte zu bringen, doch diese werden alle von den bösen Pächtern umgebracht. Schließlich schickt der Weinbauer seinen Sohn, doch auch dieser wird ermordet. Mit diesem Gleichnis erzählt Jesus seine eigene Geschichte in bildhafter Form und beschreibt die Ausgangssituation seines Wirkens. Er ist der Sohn, der vom

Vater gesandt ist und von der Welt nicht angenommen wird. Der Sohn im Gleichnis ist vom Vater beauftragt und bevollmächtigt in seinem Namen zu handeln und doch wird er von den Pächtern getötet.

Damit wird deutlich, auf welcher vielfältigen Weise Jesus in den Evangelien vom Vater spricht. In der vorliegenden Arbeit untersuche ich Jesu Aussagen über den Vater in Joh 10, 22-39. Hier spricht Jesus in einer Auseinandersetzung mit den Pharisäern vom Vater. Er wird gefragt, ob er wirklich der Messias sei, worauf Jesus antwortet, dass die Werke, die er im Namen seines Vaters vollbringt, für ihn als Messias Zeugnis ablegen (10,24-25). Der Sohn handelt in seines Vaters Namen.

Ich untersuche nun, welche Bedeutung Jesu Aussagen über den Vater in diesem Bibeltext haben und inwiefern dieses Reden Jesu für das Verständnis von Gott als Vater heute relevant ist.

1.1.2 Abgrenzung und Parallelen

Wie oben bereits angedeutet, gäbe es natürlich eine große Bandbreite an Texten in den Evangelien, die sich für eine Untersuchung der Reden Jesu vom Vater eignen würden. Auf diese Themen kann sich die vorliegende Arbeit zwar beziehen, muss sich jedoch auf bestimmte Einzelaspekte beschränken. Dennoch ist es hilfreich, zu Beginn die Breite und den inhaltlichen Reichtum der Thematik im Überblick zu verdeutlichen.

Bei Matthäus spricht Jesus viel vom Vater im Himmel. Er ist beispielsweise derjenige, der den Lohn gibt (Mt 6,1). Der Vater ist im Verborgenen und sieht ins Verborgene (6,4.6.18). Er sorgt sich um seine Kinder (6,32; 7,11; 18,14). Er allein kennt den Sohn und allein der Sohn – und wem er es offenbaren will – kennt den Vater (11,27; 16,17). Außerdem berichtet Matthäus von Gleichnissen Jesu, in denen die Vaterfigur dem himmlischen Vater gleicht (21,28ff; 21,33ff). Weitere Stellen berichten vom Vergeben des Vaters (6,15), vom Erhören von Bitten (18,19) und von der Macht des Vaters (26,53).

Das Markusevangelium enthält am wenigsten Erwähnungen Jesu von seinem himmlischen Vater. Nur den Jüngern erklärt er, dass sie vergeben sollen, wie ihr himmlischer Vater ihnen vergibt (Mk 11,25), und dass allein der Vater die Stunde kennt, zu der Himmel und Erde vergehen werden (13,32). Das Gebet Jesu vor seinem Tod, der Vater möge den Kelch von ihm nehmen, ist, wie bei den anderen Synoptikern (Mt 26,39-42; Lk 22,42), auch bei Markus überliefert (14,36).

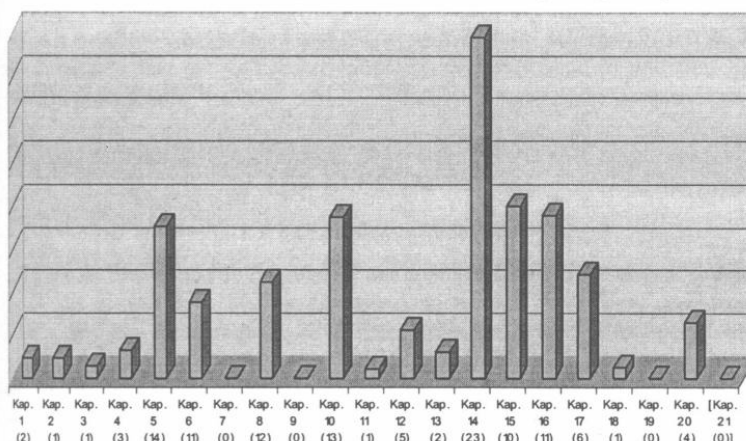
Lukas erzählt, wie Jesus vom barmherzigen Vater spricht (Lk 6,36), was besonders eindrücklich im Gleichnis vom Verlorenen Sohn (15,11ff) deutlich wird. Wie Matthäus schreibt auch Lukas vom Vater als Offenbarer (10,21f) und vom Vater, der Gebet erhört (11,11ff). Er beschreibt ebenfalls, wie Jesus die Jünger lehrt, zum Vater zu beten (11,2ff). Besonders bei Lukas ist, dass der Vater den Jüngern durch Jesus das Reich gibt (12,32; 22,29).

Johannes berichtet im Vergleich mit den Synoptikern noch deutlich mehr über Jesu Reden vom Vater. Bereits im Prolog hören wir, dass der Sohn die Herrlichkeit des Vaters hat und ihn verkündigt (Joh 1,14.18). Der Vater liebt den Sohn und hat ihm alle Vollmacht übertragen (3,35). Die Kinder Gottes werden wahre Anbeter des Vaters sein und sind es schon jetzt, erklärt Jesus der samaritanischen Frau am Brunnen (4,21ff). Vater und Sohn wirken gemeinsam (5,17) und haben Macht über Leben und Tod (5,21.26). Dabei ist der Vater der Sendende und gibt Zeugnis vom Sohn (5,37 u. a.). Wer den Sohn kennt, kennt auch den Vater (8,19; 10,15; 14,7) und wer den Sohn sieht, sieht den Vater (12,45). Viele weitere Aussagen beschreiben Gott als Vater Jesu und als Grundlage seines ganzen Handelns und Redens (5,19; 8,28; 14,31). Schließlich wird in Joh 20,17 Gott auch als Vater der Jünger bezeichnet, indem Jesus sagt: „Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott.“

Die beschriebene Vielfalt der Reden Jesu vom Vater ist beeindruckend und zeigt die Notwendigkeit, sich bei inhaltlich tiefer gehenden exegetischen Untersuchungen auf einzelne Textpassagen zu beschränken.

1.1.3 Joh 10,22-39: Begründung für die Wahl der Textstelle

Bei meinen Überlegungen zur Auswahl einer geeigneten Textstelle über Jesu Reden vom Vater habe ich mich entschieden, einen Text aus dem Johannesevangelium zu untersuchen. Erstens weist die Vielzahl der Vater-Belege auf eine hohe Priorität des Themas bei Johannes hin. „Vater“ ist die zentrale Gottesbezeichnung im JohEv, und zweifellos ist das JohEv im christlichen Kontext prägend für die Wirkungsgeschichte dieser Gottesmetapher.“ (Zingg 2006:4). In ihrer Studie „Das Reden von Gott als ‚Vater‘ im Johannesevangelium“ spricht Zingg von „rund 120 Belegstellen von πατήρ im Joh-Ev“ (:28). Diese verteilen sich wie folgt auf die Kapitel:

Abbildung 1 (Zingg 2006:29)¹

Die Grafik zeigt, dass die Kapitel 5, 10, 14, 15 und 16 die meisten Belege von *πατήρ* enthalten, wobei damit noch nicht gesagt ist, in welcher inhaltlichen Breite dort vom Vater die Rede ist. Deshalb ist ein weiteres Auswahlkriterium nötig.

Aus Sicht der missionalen Theologie (s. 2.1) ist das Johannesevangelium von besonders hoher Bedeutung. Dort spricht Jesus immer wieder vom Vater als dem Sendenden. In aktuellen Beiträgen zur missionalen Theologie wird häufig der Missionsbefehl aus Joh 20,21 aufgeführt²: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.“ Der Vater spielt demnach eine wichtige Rolle im Sendungsauftrag Jesu.

Um an dieser Stelle weiter zu forschen und das Verständnis davon zu vertiefen, wie Jesus seinen Sendungsauftrag vom Vater her verstanden und gelebt hat, halte ich es für nötig, einen Text auszulegen, bei dem Jesus mehrere Aspekte seiner Beziehung mit dem Vater erwähnt. Dies trifft aus meiner Sicht für den gewählten Bibelabschnitt zu und wird von den Ergebnissen bei Zingg (2006:376) bestätigt. Sie entdeckt in ihren analysierten Abschnitten insgesamt 24 Themen im Kontext der Vatermetapher. Davon kommen zehn im 10. Kapitel bei Johannes vor. Im ausgewählten Abschnitt Joh 10,22-39 und seinem Kontext findet sich also Vieles, was auch sonst bei Johannes über den Vater ausgesagt ist. Daher eignet sich dieser Text sehr gut

¹ Laut Zingg (2006:29 Fußnote 178) beruht die Darstellung auf folgender Berechnung: „Anzahl der Belege von *πατήρ* als Gottesbezeichnung (in Klammern angegeben) dividiert durch die Anzahl der Worte im jeweiligen Kapitel. Mit dieser Berechnungsart wird dem unterschiedlichen Umfang der verschiedenen Kapitel Rechnung getragen.“

² Zum Beispiel: Reimer, Johannes 2009. *Die Welt umarmen. Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus*. Marburg: Francke. (Verweis auf Joh 20,21 auf den Seiten: 38,40, 88, 89, 150, 239, 284)
 Hufeisen, Daniel 2009. *Missionale Gemeinde als von Jesus gesandte Gemeinde*, in Faix, Weißenborn und Aschoff 2009, (195-200).
 Hardmeier, Roland 2009. *Kirche ist Mission. Auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis*. Schwarzenfeld: Neufeld-Verlag. (z. B. Seite 263)

für die geplante Untersuchung. Gleichzeitig zeigt dies aber auch die Grenzen der vorliegenden Arbeit auf, denn einige Themen werden durch die Eingrenzung auf den Textabschnitt keine ausreichende Berücksichtigung finden können.

Schließlich ist erwähnenswert, dass Jesu Reden vom Vater in der johanneischen Theologie im deutschsprachigen Raum laut Zingg (2006:7.18) trotz des hohen Aufkommens von ‚Vater‘ als Gottesbezeichnung kaum Beachtung gefunden habe. Auch in der mir bekannten Literatur gibt es keine theologische Abhandlung der Reden Jesu vom Vater oder ähnliches.

Im Rahmen der Forschung zu dieser Bachelorarbeit möchte ich daher einen kleinen Beitrag zum Thema leisten. Dabei gehe ich exegetisch vor, wie das auch bei Zingg der Fall ist, betrachte jedoch den ausgewählten Text aus einer bestimmten hermeneutischen Perspektive, die ich im Folgenden näher erläutere.

1.2 Methodik

1.2.1 Begriffsbestimmung: ‚missional‘

Die Verwendung des englischen Adjektivs ‚missional‘ steht in der aktuellen deutschsprachigen Literatur³ für eine ganzheitliche Sicht von Mission. Das Wort Mission ist im allgemeinen Sprachgebrauch zwar grundsätzlich für die meisten Menschen verständlich, jedoch werden häufig verschiedene Inhalte damit assoziiert. Diese Tatsache erschwert das Reden von Mission oder missionarischem Leben und macht weitere Erklärungen nötig.

Der Wortstamm aus dem Lateinischen, „mittere“, bedeutet so viel wie „entsenden“ und betont die Bewegung (Bischoff & Faix 2008:80). Es geht also in erster Linie um den Aspekt der Sendung. „Im christlichen Sinn meint es, die Bewegung von Gott zu den Menschen, wie sie uns vor allem in der Inkarnation Christi begegnet; Gott wird Mensch mit allen Konsequenzen.“ (:80). An dieser Bewegung Gottes hin zu den Menschen sollen sich die Nachfolger Jesu ein Beispiel nehmen und ebenfalls zu den Menschen gehen. Jesus selbst hat seinen Jüngern gesagt: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.“ (Joh 20,21).

‚Missional‘ meint also erstens, eine Sicht davon zu haben, was es bedeutet, als von Jesus Gesandte in der Welt zu leben. Frost und Hirsch (2008:33) beschreiben im Gegensatz zu diesem Sendungs-Selbstverständnis das aktuelle Vorgehen von Gemeinden und Kirchen, die besonders missionarisch aktiv sein möchten, als „attraktional“. Guder (1998:4;6) nennt es

³ Dies gilt im Übrigen auch für die englischsprachige Literatur, die ebenfalls das Adjektiv *missionary* durch *missional* ersetzt. Größere Verbreitung fand der Begriff durch das Buch „Missional church“, das 1998 von Guder herausgegeben wurde.

„ekkesiozentrisch“. Das heißt, alle Programme sind auf die Kirche selbst konzentriert und sollen Menschen z. B. durch attraktive Gottesdienste anziehen. Eine missionale Gemeinde möchte dagegen den Menschen mitten in ihrem Lebensumfeld und ihren Nöten begegnen, indem die Mitglieder zu ihnen hin gehen. Im Gegensatz zu einem gängigen Verständnis von Mission als Auslandsmission, Evangelisationsveranstaltung oder Sucher-Orientiertem Gottesdienst, wird also betont, dass die Kirche an sich von Gott gesandt ist. Dies gilt für alle Teile der Kirche, nicht nur für besonders berufene Missionare. Die Richtung von Mission ist demnach immer zu den Menschen hin und erschöpft sich nicht im Bemühen, Menschen zu Programmen einzuladen.

Guder (1998:80) erklärt den aktuellen Zustand damit, dass sich seit der Reformationszeit ein Kirchenverständnis ausgebreitet habe, das Kirche immer mehr als Ort begreife, an dem durch die Arbeit der Geistlichen bestimmte Dinge geschähen, anstatt Kirche als Gemeinschaft aller Gläubigen zu sehen, die als Einzelne aber insbesondere als Gemeinschaft eine missionale Verantwortung in der Welt hätten. Die besondere Betonung, dass Gott selbst der Ausgangspunkt der Missionstheologie ist und nicht die Kirche, fand im Rahmen der Weltmissionskonferenz in Willingen 1952 (nach Bosch 2011:232ff) erstmals größeres Gehör bei den verschiedenen Initiativen mit besonderer missionarischer Ausrichtung. Bosch (:233) bekräftigt: „Um es anders auszudrücken: Mission sollte nicht auf der Ekklesiologie beruhen, sondern auf der Christologie.“

Zweitens legt die Verwendung des Adjektivs ‚missional‘ einen Schwerpunkt auf das Thema der Inkarnation. Jesus ist nicht als rein göttliches Wesen zu den Menschen gekommen, um sie von oben herab zu belehren, sondern ist selber mit allen Konsequenzen Mensch geworden. Wenn der christliche Sendungsauftrag so verstanden wird, dass Jesu Nachfolger wie er gesandt sind, dann sind diese auch aufgefordert, inkarnatorisch zu leben. Das heißt mit den Worten Paulus‘, „den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche zu werden“ (nach 1 Kor 9,20-22).

Vor allem in der Geschichte der Mission wurde dieser Punkt häufig nicht beachtet. So wurden beispielsweise Kolonien ohne Ansehen der örtlichen kulturellen Besonderheiten unreflektiert ‚westlich‘ christianisiert. In den 1980er Jahren machte der Missionar und Bischof Lesslie Newbigin (zit. n. Guder 1998:4) darauf aufmerksam, dass die westliche Mission in weiten Zügen ein europäisch-kirchenzentriertes Unternehmen geworden war, bei dem christliche Gemeinschaften nach dem Bild der westeuropäischen Kirche geformt wurden. Auf diese Weise wurden die Missionare zu Pionieren der westlichen, imperialistischen Ausbreitung

(Bosch 2010:304). Auf diesem Hintergrund konnte sich ein Verständnis von Mission ausbreiten, das nicht dem biblischen Bild entspricht. Missionare sollten eigentlich nicht ausgesandt werden, um andere zu erziehen und anzuleiten, sondern eher um in ihrer Mitte in einem Geist von ehrlicher Selbstaufgabe zu leben (:312f) und das Evangelium in Wort und Tat voller Nächstenliebe zu verkünden. Der Begriff ‚missional‘ will also neben dem Sendungsgedanken auch den Dienst am Nächsten wieder neu betonen und Konnotationen mit einem althergebrachten Verständnis von Mission und missionarischem Imperialismus vermeiden.

Das heißt dann drittens auch, dass der Kontext, in dem Mission stattfindet, eine herausragende Bedeutung erhält. Denn die (Sub-)Kultur, der die Mission gilt, bestimmt die Art und Weise der Mission. Hardmeier schreibt, „dass jede Theologie durch ihren Kontext beeinflusst wird, dass jede Theologie Antworten auf die spezifischen Fragen ihres Kontexts gibt, und jede Theologie ihre größte Relevanz innerhalb ihres Kontexts erreicht.“ Die Tatsache, dass die heutige postmoderne Gesellschaft rasanten Veränderungsprozessen unterworfen ist, macht es notwendig, diesem Aspekt innerhalb missionalen Denkens und Handelns große Bedeutung zu schenken, damit die Gesellschaft in Wort und Tat angemessen angesprochen werden kann.

In den bereits genannten drei Punkten wird viertens deutlich, dass es beim Begriff ‚missional‘ keinesfalls nur um Evangelisation als reine Wortverkündigung gehen kann, sondern dass Wort und Tat eine unauflösliche Einheit bilden. Jesus verkündete die gute Nachricht, dass das Reich Gottes angebrochen ist. Gleichzeitig diente er den Menschen, damit sie die Bedeutung seiner Worte am eigenen Leib erfahren konnten (Mt 4,23). In Joh 13,15 fordert Jesus im Rahmen der Fußwaschung seine Jünger auf, seinem Beispiel zu folgen und die Bereitschaft zum Dienen zu haben. Ein solcher Lebensstil, der von Wort und Tat geprägt ist, trägt die Botschaft vom Beginn des Reiches Gottes auch in die heutige Gesellschaft hinein. Ronald Sider (2010:im Untertitel) drückt es so aus: „Bisher haben wir das Evangelium nur gepredigt, jetzt wird es Zeit, es auch zu leben.“ Unter ganzheitlichem Missionsverständnis ist also auch die Verknüpfung von Evangelisation und sozialem Engagement gemeint, ohne dabei das eine gegen das andere Element auszuspielen.

Eine mögliche Definition bietet das Institut für Gemeindebau und Weltmission (IGW 2011:2, Fußnote 4). Es handelt sich bei missionaler Theologie um:

Das Bemühen, alles Reden und Lehren über Gott in erster Linie vom grundsätzlich sendenden Wesen und Handeln Gottes in Welt und Geschichte bestimmen zu lassen. Grundsätzlich umschreibt der Begriff »missional« eine durch und durch dem sendenden

Sein und Handeln Gottes in dieser Welt verpflichtete und davon durchdrungene Denk- und Handlungsweise.

Das Heilshandeln Gottes besteht in seiner Zuwendung zur Welt. Das ist die *Missio Dei*, die Mission Gottes. Diese Mission hat Christus durch sein Sterben und seine Auferstehung bereits grundsätzlich erfüllt, doch seine Nachfolger dürfen Anteil daran haben. Auch sie leben durch Christus ihr Leben aus der Beziehung zum Vater und dürfen mithelfen, das angebrochene Reich Gottes auszubreiten. Mission ist im Neuen Testament „mehr [...] als Gehorsam gegenüber einem Befehl“, schreibt Bosch (2011:113). „Mission ist vielmehr das Ergebnis einer Begegnung mit Christus. Christus zu begegnen heißt, von der Mission zur Welt in Bann geschlagen zu werden. Mission ist ein Privileg, an dem man Anteil haben soll.“ (:113). Jesus sagt: „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat.“ (Joh 12,45).

Ich glaube deshalb, dass die Aussagen Jesu über seine Beziehung zum Vater für die Begründung der missionalen Theologie einen wichtigen Beitrag leisten können. Daher stelle ich die Frage, welche Bedeutung das Reden Jesu vom Vater in Joh 10, 22-39 für die missionale Theologie und Praxis hat.

1.2.2 Missionale Hermeneutik

1.2.2.1 Grundlegende Überlegungen

Die Methodik, die ich der Exegese zugrunde lege, kann man als missionale Hermeneutik bezeichnen. In der englischsprachigen Literatur ist der Begriff schon stärker etabliert⁴, nicht jedoch in der deutschsprachigen Literatur. Deshalb erkläre ich im Folgenden, was ich unter missionaler Hermeneutik verstehe und warum ich diesen Zugang zur Schriftstelle gewählt habe. Einige Vorbemerkungen sind für die missionale Hermeneutik besonders zentral.

Jede auslegende Person versteht die Bibel auf dem Hintergrund ihrer persönlichen Lebensgeschichte, ihres Lebensumfeldes und ihrer Kultur. Zum Beispiel kann ein und derselbe Text andere Ergebnisse aufweisen, wenn er historisch-kritisch, evangelikal, tiefenpsychologisch oder feministisch ausgelegt wird (siehe z. B. in Luz 1992). Unsere unterschiedlichen Horizonte, schreibt Brownson (1998:10), machen es manchmal schwer zu verstehen, wie andere die Schrift lesen und manchmal ist es sogar schwer, mit anderen über das unterschiedliche Verständnis zu sprechen. Daher ist es wichtig, die hermeneutischen Modelle zu identifizieren und herauszufinden, wie sie in unseren jeweiligen Kontexten funktionieren.

⁴ Conner (2011:40) erwähnt, dass die missionale Theologie in den letzten zehn Jahren durch die Interaktion mit biblischen Studien eine missionale Hermeneutik entwickeln konnte, sie jedoch insgesamt noch eine Disziplin darstellt, die noch in der Entwicklung begriffen ist, und die gerade aus dem Dialog mit anderen Disziplinen neuen Antrieb und Klarheit ihrer Definitionen bekommt.

Vanhoozer (in Gundry & Meadors 2009:156 Fußnote 7) beschreibt Theologen folglich als „Diener des Verstehens“, die sich verschiedene Konzepte zu Eigen machen können, um dem Ziel der biblischen Botschaft zu dienen. Dabei stellt sich für diejenigen, die sich der Autorität der Bibel verpflichtet fühlen, die Frage, welcher hermeneutische Denkraum die Absichten Gottes in seinem Wort möglichst deutlich herausstellen kann. Hier sind verschiedene Antworten denkbar: z. B. die Entwicklung von allgemeingültigen Prinzipien aus der Bibel, ein erlösungsgeschichtliches Modell oder andere, wie sie in „Moving beyond the Bible to Theology“ (Gundry & Meadors 2009) diskutiert werden. James Brownson („Speaking the truth in love“) und Christopher Wright („The mission of God“) haben wesentlich zur Formulierung einer missionalen Hermeneutik beigetragen.

So Brownson (1998:14 Hervorhebungen im Original)⁵

Ich nenne das hermeneutische Modell, das ich entwickle eine *missionale* Hermeneutik, denn es kommt aus einer grundlegenden Beobachtung über das Neue Testament: Die frühchristliche Bewegung, die das Neue Testament schrieb und den Kanon festlegte war eine Bewegung von speziellem *missionarischem* Charakter. [...] Die Tendenz der frühen Christen, kulturelle Grenzen zu überwinden ist ein fruchtbarer Ausgangspunkt für die Entwicklung eines Interpretationsmodells.

Bosch schreibt in seinem Grundlagenwerk „Transforming mission“(1991:489), dass es unmöglich ist, das Neue Testament zu lesen, ohne zu beachten, dass das meiste davon sehr bewusst in einem missionarischen Kontext geschrieben wurde.

1.2.2.2 Schlüsselaspekte⁶ missionaler Hermeneutik

Trinitarisch: Missionale Hermeneutik gründet wie die missionale Theologie insgesamt auf der Missio Dei des dreieinigen Gottes. Gott wendet sich in seinem Sohn Jesus Christus der Welt zu. „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ (Joh 1,14). Der Vater sendet den Sohn und Vater und Sohn senden den Geist. „Wenn aber der Tröster kommen wird, den ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird Zeugnis geben von mir.“ (15,26). Vater und Sohn senden den Geist, damit Menschen Gottes Wort heute verstehen können. Auch Vanhoozer (2009:270) fasst zusammen, dass die Anwendung der Bibel in neuen Situationen ein Dienst des Heiligen Geistes ist

⁵ “I call the hermeneutical model I am developing a *missional* hermeneutic because it springs from a basic observation about the New Testament: The early Christian movement that produced and canonized the New Testament was a movement with a specifically *missionary* character. [...] This tendency of early Christianity to cross cultural boundaries is a fertile starting point for developing a model of interpretation.”

⁶ Da der Begriff „missionale Hermeneutik“ noch mitten im Prozess begriffen ist, kann es noch keine feste Definition geben, sondern nur eine Beschreibung von korrelierenden Schlüsselthemen und -begriffen.

und am besten im Licht der dreieinigen Mission Gottes behandelt wird, denn die Art und Weise, wie die Kirche die Bibel liest, soll sie ja gerade dazu befähigen, ihre Mission zu erfüllen.

Praktisch: Missionale Hermeneutik wird daher zum Ziel haben, die Handlungskompetenz der Christen in ihrem Lebensumfeld zu stärken. Es geht bei einer solchen Hermeneutik nicht nur darum, das Verstehen zu fördern, sondern aus dem Verstehen heraus zur Tat zu kommen und sich selbst als „Täter des Worts“ (Jak 1,22) und „Botschafter an Christi statt“ (2 Kor 5,20) zu verstehen. Missionale Hermeneutik ist also grundlegend theologisch aber praktisch in der Zielsetzung (Guder 1998:12).

Kontextuell: Da die aktive Reaktion auf das Verstehen so wichtig ist, ist eine missionale Perspektive immer kontextueller Natur, denn konkrete Taten können nur in einem konkreten Umfeld erfolgen. Die hermeneutische Fragestellung lautet damit, wie das Evangelium für einen bestimmten Kontext relevant werden kann.

So erklärt Hardmeier (2009:58):

Die biblischen Autoren befanden sich in ihrem je eigenen Kontext. In diesem Kontext haben sie über den Glauben Israels oder die Mission der Kirche nachgedacht und nach göttlichen Antworten gesucht. Die inspirierten Antworten, die sie unter der Leitung des Heiligen Geistes gaben, waren eine direkte Folge ihres Nachdenkens in ihrem Kontext. Weil die Bibel im Kontext vieler verschiedener Geschichten entstand, ist sie ein kontextuelles Buch, das entsprechend ausgelegt werden will.

Die wichtige Stellung der Frage nach dem Kontext gilt für den Einzelnen in seinem spezifischen Lebensumfeld, für den größeren gesellschaftlichen Kontext aber auch für die globale Weltgemeinschaft in ihrer aktuellen Situation. Gerade aus der Perspektive der Armen und Machtlosen seien beispielsweise in den letzten Jahrzehnten wichtige Impulse zum Verständnis des Evangeliums gekommen, sagt Hardmeier (2009:55ff).

Ch. Wright betont darüber hinaus, dass jede neue Kultur, in der das Evangelium sich verwurzelt, eine neue Facette der Fülle des Evangeliums offenbart. Damit wird nichts zur Kernbedeutung des Evangeliums an sich hinzugefügt, aber mehr Möglichkeiten werden ausgeschöpft, auf denen die Gute Nachricht Menschen in zahlreichen historischen und kulturellen Kontexten ansprechen und verändern kann. (2009:341).

Integrativ: Indem die missionale Hermeneutik den Möglichkeiten der Interpretation in verschiedenen Kontexten neue Aufmerksamkeit schenkt, ist sie auch als integrativ zu bezeichnen. Denn eine Hermeneutik, die die Bibel auch aus der Sicht der Armen und Unterdrückten unserer Welt verstehen möchte, bleibt nicht bei einem westlich-christlichen

Verständnis stehen, sondern ist bemüht, andere Meinungen und Haltungen in ihr Bibelverständnis zu integrieren. Hardmeier (2009:67) kritisiert: „Im Westen hat man lange geglaubt, dass unsere Art Theologie zu betreiben neutral sei und wir sämtliche Antworten von der Bibel her für sämtliche Kulturen beantworten können.“ Diese Haltung mag ein geschichtlicher Überrest einer sich selbst überschätzenden Kolonialzeit sein und bedarf einer Korrektur. Daher versucht eine missionale Hermeneutik, Erkenntnisse von nicht-westlichen Theologien, z. B. der Lateinamerikanischen Befreiungstheologie, zu integrieren (:59ff)⁷, und sich so ihre eigenen, von der westlichen Kultur geprägten, Begrenzungen bewusst zu machen.

Biblische Sozialethik: Die zugrunde liegende Weltsicht dieses hermeneutischen Modells ist geprägt von einer biblischen Sozialethik, die ihre Wurzeln im Alten und Neuen Testament hat. Die alttestamentliche Sozialethik mit ihren Forderungen nach persönlicher aber auch institutioneller Gerechtigkeit (z.B. im Buch Amos) dient als Muster für mögliche Übertragungen in unsere Zeit. Das Leben Israels werde so zum Modell für die Aufgabe der Kirche, schreibt Hardmeier (2009:69). „Mission zielt dann nicht mehr nur auf den einzelnen Menschen. Mission weitet sich zur Transformation und will zu veränderten Strukturen führen, die Leben in Frieden, Würde und Gerechtigkeit ermöglichen...“ (:69).

Eschatologisch: Die obigen Ausführungen machen deutlich, dass missionale Hermeneutik in ihrem Wesen auch eschatologisch ist, denn sie zielt darauf ab, dass die Veränderungen innerhalb von Kulturen und Gesellschaften auf eine neue Zukunft hinweisen. Auch die Bibel weist in ihrem historischen Kontext auf die zukünftige Vollendung der Geschichte hin. (Ch. Wright 2009:341).

„Mission als eschatologisches Ereignis geht in der Gewissheit voran, dass das Reich Gottes nicht nur eine zukünftige Wirklichkeit ist, sondern dass es bereits in unserer Mitte gegenwärtig ist. [...] In Christus sind die Kräfte des neuen Zeitalters in die Gegenwart eingedrungen.“ (Bosch 2011 :306). Die Vollendung der neuen Schöpfung Gottes betrifft eschatologisch gesehen einzelne Menschen, aber auch das gesamte Weltgefüge. Die Mission Gottes, seine Schöpfung zu erlösen, zeigt sich in der Erlösung und Veränderung von Einzelnen, aber auch in der Umwandlung der Gesellschaften in ein Bild, das der christlichen Zukunftshoffnung, dem Reich Gottes, mehr und mehr entspricht. Christliche Gemeinschaften sollen daher in ihrem Wesen ein Modell für Gottes erlösendes Handeln darstellen. Missionale

⁷ Siehe auch Bosch (2011:442ff).

Hermeneutik hat demnach auch das Ziel, auf das die Welt zugeht, im Blick: die neue Schöpfung Gottes.

Narrativ: Missionale Hermeneutik ist schließlich auch an einem Verständnis der Bibel interessiert, das die narrative Form der biblischen Bücher sehr wichtig nimmt.⁸ Das Verständnis einzelner Bibelabschnitte ist nur im Licht der ganzen Geschichte Gottes mit den Menschen, so wie sie in den biblischen Texten überliefert ist, möglich. Grundlegend ist also, dass die biblischen Texte selbst den Rahmen ihrer Interpretation bestimmen.

Die Bibel erzählt im Alten sowie im Neuen Testament von der Mission Gottes, seiner Gestaltung und Erlösung der Welt und wie die Gemeinschaften, die Gott zusammenstellt, bei dieser Mission mitwirken. Jeder Teil der Bibel muss von diesem Zweck her verstanden werden. Die Mission Gottes stellt den Rahmen, den Anhaltspunkt und den hermeneutischen Schlüssel für Bibelinterpretation dar (Ch. Wright 2009:343). Die biblische Weltansicht, so Ch. Wright (2006:64), verortet uns also mitten in einer Erzählung über das Universum, hinter der die Mission des lebendigen Gottes selbst steht. Von diesem Ausgangspunkt lesen wir Geschichten in der Bibel von der Menschheit, die eine Mission hat, von Gottes Volk Israel, das eine Mission hat, von Jesus, der eine Mission hat und schließlich auch von der Kirche, die eine Mission hat (:64ff).

1.2.2.3 Begründung für eine missionale Hermeneutik

Das Verstehen einzelner Texte in Bezug auf ihre missionale Bedeutung ist erst durch ein übergeordnetes Verständnis für die Mission Gottes möglich. Denn die *Missio Dei* bestimmt das in der Bibel berichtete Geschehen grundlegend. Gott war in der Welt und in der Geschichte am Werk, was die biblischen Texte bezeugen, und er ist es auch heute noch (Bosch 2011:300). Eine Annäherung an die Entdeckung der vollständigen Absicht, die in Gottes Mission zu seiner gesamten Schöpfung steckt, kann deshalb erst mit Hilfe einer missionalen Hermeneutik erfolgen (Van Gelder & Zscheile 2011:7). Für die Erforschung des missionalen Gehaltes eines Textes ist demnach die missionale Hermeneutik die erste Wahl.

Darüber hinaus muss betont werden, dass eine missionale Theologie nicht nur auf dem Text des Missionsbefehls und einiger weiterer Belegtexte aufgebaut werden kann (Barram zit. nach Conner 2011:41). Wenn die Grundlinie der biblischen Erzählung insgesamt von der Mission des dreieinigen Gottes handelt, müsste dies folglich in vielen Texten zum Ausdruck kommen. Die missionale Hermeneutik trägt dazu bei, diesen missionalen Gehalt der Texte heraus zu

⁸ siehe auch Newbigin (1989:56) und der Ansatz des kritischen Realismus von N.T. Wright (2011) in „Das Neue Testament und das Volk Gottes“

arbeiten und bildet so für das ganze Unternehmen der missionalen Theologie eine wichtige Basis.

Die vorliegende Arbeit untersucht einen biblischen Text, in welchem Jesus von Gott als seinem Vater spricht. Da der Vater der Sendende ist, vermute ich, wesentliche Erkenntnisse für die missionale Theologie und Praxis aus der Exegese des Textes gewinnen zu können, auch wenn sich die beschriebenen Ereignisse und Reden auf den ersten Blick nicht um Mission handeln. Ich möchte das Verständnis vertiefen, wie Jesus seinen Sendungsauftrag von Gott als seinem Vater her verstanden hat, denn die Sendung des Sohnes durch den Vater ist für die missionale Theologie zentral. Daher halte ich die gewählte Methodik für hilfreich. Darüber hinaus ist es mir ein Anliegen, Theologie immer in der Verknüpfung mit der Praxis zu betreiben. Auch dies ist mit Hilfe der missionalen Hermeneutik möglich.

1.2.2.4 Zusammenfassung

Missionale Hermeneutik geht von der Annahme aus, dass die biblischen Texte im Alten und Neuen Testament alle in gewisser Weise von Gottes Mission zu seiner Schöpfung sprechen. Diese Missio Dei geschieht heute durch Gottes Wirken in der Welt und durch Gottes Volk in der Auseinandersetzung mit der Welt Gottes zum Heil der ganzen Schöpfung (Ch. Wright 2006:51). Das heißt, dass die biblischen Texte unter dem grundsätzlichen Aspekt der Sendung wahrgenommen werden, denn Gott selbst ist der Sendende und alles Geschehen steht damit in Zusammenhang.

Wenn folglich Menschen auf diese Sendung reagieren und ein Zeugnis für Gottes Wirken in der Welt werden, wird die Gemeinschaft in ihrem Kontext das aktive Subjekt der Bibelauslegung mitten in ihrem missionalen Leben. Der soziale Lebensraum des Volkes Gottes bildet so das Herzstück missionaler Hermeneutik (Ch. Wright 2009:344).

Um die Interpretation der biblischen Texte in einem solchen aktuellen Kontext auf ein stabiles Fundament zu stellen, muss bei aller Auslegung die Quintessenz des Evangeliums als ‚Matrix‘ dienen. Diese ist nach Brownson (1998:49) die Überzeugung, dass Gott die Vollendung seiner Rettungsabsicht für die Welt in Leben, Tod und Auferstehung Jesu offenbart hat. Dieser Glaube trifft jeweils auf einen Kontext und steht im Dialog mit ihm. Diese Interpretationsmatrix ist die Grundlage für das missionale Verständnis biblischer Texte. Nur das Evangelium selbst kann dazu dienen, fundamentale Veränderungen in der Art und Weise hervorzubringen, wie Menschen in einer bestimmten Situation die biblische Tradition angemessen interpretieren, sich selbst verstehen und sich selbst in ihrer Welt insgesamt positionieren (:54). Unterschiedliche Interpretationen können durch den Kern des Evan-

geliums zusammengehalten und stimmig miteinander in Beziehung gebracht werden (Conner 2011:40f). Der Prüfstand für das gesamte Modell missionaler Hermeneutik soll also das Evangelium selbst sein.

1.2.3 Konsequenzen für die Exegese

Aus den obigen Ausführungen wird deutlich, dass auch mit der gewählten missionalen Perspektive, gängige exegetische Prinzipien, die der Autorität der Bibel verpflichtet sind, nicht aufgehoben werden. Gerade weil es ja darum geht, das Evangelium als Matrix zu verwenden und gleichzeitig das Verständnis des Evangeliums zu vertiefen, ist eine sorgfältige Exegese und gleichzeitige Reflexion der angewendeten Modelle nötig. So kann die Gefahr reduziert werden, dass das missionale Denkmodell lediglich bereits vorherbestimmte Ergebnisse bietet. Die Vorbemerkungen geben nur eine Richtung vor, damit die Exegese spezielle Fragestellungen gründlicher untersuchen kann. Hunsberger⁹ (zit. nach Ch. Wright 2009:346 Übersetzung L.K.)¹⁰ fasst die zentralen Fragestellungen missionaler Hermeneutik wie folgt zusammen:

1. Was ist die Geschichte der großen biblischen Erzählung und wie sind wir darin eingebunden? (die Mission Gottes)
2. Was ist die Absicht der biblischen Schriften im Leben der Leser? (Ausrüstung zum Zeugnis)
3. Wie sollte die Kirche die Bibel in ihrem eigenen Kontext heute treu lesen? (sozial verortete Fragen)
4. Wovon ist unsere Anwendung der empfangenen Tradition in diesem aktuellen Kontext geleitet? (Evangelium als Matrix)

Die Exegese wird den auszulegenden Text besonders unter Berücksichtigung der ersten beiden Fragen untersuchen und die oben beschriebenen Schlüsselaspekte missionaler Hermeneutik in den Blick nehmen. Sehr wichtig sind beispielsweise Jesu Aussagen über sein Gesandtsein vom Vater (Joh 10,36) und dass er alles, was er tut, in seines Vaters Namen tut (10,25). Zu den wichtigen Abschnitten für eine missionale Theologie gehören aber auch die Worte Jesu über sein Einssein mit dem Vater (10,30), da diese für die Vorstellung der Trinität eine große Rolle spielen und diese wiederum Grundlage der Missio Dei ist. Alle weiteren

⁹ Wright (2009:342) beschreibt die Ergebnisse aus einer Arbeitsgruppe zur missionalen Hermeneutik, die George R. Hunsberger 2008 in dem unveröffentlichten Papier „Starting Points, Trajectories, and Outcomes in Proposals for a Missional Hermeneutic: Mapping the Conversation“ zusammengefasst hat. Dieses Papier ist nun auch online zu finden unter <http://www.gocn.org/resources/articles/proposals-missional-hermeneutic-mapping-conversation>.

¹⁰ „1. What is the story of the biblical grand narrative, and how does it involve us? (the mission of God)
 2. What is the purpose of the biblical writings in the life of the readers? (equipping them for witness)
 3. How shall the church read the Bible faithfully today in its own context? (socially located questions)
 4. What guides our use of the received tradition in that contemporary context? (gospel matrix)“

Aussagen Jesu über den Vater spielen ebenfalls eine wichtige Rolle innerhalb einer missionalen Hermeneutik, da der Vater der Sendende ist.

Darüber hinaus stellt die Beziehung zwischen Vater und Sohn ein Beispiel für die Beziehung der Menschen zu Gott als Vater dar (17,21). Deshalb ist hier der Schnittpunkt zur missionalen Praxis zu vermuten, was die Exegese erforschen möchte, denn auch eine Theologie der Tat ist ja für die missionale Perspektive grundlegend.

Die Exegese wird außerdem nach Zusammenhängen zwischen den offensichtlich missionalen Aussagen und den anderen Aussagen des Textes suchen, um das Sendungsverständnis Jesu breiter zu verstehen. Nach Guder ist dies die Fragestellung nach der Mission Gottes (s. o.), und wie diese im auszulegenden Text zum Ausdruck kommt. Hier liegt der Schwerpunkt der Arbeit. Weiterhin wird die Exegese fragen, inwieweit die Geschichte als solches die Lesenden zu missionalem Handeln herausfordert oder befähigt, wo also nach Guder die Absicht der Ausrüstung zum Zeugnis deutlich wird. Der Kontext des auszulegenden Abschnitts bei Johannes aber auch der Kontext der ersten Leser, z. B. beschriebene jüdische Traditionen etc. werden ebenfalls von hohem Interesse für die Exegese sein (Brownson 1998:55), da ein Verständnis darüber für eine Übertragung in die heutige Kultur vorzusetzen ist. Insgesamt soll die Exegese eine dem Evangelium angemessene Basis für Antworten auf die kontextuellen Fragestellungen nach Guder liefern. Ausführliche, konkrete Antworten können jedoch nur innerhalb einer Gemeinschaft in einem spezifischen Kontext erfolgen. Die vorliegende Arbeit möchte lediglich aufzeigen, welche allgemeinen Erkenntnisse sich aus dem Reden Jesu vom Vater in Joh 10, 22-39 für die missionale Theologie und Praxis ergeben.

Weitere interessante Fragen für die Exegese aus der Perspektive missionaler Hermeneutik wären, welche Auslegungen andere Theologien oder auch die Traditionsgeschichte zu diesem Text bringen, um diese in das eigene Verständnis zu integrieren. Diese Punkte können jedoch aufgrund der Kürze dieser Arbeit keine Berücksichtigung finden. Eine untergeordnete Rolle für die folgende Exegese haben auch die Text- und Literarkritik.

2. EXEGESE

2.1 Einleitungsfragen in Zusammenhang mit der Forschungsfrage

2.1.1 Verfasser, Ort und Zeit: Intention des Johannesevangeliums

In den Grundzügen haben alle vier Evangelien die gleiche Erzähllinie, denn alle handeln von Werk, Tod und Auferstehung Jesu Christi. Dennoch wurde nicht nur ein Evangelium in den Kanon aufgenommen, sondern vier. Jede einzelne Erzählung der Geschehnisse um Jesus Christus hat ihre besondere Schwerpunktsetzung. Dieser kontextuelle Aspekt hat für die missionale Hermeneutik eine größere Relevanz als beispielsweise die Diskussion über die Verfasserschaft, die Authentizität einzelner Verse oder die Zeit und den Ort des Schreibens. Gerade weil die Evangelien ursprünglich verschiedene Adressaten mit verschiedenen Bedürfnissen ansprachen, werden sie zweifellos auch heute unterschiedlichen christlichen Gemeinschaften und ihren Kontexten mit spezifischer Relevanz begegnen (Flemming 2005:265).

Newbigin (1989:25) hat dafür plädiert, nicht mehr zu versuchen, das Evangelium aus unserer modernen wissenschaftlichen Weltanschauung zu erklären, sondern unsere Welt aus der Sicht des Evangeliums zu erklären.¹¹ Das Johannesevangelium erzählt in seiner Ganzheit eine Geschichte mit einer übergeordneten literarischen und theologischen Einheit (Flemming 2005:258 Fußnote 64), die selbst den Anspruch erhebt, die Welt erklären zu wollen und Menschen zu einem Paradigmenwechsel aufruft.¹² Da ich hier dem Text keine Fragen stellen möchte, die er gar nicht beabsichtigt zu beantworten, beziehe ich mich mit der reichen Tradition auf Johannes als Verfasser des Evangeliums und datiere die Zeit der Niederschrift ins späte erste Jahrhundert in Ephesus. Ausführliche und sorgfältige Argumentationen einiger Theologen¹³ stützen diese Ansicht, spielen jedoch im Rahmen einer missionalen Hermeneutik keine wesentliche Rolle. Viel wichtiger ist es an dieser Stelle, das zu verstehen, was Johannes über seinen Kontext verrät und was die Intention seines Evangeliums war. Denn dieses Verständnis ist nötig, um die Texte in den heutigen Kontext zu übertragen.

¹¹ Die historisch-kritische Methode hat z. B. in der Vergangenheit dazu geführt, die Bibel in kleinste Einheiten zu zerpfücken und von ihr gefordert, modernen wissenschaftlichen Kriterien zu genügen.

¹² „Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen.“ (Joh 20,31).

¹³ Siehe z. B. in den Einleitungen zum Johannesevangelium bei: Maier (2007:7-15), De Boor (2000:15-31), Hörster (2006:116-129), Weißenborn (2010:173-189).

Johannes schreibt für eine andere Situation als die drei anderen Evangelisten und verwendet dazu eine andere Sprache, neue Metaphern und Symbole. Nach Newbigin (1989:51) ist das Johannesevangelium sogar „in der ganzen christlichen Geschichte der kühnste und geistreichste Versuch, das Evangelium in eine bestimmte Kultur hinein zu vermitteln“. Der Prolog spielt im Johannesevangelium eine besondere Rolle, denn er erzählt „die Story des ganzen Evangeliums *en miniature*. Dies ist die Story von Jesus, erzählt als wahre und erlösende Story von Israel, erzählt als wahre und erlösende Story vom Schöpfer und vom Kosmos.“¹⁴ (N.T. Wright 2011:529 Hervorhebung im Original).

Die veränderte Form des Johannesevangeliums gegenüber den Synoptikern (z. B. Lehren Jesu ohne Gleichnisse; nur sieben Wunder, die als Zeichen dienen und vieles andere) wirft die Frage auf, was diese neue Kontextualisierung erforderlich gemacht hatte (Flemming 2005:258). Vermutlich hatte die Zuhörerschaft sich wesentlich verändert, beispielsweise gab es kaum mehr Augenzeugen der Geschehnisse um Jesus. Viele Textstellen sprechen dafür, dass sich das Evangelium an Menschen mit jüdischer (z. B. Joh 1,41; 9,22; 12,14-15;) aber auch griechisch-heidnischer (z. B. 1,41; 4,9; 10,16; 12,20-21) Herkunft richtet (:259).

Der Prozess der neuen Kontextualisierung zeigt sich nach Fleming (2005:260ff) an einigen repräsentativen Beispielen: Was in den anderen Evangelien noch implizit bleibt, wird bei Johannes besonders herausgestellt. Er stellt Jesus vom ersten Satz (Joh 1,1: „Das Wort war Gott“) bis zum Bekenntnis des Thomas (Joh 20,28: „Mein Herr und mein Gott“) als erhöht und göttlich dar. Erstens bietet Johannes damit gegenüber den Synoptikern eine neue Art narrativer Christologie, bei der Jesus gewissermaßen den Vater auslegt, indem er ihn durch sich selbst offenbart, aber auch, indem er den Vater interpretiert (:260). Zweitens verwendet Johannes eine reiche Bandbreite an Symbolen, die es ihm ermöglicht, gleichermaßen mit verschiedenen Personengruppen, Juden- und Heidenchristen theologisch zu kommunizieren, wie ‚Opferlamm‘, ‚Brot‘, ‚Wasser‘, ‚Licht‘ und ‚Dunkelheit‘, ‚Geburt‘ und viele mehr (:261). Drittens hält das Evangelium eine Spannung aufrecht, in der die Glaubenden zwar in der Welt aber nicht von der Welt sind. Das heißt, sie sind durch Gott aus der Welt herausgerufen, doch

¹⁴ Für Wright ist der Begriff ‚story‘ eine erkenntnistheoretische und hermeneutische Kategorie, was er in seinem Buch „Das neue Testament und das Volk Gottes“ ausführlich darlegt. (N.T. Wright 2011:16. Fußnote 7 und :76ff). Die Story ist für Wright die „große Geschichte Gottes mit der Welt, als deren Teil sich die handelnden Personen verstanden und die sie in verschiedenen kleinen Geschichten weitererzählten.“ (:10). Für diese Arbeit ist diese Grundthematik zwar zentral, ich möchte aber auf die Verwendung des Begriffs ‚Story‘ verzichten, da das englische Wort im deutschen Gebrauch eher negativ besetzt ist. In den kommenden Jahren wird sich zeigen, ob der Begriff sich im deutschen Sprachraum durchsetzt.

in dieser Stellung berufen, sich in der Welt an Gottes Mission zu beteiligen (:262). Jegliche Vorstellung von einem Dualismus zwischen Gott und Welt, der zu Weltflucht führt, muss aufgrund der Inkarnation Jesu zurückgewiesen werden (:263). Viertens betont Johannes für seinen Kontext, dass Jesus den Tröster, den Heiligen Geist schickt, der Gottes Gegenwart auch nach Jesu Himmelfahrt verspricht. So begegnet Johannes der falschen Erwartung einer baldigen Wiederkehr Jesu und erinnert an die Ausrüstung der Gläubigen mit dem Geist Gottes. Das Johannesevangelium ist selbst ein Zeugnis dafür, wie Gottes Geist die frühe Kirche in eine inspirierte Wahrheit geführt hat (:264).

Auf diesem kontextuellen Fundament kann im Folgenden ein spezieller Text aus dem Evangelium betrachtet werden.

2.1.2 Textgrundlage

Wie bereits geschildert, ist die Erzählung als solche für die vorliegende Exegese wichtiger als die Diskussion einzelner Textvarianten¹⁵ oder verschiedener Übersetzungen. Der Exegese liegt deshalb der Nestlé-Aland-Text zugrunde, denn ich lege nicht einen einzelnen ganz bestimmten Übersetzungstext aus, sondern vielmehr die Inhalte, die sich in diesem Bibelabschnitt Joh 10,22-39 präsentieren.

Für die Exegese wähle ich, um der Eingrenzung der Arbeit willen, speziell die Szene, die im Tempel beim Gespräch mit den Juden stattfindet. Die Zeit- und Ortsbestimmung kennzeichnet den Beginn eines neuen Abschnitts in Vers 22. Das Gespräch mit den Juden gliedert sich in zwei Hauptteile und schließt mit dem Entkommen Jesu in Vers 39. Bei den Versen 40-42 handelt es sich um einen kleinen Zwischenbericht über das direkt folgende Geschehen, der keine Reden Jesu vom Vater mehr enthält. Daher endet der auszulegende Abschnitt mit Vers 39. Insgesamt ist aber das ganze Kapitel 10 für das Verständnis des Abschnitts wichtig, da es auch viele Bezüge innerhalb des Kapitels gibt, insbesondere zur Hirtenrede in den vorangestellten Versen.

Im Folgenden zitiere ich die revidierte Übersetzung nach Luther, um einen ersten Einblick in die Textpassage zu geben:

¹⁵ Insgesamt enthält der Abschnitt ohnehin relativ wenige strittige Passagen. Die wichtigsten vorhandenen Textvarianten werden ausführlich bei Schnackenburg (1971:386) und Zingg (2006:144ff) diskutiert.

Johannes 10,22-39: ²² Es war damals das Fest der Tempelweihe in Jerusalem, und es war Winter. ²³ Und Jesus ging umher im Tempel in der Halle Salomos. ²⁴ Da umringten ihn die Juden und sprachen zu ihm: Wie lange hältst du uns im Ungewissen? Bist du der Christus, so sage es frei heraus. ²⁵ Jesus antwortete ihnen: Ich habe es euch gesagt, und ihr glaubt nicht. Die Werke, die ich tue in meines Vaters Namen, die zeugen von mir. ²⁶ Aber ihr glaubt nicht, denn ihr seid nicht von meinen Schafen. ²⁷ Meine Schafe hören meine Stimme, und ich kenne sie, und sie folgen mir; ²⁸ und ich gebe ihnen das ewige Leben, und sie werden nimmermehr umkommen, und niemand wird sie aus meiner Hand reißen. ²⁹ Mein Vater, der mir sie gegeben hat, ist größer als alles, und niemand kann sie aus des Vaters Hand reißen. ³⁰ Ich und der Vater sind eins. ³¹ Da hoben die Juden abermals Steine auf, um ihn zu steinigen. ³² Jesus sprach zu ihnen: Viele gute Werke habe ich euch erzeigt vom Vater; um welches dieser Werke willen wollt ihr mich steinigen? ³³ Die Juden antworteten ihm und sprachen: Um eines guten Werkes willen steinigen wir dich nicht, sondern um der Gotteslästerung willen, denn du bist ein Mensch und machst dich selbst zu Gott. ³⁴ Jesus antwortete ihnen: Steht nicht geschrieben in eurem Gesetz: »Ich habe gesagt: Ihr seid Götter«? ³⁵ Wenn er die Götter nennt, zu denen das Wort Gottes geschah, - und die Schrift kann doch nicht gebrochen werden -, ³⁶ wie sagt ihr dann zu dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat: Du lästerst Gott -, weil ich sage: Ich bin Gottes Sohn? ³⁷ Tue ich nicht die Werke meines Vaters, so glaubt mir nicht; ³⁸ tue ich sie aber, so glaubt doch den Werken, wenn ihr mir nicht glauben wollt, damit ihr erkennt und wisst, dass der Vater in mir ist und ich in ihm. ³⁹ Da suchten sie abermals, ihn zu ergreifen. Aber er entging ihren Händen.

2.1.3 Situativer und narrativer Kontext von Joh 10,22-39

Jesus zieht Johannes zufolge zu mehreren jüdischen Festen nach Jerusalem (Joh 2,13; 5,1; 7,10). Bei jedem Besuch verschärfen sich die Dialoge Jesu mit ‚den Juden‘, die ihm schließlich nach dem Leben trachten (5,18; 7,1).

Im gewählten Bibelabschnitt befindet sich Jesus wieder in Jerusalem zurzeit des Tempelweihfestes Chanukka (Joh 10,22), das im Monat Kislev, etwa unserem Dezember entsprechend, gefeiert wird. Worum geht es bei dem Fest, das während der überlieferten Auseinandersetzung stattfindet? Welche Thematik ist in den Köpfen derer präsent, die sich hier mit Jesus streiten? Diese kontextuellen Fragen bezüglich der äußeren Situation während der beschriebenen Szene sind für die Auslegung relevant. Auch Wilckens (2000:7f) betont, dass die geographischen Informationen im Johannesevangelium oft als Signale für den Leser gedacht sind, um Zäsuren anzudeuten oder eine symbolische Bedeutung des Sendungsweges Jesu mit ihnen zu verbinden. Dies gilt auch für die jüdischen Jahresfeste.

So N.T. Wright (2011:523):

Johannes verortet das Wirken Jesu also im Hinblick auf die heiligen Zeiten, wobei jedes Fest nicht nur einen spezifischen Bezugspunkt in der vergangenen Geschichte hat, sondern auch der zukünftigen Erwartung des Volkes eine spezifische Gestalt gibt. Jesus, so scheint es, führt Israels Geschichte ihrem beabsichtigten Ziel entgegen.

Das Tempelweihfest war in der Makkabäerzeit auf dem Hintergrund der Kämpfe gegen die Syrer entstanden (1Makk 4,36-59). Im Jahr 168 entweihte und plünderte Antiochus Epiphanes

den Tempel, stellte ein Zeussbild auf dem Altar auf und opferte dort ein Schwein. Genau drei Jahre später gelang es dem Juden Judas Makkabäus, die Syrer aus Jerusalem zu vertreiben. Er reinigte den Tempel und weihte ihn neu ein. (Tenney 2005 :47f).

Signifikant für das Verständnis des Kontextes ist, dass Judas Makkabäus und seine Familie durch diesen mutigen und hingeebenen religiösen Akt die Königsherrschaft bekamen. Als die makkabäische Dynastie durch die römischen Eroberungen endete, machten die Römer Herodes den Großen zum König, der dann zu seiner Rechtfertigung eine Frau aus dem makkabäischen Geschlecht heiratete. Wenn also die Juden dieser Zeit Chanukka feierten, dachten sie nicht nur über Gott und ihre Befreiung nach, sondern auch über ihre Könige und wie diese Könige wurden. (N.T. Wright 2002:155f).

Und nun spricht Jesus während dieses Festes über sich als den guten Hirten¹⁶, der nach alttestamentlichem Zeugnis der wahre König, Gott selbst ist¹⁷ und zeigen wird, dass all die anderen nur Diebe und Räuber sind. Diese Botschaft musste kontrovers diskutiert werden und war für Jesus entsprechend gefährlich. Das berühmte Kapitel über den Guten Hirten führt also nicht zufällig zu der versuchten Steinigung Jesu. (N.T. Wright 2002:156).

Besonders hier zeigt sich die Bedeutung des narrativen Kontextes. Innerhalb der johanneischen Erzählung stellt diese Passage deshalb auch einen zwischenzeitlichen Höhepunkt der Auseinandersetzungen um Jesus dar. Johannes baut durch die wiederholten Besuche Jesu in Jerusalem eine sukzessive Spannung auf, die ihren abschließenden Höhepunkt im Passions- und Auferstehungsbericht findet, dazwischen jedoch immer wieder bereits die Dramatik der ganzen Auseinandersetzung vor Augen malt.

Der weitere narrative Zusammenhang des auszulegenden Textes stellt die Rede vom Guten Hirten direkt im Anschluss an die Heilung des Blindgeborenen. Der Schlussfolgerung, dass in Wahrheit die Pharisäer die Blinden sind, die der Heilung bedürfen, folgt direkt die Aussage Jesu, dass er der ‚Gute Hirte‘ und auch die ‚Tür zum ewigen Leben‘ ist. Genau das ist es, was die Pharisäer aufgrund ihrer Blindheit bzw. ihres Unglaubens nicht erkennen können.

Der Leser ist dadurch, wie so oft bei Johannes, herausgefordert, zu glauben, „dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, [...] damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen.“ (Joh 20,31). Darüber hinaus hatte sich Jesus im Vorfeld der Blindenheilung als das

¹⁶ Auch dieses Thema als solches hat eine enge Verbindung zum Tempelweihfest, da dort im Drei-Jahres-Zyklus der Synagogenlesungen „Texte vorgetragen werden, die das Hirten- bzw. Schafmotiv aufnehmen (z. B. Ez 34; Ez 37,24)“. (Zingg 2006:137). Auch Wilckens (2000:170) verweist darauf unter Betonung „der Sammlung Israels zur Einheit unter dem einen Hirten, dem Gottesknecht David: vgl. Joh 10,16“.

¹⁷ 1 Mo 48,15; Ps 23,1; Jes 40,11f; Jer 31,10; Hes 34,23; Sach 10,2-3.

Licht der Welt bezeichnet (Joh 9,5) und Zingg (2006:136) merkt an: „Da die Auseinandersetzung in Joh 10,24b-38 von der Frage nach der Autorität Jesu geprägt ist (vgl. VV 24.33), kann der Hinweis, dass das Streitgespräch am Lichterfest (im Tempel) stattfindet, eine assoziative Verbindung zu den Aussagen über Jesus als das (neue) „Licht der Welt“ herstellen, zumal sich Jesus in dieser Auseinandersetzung erstmals vor ‚den Juden‘ als Messias bekennen soll.“

Sowohl der situative als auch der narrative Kontext führen also folgerichtig zur Unsicherheit der jüdischen Gesprächspartner, die Jesus beim Chanukkafest umringen und fragen: „Wie lange hältst du uns im Ungewissen? Bist du der Christus, so sage es frei heraus.“ (Joh 10,24). Damalige Leser, durch die massive römische Bedrängung verunsichert, mögen sich die gleiche Frage gestellt haben und Johannes geht in seiner Erzählung direkt darauf ein. Damit sind die äußere Situation und der Erzählrahmen des auszulegenden Abschnittes vorgezeichnet.

Am Ende des Kapitels, nachdem Jesus der versuchten Steinigung entgeht, berichtet Johannes schließlich nur noch kurz, dass tatsächlich nach diesen Geschehnissen viele an Jesus geglaubt haben (Joh 10,40-42), bevor mit Kapitel 11 und der Auferweckung des Lazarus ein neuer Abschnitt beginnt, der wieder Jesu Herkunft vom Vater bezeugt und den Weg zu seiner Passion weiter vorzeichnet.

2.2 Auslegung

2.2.1 Vers-für-Vers-Überblick über Joh 10,22-39

A. Ort und Situation des Geschehens (22-23)

1. In Jerusalem beim Tempelweihfest (22)

Zuletzt hatte Johannes von den Begebenheiten in der Zeit um das Laubhüttenfest berichtet (7,37). Nun ist es Winter geworden¹⁸ und in Jerusalem findet das Tempelweihfest statt. Unklar bleibt dennoch, wie nahe die vorhergehende Heilung des Blindgeborenen und die Rede vom Guten Hirten zeitlich an dem vorliegenden Abschnitt liegt. Zumindest für die Leser ist der Zusammenhang sehr eng, auch wenn sich das Streitgespräch deutlich mit der neuen Zeitangabe von den vorherigen Berichten absetzt. Für Leser kurze Zeit nach der Zerstörung des Tempels, bei denen die Eindrücke des Krieges gegen die römische Besatzungsmacht noch lebendig waren, mag diese Zeitangabe weitaus tiefgreifender gewesen sein als für heutige

¹⁸ Eine metaphorische Deutung (mit einer *frostigen Stimmung* oder *eisigen Atmosphäre*), wie sie von vielen Theologen (z.B. Zingg (2006:137), Schnackenburg (1971:382), Schnelle (nach Zingg 2006:137 Fußnote 19)) vorgeschlagen wird, ist möglich aber nicht zwingend.

Leser. Die Erwähnung des Festes zur Tempelweihe kann als Anspielung darauf verstanden werden, „dass nun Jesus als *Ort* der Begegnung mit Gott, der Gegenwart Gottes zu sehen ist.“ (Zingg 2006:136. Hervorhebung im Original). Die Assoziationen, die mit dem Fest darüber hinaus in Verbindung gebracht werden konnten, wurden oben unter 2.1.3 bereits beschrieben.

2. Jesus geht in der Halle Salomos umher. (23)

Die Ortsangabe wird hier präzisiert. Jesus befindet sich im Tempel in den Hallen Salomos, bei denen es sich um einen Säulengang handelt, der sich an der Ostseite des Vorhofs der Heiden im Tempelbezirk befindet (Rienecker 1980:534). Spätestens mit der Erwähnung Salomos sind die Assoziationen zum jüdischen Königshaus deutlich gegeben. Die impliziten Verbindungen zu Jesus beinhalten die berühmte Weisheit Salomos, Salomo als Erbauer des Tempels oder auch Salomo als gerechten Herrscher in einer Friedenszeit. Anhand der Hirtenmetapher wird diese ganze Königsideologie in Bezug auf Jesus thematisiert. (Zingg 2006:138).

B. Streitrede mit den Juden (24-39)

1. Fragestellung: Ist Jesus der Messias? (24)

Die Juden¹⁹, die Jesus schon vorher bedrängt hatten (z. B. in Joh 5) und die uneins untereinander über ihre Einschätzung von Jesus sind (10,19), umringen Jesus nun und fordern Jesus ungeduldig („Wie lange hältst du uns im Ungewissen?“) heraus: „Bist du der Christus, so sage es frei heraus!“ Sie wollen sich nicht mehr mit vieldeutigen Aussagen zufrieden geben, sondern wollen es genau wissen. Ist Jesus der Messias, auf den sie warten? Was ist seine Identität und woher hat er seine Autorität?

2. Antwortrede: Wer Jesus als guten Hirten kennt, kann glauben, dass er eins mit dem Vater ist. (25-30)

2.1 Jesus hat sich schon vorher erklärt und seine Werke zeugen von ihm.

(25-26)

Die Antwort Jesu muss für die Juden unbefriedigend bleiben, denn er erklärt sich ihnen nicht in der Art, wie sie es erwarten. Stattdessen weist er sie darauf hin: „Ich habe es euch gesagt und ihr glaubt nicht.“ Diese Juden haben seinen Reden im bisherigen Johannesevangelium keinen Glauben geschenkt. Obwohl sie in den Texten als anwesend beschrieben werden,

¹⁹ „Wenn an vielen Stellen des Johannesevangeliums bei der Verwendung von οἱ Ἰουδαῖοι die offiziellen Vertreter des Judentums gemeint sind [...], darf das natürlich nicht in dem Sinne verstanden werden, daß [sic] es nur um einzelne geht, vielmehr reden und handeln die Inhaber amtlicher Funktionen als Repräsentanten des Judentums schlechthin. Aber im Zusammenhang mit Jesu Wirken ist es eben fraglich geworden, ob sie das zu Recht tun, und zwar noch ganz abgesehen von seinem göttlichen Auftrag und Anspruch, sondern allein schon im Blick auf die Glieder der jüdischen Gemeinschaft, die sich zu einem großen Teil Jesus bereits angeschlossen haben und nicht mehr jenen Autoritäten zu folgen bereit sind.“ (Hahn 1996:125).

glauben sie nicht, dass Jesus in seines Vaters Namen handelt. Allein aus der Kraft Gottes kann beispielsweise ein Blindgeborener sehend werden (Joh 9,33). Die Werke, die Jesus im Namen seines Vaters tut, geben Zeugnis dafür, dass er vom Vater gesandt ist (Joh 5,36).

Doch auch diesen Werken schenken die Juden keinen Glauben, denn sie gehören nicht zu Jesu Schafen.²⁰ Die Voraussetzung für den Glauben ist demnach eine Verbindung mit Jesus als dem Guten Hirten. Im Kontext wird deutlich, dass nur wer Jesus als solchen kennenlernt und ihm vertraut, zu seinen Schafen gehört und seine Offenbarung des Vaters erkennen kann.

2.2 Die Beziehung zwischen den Schafen und Jesus, ihrem Hirten. (27-28)

Schafe kennen die Stimme ihres Hirten und folgen ihm. So veranschaulicht Jesus in gleichnishafter Form, dass die Menschen, die zu ihm gehören, mit seiner Stimme vertraut sind. Sie hören auf das, was er ihnen sagt und glauben seinen Worten. Jesus wiederum kennt seine Schafe alle und sie folgen ihm, wohin er geht. Hier, wie auch in Vers 14, wird deutlich, dass es sich um eine persönliche Beziehung zwischen Jesus und den Seinen handelt, die in Vers 15 mit der Beziehung zwischen Vater und Sohn in Bezug gebracht wird.²¹ In seiner Aufzählung, was die Schafe ausmacht, fährt Jesus fort, dass er derjenige ist, der ihnen ewiges Leben gibt, und dass seine Schafe in Ewigkeit nicht verloren gehen. Niemand wird die Schafe des guten Hirten jemals aus seiner Hand reißen, denn er verteidigt sie mit seinem Leben (Joh 10,15b.17). Die Schafe gehören so für immer zum Herrschaftsbereich Jesu.²²

2.3 Der Vater selbst bürgt für die Schafe, denn Jesus und der Vater sind eins. (29-30)

Immer ist der Vater der Gebende. Er ist derjenige, der Jesus die Schafe gegeben hat (vgl. Joh 6,39). Von ihm geht alles aus, weil er größer ist als alles²³. Der Vater hat dem Sohn alles

²⁰ Die Begründung „denn ihr gehört nicht zu meinen Schafen“ kann als Hinweis auf die göttliche Erwählung verstanden werden (z.B. Barclay 2006:135). Insgesamt hält das Johannesevangelium aber eine ausgewogene „Spannung zwischen eigener Entscheidung und Verantwortung des Menschen und göttlicher Vorherbestimmung“ (Schnackenburg 1971:329ff). Die Aufforderung zum Glauben in V 38 zeigt dies auch in dieser Textpassage. Glaube ereignet sich also in der Spannung zwischen göttlichem Geschenk und persönlicher Annahme.

²¹ „Ich bin der gute Hirte und kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich, wie mich mein Vater kennt, und ich kenne den Vater.“ (Joh 10,14-15a. Hervorhebung L.K.).

²² Die übertragene Bedeutung von „Hand“ auf den Herrschaftsbereich einer Person ist sowohl deutlich in Joh 3,35 und 13,3 als auch in alttestamentlichen Texten, wie z.B. 1Mo 30,35; 5Mo 32,39; Ri 12,3. (siehe auch Zingg 2006:143).

²³ Hier bieten die verschiedenen Lesarten des Urtextes einige Schwierigkeiten, denn wörtlich könnte auch übersetzt werden „Was mir der Vater gegeben hat, ist größer als alle(s)“ (Zingg 2006:145; siehe auch Übersetzung MNT nach bibleworks). Schnackenburg (1971:382.386) übersetzt mit „Mein Vater ist, was die betrifft, die er mir gab, größer als alle, ...“. Inhaltlich ist der Rückbezug Jesu auf den im Kontext gebenden Vater die zentrale Aussage, so dass die Auslegung am meisten Sinn ergibt, die den Vater als Ursprung darstellt, der

in die Hand gegeben (Joh 3,35), was Johannes mehrfach anhand unterschiedlicher Beispiele bezeugt: z. B. die Werke sind Jesus gegeben (5,36), das Gericht ist Jesus gegeben (5,22), sogar seine Worte sind vom Vater gegeben (12,49) aber auch der leidensvolle Kelch (18,11) ist Jesus vom Vater gegeben. Der Vater ist der Geber (Joh 17,6-8). Auf diese Weise wird deutlich, dass alle Autorität Jesu vom Vater kommt, also der Vater selbst für die Schafe aber auch für Jesus und seine Werke bürgt. Aus der Hand des Vaters kann niemand irgendetwas rauben, wie es schon vorher von der Hand Jesu ausgesagt ist. Die Herrschaftsbereiche des Vaters und Jesu sind deckungsgleich. Jesus und der Vater sind eins, was Jesus wörtlich ausdrückt mit: „Ich und der Vater, eins sind wir.“ Wilckens (2000:170) schreibt dazu: „In allem, was Jesus als der vom Vater gesandte Sohn sagt und tut, stimmen Sohn und Vater so vollständig überein, daß sie wirklich eines sind.“

3. Reaktion auf die Rede. (31-33)

3.1 Die Juden heben Steine zur Steinigung auf. (31)

Die Aussage Jesu über seine Identität bewirkt den spontanen Impuls seiner Zuhörer, ihn zu steinigen. Sie heben Steine auf, wie sie es bereits in Joh 8,59 getan hatten, doch Jesus lässt sich davon nicht einschüchtern.

3.2 Jesus fordert zum Nachdenken heraus. (32)

Indem Jesus erneut auf seine guten und wunderbaren Werke verweist, die er im Namen des Vaters getan hat und die sie miterlebt hatten, fordert er die Juden zum Nachdenken heraus, denn sie „können und wollen nicht akzeptieren, dass Jesus von Gott das Hirtenamt über dessen Herde verliehen worden ist und diese Bevollmächtigung durch seine Heilstaten belegen kann.“ (Busse 2002:182). Für welche dieser Taten hätte Jesus die Steinigung verdient? Die Juden sollen in Worte fassen, warum sie Steine in der Hand halten. Gewissermaßen werden die Rollen vertauscht, und Jesus ist nun der Fragende, während sich die Juden vor ihm rechtfertigen sollen.

3.3 Begründung der Juden. (33)

Nach Ansicht der Juden redet Jesus blasphemisch. Dieses Wort kommt im Johannesevangelium nur an dieser Stelle vor und zeigt die Ernsthaftigkeit der Anklage. Nicht wegen seiner Werke haben sie also die Absicht ihn zu steinigen, sondern weil Jesus durch seine Worte das jüdische Gesetz zu brechen scheint und dies gibt ihnen aus ihrer Sicht das Recht, Jesus

eben größer als alles ist. Zingg (2006:147) löst das Problem auf der inhaltlichen Ebene mit folgender Zusammenfassung: Der Vater „ist der Gebende dieses alles Übersteigenden [...] und übersteigt im Geben das alles Übersteigende.“

hinzurichten (3 Mo 24,15-16). Jesu Werke mögen zwar gute Werke im Sinne der Barmherzigkeit sein, doch die Juden sehen diese nicht als aus dem Vater gewirkt an. Aus Sicht der Juden ist Jesus ein Mensch, der sich Gott gleich macht. Seine Worte sind daher in ihren Augen Gotteslästerung, die die Todesstrafe verdient.

4. Jesu zweite Rede: Wer in Jesu Worten oder Werken den Vater erkennt, kann in Jesus Gottes Sohn sehen. (34-38)

4.1 Jesus beruft sich auf das Gesetz. (34-35)

Da die Juden nur Jesu Worte, nicht aber seine Werke für gotteslästerlich halten, beruft sich Jesus auf ein Psalmwort, in dem es heißt. „Wohl habe ich gesagt: Ihr seid Götter und allzumal Söhne des Höchsten“ (Ps 82,6). Schnackenburg (1971:390) erklärt dazu: „Die Bezeichnung von Menschen als Götter ist im AT nichts Unerhörtes [...], und – noch wichtiger – jenes Verständnis der Schriftstelle ist auch als rabbinische Auslegung nachgewiesen“. Jesus weist die Juden also darauf hin, dass Gott selbst schon Menschen als Götter bezeichnet hat, nämlich solche, die seine göttliche Offenbarung empfangen haben, d. h. zu denen Gottes Wort geschah. Die Gültigkeit dieses Schriftwortes können Jesu Zuhörer nicht verleugnen.

4.2 Jesus beruft sich auf den Vater. (36-38)

Sodann beruft sich Jesus wiederum auf den Vater und stellt eine typisch rabbinische Schlussfolgerung von etwas Geringerem auf etwas Größeres²⁴ auf: „Wenn Gott im Psalm Menschen als Götter anspricht, um wieviel mehr gilt das dann von Gottes Sohn, den Gott geheiligt und in die Welt gesandt hat!“ (Wilckens 2000:172). Jesus wiederholt noch einmal seine besondere Stellung vom Vater her. Er hat ihn geheiligt, das heißt ausgesondert zu einer besonderen Position oder für einen speziellen Auftrag ausgerüstet. Petrus hat dies bereits in seinem Bekenntnis ausgedrückt: „Wir haben geglaubt und erkannt: Du bist der Heilige Gottes.“ In diesem Geheiligtsein schwingt bereits das Gesandtsein Jesu mit, was beides in Joh 17 auch für die Glaubenden geöffnet wird. Genau diese Verknüpfung steht im Widerspruch zur jüdischen Auffassung. Die Rechtfertigung Jesu, auch wenn sie auf dem jüdischen Gesetz aufbaut und den Vater zum Zeugen anruft, hat die inhaltliche Voraussetzung, dass „Jesus Gottes Sohn im strengen Sinne der Wesensherkunft und in der Autorität seiner göttlichen Sendung ist. Dieser Kern seiner Verkündigung ist als Offenbarungswahrheit von nichts anderem her ableitbar.“ (Wilckens 2000:172).

²⁴ Vgl. Zingg 2006:156

Eben deshalb greift Jesus schließlich erneut auf seine Werke zurück, die den Ursprung seiner Autorität vom Vater her bezeugen und die nach Aussage der Juden ja nicht der Grund der geforderten Steinigung seien. Wenn sie zu dem Schluss kämen, dass seine Werke nicht vom Vater kommen, sollen sie ihm nicht glauben. Diese Option hält Jesus seinen Zuhörern uneingeschränkt offen.

4.3 Der Glaube an die Werke führt zur Erkenntnis der Einheit Jesu mit dem Vater. (38b)

Wenn Jesus aber die Werke des Vaters tut, so sollen sie sich doch wenigstens von den Werken überzeugen lassen, wenn sie schon Jesu Worten kein Vertrauen schenken können²⁵. In der Vergangenheit haben auch schon Viele Jesu Zeichen als Zeugnis angenommen und zum Glauben an ihn gefunden (Joh 2,23). Das Ziel aus diesem Glauben an die Werke ist: „damit ihr erkennt und wisst, dass der Vater in mir ist und ich in ihm.“ Schlussendlich geht es also wieder darum, die Identität und Autorität Jesu zu erkennen, ihn kennenzulernen und eine Gewissheit zu bekommen, dass er eins mit dem Vater ist. Die Werke stehen demnach nicht im Mittelpunkt, sondern sollen lediglich Hinweise auf die größere Wahrheit sein, die das Zentrum des Glaubens ausmacht. Jesus ist vom Vater geheiligt und gesandt. Er ist Gottes Sohn und eins mit dem Vater. Wie der Weg zu dieser Erkenntnis verläuft, spielt für Jesus in dieser Rede eine untergeordnete Rolle.

5. Schluss

5.1 Die Juden wollen Jesus festnehmen, doch er entkommt. (39)

Trotz der Argumentation Jesu versuchen die Juden ihn festzunehmen. Doch Jesus entkommt und zieht sich an den Jordan zurück (Vers 40).

2.2.2 Auslegung der Reden Jesu vom Vater

2.2.2.1 Jesus handelt in seines Vaters Namen.

Jesus bindet mit dieser Aussage in Vers 25 sein ganzes Handeln an den Namen des Vaters zurück. Seine Art vom Vater zu sprechen ist jedoch für damalige jüdische Ohren blasphemisch, was Johannes deutlich macht. Der folgende Exkurs hilft, den Ausgangspunkt des Verständnisses von Gott als Vater seiner jüdischen Zuhörer nachzuvollziehen.

²⁵ Schnackenburg (1971:392) weist darauf hin, dass πιστεύειν mit Dativ, nicht das Glauben an Jesu Person, sondern das Vertrauenschenken meint.

Exkurs πατήρ:

Die Verwendung der Vatermetapher für Gott hat im Alten Testament zwei Schwerpunkte. Erstens zeigt die Metapher die soziologische Seite vom Vater als vertrauenswürdiger Instanz und seine zugewandte und liebevolle Einstellung zu seinem Haus. Gott als Vater erzieht sein Volk (Spr 3,12; 5 Mo 8,5) und hat Erbarmen mit seinen Kindern (Ps 103,13). Jesaja (1,2ff) beschreibt einen Vater in seinem Schmerz über die Trennung von seinen Kindern. „Tatsächlich soll das meiste dieses ganzen Materials zu nichts anderem dienen als Gottes Größe und sorgende Liebe anzudeuten.“ (THWNT V:979).

Der zweite Schwerpunkt liegt auf der Autorität, die die Vatermetapher in der patriarchalen israelischen Gesellschaft ausdrücken soll. Israel als Jahwes Sohn steht in einer Gehorsamspflicht dem Vater gegenüber (5 Mo 14,1ff). (THWNT V:971). Der Vater ist der Schöpfer, dem alle Schöpfung untertan ist. „Aber nun, HERR, du bist doch unser Vater! Wir sind Ton, du bist unser Töpfer, und wir alle sind deiner Hände Werk.“ (Jes 64,7). Mit der Autorität hat der Vater als Schöpfer auch die Macht, rettend einzugreifen und so fleht Jesaja in Vers 63,16 um Gottes Hilfe in der Not mit den Worten: „Du, HERR, bist unser Vater; »Unser Erlöser«, das ist von alters her dein Name.“

Beide Schwerpunkte erscheinen also im AT und im nachalttestamentlichen Judentum nur im Kontext von Israel als Volk bzw. im Rahmen der Königstradition oder Messianologie (Hahn 1996:65f). „Niemals konnte in israelitisch-jüdischer Tradition ein einzelner von Gott als seinem Vater sprechen.“ (:66). Dennoch überliefert das apokryphe Buch Jesus-Sirach (51,10) den Gebetsruf eines Todgeweihten: „Herr, mein Vater bist du, mein Gott mein rettender Held.“

Dass Jesus von Gott als seinem Vater spricht, ist also weder für die Menschen in der geschilderten Situation noch für die Leser des Johannesevangeliums etwas völlig Neues. Die Intimität aber, die er dabei beschreibt, z. B. durch die Verwendung der aramäischen intimen, familiären Bezeichnung ‚Abba‘, ist für seine Zuhörer erschreckend.²⁶ Sinngemäß macht Jesus damit deutlich, dass er Gott noch näher ist als das jüdische Denken es sich bis dahin vorstellen kann.²⁷ „Neu in diesem Sprachgebrauch ist, daß [sic] der unfeierliche Kindeslaut aus dem Alltag ohne Bedenken auf Gott übertragen wird. Für jüdisches Empfinden ist das zu familiär. Für Jesus bedeutet es die einfachste und herzlichste Aussage über Gottes Verhalten [...]“

²⁶ Es ist wahrscheinlich, dass Jesus in seinen Gebetsrufen das Wort ‚Abba‘ verwendete, auch dort wo wir heute πατήρ lesen. (THWNT:984f).

²⁷ Siehe das Zitat aus Jesus Sirach im Exkurs oben.

(THWNT:985). Jesus offenbart die Bedeutung des Vaternamens Gottes auf neue Weise. Dies wird auch bei Johannes deutlich, denn Jesus selbst zeigt hier in seiner Person und in seiner Inkarnation die Nahbarkeit des Vaters, denn er handelt in seinem Namen. Was damit genau gemeint ist, kann durch eine Untersuchung des Namen-Begriffes vollständiger erfasst werden.

Exkurs ὄνομα:

Die Kenntnis des Namens (ὄνομα) der Götter hat für alle Völker und Religionen besondere Bedeutung (THWNT V:254). Deshalb ist es ein Zeichen der Zuwendung Gottes zu den Menschen, wenn er ihnen seinen Namen kundtut. Im AT offenbart sich Gott dem Mose als „Jahwe“ (2 Mo 6,2), der Gott, der war und ist und sein wird. Auch anderen Stammvätern oder Propheten offenbart Gott sein Wesen mit namhaften Ausdrücken, so z. B. Abraham (1 Mo 17,1) als „Gott, der Allmächtige“.

Jesus ist derjenige, der Gott als Vater offenbart (THBLNT:1384). Er hat den Namen des Vaters bekannt gemacht (Joh 17,26), denn wer ihn sieht, sieht den Vater, der ihn gesandt hat (12,45). Jesus ist der, der dem Mose von Jahwe verheißen wurde: „Ich will ihnen einen Propheten, wie du bist, erwecken aus ihren Brüdern und meine Worte in seinen Mund geben; der soll zu ihnen reden alles, was ich ihm gebieten werde. Doch wer meine Worte nicht hören wird, die er in meinem Namen redet, von dem will ich's fordern.“ (5 Mo 18,18-19.). Die Wendung „in meinem Namen“ bedeutet hier „in meinem Auftrag“ (THWNT V:260). Jesus handelt demnach im Auftrag des Vaters und verherrlicht damit den Namen des Vaters: „Vater, verherrliche deinen Namen! Da kam eine Stimme vom Himmel: Ich habe ihn verherrlicht und will ihn abermals verherrlichen.“ (Joh 12,28). Gott offenbart sich als liebender Vater, indem er im Leben und Wirken, in Tod und Auferstehung Jesu seinen Namen verherrlicht. „Während dem Menschen Gottes Name dunkel, fremd, ins Allgemeine verschwimmend ist, macht Jesus den Namen denen, die der Vater ihm gegeben hat, offenbar, gewiß [sic] und deutlich, so daß [sic] dieser Name wieder seinen konkreten Inhalt bekommt: Vater. Gott ist in seinem Sohn Jesus Christus der Vater und Versöhner der Welt. Merkmal von Jesu Gottessohnschaft ist das Vermögen, den Menschen diesen Namen Gottes bekannt zu machen.“ (THWNT V:271). Jesus handelt also in seines Vaters Namen, um die Menschen mit Gott selbst bekannt zu machen.

Zudem verweist Jesus (z. B. Joh 14,16ff) auf den Tröster, den heiligen Geist, den der Vater nach Jesu Fortgang in seinem Namen und an seiner statt senden wird. Der Name Gottes wird also erst in der Einheit aus Vater, Sohn und Geist vollständig erfasst. In Mt 28,19

werden die Jünger aufgefordert, „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ zu taufen. Die Apostelgeschichte beschreibt, wie Petrus den Lahmen im Namen Jesu²⁸ geheilt hat. Die spätere Frage des Hohen Rates „Aus welcher Kraft oder in welchem Namen habt ihr das getan?“ zeigt zudem, dass Kraft und Name (δύναμις und ὄνομα) parallele Begriffe sind. (THWNT V:276). Die Kraft Gottes erweist sich wiederum durch seinen Geist²⁹, der nach alttestamentlichem Zeugnis (z. B. Jes 11,2) auf dem Messias, also Jesus, ruht (THWNT VI:382).

Die Wortstudien machen Folgendes deutlich: Wenn Jesus in seines Vaters Namen handelt, so geschieht das im Auftrag des Vaters und allein aus seiner Kraft mit dem Ziel, Menschen mit Gott, dem Vater bekannt zu machen. „Diese Rückbindung weist einmal mehr auf das Selbstverständnis des joh Jesus als Gesandter des ‚Vaters‘ und auf das enge Verhältnis zwischen ‚Vater‘ und Sohn hin.“ (Zingg 2006:141). Dass auch der Geist Gottes zu dieser Beziehung gehört, zeigt sich im Exkurs.

2.2.2.2 Der Vater ist größer als alles und niemand kann die Schafe aus seiner Hand reißen.

Jesus hat sich als der gute Hirte bezeichnet, der vom Vater Schafe erhalten hat. Die Hirtenrede Jesu ist dem Leser noch präsent, wenn er die Worte in den Versen 27-29 bei Johannes liest: Jesu Schafe hören seine Stimme (10,3.4.16). Er kennt sie (10,14). Sie folgen ihm (10,4). Er gibt ihnen Leben (10,10) bzw. ewiges Leben (10,28). Seine Schafe gehen nicht verloren (10,10; vgl. 18,9) und werden seiner Hand nicht entrissen (10,12). Letzteres liest sich wie eine Zusammenfassung und wird von Jesus an unserer Stelle noch einmal in Bezug auf den Vater betont. Die Schafe, die Jesus gehören, sind bei ihm als Hirten sicher. Niemand kann diese Schafe aus seiner Hand reißen. Sie gehören untrennbar zu ihm und damit gehören sie ebenso untrennbar zum Vater. Niemand kann sie der Hand des Vaters entreißen, denn er ist größer als alles. Gott, der Vater, ist der Schöpfer und Herrscher der Welt. Es ist die Macht Gottes, durch die die Schafe sicher sind. „Der Vater nämlich hat sie Jesus gegeben (vgl. 6,37) und er ist an Macht schlechterdings allen überlegen.“ (Wilckens 2000:170). „Der Rekurs auf den Vater, der auch nach anderen Stellen der eigentliche Besitzer der Schafe ist und sie Jesus ‚gegeben‘, d. h. anvertraut hat, damit er an ihnen sein Heilswerk vollbringe (6,37.39; 17,6.9f), gibt der Zusicherung Jesu größeres Gewicht.“ (Schnackenburg 1971:385). Wieder verweist Jesus also

²⁸ Wie Jesus im Namen des Vaters gehandelt hat, fordert er seine Jünger auf, in seinem Namen zu handeln (Joh 14,12-14). Eine Ausdehnung der Wortstudie zum Namen Jesu würde hier jedoch zu weit führen.

²⁹ Siehe z.B. Micha 3,8; Lk 1,35; Apg 10,38; 2 Tim 1,7.

auf den Vater zurück, von dem alle Macht und der Autoritätsanspruch Jesu herkommt. Die Schafe des Guten Hirten Jesus gehören diesen Worten Jesu zufolge also ebenso zum Herrschaftsbereich des Vaters, wie der Sohn selbst. In seiner Hand³⁰ sind sie sicher.

2.2.2.3 Jesus und der Vater sind eins.

Die wiederholten Rückbindungen Jesu an den Vater und der Anspruch Jesu auf das Hirtenamt gipfeln letztlich in der Aussage von Joh 10,30: „Ich und der Vater sind eins.“ Wie schon aus dem Handeln Jesu in seines Vaters Namen deutlich wird, lebt Jesus zutiefst im Herrschaftsbereich und aus der Kraft seines Vaters. Weil Jesus sich in seinen Worten und Werken als der Gesandte Gottes erweist, der alles im Namen des Vaters tut, bilden Vater und Sohn eine besondere Einheit. Jesus sagt mit seinen Worten jedoch nicht, dass der Vater und er ein und dieselbe Person sind. Die Wendung „wir sind *eins*“ steht im Griechischen im Neutrum und nicht im Maskulinum, d. h. Jesus bildet als Sohn keine personelle Einheit mit dem Vater, mit dessen Willen er übereinstimmt, dessen Werke er tut und in dessen Namen er handelt. Wer ihn sieht, sieht den Vater nicht in Person, sondern sieht ihn, was sein Wesen betrifft.

Jesus zeigt der Welt, wie der Vater ist.³¹ Er ist nach dem Johannesprolog das fleischgewordene Wort Gottes, der Logos, der in des Vaters Schoß ruht, als einziger je Gott gesehen hat und der uns den Vater verkündigt (Joh 1,18), wörtlich „auslegt“. Jesus offenbart Gott, den Vater. Erst die Tiefe der Beziehung von Vater und Sohn, die nur in einer Einheitsaussage ausgedrückt werden kann, macht dies möglich. Barclay (2006:138 Hervorhebungen im Original) fasst zusammen: „Als Jesus sagte: „Ich und der Vater sind eins“, bewegte er sich mit diesen Worten nicht in der Welt der Philosophie, der Metaphysik und der Abstraktionen, sondern in der Welt *persönlicher Beziehungen*.“ Hinter dieser Einheit steht also die Beziehung von Vater und Sohn, die in ihrer gemeinsamen Absicht zum Ausdruck kommt: Gott wendet sich wieder auf neue Weise seiner Schöpfung zu.³²

³⁰ „Ebenso wie im AT bedeutet auch im NT die *Hand des Herrn* die Verkörperung göttlicher Macht (auch auf Christus übertragen[...]). Sie wirkt in der Schöpfung [...] und im Heilsratschluß Gottes [...]. Sie ist Ausdruck seiner strafenden Gerechtigkeit [...] wie auch seiner besonderen Fürsorge [...], der Geborgenheit und des Schutzes [...], die Gott allen gewährt, die ihm vertrauen.“ (THBLNT:1286).

³¹ Der Satz „Ich und der Vater, wir sind eins.“ ist für die Trinitätslehre sehr wichtig, und es gibt unter Theologen sehr unterschiedliche Meinungen bezüglich einer Wesenseinheit oder Wirkeinheit von Vater und Sohn. (siehe Zingg 2006:148f. Fußnote 65). Im Kontext dieses Bibelabschnittes geht es vordergründig um die Einheit im Wirken. Dennoch lässt das Johannesevangelium insgesamt immer wieder deutlich erkennen, dass Jesus auch das Wesen des Vaters gerade eben in seinem Handeln spiegelt, so dass sich aus meiner Sicht Wesens- und Wirkeinheit ergänzen und nicht ausschließen.

³² Ähnlich bei Zingg (2006:149).

Die Einheit von Vater und Sohn hat also bei Johannes auch eine weitere Dimension: Durch das Kommen Gottes in Jesus als Mensch auf die Erde ist auch die Herrschaft Gottes, das Reich Gottes, in die Welt gekommen (Joh 1,11. siehe auch Mt 12,28). Dass Jesus das Reich Gottes auf der Erde aufrichtet, hätten die Menschen an seinen Werken erkennen können. Die Eingangsfrage der Kontrahenten, ob Jesus der Messias sei, ist durch Jesu Einheitsaussage eindeutig beantwortet, jedoch eben nicht in dem erwarteten Sinn.

2.2.2.4 Jesus zeigt viele gute Werke vom Vater.

Obwohl Jesus in Vers 32 das Subjekt der johanneischen Aussage ist, sagt der Satz auch eine Menge über den Vater aus. Die griechische Genitivkonstruktion ἐκ τοῦ πατρὸς meint so viel wie ‚aus dem Vater hervorgegangen‘. Die Werke, die Jesus zeigt, sind also Werke vom Vater her. Er ist der Urheber dieser Werke und Jesus führt sie aus. Die Autorität zu diesem Handeln kommt folglich ebenfalls vom Vater. Jedoch *tut* Jesus die Werke nicht nur, sondern er *zeigt* sie. Durch das hier verwendete Verb δείκνυμι wird der Leser wieder darauf aufmerksam gemacht, dass es sich bei Jesu Handeln um ein den Vater offenbarendes Handeln geht. Jesus zeigt die Werke des Vaters, damit dieser offenbart wird. „δείκνυμι ist im JohEv ein Offenbarungsterminus: Durch das Zeigen wird ein Staunen (Joh 5,20) bzw. ein Erkennen (Joh 20,20) möglich.“ (Zingg 2006:152).³³

In Joh 2,18 fordern die Juden Jesus auf, ein Zeichen zu *zeigen*, das seine Austreibung der Händler aus dem Tempel legitimieren könnte. Erst im Rückblick aller Ereignisse um Jesus, sein Sterben und Auferstehen, ist seine Antwort verständlich. Johannes weist die Leser darauf hin, dass Jesus vom Tempel seines Leibes spricht (2,21), der eingerissen wird und nach drei Tagen wieder aufgebaut wird. Es ist gut möglich, dass die Aussage Jesu, er werde den Tempel in drei Tagen wieder aufbauen (2,19), von den Zuhörern bereits am Tempelweihfest wieder erinnert wird und dass dies zum Unmut beiträgt. Der Leser des Johannesevangeliums wird aber vom Autor Schritt für Schritt darauf vorbereitet, dass Jesus der neue Tempel ist, der ‚Ort‘ der Gegenwart Gottes.

Schließlich wird noch ausgesagt, dass es sich bei den Werken um gute Werke handelt. Das griechische καλός ‚bedeutet gut, nicht so sehr in ethisch wertender Bedeutung, sondern mehr im Sinne von *angenehm, erfreuend, wohltuend*. καλός ist [...] das, was JHWH *angenehm* ist, was ihm Freude macht oder ihm gefällt“ (THBLNT:860 Hervorhebungen im Original). Die

³³ Im Kontext der Blindenheilung von Joh 9 können beim Lesen auch Assoziationen vom Sichtbarmachen der Werke des Vaters zur Heilung der Blindheit anklingen (Zingg 2006:152).

Parallele zu Jesus als dem guten Hirten ist offensichtlich. Jesus ist der gute Hirte, der Jahwe Freude macht, indem er die guten Werke des Vaters zeigt. Nach alttestamentlichem, jüdischem Verständnis sind diese zum einen Werke der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit.³⁴ Der Höhepunkt der guten Werke des guten Hirten ist jedoch, dass er sein Leben für die Schafe lässt (Joh 10,11), was auch dem Auftrag des Vaters entspricht.

2.2.2.5 Jesus ist vom Vater geheiligt und in die Welt gesandt.

In der Zurückweisung des gegnerischen Angriffs kommt Jesus nun in Vers 36 auf das Handeln des Vaters zu sprechen. Der Vater ist es, der Jesus geheiligt und in die Welt gesandt hat. Bevor er vom Vater gesandt wurde, war er schon geheiligt, wie aus dem Johannesprolog hervorgeht. Auch Jeremia wurde schon vor seiner Geburt von Gott geheiligt und zum Propheten berufen (Jer 1,5). Das hebräische Stilelement des Parallelismus an dieser Stelle kann Aufschluss über die Bedeutung von *geheiligt* geben, denn es steht parallel zur Bestellung Jeremias‘ zum Propheten. *Geheiligt*³⁵ in Bezug auf Personen meint also eine göttliche Berufung zur Offenbarung von Gottes Wort, wie es bei den Propheten der Fall ist. Ebenso sagt Jesus im Johannesevangelium von sich, dass der Vater ihm den Auftrag gegeben hat, was er reden soll (Joh 12,49). Darüber hinaus stellt Johannes (1,1ff) Jesus sogar als Wort Gottes in Person dar.

Weiterhin wird das mit ἀγιάζω verbundene Adjektiv ἅγιος insbesondere im AT (z. B. Jes 6,3) aber auch im NT (z. B. Off 4,8) auf das innerste Wesen Gottes angewandt (THWNT I:101), folglich ist Jesus als der vom Vater Geheiligte auch der „Heilige Gottes“ (Joh 6,69). Die Heiligkeit Gottes erweist sich in seiner Gerechtigkeit und in seinem Gericht³⁶ (Jes 5,16; Hes 28,28). Dieses Gericht wird nach dem Zeugnis von Johannes (5,22) dem Sohn vom Vater übergeben.

Schließlich steht ἀγιάζω im AT auch häufig im Zusammenhang mit der Weihe und Aussonderung kultischer Gegenstände. Solche geheiligten oder geweihten Gegenstände dienten dazu, mit Gott, dem Heiligen, in Kontakt zu kommen. Auch dies steht in deutlichem Bezug zur Sicht, die Johannes von Jesus vermittelt, denn dieser ist selbst eins mit dem Vater und Menschen kommen durch ihn in Beziehung zum Vater. Er ist der eigentliche Tempel (s. o.).

³⁴ Dies geht z.B. aus dem Vergleich von Jes 58,6-10 und dem Kontext von Mt 5,16, wo auch von den guten Werken die Rede ist, hervor. (siehe auch THWNT III:547). Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter und Jesu Lesung des Jesaja-Textes in der Synagoge, dessen Erfüllung er auf sich selbst bezieht (Lk 4,18-21), deuten ebenfalls auf diese zugrunde liegende Bedeutung hin.

³⁵ Luther übersetzt mit „aussondern“.

³⁶ Jesus stellt den Vater im Johannesevangelium auch häufig als gerechten Richter dar. Dieser Aspekt kommt in dem auszulegenden Abschnitt dieser Arbeit nur hier am Rande vor.

Neben dem Geheiligtsein vom Vater spricht Jesus noch vom Gesandtsein durch den Vater. Besonders im Johannesevangelium ist dies eine sehr häufig³⁷ wiederkehrende Wendung. Zwei griechische Wörter liegen zugrunde, die näher betrachtet werden sollen:

Exkurs ἀποστέλλω / πέμπω

Beide Wörter werden im Profangriechisch annähernd synonym verwendet (THWNT I:397), wobei in der Septuaginta fast ausschließlich ἀποστέλλω zur Übersetzung der hebräischen Wortvorlage (,schalach‘) dient (:399). Beide Wörter können ‚senden‘ in Bezug auf Personen oder Gegenstände bedeuten und es kann sich um einen göttlichen oder menschlichen Auftrag handeln (:399). Auch wenn die Ausdrücke in der gesamten Bibel in religiösen Zusammenhängen auftauchen, so werden sie dennoch nicht zu festen religiösen Termini, sondern behalten auch ihren profanen Gebrauch bei (:401). Wichtig ist jedoch, dass ἀποστέλλω als Terminus Technicus die Sendung eines Boten mit einem bestimmtem Auftrag meint, wobei der Gesandte gar nicht genannt werden muss, sondern nur der Sender in Erscheinung tritt (:399), z. B.: „Da sandte Jakob hin und ließ rufen Rahel und Lea aufs Feld zu seiner Herde.“ (1 Mo 31,4). Über die hebräische Wortgrundlage schreibt Rengstorf (THWNT I:400), dass sie „weniger eine Aussage über die Sendung als über den Sendenden und sein Anliegen macht und daß [sic] erst von diesem aus der Gesandte überhaupt Gegenstand des Interesses wird, daß [sic] er aber doch auch wieder in seiner so begründeten Existenz den Sendenden selbst gewissermaßen verkörpert.“ Die Sendung der Propheten, die Gottes Botschaft übermitteln sollen, ist ein Beispiel für diesen Bedeutungsinhalt (z. B. Jes 6,8).

Im NT sind Unterschiede im Gebrauch der Worte bei den Synoptikern und bei Johannes augenfällig. Während die Synoptiker πέμπω nie für Gott gebrauchen, sondern dazu ἀποστέλλω verwenden, wechselt das Johannesevangelium immer wieder zwischen diesen Worten hin und her (THWNT:403). Haacker (THBLNT:1659) macht darauf aufmerksam, dass hier die für das Johannesevangelium charakteristische Mose-Typologie erkennbar wird: Die für das NT typische „Überbietung“ des AT liegt darin begründet, dass nun nicht mehr Mose der Gesandte ist, sondern der Sohn selbst (Joh 3,17)³⁸. „Das kommt im JohEv in der formelhaften Rede Jesu vom »Vater, der mich gesandt hat« (mit πέμπω formuliert [...]) und in narrativen Sendungsaussagen mit Gott, dem Vater Jesu, als Subjekt zum

³⁷ Laut bibleworks-Statistik kommt in mehr als 5% der Verse im Johannesevangelium nach Luther der Ausdruck ‚gesandt‘ vor.

³⁸ Siehe auch das eingangs erwähnte Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mk 12,6).

Ausdruck ([...] mit ἀποστέλλω formuliert [...]). Die Mehrheit der einschlägigen Stellen steht im Kontext des Streites um die Legitimität des Auftretens Jesu [...].“ (:1659).

Rengstorf (THWNT I:404) begründet den wechselnden Gebrauch der Worte bei Johannes damit, dass dort, wo Jesus seine Autorität auf die Autorität Gottes gründet und damit Gott der Urheber und Zeuge seines Wirkens wird, ἀποστέλλω verwendet wird. Dort wo Jesus im Johannesevangelium die Formel ὁ πέμψας με (πατήρ)³⁹ benutzt, betont er, dass Gott an seinem Werk beteiligt ist, weil er ihn ja gesandt hat. Im letzteren Fall ist also Jesus mit seinem Wirken selbst etwas stärker betont, wobei auch hier die Rückbindung an Gott nicht fehlt, und im ersteren Fall ist die Abhängigkeit des Gesandten vom Sender noch deutlicher herausgestellt.

In dem vorliegenden Abschnitt des Johannesevangeliums verwendet Jesus das Verb ἀποστέλλω für senden und macht dem Exkurs zufolge sein Wirken damit eindeutig abhängig vom Vater. Das jüdische Verständnis zurzeit Jesu und zurzeit der ersten Leser des vierten Evangeliums war außerdem geprägt vom im Exkurs beschriebenen hebräischen Verständnis des Sendens. Der Gesandte verkörpert den Sendenden. In rabbinischer Zeit wurde dies sogar zu einem rechtsgültigen Spruch, dem so genannten Schaliach-Institut⁴⁰ (Schnabel 2002:281).

So Hahn (1996:47):

Es gibt einen jüdischen Grundsatz, der lautet: „Der Abgesandte eines Menschen ist wie dieser selbst.“ Es geht, wenn der Auftrag nicht nur eine beschränkte Funktion hat, um volle, uneingeschränkte Stellvertretung. Das gilt auch dort, wo Gott einen Menschen beauftragt und bevollmächtigt. Bei Jesus ist diese Sendung eine umfassende. In seinem Menschsein offenbart er, weil der Vater ihn gesandt hat, Gott, ja in seinem Reden und Wirken wird Gott selbst präsent.⁴¹

Mit diesem hebräischen Verständnis von Sendung ist es gar nicht mehr nötig, altkirchliche, vom griechischen Denken geprägte Vorstellungen von den zwei Naturen Christi und der Wesensgleichheit oder –ähnlichkeit von Vater und Sohn, zu bemühen.⁴² Der Vater ist im Sohn präsent, weil er der sendende Ursprung des Sohnes ist. Das Gesandtsein vom Vater bestimmt das Sein des Sohnes.

³⁹ Wörtlich: „der, mich Gesandt-Habende (Vater)“

⁴⁰ Als Rechtsinstitut ist Schaliach ziemlich sicher erst nach dem Jahr 70 entstanden (Schnabel 2002:281), so dass die Betonung der Sendung Jesu im Johannesevangelium für die ersten (jüdischen) Leser sehr wahrscheinlich in besonderem Maße die Stellvertretung Jesu durch die Bevollmächtigung des Vaters darstellte.

⁴¹ „In der Alten Kirche, wo es nicht mehr um das uneingeschränkte Menschsein, sondern um die Göttlichkeit des Menschen Jesus ging, haben diese subordinatianischen Aussagen erhebliche Schwierigkeit bereitet, weil man die unter jüdischen Voraussetzungen gemachten Aussagen nicht mehr verstanden hat, wo-nach gerade in dem den Willen Gottes erfüllenden Menschen Jesus Gott sich offenbart und präsent wird.“ (Hahn 1996:47).

⁴² Vgl. Hahn (1996:46), der die griechischen Denkvoraussetzung für unser heutiges Bemühen um das Verstehen der Einheit Jesu mit dem Vater als höchst missverständlich beschreibt.

2.2.2.6 Jesu Zuhörer sollen erkennen und wissen, dass der Vater in ihm und er im Vater ist.

Das Ziel des Gesprächs wird in Vers 38 mit ‚damit‘ eingeleitet, so dass Jesu Absicht klar wird, dass die Zuhörer erkennen mögen, dass der Vater in ihm und er im Vater ist. Zu dieser Erkenntnis könnten die Werke, die Jesus tut, sie führen. „Denn wenn sie seine Werke als Werke des Vaters anerkannten (9,3!), dann würde ja darin die entscheidende Glaubenserkenntnis enthalten sein, die in dem von ihnen verurteilten Satz V. 30 gemeint ist: daß [sic] nämlich in Jesus der Vater ist und wirkt und er selbst im Vater (vgl. V. 15).“ (Wilckens 2000:172). Jesus formuliert zum Schluss des von Johannes geschilderten Gesprächs die Einheitsaussage aus Vers 30, die ja auch im Sendungsbegriff steckt, noch einmal anders, indem er das Ineinandersein von Vater und Sohn beschreibt⁴³. Auch das AT kennt solche Formulierungen, dass Gott mit seiner Gegenwart, Nähe und Heiligkeit *in* seinem Volk ist (z.B. 5 Mo 6,15; Hos 11,9). Solche wechselseitigen Formulierungen finden sich außerdem im Sprachfeld der Liebe (z.B. Hld 2,16) und bei den Bundesformeln (z.B. 3 Mo 26,12). (Zingg 2006:162f).

All dies drückt eine Intensität der Beziehung aus, die auf tiefste Gemeinschaft und Vertrautheit hinweist. Dass diese Beziehung für die Glaubenden geöffnet wird (17,11) zeigt sich auch an anderen Stellen im Johannesevangelium, wenn Jesus auf dieselbe wechselseitige Art vom Bleiben des Geistes in den Jüngern (14,17), von seinem Bleiben in den Jüngern (15,5) auch durch das Abendmahl (6,56) und vom Bleiben in seiner Liebe (15,9) spricht. Doch was bedeutet es, dies alles zu „erkennen“ und zu „wissen“, wie Luther übersetzt? Eine letzte Wortstudie und Untersuchung der griechischen Grammatik ist hier nötig, denn in der Mehrzahl der Textzeugen erscheint hier das gleiche Wort zwei Mal in verschiedenen Tempora.⁴⁴

Exkurs γινώσκω:

Zur Wortbedeutung⁴⁵: Die Kontinuität der Bedeutung vom AT zum NT zeigt sich besonders im Aspekt der persönlichen Beziehung, die für ein Erkennen nötig ist. „Dem AT entstammt der ntl. Erkenntnisbegriff dort, wo er eine personale Beziehung zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten bezeichnet.“ (THBLNT:355). γινώσκω kann also auch „zu tun haben mit jemandem“ bedeuten (:355).

⁴³ Siehe auch Joh 14,10.11; 17,21.

⁴⁴ Byzantinische Textzeugen haben hier zwei verschiedene Verben: γινώσκω (erkennen, wissen) und πιστεύω (glauben, vertrauen). (siehe Robinson & Pierpoint Majority Text, bibleworks BYZ).

⁴⁵ Es werden nur die für die Arbeit relevanten Bedeutungsnuancen beschrieben. Ein gnostischer Erkenntnisbegriff kann beispielsweise für Johannes nicht ausgesagt werden (Haacker in THBLNT:358).

Auch nach Bultmann (THWNT I:707) ist die Auffassung von der christlichen Erkenntnis stark vom AT bestimmt und beinhaltet ein „gehorsames und dankbares Anerkennen des Tuns und des Forderns Gottes verbunden [...] mit dem Wissen um Gott und um das, was er getan hat und fordert“. Erkennen, besonders vom alttestamentlichen Verständnis her, ist also nicht etwas, was man ein für allemal erreichen kann, sondern es handelt sich um ein andauerndes Geschehen, z.B. durch ein Kennenlernen im Umgang mit etwas oder durch eine bestimmte Erfahrung (:696). Außerdem ist im AT⁴⁶ „Gotteserkenntnis [...] immer an Gottes offenbarendes Handeln gebunden.“ (THBLNT:353 Hervorhebung im Original). Genau diese Möglichkeit der Erkenntnis findet in der Offenbarung des Vaters durch den Sohn im Johannesevangelium seinen Höhepunkt. „Auffällig ist, wie oft das Kennen Jesu in einem Atemzug mit dem Kennen Gottes genannt wird, z.T. in ausdrücklicher Verknüpfung miteinander.“ (:358 Hervorhebung im Original).

Zur Grammatik: Beide Male steht das Wort im Konjunktiv aktiv der zweiten Person Plural. Der griechische Konjunktiv bezeichnet entweder ein Wollen (voluntativ) oder eine nachdrückliche Erwartung (prospektiv) und hat keine Zeitbedeutung. Der Tempus, in dem der Konjunktiv steht, drückt aber den jeweiligen Aspekt aus. (Schoch 2000:151). Zuerst steht γινώσκω im Aorist, was auf ein punktuelles Geschehen hinweist. Als zweites steht es im Präsens, das immer eine andauernde Bedeutung hat. (:51ff). Das heißt, Jesus hat laut Johannes den Wunsch bzw. sogar die nachdrückliche Erwartung, dass die Juden „erkennen“, und dieses Erkennen ist beides: ein punktuelles Ereignis und andererseits ein fortdauernder Prozess.

Schon in Joh 10, 14-15 spricht Jesus vom Kennen zwischen Vater und Sohn und zwischen den Schafen und dem Guten Hirten. „In Jesu ganzem Lebenseinsatz für seine Schafe vollzieht sich sein ‚Erkennen‘ des Vaters und sein Erkanntwerden durch den Vater.“ (Wilckens 2000:167). Bereits im Kontext wird also deutlich, dass es um eine Vertrautheit der Beziehung zwischen Vater und Sohn geht, die sich im Leben Jesu zeigt und die auch für die Schafe bzw. die Gläubigen möglich wird. Der Vater kann im Sohn erkannt werden, denn er tut die Werke des Vaters und der Vater ist in ihm und er im Vater.

Busse (2002:183) macht deutlich:

Jesus und der Vater „sind darin eins, dass er nur Gottes Werke vollbringt. Nur der Gottgesandte, der alles, was er sagt und tut, im Einklang mit dem Vater vollzieht, ist fähig, dessen Stellvertreter im Kosmos zu sein. Das Sein des präexistenten Logos hat dieser bei

⁴⁶ Durch ein konkretes Handeln Gottes geschieht Erkenntnis Jahwes, z.B. in Hes 6,7.13.14.

seiner Inkarnation insofern abgelegt, als nur durch die Handlungseinheit des Gesandten mit Gott beide wirklich erkennbar sind.“

Das heißt, Gott als Vater wird durch die Offenbarung des Sohnes erkannt, denn der Vater ist in ihm. Und Jesus als Sohn Gottes wird erst dadurch erkannt, dass er im Namen seines Vaters stellvertretend handelt, denn er ist im Vater. So fasst Schnackenburg (1974:392) zusammen: „In diesem Sinn ist die Erkenntnis der Lebensgemeinschaft Jesu mit dem Vater Anfang (γνωτε ingressiver Aorist) und bleibende Aufgabe (γινώσκητε duratives Präsens) des Glaubensweges.“ Im Hohepriesterlichen Gebet in Joh 17,3 bezeichnet Jesus schließlich die Erkenntnis des Vaters und des von ihm gesandten Sohnes als das ewige Leben. Gotteserkenntnis hängt also von der Anerkennung der Sendung Jesu Christi durch den Vater ab (THBLNT:358) und führt zum ewigen Leben.

2.3 Exegetischer Befund

2.3.1 Ergebnisse der Exegese unter dem Gesichtspunkt der missionalen Hermeneutik

In der Exegese wird deutlich, dass Jesu Reden vom Vater sehr viel mit der Mission Gottes zu tun haben. Die unter 1.2.3 zitierten Fragestellungen der missionalen Hermeneutik, hier in eigener Formulierung, können nun auf den Text angewendet werden.

2.3.1.1 Wie vertieft der Text das Verständnis von der großen biblischen Erzählung über die Absichten Gottes mit seiner Schöpfung?

Die missionale Hermeneutik geht davon aus, dass an vielen Stellen in den Schriften des Alten und Neuen Testaments von der Hinwendung Gottes zu seiner Schöpfung, der *Missio Dei*, die Rede ist. (Ch. Wright 2006:51). Aus der Exegese zu Joh 10, 22-39 werden folgende wichtige Aspekte der Mission Gottes deutlich:

1. Gott, der Vater, ist der Schöpfer und Herrscher der Welt und wendet sich seiner Schöpfung auf neue Weise zu: Im Johannesevangelium beschreibt Jesus sich als den vom Vater geweihten Sohn, der vom Geist Gottes erfüllt ist und mit einem besonderen Offenbarungsauftrag in die Welt gesandt ist (Vers 36). „...den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat...“. „Hier wird der *herausrufende, heiligende Charakterzug* des Vaters unterstrichen.“ (Zingg 2006:166 Hervorhebung im Original). Auch die Trinität klingt bereits an.
2. Die trinitarische Grundlage der *Missio Dei* deutet sich vor allem in der Einheitsaussage an: Jesus kennt den Vater und hat eine so tiefe Beziehung zu ihm, dass diese als Einheit

ausgedrückt werden kann. „Ich und der Vater, wir sind eins.“ (Vers 30). Vater und Sohn stehen in engster Gemeinschaft.

3. Jesus handelt in der Welt im Namen des Vaters: In der Welt offenbart Jesus durch sein Handeln im Namen des Vaters den Vater selbst. Der Vater ist der Auftraggeber. „Die Werke, die ich tue in meines Vaters Namen, die zeugen von mir.“ (Vers 25). „Viele gute Werke habe ich euch erzeugt vom Vater.“ (Vers 32). Den Auftrag des Vaters übt er in dessen Kraft und Autorität gehorsam aus, allen Widerständen zum Trotz. „Da hoben die Juden abermals Steine auf, um ihn zu steinigen.“ (Vers 31).

4. Die eschatologische Dimension des Handelns Jesu leuchtet auf: Sein ganzes Leben dient einzig dem Ziel, den Menschen den Vater in Wort und Tat bekannt zu machen. „Tue ich nicht die Werke meines Vaters, so glaubt mir nicht; tue ich sie aber, so glaubt doch den Werken, wenn ihr mir nicht glauben wollt, damit ihr erkennt und wisst, dass der Vater in mir ist und ich in ihm.“ (Verse 37-38). Als Gesandter des Vaters verkörpert Jesus den Sendenden und so können Menschen dem Vater begegnen und ihn kennenlernen, damit sie in Beziehung zu ihm leben können und ebenso wie Jesus zum Herrschaftsbereich des Vaters gehören. „Mein Vater, der mir sie gegeben hat, ist größer als alles, und niemand kann sie aus des Vaters Hand reißen.“ (Vers 29). Beim Vater sind sie in Ewigkeit sicher. „So ist der ‚Vater‘ die Ursache und der Garant für die Heilsbeziehung zwischen Jesus und den Glaubenden.“ (Zingg 2006:165).

2.3.1.2 Was ist die Absicht des Textes im Leben der Leser?

Durch die Beschreibung des situativen und narrativen Kontextes des Bibelabschnittes unter Punkt 2.1.3 kann die Absicht des Textes im Leben der ersten Leser angemessen verstanden werden: Insbesondere durch die Verortung der Rede am Tempelweihfest wird der messianische Anspruch Jesu für damalige Leser deutlich und fordert sie zu einer Umkehr ihres Denkens auf.

Die Exegese unter dem Gesichtspunkt missionaler Hermeneutik hilft heutigen Lesern des Textes, ihn umfassender zu verstehen. Ziel ist die Erkenntnis, dass Jesus der Gesandte Gottes ist, in dem der Vater präsent ist, ja der den Vater selbst in seinem Handeln verkörpert. „...so glaubt doch den Werken...“ (Vers 38). Durch die sukzessive Vertiefung der Erkenntnis über Jesus innerhalb des Johannesevangeliums, wächst beim Leser die Erkenntnis Gottes als Vater Jesu. „...damit ihr erkennt und wisst, dass der Vater in mir ist und ich in ihm.“ (Vers 38).

Darum geht es nicht nur in diesem Text, sondern im ganzen Evangelium: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben! Noch viele andere Zeichen tat Jesus vor seinen Jüngern, die

nicht geschrieben sind in diesem Buch. Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen.“ (Joh 20, 29-31). Der Leser, obwohl er die Werke Jesu nicht sehen kann, soll dennoch Jesus als Sohn Gottes erkennen können, nämlich auf der Grundlage der von Johannes beschriebenen Werke Jesu, und soll sich nicht so verhalten, wie die ungläubigen jüdischen Zuhörer in der damaligen Situation.

Innerhalb des Johannesevangeliums steigt die Spannung auf zwei Ebenen an: zum einen wird Jesus mehr und mehr bedroht (Joh 11,53; 13,1-2; 16,20; 18,1ff), zum anderen wird die zunächst exklusive Beziehung zwischen Vater und Sohn immer deutlicher für die Glaubenden geöffnet (1,12; 14,20; 16,27 und v. a. Kapitel 17). Wenn schließlich am Ende des Evangeliums der Auftrag Jesu an die Jünger steht: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (20,21), so gilt dieser Auftrag auch den Lesern, die durch das Johannesevangelium zu der zunehmenden Erkenntnis Gottes, des Vaters, in Jesus kommen, und damit selbst Kinder Gottes werden (1,12). Die Argumentation Jesu in den Versen 35-36 kann damit aus der Perspektive der Gläubigen sinngemäß auch so umformuliert werden: Wenn Gott diejenigen Götter nennt, zu denen Gottes Wort geschah, um wie viel mehr dürfen diejenigen, zu denen das Wort Gottes in Jesus Christus kam, sich als Kinder Gottes bezeichnen. Auch diese Kinder sollten dann an ihren Worten und Werken als Kinder Gottes erkennbar sein.

Aus dem Kontext des Johannesevangeliums zeigt sich schließlich, dass die Sendung des Sohnes durch den Vater vergleichbar mit der Sendung der Glaubenden in der Geschichte und heute ist. Auf diesem Hintergrund liefert der ausgelegte Text wichtige Erkenntnisse über das Sendungsverständnis heutiger Leser: die Kinder Gottes sollen mit ihrem Leben veranschaulichen, dass Gott sich seiner Schöpfung zuwendet. Sie sind selbst Gesandte des Vaters, weil sie den Vater in Jesus Christus kennengelernt haben, in der Erkenntnis der Einheit von Vater und Sohn wachsen und mehr und mehr selbst in dieser Einheit gründen (17,21). Als Gesandte sollen auch die Glaubenden im Namen des Vaters handeln und so sein Wesen in der Welt spiegeln. Im Kontext des Johannesevangeliums wird der Geist Gottes als die Kraftquelle für dieses Handeln im Namen des Vaters⁴⁷ vorgestellt (Joh 14).

⁴⁷ Jesus fordert seine Jünger in Joh 14 auf, in seinem Namen zu bitten. Aus der Exegese, insbesondere zu den Einheits- und Immanenzaussagen und dem jüdischen Sendungsverständnis zeigt sich, dass das Handeln des Sohnes im Namen des Vaters dem Handeln der Glaubenden im Namen Jesu entspricht. Eine Untersuchung der dabei möglicherweise auftretenden hierarchischen Strukturen ist jedoch nicht Thema dieser Arbeit.

2.3.1.3 Welche Rolle spielt der Text für die heutige Kirche in ihrem konkreten Kontext?

Die Exegese bietet keine ausreichenden Ergebnisse für ausführliche ekklesiologische Betrachtungen, dennoch sind die Ergebnisse durchaus von ekklesiologischer Bedeutung. Sie zeigen, wie Jesus durch sein Handeln Menschen mit dem Vater bekannt gemacht hat. Diesen Auftrag haben auch die Glieder der Kirche und damit die Kirche als Ganzes. Die Kirche kann ein Ort sein, an dem Menschen auf besondere Weise mit Gott bekannt gemacht werden, doch darf sie insbesondere nach johanneischem Zeugnis nicht als einziger Ort Gottes verstanden werden. Die Kirche ist insofern Ort der Gegenwart Gottes, insofern sich dort die Gesandten Gottes als Herausgerufene aus der Welt versammeln. Die Kirche besteht aber nicht nur in der Sammlung der Gläubigen, sondern auch in ihrer Sendung in die Welt.

Hier stellt sich die Frage nach dem Kontext, denn auch Jesus hat sehr kontextbezogen in seines Vaters Namen gehandelt, da er in einer konkreten Zeit und auf begrenztem geographischem Gebiet lebte. In der Auslegung zeigt sich dies besonders darin, dass Jesus durch das alttestamentliche Zitat und die traditionelle Schriftauslegung in den Versen 34-36 eine Brücke zu seinen Zuhörern baut (so Wilckens 2000:171), die heutigen Lesern zunächst fremd erscheinen mag, für damalige Zuhörer und auch Leser jedoch höchst relevant war.

Im Evangelium stellt Johannes die ausgelegte Rede Jesu vom Vater ebenfalls in einen sehr konkreten Kontext, nämlich den des Tempelweihfestes, der für die Leser wichtige Bezüge zu ihrer Lebensrealität herstellte und einen Perspektivenwechsel ihrer Gottesvorstellung förderte. Auch die Kirche muss sich daher von diesem Text her anfragen lassen und sich bewusst machen, in welchem Kontext sie sich befindet und wie sie dort Gott, den Vater, bekannt machen kann, wie sie sich insgesamt als Gesandte Gottes versteht und wie sie im Namen des Vaters in ihrem Umfeld handeln kann.

Wie kann die Kirche neue Räume der Begegnung mit Gott schaffen, an denen Menschen Gott, den Vater kennenlernen können? Welche Rolle spielen die Kirchenleiter als Kinder Gottes und evtl. neu berufene und beauftragte ‚Hirten‘ auf dem Hintergrund dieses Textes? Deuten sich hierarchische Strukturen im Text an, die für die Kirche relevant sein könnten, oder gerade nicht? Solche und ähnliche Fragen gäbe es reichlich zu behandeln, doch können sie nur in einem realen Kontext zufriedenstellend geklärt werden und würden in dieser Arbeit zu weit führen.

2.3.1.4 Wie zeigt sich im Text das Evangelium, das der Anwendung in einem konkreten Kontext zugrunde liegt?

Das Evangelium ist die gute Nachricht von Jesus Christus (Apg 5,42; Röm 16,25 u. a.), der im Auftrag Gottes, des Schöpfers und Vaters, die Menschen mit Gott versöhnt (2 Kor 5,19), indem er die Herrlichkeit des Himmels für ein leidvolles Leben bis zum Tod am Kreuz verlässt (Phil 2,6-11), so dass Gottes Reich auf Erden beginnt (Mt 9,35; Lk 4,43). Im Johannesevangelium taucht der Begriff Evangelium zwar nicht auf, doch fasst der Prolog die gute Nachricht von Jesus Christus zusammen (1,1-18): Gottes Wort kommt in seinem Sohn Jesus Christus auf die Erde, um die Finsternis durch sein Licht zu besiegen und den Menschen den Vater zu verkünden, so dass sie Kinder Gottes werden können.

N.T. Wright (2011:524) beschreibt vier Bewegungen der narrativen Welt des Johannesevangeliums: erstens die Schöpfung durch den Logos, zweitens die Berufung und Geschichte Israels, die in ihrer Berufung und Rebellion eine Parallele zur Welt bildet (Joh 1,10-11). Der Logos wird dann drittens im Evangelium mit Jesus identifiziert, der die mit den jüdischen Zeitgenossen parallel zu sehende Welt konfrontiert. Viertens weist das Johannesevangelium auf den zukünftigen Abschluss hin: „Jesu Jünger werden aus der mikrokosmischen Welt Israels heraustreten und in die größere heidnische Welt gehen, um der nicht-jüdischen Welt zu verkündigen, dass ihr Schöpfergott, der Gott Israels, sie erlöst hat.“ (:525).

Auch im ausgelegten Textabschnitt werden diese Bewegungsrichtungen deutlich, denn es geht ja um die Frage nach Jesu Messianität, die er in seinen Worten und Werken bezeugt, damit die Menschen durch ihn den Vater erkennen. Jesus ist das fleischgewordene Wort Gottes, der in die Welt kommt, um der Rebellion ein Ende zu machen, indem er den Vater offenbart, so dass Menschen ihn erkennen können (Joh 10,37-38).

Die Anwendung des Textes in konkrete Kontexte mit dem Evangelium als Matrix muss also das eben beschriebene Fundament haben, um von der kleinen Texteinheit des Johannesevangeliums in die heutige Welt hinauszutreten.

2.3.2 Verbleibende Fragen

Insgesamt konnten mit Hilfe der Exegese viele Aussagen darüber gemacht werden, was das Reden Jesu vom Vater mit der Missio Dei zu tun hat. Eine wichtige Frage, die von der Exegese jedoch lediglich am Rande berührt wird, ist die nach dem Heiligen Geist. Die Rolle des Geistes Gottes in der Sendung Jesu wird nicht ausreichend erhellt, so dass an dieser Stelle weitere Untersuchungen, z. B. von Joh 14 nötig wären, um die Frage nach der trinitarischen Grundlage der Missio Dei zu klären. Dagegen wird gut beschrieben, dass es sich bei der

Einheit von Vater und Sohn um ein zutiefst persönliches, soziales Geschehen handelt, so dass davon auszugehen ist, dass dies auch für die Trinität insgesamt gilt. Dies wird im Text aber nur im Geweihtsein des Sohnes angedeutet.

Wie oben bereits erwähnt, kann auch die Frage nach der Bedeutung des Redens Jesu vom Vater für die Kirche aufgrund der vorliegenden Exegese nicht ausreichend geklärt werden, denn zum einen wird diese Frage vom Text selbst gar nicht aufgegriffen, zum anderen lassen sich solche Fragen, in deren Richtung der Text möglicherweise weist, eben nur im Kontext der jeweiligen Kirche bzw. im Umfeld einer konkreten Gemeinschaft von Nachfolgern Jesu beantworten. Des Weiteren muss auch die Frage nach einer Sukzession oder nach hierarchischen Strukturen innerhalb des Sendungsverständnisses Jesu bei Johannes offen bleiben, da die Exegese hierfür keine ausreichenden Ergebnisse liefert.

Insgesamt konnten jedoch viele Punkte aufgezeigt werden, die das Reden Jesu vom Vater unter dem Gesichtspunkt einer missionalen Hermeneutik beschreiben, so dass ich abschließend auf die Bedeutung der Ergebnisse für die missionale Theologie und Praxis hinweisen kann.

3. PRAKTISCH-THEOLOGISCHE BEDEUTUNG

3.1 Bedeutung der Ergebnisse für die missionale Theologie

3.1.1 Überblick

Missionale Theologie wurde eingangs definiert als die Bemühung, alles Reden und Lehren von Gott vom grundsätzlich sendenden Wesen und Handeln Gottes in Welt und Geschichte bestimmen zu lassen. Daraus resultiert in der missionalen Theologie auch eine hohe Aufmerksamkeit auf der Inkarnation Jesu, auf dem Kontext innerhalb dessen diese Inkarnation geschieht und auf dem konkreten Tun in diesem Kontext. Inwieweit lässt die Exegese Schlüsse aus den Aussagen Jesu über das sendende Wesen Gottes als Vater für die missionale Theologie zu?

Das Reden Jesu vom Vater in Joh 10,22-39 ist für die missionale Theologie sehr bedeutsam. Nicht nur die konkrete Aussage vom Gesandtsein Jesu durch den Vater, sondern auch die anderen Aussagen, die Jesus über den Vater macht, beinhalten wichtige Einsichten für das Sendungsverständnis Jesu.

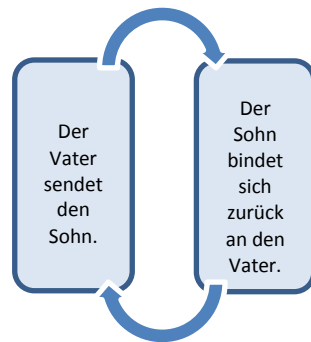
3.1.2 Der Vater als der Sendende

Wie aus der Exegese deutlich wurde, zeigt sich im Johannesevangelium, dass Jesus sein gesamtes Reden und Tun an den Vater als den ihn Sendenden zurückbindet. Als Gesandter des Vaters verkörpert er diesen in der Welt. Daher setzt die missionale Theologie z. B. nach Frost und Hirsch (2008:155f) zu Recht bei der Christologie an, denn durch die Inkarnation Jesu kann der Vater erkannt werden. Dies ist auch zutreffend aus dem untersuchten Bibelabschnitt abzuleiten.

Gleichzeitig ist der Focus auf den Vater an sich nötig. Wie wird der Begriff ‚Vater‘ bei Johannes gefüllt? Für die Christologie sind auch solche Fragen grundlegend, denn Jesus selbst kann nach johanneischem Zeugnis nicht von sich sprechen, ohne sich an den Vater zurückzubinden. Der Vater spielt also als der Sendende eine Schlüsselrolle für die missionale Theologie.

Dabei müssen nach den Ergebnissen der Exegese beide möglichen Richtungen der Betrachtung ins Blickfeld kommen: Zum einen kann vom Sohn auf den Vater geschlossen werden. „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat.“ Gott als sendender Vater ist ein nahbarer Gott, der sich in Jesus seiner Schöpfung in Liebe zuwendet. Diese Vaterschaft Gottes und die Liebe des Schöpfers zu seiner Schöpfung macht Jesus den Menschen bekannt. Zum anderen

bietet darüber hinaus das Reden Jesu von Gott als sendendem Vater wichtige Erkenntnisse über den Sohn als Gesandten. Er ist nach johanneischem Zeugnis das Fleisch gewordene Wort Gottes und lebt in intimster Gemeinschaft mit dem Vater. Deshalb kann man in seinen Werken den Vater erkennen. Wie ein guter Hirte sorgt er für die Schafe, die ihm der Vater gegeben hat. In den Werken gibt der Vater Zeugnis für den Sohn, denn dieser ist vom Vater geweiht und beauftragt. So schließt sich der Kreis zwischen Sender und Gesandtem.



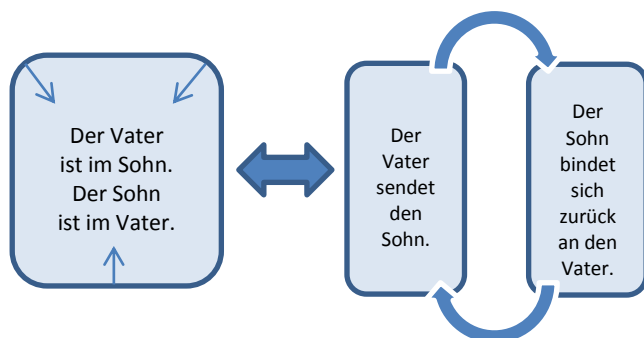
3.1.3 Vater und Sohn in Gemeinschaft

Das Fundament für die Sendung Jesu durch den Vater ist, den Reden Jesu vom Vater zufolge, in der gegenseitigen Beziehung zu finden. Als Gesandter verkörpert Jesus nach jüdischem Sendungsverständnis den Vater und bildet so eine Einheit mit ihm. Aus der Exegese ist darüber hinaus die Tiefe der Beziehung in der Einheitsaussage und der Immanenzaussage Jesu kenntlich geworden. Dabei lösen sich Vater und Sohn nicht ineinander auf, sondern bleiben eigenständige Subjekte⁴⁸ mit ihrer spezifischen Identität. Die Gemeinschaft von Vater und Sohn gründet in einem tiefen Erkenntnis, in dem der Vater den Sohn vollständig kennt und umgekehrt. Durch dieses tiefe Kennen kann der Sohn den Menschen offenbaren, wer der Vater ist. Für die missionale Theologie bedeutet dies eine Notwendigkeit, nicht nur den sendenden Gott in den Blick zu nehmen, sondern auch Gott in seiner sozialen Einheit des Vaters mit dem Sohn zu sehen, denn Gott ist in sich selbst ein Gott der Gemeinschaft. Einen Schritt über die Exegese hinausgehend gilt dies auch in der Trinitätslehre: Gott ist nur in der Gemeinschaft seiner Dreieinigkeit wahrhaft Gott.

Missionale Theologie muss sich daher die Frage stellen, ob das Wesen Gottes tatsächlich *nur* ein grundsätzlich *sendendes* Wesen ist. Van Gelder und Zscheile (2011:55) beklagen in ihrer Zusammenfassung der missionalen Diskussion, dass in der großen Mehrheit der missionalen Publikationen der dreieinige Gott nur als der Sendende zur Sprache kommt. Dies beschreibt den biblischen Befund nicht ausreichend. Das Verständnis vom sozialen Wesen der Trinität

⁴⁸ Vgl. Reimer (2009:132ff)

muss in das Verständnis des sendenden Wesens der Trinität integriert werden (:96). Erst aus der Sicherheit und Geborgenheit der Gemeinschaft mit dem Vater kann der Sendungsauftrag erfolgen. Die Einheit mit dem Vater bildet das Fundament für die Sendung Jesu.



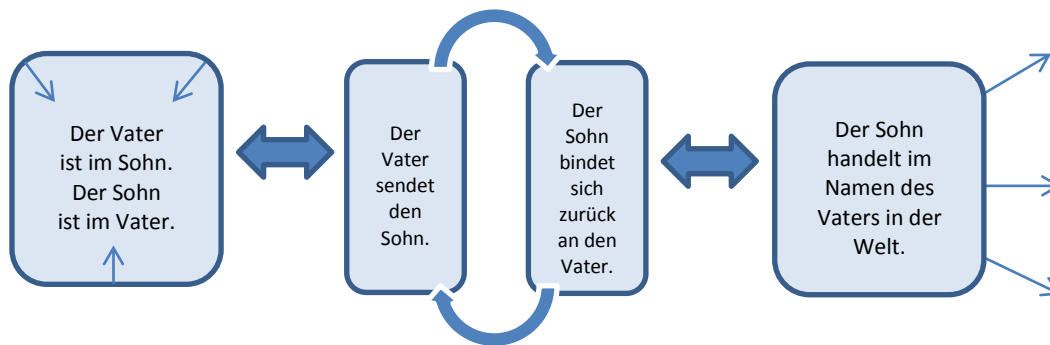
Das Sendungsverständnis Jesu gründet folglich auf der Einheit, der tiefen Gemeinschaft von Vater und Sohn und es führt zu einem bestimmten Handeln des Sohnes: in seines Vaters Namen.

3.1.4 Handeln des Sohnes in des Vaters Namen

Die Werke, die Jesus tut, bezeichnet er als aus dem Vater heraus gewirkt, bzw. in des Vaters Namen. Wie in der Exegese zum Ausdruck kommt, geschieht das Handeln des Sohnes also im Auftrag und aus der Kraft des Vaters. Dieses Handeln hat das Ziel, Menschen den Vater bekannt zu machen, denn im Handeln Jesu ist Gott als Vater zu erkennen und nicht nur das: Gottes Reich wird durch das Kommen Jesu auf die Erde ausgebreitet, denn in Jesu Werken im Namen des Vaters zeigt sich das Reich Gottes auf Erden. Jesus führt die Werke aus, doch die Autorität dazu hat er vom Vater, der ihn geheiligt hat, das heißt von dessen Geist er erfüllt ist.

Diese guten Werke, die Jesus als der gute Hirte im Namen des Vaters tut, erstrecken sich von Werken der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit bis hin zu seiner Bereitschaft, für seine Schafe zu sterben. So offenbart er den Menschen Gott, den Vater, und hebt die Trennung zwischen ihm, dem Schöpfer, und seiner Schöpfung auf. Das ist der Kern der Guten Nachricht.

Dadurch eröffnet Jesus die Möglichkeit für ein erneuertes und vertieftes Kennen Gottes unter den Menschen. Denn er offenbart ihnen so den Vater, wie die vervollständigte Grafik nun veranschaulicht:



Das Handeln Jesu in seines Vaters Namen in der Welt bildet also auch die Grundlage für die Möglichkeit der Menschen, Gott überhaupt kennen zu lernen. Dies gilt nach johanneischem Zeugnis für die Menschen zurzeit Jesu als auch für die Leser des Evangeliums.

3.2 Bedeutung der Ergebnisse für die missionale Praxis

3.2.1 Überblick

Aus den obigen Grafiken wird schon deutlich, dass die Exegese auch wichtige Ergebnisse für die missionale Praxis beinhaltet. Die Möglichkeit, Gott, den Vater, durch Jesu Handeln im Namen des Vaters kennen zu lernen, ist der Ausgangspunkt für die persönliche Gotteskindschaft und die Nachfolge Jesu. Diese ereignet sich in der Berufung und Sendung durch den dreieinigen Gott.

Newbigin und vor ihm schon Barth (zit. n. Van Gelder & Zscheile 2011:38) haben betont, dass diese Berufung und Sendung durch den dreieinigen Gott ausschlaggebend für die Teilnahme der Kirche an der Mission Gottes ist. „Biblich zu sein“⁴⁹, schreibt Van Gelder (:154), ist vielmehr ein ekklesiales Unterfangen als ein akademisches Projekt. Daher sind die oben beschriebenen Punkte, die für die missionale Theologie bedeutend sind, auch für die missionale Praxis entscheidend.

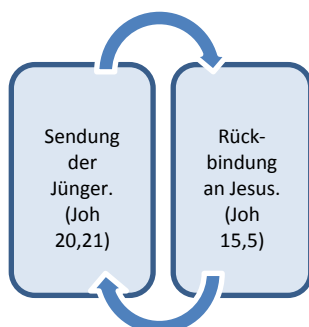
3.2.2 Jesus als der Sendende

Wenn Jesus seine Jünger mit den Worten „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.“ (Joh 20,21) aussendet, so weist dies deutlich darauf hin, dass es sich dabei um dasselbe Sendungsverständnis handelt, wie oben dargestellt. Jesus sendet seine Jünger und diese sind in ihrer Sendung rückgebunden an ihn. Als Gesandte Jesu verkörpern sie ihn und damit den Vater in der Welt.

⁴⁹ Im Original: „Being biblical...“

Die Verantwortung für die Qualifikation und die Ausrüstung für diesen Auftrag liegt beim Sender, so wie das auch bei Jesus, der vom Vater geweiht und gesandt ist, der Fall ist. Jesus sendet seine Jünger nicht nur, sondern gibt ihnen auch den Heiligen Geist (Joh 20, 22), damit sie dem Auftrag, ihn in der Welt zu verkörpern, überhaupt gerecht werden können. Im Missionsbefehl aus Mt 28,18-20 begründet⁵⁰ Jesus diesen Auftrag damit, dass ihm alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben ist. Weil Jesus die Macht dazu vom Vater erhalten hat, kann er seine Jünger senden.

In der Exegese wird der Vater als der ursprüngliche Geber identifiziert, durch den Jesus als der gute Hirte über seine ihm anvertrauten Schafe wachen kann. Dies führt zu dem vergleichbaren Punkt wie oben, denn aus der Exegese lässt sich weiter der Schluss ziehen, dass auch die Sendung der Jünger nur auf dem Fundament der Beziehung zwischen Sender und Gesandten möglich ist, was die Worte Jesu über die Beziehung zwischen Schafen und Hirten ausdrücklich veranschaulichen. Sie kennen den Hirten, hören auf seine Stimme und folgen ihm, auch in seiner Sendung, nach. An ihn sind sie gebunden und sollen an ihm festhalten. Besonders wird dies beispielsweise auch in Joh 15 mit dem Bleiben am Weinstock betont.



3.2.3 Gemeinschaft mit Gott und Menschen

Der Vater, und mit ihm Jesus, ist, wie die Exegese zeigt, nicht nur der sendende, sondern auch der herausrufende und sammelnde Gott. Der gute Hirte versammelt seine Schafe, die ihn kennen, auf seine Stimme hören und ihm nachfolgen. In der Gemeinschaft mit dem Hirten sind sie sicher. Wie bei Jesus und dem Vater ist das Fundament für die Sendung der Jünger durch Jesus die Beziehung zwischen ihnen. Jesus ist vertraut mit denen, die ihm nachfolgen. Sie folgen ihm nach, weil sie ihn so gut kennen. Gerade das gegenseitige Kennen spielt in der Exegese eine große Rolle, so dass für die missionale Praxis festzuhalten ist, dass die

⁵⁰ „Mir ist gegeben alle Macht im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin...“ (Mt 28,19 Hervorhebung L.K.)

Beziehung zu Jesus die entscheidende Grundlage für die Sendung darstellt. Missionale Aktivität ist ohne dieses starke Fundament nicht möglich.

Dies zeigt sich auch im Gebet, das Jesus für seine Jünger an den Vater richtet (Joh 17). Dort spricht er davon, seine Jünger in die Welt zu senden und sich für sie zu heiligen, damit sie auch geheiligt seien. Außerdem klingt hier auch die Einheit mit Gott als das Fundament für die Sendung an (17, 21-23):

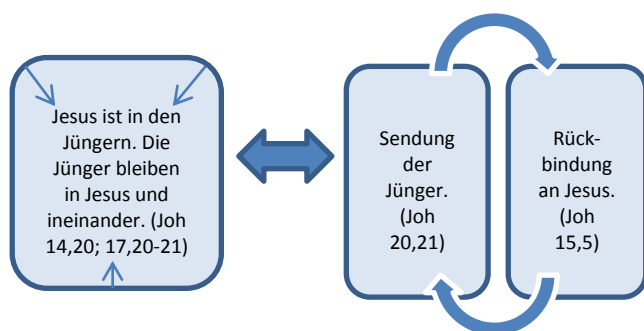
Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast, damit sie eins seien, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir, damit sie vollkommen eins seien und die Welt erkenne, dass du mich gesandt hast und sie liebst, wie du mich liebst.

Ein entscheidender Punkt weist in diesem Text noch über die Exegese hinaus: die Einheit, die unter den Jüngern bestehen soll. Jesus sendet sie als Gemeinschaft und nicht als Einzelne. Auch die Schafe im ausgelegten Bibeltext werden ja nicht einzeln angesprochen, sondern sind in der Gemeinschaft der anderen Schafe beim Guten Hirten sicher.

Beides, die Einheit mit Gott und die Einheit untereinander, bildet gemeinsam das Fundament für die Sendung. Volf (1997:235)⁵¹ schreibt, dass infolgedessen ein zweifacher Zugang zur Gestalt der Kirche nötig ist. Einerseits muss sie als eine Gemeinschaft verstanden werden, die aus der Beziehung zum dreieinigen Gott lebt, andererseits muss sie als menschliches, soziales Phänomen betrachtet werden. Eine reine sozial-philosophische Grundlage würde die Einheit der Kirche mit dem dreieinen Gott vernachlässigen. Eine rein trinitarische Grundlage würde im Gegensatz dazu dem Charakter der Kirche als menschliche Gemeinschaft, die unterwegs zu einem Ziel ist, nicht gerecht werden.

Als Einzelne ist es nicht möglich, vollständig Gottes Gesandte zu sein. „Mission setzt Einheit der Christen voraus, und diese Einheit ist in der Einheit Gottes begründet.“ (Reimer 2009 :131). Nur die Kirche als die Gemeinschaft der Herausgerufenen und Berufenen kann in ihrer Sendung Jesus in der Welt verkörpern, denn ihre Einheit gründet auf der Einheit Gottes. Die Einheit der Christen weist so auf die Einheit von Vater und Sohn hin und hilft auf diese Weise dazu, Gott besser kennenzulernen. Dies ist wiederum das, was die Exegese auch als Jesu Ziel herausgearbeitet hat. Gleichzeitig bildet es das Fundament der neuen Sendung.

⁵¹ Für den folgenden Abschnitt.



3.2.4 Handeln in des Vaters Namen

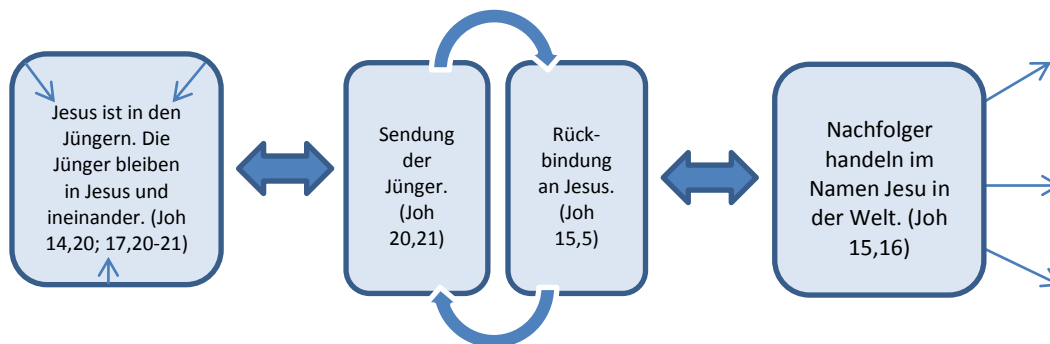
Auf der Grundlage des gegenseitigen Kennens folgt die Sendung. Diese führt sodann, wie bei Jesus, zum Handeln im Namen des Auftraggebers. Dieser ist für Jesu Jünger Jesus selbst, und da dieser sich wiederum an den Vater zurückbindet, können die Jünger Jesu sich auch als Gesandte in des Vaters Namen verstehen, denn auch sie sind ja nach johanneischem Zeugnis Kinder Gottes, des Vaters. Das heißt, auch die Kinder Gottes handeln in ihres Vaters Namen.

Die missionale Theologie betont, dass die missionale Berufung darin besteht, herausgerufen und gesandt zu sein, um das Reich Gottes zu repräsentieren (Van Gelder & Zscheile 2011:50). Genau das tun die Kinder Gottes in ihres Vaters Namen. Menschen sind durch Gott in gewissem Maß befähigt, schöpferisch und erlösend an der Missio Dei teilzunehmen (:30). Sie können die Gesellschaft, in der sie leben, im Positiven beeinflussen und in der Nachfolge Jesu Bedürftigen dienen. Auf diese Weise handeln sie im Namen des Vaters und machen der Welt das Wesen des Vaters bekannt, so dass wieder Andere Gott als Vater kennenlernen, von ihm gesandt werden und in seinem Namen handeln können. Der Herrschaftsbereich des Vaters, das Reich Gottes, wird so von Gottes Kindern weiter in seinem Namen ausgebreitet.

Noch einmal muss betont werden, dass aus der Exegese deutlich wird, dass es sich beim Handeln im Namen des Vaters nicht um Werke aus eigener Kraft handelt, sondern dass dies vielmehr einen Seinszustand darstellt, der aus der Gotteskindschaft und dem Sendungsverständnis ganz natürlich resultiert. So kann Paulus an die Epheser (2,10) schreiben: „Denn wir sind sein Werk, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, dass wir darin wandeln sollen.“ Die johanneischen Texte, die von der Rückbindung der Jünger an Jesus sprechen, müssen ebenfalls auf diesem Hintergrund verstanden werden. „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viel Frucht; denn ohne mich könnt ihr nichts tun.“ (Joh 15,5).

Aus dem Leben der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart wird deutlich, dass dies noch nicht in Vollkommenheit gelingt. Die bisherige Unvollkommenheit der Kinder Gottes kommentiert Johannes in seinem ersten Brief (3,2): „Meine Lieben, wir sind schon Gottes

Kinder; es ist aber noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen aber: wenn es offenbar wird, werden wir ihm gleich sein; denn wir werden ihn sehen, wie er ist.“ Damit missionale Praxis sich also nicht in krampfhafter Selbstanstrengung abmüht, tut sie gut daran, die Rückbindung an Jesus, auf der ihre Sendung beruht, immer wieder zu festigen, um tatsächlich im Namen des Vaters in der Welt zu handeln. Dann kann für die Nachfolger Jesu das gleiche Modell gelten, wie für ihren Sender und die Werke in des Vaters/in Jesu Namen zeugen davon, dass sie vom Vater/von Jesus gesandt sind:



Auf dieser Grundlage ist es richtig, wenn die missionale Theologie davon spricht, dass die Kirche ein Zeichen dafür ist, dass Gottes erlösendes Handeln auf der Welt wirksam ist, dass die Kirche einen Vorgeschmack auf das eschatologische Reich Gottes bieten soll und dass die Kirche ein Instrument unter der Führung des Heiligen Geistes darstellt, mit dem Gottes Erlösungshandeln in die verschiedenen Dimensionen des Lebens auf der Erde einbrechen kann. (Van Gelder & Zscheile 2011:38). Dies gilt in besonderer Weise für die Kirche als Ganzes aber es gilt auch für ihre einzelnen Glieder.

3.3 Persönliche Stellungnahme zu den Ergebnissen und den Erfahrungen mit einer missionalen Hermeneutik

Die Ergebnisse der Arbeit bestätigen meine Ausgangsthese, dass Jesu Reden vom Vater für die missionale Theologie und Praxis relevant ist. Ich neige schließlich sogar dazu, zu sagen, dass missionale Theologie unbedingt auf das Reden Jesu vom Vater angewiesen ist. Sie ist es aber nicht nur aufgrund der Aussagen über den Vater als den Sender. Für besonders wichtig halte ich die Erkenntnis, dass Jesu Sendung aus dem Einssein mit dem Vater erfolgt. Dies wird aus meiner Sicht innerhalb der missionalen Theologie derzeit zu wenig betont. Die trinitarische Grundlage der Missio Dei als sammelnd *und* sendend muss immer im Blickfeld bleiben, um einer Gefährdung zur Einseitigkeit von missionaler Theologie und Praxis als reiner Sendungstheologie und -praxis entgegen zu wirken. Vor allem die Konsequenz, die die trinitarische Grundlage für die Sendung der Kirche hat, nämlich dass auch die Kirche

Sammlung in Christus und miteinander in Gemeinschaft nötig hat, sollte meines Erachtens mehr Raum in der aktuellen Diskussion gewinnen. Sendung *ohne* Sammlung kann keine Werke in des Vaters Namen hervorbringen. Dasselbe gilt für Sammlung *ohne* Sendung. Beides ist nötig und ist bereits im Wesen Gottes angelegt, damit die Nachfolger Jesu diesen Erkenntnisprozess durchlaufen können und in ihrem Leben Sammlung und Sendung zum Ausdruck bringen können.

Für mich ist durch die Ergebnisse der Arbeit deutlich geworden, wie die missionale Hermeneutik dazu beitragen kann, missionale Theologie auf ein breiteres Fundament zu stellen: durch die Konzentration auf den missionalen Gehalt eines Textes und exegetische Ergebnisse aus einem solchen Blickwinkel kann missionale Theologie ihre Konturen schärfen und sich auf zahlreiche Schriftstellen stützen. So hat sich die angewandte Methodik als sehr hilfreich erwiesen. Weitere exegetische Studien, die Hand in Hand mit missionaler Hermeneutik gehen, könnten sicherlich noch weitaus mehr wichtige Ergebnisse bereitstellen.

Während meiner Arbeit bin ich schließlich auch auf Stimmen gestoßen, die die missionale Theologie als die eigentliche Theologie bezeichnen möchten (Conner 2011:24.27). Wenn ‚missional‘ dabei jedoch auf die Sendung reduziert wird, ist sie das sicherlich nicht. Im deutschen Sprachraum wird derzeit mit vielen Begriffen gearbeitet, die die Betonung der Sendung der Kirche zum Ausdruck bringen sollen: z. B. ‚Gesellschaftstransformation‘, ‚Emergente Gemeinde‘, ‚fresh expressions of church-Bewegung‘ und andere. Die vielen Zugänge zum Gesamtthema ‚missional‘ v. a. im englischen Sprachraum (Van Gelder & Zscheile 2011) zeigen auch, dass noch viel Arbeit nötig ist, um den Begriff theologisch vollständig zu fassen und womöglich zu einer gemeinsamen Sprache zu finden.

Die missionale Theologie hat von ihren Ursprüngen her die Möglichkeit, durch den konsequenten Ansatz bei Gottes Trinität die Gefahr der Einseitigkeit und Überbetonung der Sendung zu überwinden. Man kann sich jedoch dann die Frage stellen, ob es sich folglich überhaupt noch um ‚missionale‘ Theologie handelt. Wird auf diese Weise nicht Theologie ohne adjektivischen Zusatz betrieben? Möglicherweise braucht missionale Theologie diesen Zusatz gar nicht, sondern greift zurück auf das Kernanliegen der Theologie: die Lehre von Gott, der Einheit aus Vater, Sohn und Geist, der sich seiner Schöpfung in Liebe zuwendet und seine Kinder in seinem Namen handeln lässt.

Bei der Beschäftigung mit dieser Arbeit ist die Aussage Jesu aus Joh 10,25, die sich auf dem Titelblatt befindet, auch für mich persönlich zu einem wichtigen Satz geworden: „τά ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου ταῦτα μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ.“ „Die Werke die ich tue in

meines Vaters Namen, die zeugen von mir.“ Das Ziel meines ganz alltäglichen Lebens ist, aus der Rückbindung an Jesus heraus in meines Vaters Namen zu handeln, um Menschen mit Gott, dem Vater, bekannt zu machen und ihn selbst immer besser kennen zu lernen. So wird deutlich, was bereits in der Einleitung von Bosch (2011:113) zitiert wurde, nämlich dass Mission das Resultat einer Begegnung mit Christus und ein Privileg ist, an dem man Anteil haben kann.

BIBLIOGRAPHIE

- Berger, Klaus. 2004. *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*. 3. Auflage. Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus.
- Beyreuther, E. & Heiligenthal R. καλός. *THBLNT*, 860-861.
- BibleWorks⁷ 2006. Software for biblical exegesis and research. www.bibleworks.com.
- Bietenhard, H. & Hammerstaedt-Löhr, A. ὄνομα. *THBLNT*, 1380-1385.
- Bietenhard. ὄνομα. *THWNT*. Band V, 242-281.
- Blass, Friedrich, Debrunner, Albert & Rehkopf, Friedrich 1976. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Bosch, David J. 1991. *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Bosch, David J. 2011 [1980]. *Ganzheitliche Mission. Theologische Perspektiven*. Marburg: Francke Verlag.
- Brockhaus Kommentar zur Bibel* 1980. 6. Gesamtauflage 2006. Wuppertal: Brockhausverlag.
- Brownson, James V. 1998. *Speaking the Truth in Love: New Testament resources for a missional hermeneutic*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Bultmann, R. γνώσκω. *THWNT*. Band I, 688-714.
- Bultmann, Rudolf. 1964. in Meyer, H.A.W. *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Das Evangelium des Johannes*. 2. Abteilung – 18. Auflage. Unveränderter Nachdruck der 10. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Busse, Ulrich 2002. *Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual*. Leuven, Belgien: Peeters Publishers.
- Caird, George Bradford 1995. *New Testament Theology*. Oxford: University Press.
- Carson, Donald A. 2007. *Stolpersteine der Schriftauslegung. Wie man sorgfältig und korrekt mit der Bibel umgeht*. Oerlinghausen: Betanien.
- Coenen, Lothar & Haacker, Klaus (Hrsg) 2005 [1997]. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (THBLNT)*. 1. Sonderauflage. Wuppertal: Brockhaus Verlag. Neukirchener Verlag.
- Conner, Benjamin T. 2011. *Practicing Witness. A missional vision of Christian practices*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Culpepper, R. Alan & Black, C. Clifton (ed.) 1996. *Exploring the Gospel of John*. Westminster: John-Knox Press.
- Faix, Tobias & Reimer, Johannes & Brecht, Volker (Hg.) 2009. *Die Welt verändern. Grundfragen einer Theologie der Transformation*. Marburg: Francke-Verlag.

- Faix, Tobias & Weißenborn, Thomas & Aschoff, Peter (Hg.) 2009. *Zeitgeist 2. Postmoderne Heimatkunde*. Marburg: Francke-Verlag.
- Faix, Tobias & Weißenborn, Thomas (Hg.) 2008. *Zeitgeist. Kultur und Evangelium in der Postmoderne*. Marburg: Francke-Verlag.
- Fee, Gordon D. & Stuart, Douglas [1982] 2002. *Effektives Bibelstudium*. 4. überarb. Auflage. Asslar-Berghausen: ICI
- Flemming, Dean 2005. *Contextualization in the New Testament. Patterns for Theology and Mission*. Leicester, England: Inter-Varsity Press.
- Frost, Michael & Hirsch, Alan 2008. *Die Zukunft gestalten. Innovation und Evangelisation in der Kirche des 21. Jahrhunderts*. Glashütten: C&P Verlagsgesellschaft mbH.
- Frost, Michael & Hirsch, Alan 2009. *Der wilde Messias. Mission und Kirche von Jesus neu gestaltet*. Schwarzenfeld: Neufeldverlag.
- Grundmann. δύναμαι. *THWNT*. Band II, 286-318.
- Grundmann. καλός. *THWNT*. Band III, 545-553.
- Guder, Darrell L. (ed.) 1998. *Missional Church. A vision for the sending of the church in North America*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co.
- Gundry, Stanley N. & Meadors, Gary T. (Hg.) 2009. *Four Views on Moving Beyond the Bible to Theology*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Haacker, Klaus & Studemund, R. ἀποστέλλω. *THBLNT*, 1657-1666.
- Haenchen, Ernst 1980. *Johannes-Evangelium. Ein Kommentar*. Hrsg. v. Ulrich Busse. Tübingen: Mohr.
- Hahn, Ferdinand 1996. *Die Verwurzelung des Christentums im Judentum. Exegetische Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Hardmeier, Roland 2009. *Kirche ist Mission. Auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis*. Schwarzenfeld: Neufeld-Verlag.
- Hoffmann, Ernst G. & Von Siebenthal, Heinrich 1990. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*. 2. durchgesehene und ergänzte Auflage. Riehen: Immanuel-Verlag.
- Hofius, O. ἀββά. *THBLNT*, 1721-1722.
- Hofius, O. πατήρ. *THBLNT*, 1723-1728.
- Hörster, Gerhard. 2006. *Bibelkunde mit Einleitung zum Neuen Testament*. 2. Taschenbuchauflage. Wuppertal: Brockhaus-Verlag.
- Hufeisen, Daniel 2009. Missionale Gemeinde als von Jesus gesandte Gemeinde, in Faix, Weißenborn und Aschoff 2009, (195-200).
- IGW 2009. *12 Thesen zur missionalen Theologie*. Zürich: IGW International.

- IGW 2011. *13 Thesen zur missionalen Christologie*. Zürich: IGW International.
- Jenkins, Philip 2002. *Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse zur weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert*. Gießen: Brunnen-Verlag.
- Kinker, Thomas 2003. *Die Bibel verstehen und auslegen. Ein praktischer Hermeneutikkurs*. Bd. 2. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft.
- Kittel, Gerhard. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 1949-1954 herausgegeben durch Gerhard Friedrich. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kümmel, Werner Georg 1980. *Einleitung in das Neue Testament*. Heidelberg: Quelle und Meyer.
- Lohse. $\chi\epsilon\acute{\iota}\rho$. *THWNT*. Band IX, 413-423.
- Luz, Ulrich (Hrsg.) 1992. *Zankapfel Bibel. Eine Bibel – viele Zugänge*. 4. Auflage 2003. Zürich: Theologischer Verlag.
- Maier, Gerhard. 2007. *Edition C Bibelkommentar. Johannes-Evangelium*. Holzgerlingen: Hänssler-Verlag.
- Marshall, I. Howard 2004. *Beyond the Bible. Moving from Scripture to Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Publishing Group.
- Meyer, Paul W. 1996. "The Father:" The presentation of God in the fourth Gospel. In: *Exploring the Gospel of John*. Culpepper, R. Alan & Black, C. Clifton (ed.) 1996. Westminster: John-Knox Press.
- Nestle-Aland [1898] 1993. *Novum Testamentum Graece. Dictionary*. 27. rev. Auflage. 8. korr. und erw. Druck 2001. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Newbigin, Lesslie 1989. *Den Griechen eine Torheit. Das Evangelium und unsere westliche Kultur*. Neukirchen-Vluyn: AUSAAT.
- Nida, Eugene A. 1990. *Message and Mission. The Communication of the Christian Faith*. Revised Edition. Pasadena, California: William Carey Library.
- Reimer, Johannes 2009. *Die Welt umarmen. Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus*. Marburg: Francke Buchhandlung.
- Rengstorf. $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega$. *THWNT*. Band I, 397-405.
- Rienecker, Fritz 1980 [1960]. *Lexikon zur Bibel*. 7. Auflage. Wuppertal: Brockhaus.
- Roxburgh, Alan & Romanuk, Fred 2011 [2006]. *Missionale Leiterschaft. Gemeinde bauen in einer sich verändernden Welt*. Marburg: Francke Buchhandlung.
- Schmitz, E.D & Haacker, Klaus. $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ *THBLNT*, 351-359.
- Schnabel, Eckhard J. 2002. *Urchristliche Mission*. Wuppertal: Brockhaus-Verlag.

- Schnackenburg, Rudolf. 1965. *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Das Johannesevangelium. Erster Teil*. St. Benno-Verlag GmbH Leipzig. Lizenzausgabe des Verlags Herder. Freiburg – Basel – Wien.
- Schnackenburg, Rudolf. 1971. *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Das Johannesevangelium. II. Teil*. St. Benno-Verlag GmbH Leipzig.
- Schofield, J. Chris (Hg) 2001. *The Gospel for the New Millenium*. Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers.
- Schrenk & Quell. πατήρ. *THWNT*. Band V, 946-1016.
- Schweizer. πνεῦμα. *THWNT*. Band VI, 436-449.
- Seebass, H. & Grünwaldt K. ἅγιος. *THBLNT*, 886-892.
- Sirch, Bernhard P. Das Schaliach-Institut (der Abgesandte, schaliach, eines Menschen ist wie dieser selbst) in seiner Anwendung auf den priesterlichen Dienst: Der Apostel ist der Gesandte Christi. www.clamu.dyndns.org. Online im Internet: <http://clamu.dyndns.org/paterbernhard/Das-Schaliach-Institut.htm>. [19.1.2012].
- Stadelmann, Helge & Richter, Thomas 2006. *Bibelauslegung praktisch – in 10 Schritten den Text verstehen*. 2.Auflage 2007. Wuppertal: Brockhaus-Verlag.
- Tenney, Merril C. 2005. *Die Welt des Neuen Testaments*. Marburg: Francke-Verlag.
- Thiede, Carsten Peter. 2002. *Ein Fisch für den römischen Kaiser – Juden, Griechen, Römer: Die Welt des Jesus Christus*. 2. Auflage. Bergisch-Gladbach: Verlagsgruppe Lübbe GmbH & Co. KG.
- Thompson Studienbibel*. 1986. Bibeltext nach der Übersetzung Martin Luthers, rev. Fassung von 1984. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler-Verlag.
- Van Gelder, Craig & Zscheile Dwight J. 2011. *The missional church in perspective. Mapping trends and shaping the conversation*. Grand-Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Vanhoozer, Kevin J. 2009. A drama-of-redemption Model. In Gundry & Meadors 2009. *Moving beyond the bible to theology*. Grand Rapids: Zondervan.
- Volv, Miroslav 1997. *After our likeness. The church as the image of the trinity*. Grand Rapids, Michigan. Eerdmans.
- Walvoord, John F. & Zuck, Roy B. 2004 [1983]. *Das Neue Testament erklärt und ausgelegt*. Band 4. 4. Auflage. Holzgerlingen: Hänssler-Verlag.
- Wright, Christopher J.H. 2006. *The mission of God. Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Wright, Christopher J.H. 2009. A reflection by Christopher J.H. Wright. In Gundry & Meadors 2009. *Moving beyond the bible to theology*. Grand Rapids: Zondervan.
- Wright, N. T. 2011. *Das Neue Testament und das Volk Gottes*. Marburg: Francke-Verlag.

Wright, N.T. 2004. *John for everyone. Part One. Chapters 1-10*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.

Wright, Tom 2011. *Von Hoffnung überrascht. Was die Bibel zu Auferstehung und ewigem Leben sagt*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Aussaat.

Zingg, Edith 2006. *Das Reden von Gott als „Vater“ im Johannes-Evangelium*. Herders biblische Studien 48. Freiburg: Herder.

Aufbruch beginnt manchmal mit der richtigen Frage.

Als Kirche aufbrechen

Die Kirche hat eine grossartige Sendung: Sie ist in diese Welt gesandt, um als Zeugin die Botschaft von Jesus Christus zu leben und zu verkündigen. Ist dies neu? – Nein! Im Gegenteil: Wie Gott seinen Sohn und den Heiligen Geist in die Welt gesandt hat, sendet er seine Gemeinde in diese Welt. Diese längst bekannte Tatsache immer wieder neu zu betonen ist, auf den Punkt gebracht, das Anliegen der missionalen Theologie. Sie will die Kirche anregen, ihre Sendung aufzunehmen und in der Kraft des Heiligen Geistes zu leben.

Die richtige Frage

Am Anfang steht oft eine einfache und ehrliche Frage, so wie bei einer unserer Studierenden: Wie viele Ausländer besuchen eigentlich unsere Kirche? So klar wie die Frage war auch die Antwort: keine! Von dieser Antwort bewegt schrieb die Studentin ihre Abschlussarbeit über den Umgang mit Fremden in der Bibel. Die Auswirkungen der Frage wie auch der Abschlussarbeit können sich sehen lassen: Heute leitet diese Absolventin in ihrer Kirche eine Sprachschule für über 150 Männer und Frauen aus mehr als 20 Nationen. Am Anfang stand nur eine einfache Frage.

Impulse für die Kirche

Die missionale Theologie will helfen, die wichtigen Fragen zu stellen. Auch das IGW-Impulsheft „Als Kirche aufbrechen“ verfolgt dieses Ziel. Roland Hardmeier greift darin Fragen an die Kirche von heute auf. Wie kann Kirche so Kirche sein, dass sie ein glaubwürdiges und verständliches Zeugnis des Reiches Gottes wird? Ihre erste und vornehmste Sendung ist, denen das Evangelium zu verkünden, die gebrochenen Herzens sind; dort Hoffnung zu verbreiten, wo keine Hoffnung ist; dort zu helfen, wo keiner hilft; jene zu besuchen, die nicht besucht werden. Roland Hardmeier: „Die Urkirche weigerte sich, anstössige Elemente aus ihrer Ver-

kündigung zu entfernen, obschon das Evangelium vom Kreuz für die Juden ein Ärgernis und für die Griechen eine Torheit war. Das Evangelium ist ein Skandal für die Selbstgerechten, eine Anmassung an die Toleranten und ein Rätsel für die Postmodernen“ (Hardmeier, Impulsheft 02, S.8).

Kirche als Kirche in der Welt

Im gleichen Impulsheft vertieft Hans-Peter Lang die Sehnsucht nach einer Kirche, welche die Gesellschaft des 21. Jahrhunderts in hohem Masse prägt. Wenn wir die Liebessprache Gottes verstehen und Jesu Beispiel folgen, müssen wir als seine Nachfolger zuerst für die Benachteiligten – die Geringsten unserer Brüder und Schwestern – da sein.

Die Präambel der Schweizer Verfassung formuliert diesen Anspruch: „Die Stärke des Volkes misst sich am Wohl der Schwachen.“ Trotz Sozialhilfe leben in der Schweiz jedoch bereits heute 800'000 Menschen unter der Armutsgrenze, die Scheidungsrate beträgt 50%, 10'000 ungeborene Kinder werden pro Jahr abgetrieben und jeden Tag begehen 3 - 4 Personen Selbstmord. Hinter diesen Zahlen verbergen sich Menschen mit Namen und einem Gesicht. Der Staat kann ihnen zwar Geld geben; die Kirche jedoch kann ihnen Würde und Liebe geben. Nimmt die Kirche ihre gesellschaftliche Verantwortung

IGW-Impulshefte

Die IGW-Impulshefte sind Arbeitsmaterialien für die Gemeinde, für Gemeindeleitungen, für Hauskreise, Jugendgruppen. Biblisch fundiert greifen die Hefte aktuelle Themen des Christseins auf. Dabei haben sie immer den Auftrag der Kirche und ihre Verantwortung in der Welt im Blick.

Heft 1: Mit Jesus leben.

Heft 2: Als Kirche aufbrechen (zusammen mit der Fachschule für Sozialmanagement)

Heft 3: Geistgewirkt leben (erscheint Sept. 2012)

Leseprobe & Bestellung unter: www.igw.edu/ueber-uns/publikationen/



Konferenz: Gemeinsam handeln II

Samstag, 17. November 2012 in Hunzenschwil (AG)

Mit Prof. Johannes Reimer, Nationalrat Ulrich Giezendanner, Urs Hofmann, Hanspeter Lang u. a.

Organisatoren: Fachschule für Sozialmanagement und IGW International

Weitere Informationen auf www.igw.edu/gemeinsam-handeln

wahr, wird sie zum Licht der Welt. Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist, nicht herrschend, sondern helfend und dienend. Der Auftrag der Kirche ist es, Botschafterin des Himmels in allen Bereichen unserer Gesellschaft zu sein. Es ist höchste Zeit, dass wir im Vertrauen auf die Zusagen Jesu unsere Verantwortung wahrnehmen.



Philipp Schön
Schulleiter Fachschule für Sozialmanagement



Fritz Peyer-Müller
Rektor IGW International

IGW International

Das Institut für Gemeindebau und Weltmission (IGW) wurde 1991 in Zürich gegründet. Es bietet eine breite Auswahl an Bachelor- und Masterstudiengängen an, aber auch einjährige Kurzprogramme und Fernstudiengänge.

Bisher haben über 470 Personen ihre Aus- oder Weiterbildung bei IGW erfolgreich abgeschlossen und arbeiten als (Jugend-)Pastoren, sozialdiakonische Mitarbeiter, Missionare sowie als Bewegungs- und Gemeindeleiter.

IGW ist eduQUA-zertifiziert



www.igw.edu

Fachschule für Sozialmanagement

Seit ihrer Gründung 2004 hat sich die Fachschule für Sozialmanagement zu einer der wichtigsten Kompetenzträgerinnen im Aufbau sozial-diakonischer Angebote entwickelt. Sie bildet im Rahmen einer berufsbegleitenden Weiterbildung Männer und Frauen zu Sozialmanagern aus. Die Fachschule fördert darüber hinaus das soziale Engagement der Gemeinden durch spezifische Kompakt-Angebote und bietet mit dem Forum für Sozialmanagement eine Plattform für Kompetenzträger der sozial-diakonischen Arbeit.

FACHSCHULE FÜR
SOZIALMANAGEMENT

www.sozialmanager.ch

SIE SEHEN DIE NOT | SIE WOLLEN ANPACKEN | WIR BILDEN SIE AUS

Erfolgreich nachhaltige Veränderungsprozesse in Kirchen initiieren und durchführen

Durch Verwandlung auf neuem Kurs

«Ein grundlegender Wandel in Gesellschaft, Politik und in den Kirchen, sowie eine radikale Erneuerung des einzelnen Menschen sind unausweichlich» (Richard Rohr 2011). Das Weiterbildungsprogramm CAS Turnaround bietet Pastorinnen, Pastoren und ihren Leitungsteams die Möglichkeit, auf ihrem Weg der Kursänderung als Gemeinde begleitet, ermutigt und geschult zu werden.

Verwandlung geht tiefer als die Änderung einiger Projektabläufe oder die Integration neuer Ideen ins Gemeindeprogramm. Verwandlung bedeutet, einen Zustand hinter sich zu lassen und sich in einen anderen Zustand umformen zu lassen. Dies geschieht nicht äusserlich, sondern innerlich – ähnlich wie bei der Verpuppung einer Raupe. Diese zieht sich zurück, macht den Kokon dicht, und erst nach einer Weile wird von aussen sichtbar, dass sich da im Innern einiges verwandelt hat. Wenn dann die Zeit da ist, löst der Schmetterling sich aus der Verpuppung, entfalten sich und macht sich auf in ein neues Leben.

Verändert für Veränderung

Damit Gemeinden aus einer Lebensweise, in der sie mehr und mehr Kraft verloren haben, herauskommen, benötigen sie eine

CAS Turnaround

ein intensiver zweijähriger gemeinsamer Lernprozess mit Referaten, Intervention, Studienreise, usw.. Eine nachhaltige Weiterbildung für Pastoren und ihre Leitungsteams!

Jetzt anmelden!

CH: Start im September 2012 mit Segeltörn im Mittelmeer

D: Start im Mai 2012 mit Segeltörn in Ostsee

Kontakt

CH: Marc Nussbaumer
Telefon: +41 (0)62 892 23 71
nussbaumer@igw.edu

D: Christhard Elle
Telefon: +49 4705 951 12 76
elle@igw.edu

www.cas-turnaround.ch



IGW ist eduQua-zertifiziert



solche Verwandlung durch Gott. Und seit Jahrhunderten bewirkt Gott genau dies – durch Menschen, denen er neu begegnet und die er ruft, seine Werkzeuge zu sein. Solche Menschen lassen sich als Leiterinnen und Leiter zu einer Gemeinschaft zusammenführen, in der sie selbst heilend verändert und in der sie miteinander zu Werkzeugen werden für Gottes Ziel mit einer Gemeinde.

Meist sucht Gott dafür keine heldenhaften Solo-Leiter und verlangt auch keine endlosen basisdemokratische Ausmarchungen. Stattdessen bildet er ermutigende Teams, die von seinem Geist neu bewegt ihm für seine Ziele in dieser Welt zur Verfügung stehen. Eine Gemeinschaft von Leitenden, die sich gegenseitig helfen Christus ähnlicher zu werden, werden auch mutig genug, um hinzuschauen, in welchem gesellschaftlichen Umfeld sie Gemeinde sind. Sie machen sich bewusst, welche Werte, Visionen und Aufträge Gott ihnen zutraut, und sie lernen, wie man mit Menschen Projekte startet, entwickelt und fördert, damit andere durch ihre Gemeinde Gott erfahren.

Gemeinsam auf dem Weg zu Gottes Zielen

Sich diesen Themen zu stellen, hat mit Verwandlung zu tun, die durch Gottes Geist geschieht. Nach solcher Verwandlung werden Leitungsteams miteinander Christus verkörpern und sich

Partnerschaften

Der Studiengang CAS Turnaround wird in Zusammenarbeit mit folgenden Partnern konzipiert und durchgeführt:



SCM bvMedia

a+w
opf
pwb
a+w
opf
pwb



Teilnehmer berichten:

«In der Gemeinde haben wir gelernt genau hinzuschauen, uns gegenseitig mehr wahrzunehmen und auch wertzuschätzen. Und das Schönste: Die Gemeinde hat gelernt zu fragen, was Gott von ihr will und dabei einen Auftrag und eine Zukunft entdeckt.»

Brigitte Moser, EMK Klingenberg - Kreuzlingen

«Die Auseinandersetzung mit den Referenten und Mitstudierenden hilft uns zu erkennen, dass Gemeindeerneuerung nicht nach Rezept funktioniert, sondern ganz viel mit uns selbst zu tun hat. Zudem lernen wir Werkzeuge und Hilfsmittel kennen, mit denen wir das Gelernte im Gemeindealltag umsetzen können.»

Marcel und Angela Bernhardsgrütter, FCG Weinfelden

entfalten. Und Gemeinden werden durch ihre verwandelte Leitung auf einen neuen Kurs mitgenommen, zu den Zielen hin, die Gott für diese Welt hat.

Der zweijährige Turnaround-Kurs ist dafür kein perfektes Angebot, aber ein wirksames! Vielleicht ist dieser Kurs die Unterstützung, die eure Gemeindeleitung sucht und braucht.

Ihr seid herzlich willkommen, mit andern gemeinsam zu lernen und zu staunen, wie Gott euch und eure Gemeinde verwandelt, damit die Welt verwandelt wird und Gottes Herrlichkeit neu aufleuchtet.



Marc Nussbaumer
Studienleiter CAS
Turnaround CH