

„Nicht bedient zu werden, sondern zu dienen“ (Mk 10,45)

Diakonie und Diakonat im Licht des Neuen Testaments

von Thomas Söding

1. Fragestellung

Die Wiederentdeckung des Diakonates auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil¹ hat auch zu einer Wiederbelebung der exegetischen Diskussion über Diakonat, Diakonie und Diakone geführt.² Die gegenwärtige Kontroverse, ob Frauen zu Diakonen geweiht werden können³, tut ihr übriges. Das Konzil von Trient hat in seiner Lehre vom Weihesakrament, da es die sieben Stufen unterscheidet, allgemein auf die Apostelgeschichte (Act 6,5; 21,8) und Paulusbriefe (1Tim 3,8–13; Phil 1,1) als Belegtexte für das Diakonenamt im Neuen Testament verwiesen; es hat den Passagen aber keine spezielle Aufgabenbeschreibung, sondern die Lehre entnommen, „was man vor allem bei ihrer Weihe beachten muss“ (DH 1765).⁴ *Lumen Gentium* 29 hingegen verzichtet im Abschnitt über die Diakone auf eine biblische Begründung, obwohl der folgenreiche Schritt vorbereitet wird, den Diakonat als eine eigene Stufe der Weiheordnung wiederzubeleben und ihm umfassende Aufgaben im Bereich nicht nur der Diakonie, sondern auch der Li-

¹ Grundlegend zur Aufnahme des Konzilstextes ist die Studie der Internationalen Theologenkommission von 2006: *Il diaconato. Evoluzione e prospettive*, in: Commissione Teologica Internazionale, *Documenti 1969–2004*, 651–766.

² Cf. John N. Collins, *Diakonia. Re-Interpreting the Ancient Sources*, New York – Oxford 1990; ID., *Diakonia and the Diaconate*, Tantor 1977; ID., *Are All Christians Ministers?* Collegville, Minn. 1992; ID., *Deacons and the Church. Making Connections between Old and New*, Herefordshire 2002.

³ Stimmen von Kritikern sammelt Gerhard Ludwig Müller (ed.), *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, Würzburg 1999. Die Gegenposition markiert Peter Hünermann, *Diakonat der Frauen. Geschichtliche und theologische Aspekte*, in: *Brannte nicht unser Herz? Der erste Diakonatskreis für Frauen. Erfahrungen und Visionen*, Ostfildern 2004, 16–24. Cf. id. (ed.), *Diakonat Ein Amt für Frauen in der Kirche – ein frauengerechtes Amt?*, Ostfildern 1997. Die Quellen erforscht *sine ira et studio* Aimé Georges Martimort, *Les diaconesses. Essai historique*, Roma 1982,

⁴ Die Sakramentalität der Weihe wird mit 2Tim 1,6s. begründet (DH 1766).

turgie und der Martyrie zuzuordnen (DH 4155). Wie es scheint, haben Unsicherheiten ob des exegetischen Befundes zu diesem Ausfall geführt.⁵

Desto wichtiger ist eine exegetische Erschließung des biblischen Befundes⁶, die historisch-kritischen Ansprüchen genügt, aber theologisch aufgeschlossen ist und nicht nur zu legitimieren versucht, was durch das Konzil angestoßen worden ist, sondern die Diakonie als einen Grundvollzug der Kirche nachzeichnet, der in der Heilssendung Jesu Christi selbst begründet ist.

2. *Der Diakon Jesus*

Jesus ist Diakon. Er, der Herr, ist der Diener. Sein Dienst ist der Einsatz des Lebens zur Rettung der Verlorenen. Die ganze Vollmacht des Kyrios offenbart sich in der Ohnmacht des unschuldigen Opfers; die Schwäche des Gekreuzigten aber ist seine wahre Stärke, wie Paulus erkannt hat (cf. 2Kor 13,4). Dieses Motiv paradoxaler Christologie, das dem Grundgeschehen von Tod und Auferstehung Jesu entspricht, aber sich auch der Dialektik von Präexistenz und Inkarnation, Anspruch und Demut, Freiheit und Hingabe verdankt, wächst aus verschiedenen Wurzeln dicht auf dem Feld neutestamentlicher Theologie.

a) *Synoptische Traditionen*

Ein synoptischer Schlüsselvers ist Mk 10,45:

*Der Menschensohn ist nicht gekommen, bedient zu werden,
sondern zu dienen
und sein Leben zu geben als Lösegeld für Viele.*

⁵ Cf.: Peter Hünemann, *Theologischer Kommentar zu Lumen Gentium*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil II (2004), 457: Die Relatio habe erklärt, auf ein Zitat von Act 6 sei verzichtet worden, weil „nicht klar sei, ob es sich um Diakone im späteren Sinn handle“. Das erklärt aber weder, weshalb gar kein Bibeltext zitiert wird, noch weshalb zum Schluss Polykarp – „Barmherzig, eifrig, wandelnd gemäß der Wahrheit des Herrn, der aller Diener (*minister*) geworden ist“ (Phil 5,2) – als Zeuge angeführt wird, obgleich ihm gegenüber ähnliche Vorbehalte geltend gemacht werden könnten.

⁶ Den altorientalischen Hintergrund beleuchtet Hans-Joseph Fabry, *Der altorientalische Hintergrund des urchristlichen Diakonates*, in: Joseph G. Plöger – Hermann Joh. Weber (ed.), *Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes*, Freiburg – Basel – Wien 1981, 15–29.

Die Exegese diskutiert, ob dieses Wort – ganz oder teilweise – einen Zugang zum Todesverständnis Jesu von Nazareth öffnen könne.⁷ In jedem Fall schärft der Vers, der eine genaue Parallele bei Matthäus (Mt 20,28) und eine entferntere bei Lukas (Lk 22,27) findet, das kanonische Gedächtnis Jesu. Er ist der Menschensohn, der von Gott als sein Stellvertreter gesandt worden ist, seine Sache bei den Menschen zu vertreten und die Menschen mit Gott zu versöhnen. Er ist es nicht nur, wie in der apokalyptischen Tradition des späten Alten Testaments (Dan 7) und des frühen Judentums (äthHen) vorgezeichnet, als der endzeitliche Richter, der im Namen Gottes definitiv Recht spricht (Mk 8,38 parr.) und die von Gott Erwählten sammelt (Mk 13,26s. par. Mt 24,30s.), sondern auch als der Vollmächtige, der Sünden vergibt (Mk 2,1–12 parr.) und den Sabbat auf seinen Ursprung zurückführt (Mk 2,13–16 parr.), aber auch als der Verworfenne und Verfolgte, der leiden muss, doch auferstehen wird (Mk 8,31 parr.; Mk 9,31 parr.; Mk 10,32ss. parr. et al.).⁸ Leben, Leiden, Tod, Auferstehung und Parusie Jesu gehören zusammen, weil sich in diesen Dimensionen der göttliche Heilswille verwirklicht, dass die Menschen von ihrer Schuld befreit und durch den Tod hindurch gerettet werden, um das ewige Leben im Reich Gottes zu erlangen.

Das Drama dieses Weges passt genau zum Leitmotiv des Dienens, weil es Selbstentäußerung und Hingabe, Anerkennung und Gehorsam, Hilfe für andere und Leidensbereitschaft voraussetzt. Dass aber der Menschensohn diesen Dienst leistet, bietet die Gewähr dafür, dass die Hilfe wirklich ankommt – im doppelten Wortsinne göttlicher Wirksamkeit und menschlicher Nähe. Dass der Menschensohn durch seinen Tod das Lösegeld für diejenigen zahlt, die sonst einen ewigen Tod stürben, zeigt die Rückhaltlosigkeit des Dienstes, der aus Liebe geschieht und denjenigen zugutekommt, die sie ihrerseits verraten haben; dass die Lebenshingabe Dienst ist, zeigt, dass sie aus Freiheit geschieht und Ausdruck von Liebe ist.

Nach dem Lukasevangelium spricht Jesus mit seinen Jüngern nach dem Letzten Abendmahl ausführlich über seinen Tod und

⁷ Es war die Leidenschaft von Anton Vögtle, die historische Authentizität aller Menschensohnworte zu bezweifeln: *Die „Gretchenfrage“ des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive* (QD 152), Freiburg – Basel – Wien 1994. Unter den Standards historisch-kritischer Exegese leuchtet die Argumentation ein. Das Urteil ändert sich allerdings, wenn wesentliche Voraussetzungen, z. B. die Unterscheidung primärer und sekundärer Überlieferungsschichten, auf den Prüfstand gestellt werden. Mag Mk 10,45 auch nachösterlich bearbeitet worden sein, gibt es nur wenige Verse, die in konzentrierter Form mehr von Jesus, seiner Sendung und Wirkung verraten.

⁸ Vgl. Alexander Weihs, *Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen* (FzB 99), Würzburg 2003.

über ihr Leben in dieser Welt nach seiner Auferstehung. Der Vers, der sachlich am nächsten bei Mk 10,45 steht, lautet (Lk 22,27):

Wer ist größer: wer zu Tische liegt oder wer bedient?

Nicht, wer zu Tische liegt?

Ich aber bin in eurer Mitte als der Dienende.

Der letzte Satz kann sich im Kontext nur auf die Gabe von Brot und Wein beziehen, die für Jesu Hingabe seines Lebens steht (Lk 22,14–22). Dadurch weitet sich der Blick für das Ganze der Sendung Jesu. Sie ist insgesamt ein Dienst an den Menschen – Lukas betont: an den Verlorenen – zu deren Rettung. Lk 22,27 liegt auf einer Ebene mit Mk 10,45, auch wenn das Erlösungsmotiv fehlt. Der Dienst, den Jesus leistet, geht bis zum Tod; er besteht in der Vermittlung des ewigen Lebens, das beim Mahl der Vollendung in der Gottesherrschaft gefeiert werden wird (Lk 22,16). Der diesen Dienst leistet, ist auch nach Lukas der „Menschensohn“, der seinen Weg geht (Lk 22,22): den Weg der Suche nach den Verlorenen, um sie zu retten (Lk 19,10). Dass er auf diesem Weg gewaltsam sterben wird, ist seiner Gewaltlosigkeit und Feindesliebe geschuldet, zeigt aber einerseits die Notwendigkeit seines Heildienstes und andererseits die Größe seines Vertrauens auf Gott und seiner Gerechtigkeit wie seiner Liebe zu den Menschen, die dieses Dienstes bedürfen.

Lukas hat Jesu Dienst beim Abendmahl in einer kurzen Seligpreisung vorbereitet, die sich in der Weisheitsrede über die rechte und die falsche Sorge findet; sie nimmt das Bild von Herr und Knecht auf, um einen Rollentausch zu prophezeien (Lk 12,37)⁹:

Selig jene Knechte, die der Herr, wenn er kommt, wachen findet.

Amen, ich sage euch: Er wird sich schürzen und ihnen aufwarten und vorbeikommen, sie zu bedienen.

Die Seligpreisung ist darin begründet, dass die Rollen vertauscht werden: In jedem Fall wäre es die Aufgabe wachsamer Knechte, den Herrn des Hauses zu begrüßen und zu bedienen. Beim Kommen desjenigen Herrn, von dem der Makarismus handelt, ist es anders – nicht aus einer Laune heraus, sondern weil der Kyrios der Messias ist, wie Jesus selbst ihn verkörpert. Die Knechte werden dadurch zu Freien, die Kleinen zu Großen, die Armen zu Reichen. Das ist die Verheißung der Gottesherrschaft.

⁹ Cf. Christine Gerber, Wann aus Sklavinnen und Sklaven Gäste ihres Herrn werden (von den wachenden Knechten) Lk 12,35–38, in: Ruben Zimmermann (ed.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 573–578.

b) Johanneische Tradition

Von der lukanischen Abschiedsrede Jesu und dem parabolischen Makarismus ist die johanneische Fußwaschungsszene nicht weit entfernt (Joh 13,1–20)¹⁰. Ob eine direkte Abhängigkeit besteht, ist schwer zu entscheiden. Die Fußwaschung Jesu nach Johannes lässt sich als eine Erzählung lesen, die ein Wort des Diakons Jesus wie Lk 22,27 veranschaulicht oder ein Gleichnis wie Lk 12,37 in die Tat umsetzt – so wie ein Logion dieser Art sich als Deutung und ein Gleichnis dieser Art sich als Ankündigung eines Geschehens wie der Fußwaschung hören lässt.

Einem anderen die Füße zu waschen, ist nicht nur ein Akt der Ehrerbietung, sondern ein Knechtsdienst. Diesen Dienst leistet aber nach Joh 13 der Kyrios. Der Knecht oder Sklave (*doulos*) ist im Griechischen mit dem Diener (*diakonos*) verwandt, aber nicht identisch. Beide stehen in einem Abhängigkeitsverhältnis; unterschiedlich sind aber der soziale Kontext und die Perspektive. Der *doulos* rangiert auf der sozialen Skala weit unten, der *diakonos* hingegen partizipiert an der Stellung seines Herrn. *Doulos* bezeichnet einen Status, *diakonos* eine Funktion. Der *doulos* ist unfreier Sklave, der *diakonos* hingegen weisungsgebundener Repräsentant dessen, der ihn sendet. Ein *diakonos* kann ein *doulos* sein; zwingend ist das nicht. Wenn ein *doulos* zum *diakonos* wird, ist das eine Ehre; wenn ein *diakonos* sich, obwohl er einen höheren Status genießt, als *doulos* erklärt, ein Akt der Demut. Wenn vom *diakonos* gesprochen wird, dann immer zuerst im Blick auf diejenigen, die von seinem Dienst profitieren; wenn vom *doulos*, dann immer erst im Blick auf den, von dem er abhängig ist.

Johannes hat die Dialektik des Diakonates stark gemacht.¹¹ Wäre der Knecht nicht Herr, könnte er nicht die Jünger von der Sünde reinigen, wie er es mit seiner Fußwaschung darstellt und bewirkt; wäre der Herr nicht Knecht, würde er die Jünger nicht reinigen, heißt: von der Schuld befreien und ihnen den heiligen Gott nahebringen. Diese Paradoxie, auf der jede Hoffnung im Namen Jesu gründet, ruft Jesus zum Abschluss seinen Jüngern ins Gedächtnis (Joh 13,16):

¹⁰ Vgl. Luise Abramowski, Die Geschichte von der Fußwaschung, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 102 (2005) 176–203.

¹¹ In der Liturgie des Gründonnerstages agiert der Bischof oder Priester in der Rolle des Diakons Jesus, während der Diakon ihm assistiert. Er ist also der Diakon des Repräsentanten des Diakons Jesus.

*Amen, amen, ich sage euch:
Der Knecht ist nicht größer als sein Herr
und der Gesandte nicht größer als der, der ihn gesandt hat.*

Die Pointe ergibt sich aus dem Kontext: Die Jünger sind die Knechte des Kyrios Jesus; sie sind die Gesandten, die Apostel Jesu, der sie geschickt hat. Diese Rangstellung ist irreversibel; denn Jesus ist der Sohn Gottes und als solcher nicht nur der Retter der Jünger, sondern auch der fleischgewordene Logos, durch den Gott das Leben einer jeden Kreatur hervorgebracht hat. Aber Johannes hat gerade erzählt, dass Jesus den entscheidenden Rollentausch vorgenommen hat, weil er, der Gesandte des Vaters, der Knecht Gottes ist, der seinen Jüngern – und aller Welt – das Leben schenkt.¹² Dadurch werden die Jünger keine Herren und die Apostel keine Aussendenden. Aber wie Jesus *als Herr* der Knecht und *als Knecht* der Herr ist, so nehmen die Gesandten an der Autorität und Würde des Sendenden teil, und die Knechte handeln als Freie.

c) Paulinische Traditionen

Das Motiv der Knechtschaft und des Dienens Jesu begegnet auch in den Paulusbriefen. Am stärksten ist es in Röm 15,8 ausgearbeitet:

*⁸Christus ist Diener der Beschneidung für Gottes Wahrheit,
um die Verheißung der Väter zu bekräftigen;
die Heiden aber sollen Gott für sein Erbarmen loben,
wie geschrieben steht (Ps 18,50):
„Deshalb werde ich dich unter den Heiden bekennen
und deinem Namen lobsingen.“*

Der Satz gehört zum theologischen Summarium des Römerbriefes. Nach den Ausführungen des Apostels zur Gerechtigkeit Gottes im Evangelium, zu seinem heiligen Zorn über die Ungerechtigkeit von Juden wie Heiden, zur Rechtfertigung der Glaubenden, zur Rettung ganz Israels und zur Praxis der Liebe konzentriert sich Paulus auf den Dienst Jesu Christi. Er ist „Diakon der Beschneidung“, weil er, als Jude geboren (Röm 9,1–5) und gekreuzigt (Röm 3,21–26), sein Leben der Rettung Israels verschrieben hat. Dadurch tritt er für Gottes „Wahrheit“ ein, nämlich für die Treue zu seinen Verheißungen und die Verwirklichung seines Heilswillens, die seinem Gottsein – als Gott, der „für uns“ ist (Röm 8,31s.) – entspricht. Die

¹² Cf. Jean Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean (13–21)* (CNT IVb), Genève 2007, 33.

Verheißungen der Väter werden durch den Diakonat Jesu „bekräftigt“, heißt: ein für allemal bejaht (cf. 2Kor 1,20) und verwirklicht, präsentisch-eschatologisch durch seinen Tod und seine Auferweckung (Röm 6,10), futurisch-eschatologisch durch die Vollendung der Herrschaft Gottes (Röm 14,17). Der Dienst Jesu an Israel öffnet den Heiden den Zugang zu Gott, weil gerade dies die Verheißung ist, die Gott Abraham gegeben hat (Röm 4). Jesus verwirklicht diesen Dienst, weil er – durch die Apostel und die von ihnen gegründete Kirche (cf. 1Kor 3,10–17) – Gottes Namen unter den Völkern die Ehre gibt, wie Ps 18,50 sagt, dessen idealer Beter der messianische Davidssohn (cf. Röm 1,3s.) ist.

Die Parodie dieser diakonischen Soteriologie schimmert in Gal 2,17 durch, wo Paulus den Einwand gegen seine Theologie der Gnade referiert und zurückweist, Jesus sei ein „Diener der Sünde“ – in dem Sinn, dass er zum Sündigen verführe, weil Gott diejenigen rechtfertigt, die glauben, ohne ihr Heilsvertrauen auf ihre Werke des Gesetzes zu richten (Gal 2,16). Paulus zeigt, dass der Messias die Sünden der Sünder nur deshalb vergibt, weil er die Sünde nicht etwa begünstigt, sondern besiegt, letztlich durch seinen stellvertretenden Tod am Kreuz (Gal 3,13s.).

Jesus ist aber nach Paulus nicht nur *diakonos*, sondern auch *doulos*. Das sagt der Apostel mit den Worten eines alten Christusliedes, das – soweit die Quellen sprechen – erstmals die Präexistenz und Menschwerdung, den Tod und die Erhöhung des Gottessohnes miteinander verbunden hat (Phil 2,6–11). Das Lied baut in doppelter Weise den denkbar größten Kontrast auf: In der zweiten Strophe ist es der, dass der zutiefst Gedemütigte zu höchsten Ehren kommt, ja mit dem Namen Gottes selbst ausgezeichnet wird (Phil 2,9ss.); in der ersten Strophe aber ist es der Kontrast, dass der Präexistente, der in der Gestalt (*morphe*) Gottes war, die Gestalt (*morphe*) eines Knechtes angenommen hat (Phil 2,6ss.). Damit ist nicht die skeptische Idee eines philosophischen oder theologischen (Hiob 7,1–10) Dualismus variiert, des Menschen Leben sei ein Knechtsdienst von Anbeginn an; vielmehr steht der Kreuzestod Jesu als typischer Sklaventod vor Augen, ob nun erst Paulus den expliziten Hinweis eingetragen hat oder schon von Anfang an das Kreuz genannt worden ist (Phil 2,9).

d) Der Horizont biblischer Theologie

Die paulinische Diakon-Christologie entspricht in den Grundzügen dem Bild aller vier Evangelien von Jesus als dem Messias, der seine Sendung als Diener und Knecht wahrgenommen hat. Ob die paulinische und vorpaulinische Christologie direkt oder indirekt die Erinnerung an Jesus in den Evangelien gefärbt hat oder ob umgekehrt die Christologie des Dienens ein Reflex der Sendung Jesu im Licht seines Tod und seiner Auferstehung ist, lässt sich nicht sicher entscheiden. Wahrscheinlich besteht ein hintergründiges Wechselverhältnis. In jedem Fall hat die Kongruenz dazu beigetragen, das Bild des Neuen Testaments tief zu prägen, weil das Motiv des Dienens wie kaum ein zweites die Geschichte Jesu, aber auch die Sendung der Kirche erschließt.

Den großen biblisch-theologischen Zusammenhang hat Matthäus sichtbar gemacht, wenn er expliziert, was vielerorts impliziert ist: Jesus ist der Knecht (*pais*) Gottes, der nach den vier Gottesknechtliedern des Jesajabuches den Völkern das Wort Gottes bringt, am Ende aber sein Leben als Opfer für diejenigen hingibt, die seinen Tod verschuldet haben. Das griechische Wort *pais*, das für das hebräische *ebed* steht, ist nahe mit dem *diakonos* und *doulos* verwandt, hebt aber stärker noch die Enge der Beziehung zum Herrn hervor; *pais* kann auch „Kind“ heißen. Matthäus reflektiert mitten in seiner Jesusgeschichte das vollmächtige Wirken Jesu, das der Aufrichtung der Gerechtigkeit Gottes für das Volk Israel und indirekt auch für die Völker der Heiden dient, indem er es ins Licht von Jes 42,1–4 stellt. Unmittelbar kommentiert Matthäus, dass Jesus, nachdem er gehört hat, dass die Pharisäer ihm nach dem Leben trachten, nicht mit Gegengewalt droht, sondern sich zurückzieht, um als Heiland weiter wirken zu können (Mt 12,17–21):

¹⁷ ..., damit erfüllt werde, was gesprochen ward durch den Propheten Jesaja, der sagt:

¹⁸ „Siehe, das ist mein Knecht, den ich erwählt, mein Geliebter, an dem meine Seele Gefallen gefunden. Ich werde meinen Geist auf ihn legen, und Recht wird er den Heiden künden.

¹⁹ Er wird nicht streiten noch schreien, noch wird man auf den Straßen seine Stimme hören.

²⁰ Geknicktes Rohr bricht er nicht, und glimmenden Docht löscht er nicht, bis er das Recht zum Sieg führt

²¹ und auf seinen Namen die Heiden hoffen“.

Der Gottesknecht hat die Autorität und Souveränität Gottes. Deshalb braucht er das Recht nicht mit Zwangsmitteln durchzusetzen, sondern kann ganz auf die Gewaltlosigkeit seines Dienstes setzen. Der Rekurs auf die eminente Prophetie des Alten Testaments erlaubt es, diesen Grundzug des Diakonates Jesu deutlicher ins Bild zu setzen, während umgekehrt das Neue Testament eine durch Jesus vorgegebene Antwort auf die Frage nach der Identität des Gottesknechts hat, die im Alten Testament letztlich ungeklärt bleibt¹³.

3. Jünger und Apostel als Diakone

Alle Stellen des Neuen Testaments, die Jesus als Diakon zeigen, isolieren ihn nicht von seinen Jüngern und den Gläubigen, sondern zeigen ihn in Gemeinschaft mit ihnen; das gehört zum Wesen seines Dienstes, dessen Heilswirkung allerdings über den Kreis seiner Nachfolger hinausreicht und die ganze Welt betrifft. Als Diakon ist Jesus in entscheidender Hinsicht einmalig, unvergleichlich und unersetzbar: Er ist der Sohn Gottes; sein Dienst besteht in der Erlösung vom Bösen. Darin ist die christologische Dialektik von Herr und Knecht begründet, an der die Hoffnung der Jünger und aller Welt hängt, die aber auch der Jüngergemeinschaft und der Kirche ihren Stempel aufdrückt. Da bei Jesus, so wie die Evangelien und alle neutestamentlichen Schriften ihn portraituren, Wort und Wirkung, Reden und Tun, Theorie und Praxis, Bote und Botschaft in eins fallen, prägt Jesu Leben das Leben seiner Jünger. Wie er Diener ist, sollen auch sie Diener sein. Wie er durch seinen Dienst ihnen und der Welt das Leben Gottes bringt, so sollen sie sich von ihm in Dienst nehmen lassen, sein Heilswerk sich zu eigen zu machen, heißt: sich ihm zu übereignen, der er durch seine Jünger wirken will.

Die Portraits der Jünger Jesu in den Evangelien sind nicht nur von der Erinnerung an das beeinflusst, was zu Jesu Erdenzeiten geschehen ist, sondern auch von der Bedeutung, die Jesu Jünger in der Anfangszeit der Kirche gewonnen haben. Das Bild der Christen in der Kirche ist nicht nur von den Erfordernissen der Gegenwart im hellenistischen Umfeld beeinflusst, sondern von der Vergegenwärtigung der Maßstäbe Jesu. Einerseits sind nachösterliche Entwicklungen in das Bild der Nachfolge Jesu eingetragen, andererseits sind die nachösterliche Ekklesiologie und Amtstheologie als Transformation der Sendung Jesu unter den

¹³ Cf. Hermann Spieckermann, *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments* (FAT 33), Tübingen 2001, 119–155.

Bedingungen seines Todes und seiner Auferstehung entwickelt worden. Es bleibt beim Unterschied zwischen der vorösterlichen Nachfolge und dem nachösterlichen Glauben; der Einschnitt des Kreuzes ist tief, der Aufbruch des Ostertages groß. Dennoch trägt es zu einem klareren Bild neutestamentlicher Diakonie bei, wenn die synoptischen und johanneischen Traditionen, die aus nachösterlicher Perspektive die vorösterliche Zeit beleuchten, wie in der Christologie mit den paulinischen Traditionen verglichen werden, die der Kirche gewidmet sind, wie sie auf dem Fundament Jesu Christi selbst gegründet worden ist (1Kor 3,10–17).

In den Evangelien wie in den Paulusbriefen ist das Wirken der Jünger wie der Apostel grundlegend als Diakonie gekennzeichnet. Ihren Dienst sollen sie Gott und dem Nächsten leisten, untereinander und den anderen, „denen draußen“, aber auch Jesus, ihrem Meister. Dieser Dienst der Jünger, zu dem Jesus sie nach den Evangelien vorösterlich wie nach nachösterlich beruft und der nach Paulus in der Sendung durch den Auferstandenen gründet, hat grundlegende Bedeutung für die gesamte Kirche. Denn von diesem Dienst der Jünger und Apostel ist nicht nur das Amt der Bischöfe, Presbyter und Diakone, sondern aller Gläubigen geprägt.

a) Synoptische Traditionen

Das Wort Jesu vom Dienen des Menschensohnes steht bei Markus und Matthäus wie bei Lukas, der es, verändert, zum Letzten Abendmahl zieht, in unmittelbarer Nähe sowohl zur Kritik Jesu am Herrschaftsgebaren der Zwölf als auch zur Forderung, sie sollten ihrerseits Diener sein. Auf die Bitte der Zebedaïden, die ersten Plätze im Reich Gottes einnehmen zu dürfen, antwortet er schließlich unmittelbar vor dem Lösegeldwort (Mk 10,42ss.):

⁴²*Ihr wisst:*

Die als Herrscher der Völker gelten, unterdrücken sie, und ihre Großen tun ihnen Gewalt an.

⁴³*Bei euch aber sei es nicht so.*

Wer bei euch groß sein will, soll der Diener von allen sein,

⁴⁴*und wer bei euch der Erste sein will, der Knecht von allen.*

Diener und Knecht zu sein, heißt, wie Jesus zu sein. Es reicht nicht, dass die Jünger – nach innen und außen – auf die Ausübung von Gewalt verzichten und die Macht, die sie haben müssen, um helfen zu können, nicht verwenden, um andere zu unterdrücken; „Diener“ und „Knecht“ zu sein, zielt darauf, anderen (nach dem Maß der eigenen Kraft) zu ermöglichen, dass sie leben können. Die Mahnung

ist nicht eingeschränkt; sie bezieht sich nicht nur auf alle Jünger, sondern auf all die Vielen, für die Jesus sein Leben gibt: eine unübersehbare große Zahl.¹⁴ Dem Dienen, zu dem Jesus die Jünger auffordert, entspricht ein Ethos universaler Solidarität. Aber die Diakonie geht über Moralität hinaus: Der Dienst der Jünger besteht darin, das Evangelium zu verbreiten und dadurch dem Heil derer zu dienen, die Gott zum ewigen Leben bestimmt hat.

Dieser Dienst der Jünger ist ein Verkündigungsdienst im umfassenden Sinn des Wortes mit allen katechetischen, diakonischen und liturgischen Konsequenzen. Er ist im Dienst Jesu für sie und für alle begründet (Mk 10,45). Er ist *imitatio* und *repraesentatio Christi*: *imitatio*, weil Jesu Heildienst auf seiner Liebe und Hingabe beruht; *repraesentatio*, weil Jesus seine Jünger gesandt und bevollmächtigt hat, so dass sie – vor- wie nachösterlich – als seine Stellvertreter agieren, damit diejenigen, die nicht von Jesus, sondern von ihnen das Wort Gottes hören, in nichts benachteiligt sind.

Das Motiv der Nachahmung Christi, in der sich die Nachfolge Jesu existentiell verwirklicht¹⁵, ist tief in der synoptischen Tradition verwurzelt. Das Gespräch nach der dritten Leidensankündigung in Mk 10 ist eine verschärfte Variation des Jüngergesprächs nach der zweiten Passionsprophetie Mk 9,31. Als Antwort auf den Rangstreit der Jünger, „wer von Ihnen der Größte sei“ (Mk 9,34), antwortet Jesus, indem er ein Kind in ihre Mitte stellt (cf. Mk 10,13–16 parr.) und sagt (Mk 9,35):

Wer erster sein will, sei der Letzte von allen und aller Diener (diakonos).

Diener ist hier nicht der Repräsentant, sondern derjenige, der fraglos hilft und unterstützt, sich unterordnet und dem anderen

¹⁴ Der Heilsuniversalismus ist bei Markus christologisch-soteriologisch begründet, wie nach der Abendmahlstradition Jesu Becherwort sagt, dass er sein Blut „für viele“, heißt: für alle vergossen hat (Mk 14,24 par Mt 26,28), und wird ekklesiologisch in der Völkermission konkretisiert (Mk 13,10).

¹⁵ Zwischen Nachfolge und Nachahmung ist zu unterscheiden. Das ist ein wichtiges Ergebnis der Synoptiker- und Jesusforschung seit den 60ern; cf. Martin Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,22s. und Jesu Ruf in die Nachfolge* (BZNW 34), Berlin 1968. Aber es gibt keinen Grund, die Rede von der *imitatio Christi* zu verdächtigen, dass sie die Christologie aus ihrer zentralen Stellung verdrängen. Zur Nachfolge gehört die Nachahmung, die im Leben umsetzt, was von Jesus gelernt werden kann. Hans Dieter Betz (*Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament* [BHTh 37], Tübingen 1967) sah paradigmatisch den Übergang von einem palästinisch-jüdischen zu einem hellenistisch-christlichen Modell bei analoger Betonung der Christologie, relativierte jedoch zu stark die zahlreichen Stellen, an denen in den Evangelien zur Nachahmung Jesu Christi aufgerufen wird.

zu Gefallen lebt. An dieser Stelle gibt es kaum einen Bedeutungsunterschied zwischen Diener und Knecht, *diakonos* und *doulos*. Wie in Mk 10 ist die Jünergemeinschaft der Vorort dieser Praxis, die letztlich von der Auferstehung der Toten und deshalb von der Agape bestimmt ist, die Hingabe und Anerkennung, Identität und Solidarität verbindet.

Matthäus führt in seiner Parallele, der Weherede gegen die Pharisäer, die mit einer Mahnrede an die Jünger beginnt, diesen Gedanken aus, indem er eine Sentenz der Redenquelle (cf. Lk 14,11) aufgreift (Mt 23,11s.):

¹¹*Der Größte von euch soll euer Diener (diakonos) sein,*
¹²*denn wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden.*

Diesem Grundsatz ist Jesus nicht nur gefolgt; er hat ihn aufgestellt: durch seinen Tod und seine Auferstehung. Aus dem weiteren Kontext des Wortes, der Kritik an den Pharisäern und Schriftgelehrten, ergibt sich, dass auch die Vollmacht der Jünger, zu binden und zu lösen (Mt 18,18; cf. Mt 16,18s.), von dieser Diakonie durchdrungen sein muss; denn sie ist ihnen verliehen worden, den Zugang zum Reich Gottes nicht zu versperren (Mt 23,13), sondern zu öffnen. In der lukanischen Parallele zu Mk 10 sind die Verbindungen noch enger, weil die Kritik und Ermahnung der Jünger zum Dienen unmittelbar vor der Selbstvorstellung Jesu als Diener steht (Lk 22,26s.).

Über das Motiv des Dienens treten an verschiedenen Stellen Frauen in den Kreis der Jesusnachfolge. Zwei Brennpunkte bilden sich. Den einen bildet die Geschichte von Maria und Martha (Lk 10,38–42). Martha geht ganz in der typischen Frauenrolle auf, für Jesus zu sorgen; das ist ihr Dienst (*diakonia*), den Jesus sich auch gefallen lässt. Aber da sie ihn auffordert, Maria zu sagen, auch sie solle sich kümmern, die an Jesu Lippen hängt, muss Martha sich sagen lassen, ihre Schwester habe „den besseren Teil erwählt“ (Lk 10,42). Damit wird eine andere Frauenrolle beschrieben, die auch durch große Nähe zu Jesus, aber durch Konzentration auf das eine Notwendige, das Wort des einen Gottes, definiert wird.¹⁶ Origenes hat an dieser Perikope die Unterscheidung zwischen der hoch zu schätzenden *vita activa* und der noch höher zu schätzenden *vita contemplativa* festgemacht¹⁷; beide Lebensformen könn-

¹⁶ Cf. Bart J. Koet, Luke 10:38–41 and Acts 6,1–7—a Lukan diptych on diakonia, in: Jeremy Corley (ed.), *Studies in den Greek Bible*. FS Francis T. Gignac (CBQ.MS 44), Washington DC 2008, 163–185.

¹⁷ *Hom. Luc. fr. 72.*

ten von Frauen ebenso gut ausgefüllt werden wie von Männern; die Geschichte der Orden belegt das nachdrücklich; die Lukasperikope ist der wichtigste Bezugstext. Die Diakonie der Martha ist kein Makel; nur dass sie Maria vom Lauschen auf Jesu Wort abhalten will, ist ihr Problem¹⁸. Das Hören der Maria ist eine andere Form von Dienst: ausgerichtet auf Jesus, aber dadurch angeleitet zur Gottes- wie zur Nächstenliebe.

Den anderen Brennpunkt bildet die Kreuzigungsszene. Markus berichtet von den Frauen, die, wenngleich in sicherer Entfernung, unter dem Kreuz ausgeharrt haben, anders als die Zwölf. Von ihnen schreibt Markus (Mk 15,41):

Sie waren ihm schon in Galiläa nachgefolgt und hatten ihm gedient.

Matthäus (Mt 27,55) ist Markus gefolgt, ähnlich wie Lukas (Lk 23,49), der allerdings nicht explizit von Dienen (*diakonein*) spricht. Auch wenn die Frauen bei Markus und Matthäus wie bei Lukas¹⁹ nicht explizit Jüngerinnen genannt werden, ist doch ihr Verhältnis zu Jesus genauso als „Nachfolge“ bezeichnet wie bei Petrus und den Zwölfen. Das Dienen, das Markus und Matthäus erwähnen, mag an Hausarbeit und Tischdienst anknüpfen, wie es von der Schwiegermutter des Petrus (Mk 1,31ss.) und von Martha (Lk 10,38–42) berichtet wird, gewinnt aber größere Bedeutungsdimensionen, weil das Dienen durch Jesus als Wesensmerkmal der Jüngerschaft und Nachfolge vorgegeben ist. Jesus „gedient“ zu haben, wertet die Nachfolge der galiläischen Frauen nicht ab, sondern auf. Ihr Dienst geht bis zum Tod und über den Tod hinaus: Nur weil die Frauen ihrem Dienst auch unter dem Kreuz treu geblieben sind, hören sie im leeren Grab die Botschaft von der Auferstehung Jesu Christi und können sie Petrus wie den Zwölf verkünden.

b) Johanneische Tradition

Im Johannesevangelium ist Jesu Diakonat ähnlich eng mit dem seiner Jünger verbunden wie bei den Synoptikern. Die Fußwaschung stellt die Verbindung her. Sie hat bei Johannes zwei Deutungen: eine soteriologische und eine ethische. Die soteriologische Deutung zielt auf das Abwaschen der Sünden – wie in der

¹⁸ Zur Hochschätzung Marthas in der Frömmigkeitsgeschichte hat beigetragen, dass nach Joh 11,21–24 sie es ist, die Jesus als messianischen Gottessohn bekennt, der die Auferstehung schon hier und jetzt verwirklicht.

¹⁹ Lukas wählt das Wort Act 9,43 für Tabita. In Lk 8,1ss. hat er eine Szene, die Frauen zusammen mit den Aposteln in der Nachfolge Jesu zeigen, auch wenn er dort nicht explizit von Jüngerinnen spricht.

Taufe. Die ethische Deutung zielt auf den Dienst der Jünger nach dem Vorbild Jesu. Die ethische Deutung ist in der soteriologischen begründet, weil der Dienst der Jünger den Heildienst Jesu mit der Zeit zu Wirkung kommen lässt. Die soteriologische Deutung zielt auf die ethische, weil die Jünger ihre Sendung nur in der Haltung und Praxis des Dienens konform mit Jesus Christus ausüben können. Jesus stellt sich als „Beispiel“ hin, an dem seine Jünger sich orientieren sollen (Joh 13,15):

So wie ich euch getan habe, sollt auch ihr tun.

Das „So ... wie“, das bei Johannes oft begegnet, hat paradigmatische, aber auch soteriologische Bedeutung. Die Jünger können handeln, *wie* Jesus gehandelt hat, *weil* Jesus an ihnen gehandelt und sie dadurch verwandt hat. Den Dienst der Fußwaschung sollen sie nicht nur einander leisten; denn so wie Jesu Dienst, den er seinen Jüngern erweist, der Rettung der ganzen Welt dient, so sind auch die Jünger gesandt, der Welt Gottes Heil zu bringen. Allerdings setzt das johanneische Missionskonzept nicht auf einzelne Wandermissionare, wie Paulus einer war, sondern auf die Attraktivität gelebten Christseins vor Ort, das anziehend wirkt, wie auch das paulinische Gemeindekonzept angelegt war. Deshalb ist der Dienst der Fußwaschung, der nach Johannes in der Kirche geleistet wird, eine der intensivsten missionarischen Aktionen.

Die Erzählung von der Fußwaschung ist durch eines der letzten Worte vorgezeichnet, das Jesus nach Johannes in der Öffentlichkeit spricht (Joh 12,26). Er wendet sich an alle Zuhörer, hat aber die Nachfolge im Sinn:

*Wer mir dienen will, folge mir nach,
und wo ich bin, wird auch mein Diener sein;
wer mir dient, wird den Vater ehren.*

Alle drei kurzen Sätze gehören zusammen. Am nächsten liegt Jesu Aufforderung zur Kreuzesnachfolge, die nach den Synoptikern auf das Messiasbekenntnis des Petrus folgt (Mk 8,34ss. parr), zumal im Vers zuvor vom Gewinn und Verlust des Lebens (wie in Mk 8,35 parr.) die Rede ist. Nachfolge ist bei Johannes als Konsequenz des Willens dargestellt, Jesus zu dienen, während die Synoptiker eher das Dienen als Konsequenz der Nachfolge zu sehen scheinen. Aber das sind keine gravierenden Differenzen. Johannes hat die Leidesnachfolge im Sinn, wie der Ort des Jesuswortes und der unmittelbar folgende Kontext zeigen. Das Leitmotiv ist *Diakonia*. Jesus zu dienen, heißt nicht, ihm etwas zu geben, was er selbst nicht hätte, sondern ihn in dem zu unterstützen, was er ist und geben will.

Das ist die Ehre Gottes, des Vaters. Der letzte Satz des Verses ist nicht so zu verstehen, als ob dann, wenn zuerst der Dienst Jesus erwiesen werde, in Folge dessen auch dem Vater die Ehre erwiesen wird, die ihm gebührt; sondern da Jesu Sendung nach Johannes kein höheres Ziel kennt, als dem Vater zu dienen, der Dienst Jesu von vornherein *ad maiorem Dei gloriam* geschieht. Deshalb die Nachfolge. Ihre Wirkung ist, dass Jesus vergegenwärtigt, wer ihm nachfolgt. Den traditionsgeschichtlichen Hintergrund beleuchtet das Botenrecht, das auch der synoptischen Tradition bekannt ist (Lk 10,16 par. Mt 10,40; cf. Joh 13,20) und zu dem eine jüngere rabbinische Parallele gezogen werden kann (mBer 5,5):

Der Gesandte ist wie der Sendende selbst.

Die repräsentative Funktion der Jünger passt zum Kontext, weil Jesus auf den Wunsch von Griechen reagiert, zu ihm zu gelangen, aber ihn nicht einfach erfüllt, sondern auf seinen Tod und seine Auferstehung verweist, damit jedoch indirekt auf die nachösterliche Sendung der Jünger, die er in Joh 20,19–23 vornimmt („Wie mich der Vater gesandt hat, sende ich euch“).

c) Paulinische Tradition

Paulus wusste sich als Apostel, als Gesandter des Kyrios berufen und hat sich deshalb als Diener, aber auch als Knecht gesehen, als *diakonos* wie als *doulos*.²⁰ Beide Begriffe interpretieren einander wechselseitig; die Bedeutungsaspekte der Repräsentation und der Subordination lassen sich unterscheiden, aber nicht gegeneinander ausspielen.²¹

(1) Der Knecht Jesu Christi und der Gläubigen

Paulus stellt sich in seinem wichtigsten Brief den römischen Christen gleich zu Beginn als „Knecht Christi Jesu“ vor (Röm 1,1; cf. Tit 1,1), im Philipperbrief zusammen mit seinem Schüler Timotheus (Phil 1,1). In beiden Fällen ist der Aspekt der hingebungsvolle Dienst am Evangelium Gottes, der uneingeschränkte Gehorsam,

²⁰ Zur paulinischen Apostolatstheologie cf. Robert Vorholt, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.

²¹ Auf einer Zwischenstufe der sozialen Rangskala steht der „Gehilfe“ (*hyperetes*) von 1Kor 4,1, der immerhin „Ökonom der Geheimnisse Gottes“ ist, ein Verwalter im Hause Gottes. In den Bereich gottesdienstlicher Assistenz führt der Begriff „Liturge“ (*leiturgos*) in Röm 15,16; dazu Robert Vorholt, Paulus als Priester. Der Apostel im Dienst der Versöhnung, in: *Communio* 38 (2009) 67–81.

der aus der Einsicht des Glaubens erwächst, die Hintanstellung persönlicher Ansprüche, die der Freiheit des Evangeliums entspricht (Röm 1,1–7). Als Apostel ist er ein freier Mann – weil er Jesus Christus „gesehen“ hat (1Kor 9,1s.), der ihn von seinem falschen Eifer, von der Schuld seiner Christenverfolgung, von seinem Beharren auf der eigenen Gerechtigkeit befreit hat (cf. Phil 3,3–9). Diese Freiheit aber nutzt er, um Gott über sich herrschen zu lassen und deshalb Juden wie Griechen, Gerechten und Sündern, Starken und Schwachen als Verkünder des Evangeliums zu dienen (1Kor 9,20ss.). Diese Paradoxie der Freiheit formuliert er auf den Punkt (1Kor 9,17):

*Der ich frei bin gegenüber allen, habe ich mich allen zum Knecht gemacht,
um viele zu gewinnen.*

Das ist angewandte Kreuzestheologie, wie sie auch in der Dialektik von Stärke und Schwäche aufscheint, die Paulus im Zweiten Korintherbrief entwickelt (2Kor 12,10 cf. 13,4). Knecht und Sklave kann Paulus nur als Freier sein; die dunkle Folie wäre jene Knechtschaft gegenüber der Sünde, von der Paulus die Gläubigen durch Jesus Christus befreit sieht, der neue Nahrung zu geben er sie aber ebenso nachdrücklich warnt (Röm 6,12ss.). Im Römerbrief skizziert er, was sich ergibt, wenn jemand sich von der Diakonie des Apostels leiten lässt (Röm 6,16):

*Wisst ihr nicht, dass ihr dessen Knecht seid und dem gehorchen müsst, dem ihr euch als Knechte zum Gehorsam anbietet?
Die einen der Sünde zum Tod, die andren dem Gehorsam zur Gerechtigkeit.*

Das ist genau die Lebenseinstellung, die Paulus abgelesen werden kann. Er sieht sich als freien Menschen, den Gott befreit und in Dienst gestellt hat. Die Freiheit, die Paulus meint, wächst aus der Bindung an Jesus Christus; sie zeigt sich in Liebe (cf. Gal 5,13s.).²²

Das Gegenstück zu 1Kor 9,17 findet sich in 2Kor 4,5:

*Wir verkünden nicht uns selbst, sondern Jesus Christus als den Herrn,
uns selbst aber als eure Knechte um Jesu willen.*

²² Cf. Th. Söding, Zur Freiheit befreit. Paulus und die Kritik der Autonomie, in: *Communio* 37 (2008) 92–112.

So wie nach dem Ersten Korintherbrief Freiheit und Knechtschaft einander entsprechen, so nach dem Zweiten Korintherbrief das Herrsein Jesu Christi und die Knechtschaft des Apostels den Christen gegenüber. Diese Knechtschaft gibt es „um Jesu willen“ – weil er selbst Sklave geworden ist, um die Menschen zu retten, ist auch der Apostel, der doch alle Autorität hat, derjenige, der die Gläubigen groß sein lässt, sich selbst aber hintanstellt. Diese Diakonie Jesu prägt den Dienst des Apostels inhaltlich und formal: inhaltlich dadurch, dass er Jesus Christus als Kyrios verkündet, konzentriert auf seinen Tod und seine Auferstehung; formal dadurch, dass er nicht die eigene Ehre, sondern die Gottes und deshalb das Recht der Menschen sucht.

(2) *Der Diakon des Neuen Bundes*

2Kor 4,5 gehört zur Zusammenfassung der langen Exegese von Ex 34, in der Paulus den Gegensatz zwischen der Diakonie des Mose und des Apostels entwickelt (2Kor 3)²³. Beide glänzen; aber der Dienst des Evangeliums überstrahlt den des Gesetzes, weil das Gesetz den Tod, das Evangelium aber das Leben bringt und insofern der mosaische Gesetzesdienst ein Ende hat, der paulinische Evangeliumsdienst aber ins ewige Leben leitet. Im einen wie im anderen Fall redet Paulus von Diakonia (cf. 2Kor 4,2). Denn Mose wie Paulus sind Repräsentanten Gottes; beide haben eine wesentliche Aufgabe, Gottes Willen zu vergegenwärtigen; beide spiegeln Gottes Herrlichkeit wider: der eine im Alten, der andere im Neuen Bund, der eine, indem er das Urteil des Gesetzes, der andere indem er den Freispruch des Evangeliums verkündet.

Bevor Paulus sich mit der Diakonie des Bundes vom Sinai und seiner Erneuerung durch Christus befasst hat, gibt es eine einzige Stelle, an der er sich als Apostel „Diakon“ nennt, in einem Atemzug mit Apollos und zur Relativierung der Aufgabe, die ihnen beiden als gesandten Verkündern und Lehrern des Evangeliums zufällt: Gott allein ist es, der Glauben entstehen lässt und die Kirche baut (1Kor 3,5). Paulus ist nur wie Apollos ein Gärtner, der gepflanzt, während Apollos gegossen hat; er ist ein Bauleiter, der die Fundamentierung des Kirchengebäudes organisiert (1Kor 3,5–17).

Nach dem Exodus-Midrasch aber steigt „Diakonie“ zum Leitwort der paulinischen Apostolatstheologie auf (2Kor 4,1; 6,3s.; Röm 11,13; 15,25).²⁴ „Diakonie“ gehört – neben „Apostolat“

²³ Vgl. Christoph Dohmen, *Exodus 19–40* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien 2004.

²⁴ Das lässt sich nicht aus den Vorgaben des alttestamentlichen Textes erklären, sondern aus den Vorgaben paulinischer Theologie selbst, die aber durch die Exodusexe-

(Röm 1,5; 1Kor 9,2; Gal 2,8) und „Exousia“ (1Kor 9,12.18) – zu den wenigen Grundbegriffen paulinischer Apostolatstheologie. Es verbindet persönliche Integrität mit pastoraler Intensität und spirituelle Intimität mit theologischer Intelligenz. Paulus ist der Repräsentant Jesu Christi, des Herrn, gegenüber den Gemeinden und gleichzeitig ihr Fürsprecher bei Gott.

Am deutlichsten wird dies in 2Kor 5,17–20:

¹⁷*Wer in Christus ist, ist ein neues Geschöpf.*

Das Alte ist vergangen – siehe, Neues ist geworden.

¹⁸*All das aber von Gott, der uns mit sich versöhnt hat durch Christus*

und uns den Dienst der Versöhnung gegeben hat

¹⁹*wie ja Gott in Christus war und die Welt mit sich versöhnt hat, indem er ihnen die Sünden nicht angerechnet*

und unter uns das Wort der Versöhnung aufgeboten hat.

²⁰*Für Christus also sind wir Botschafter,*

wie Gott es ist, der durch uns mahnt.

Die paulinische Versöhnungstheologie spielt auf die Praxis politischer Friedensmissionen an, von denen die griechische und römische Geschichte reich ist, entwickelt sie aber im Zeichen des stellvertretenden Sühnetodes Jesu (2Kor 5,21), der versöhnt, was im Grunde nicht zu versöhnen ist, weil die Sünder ihr Leben verwirkt haben und nicht auf die Besänftigung der Gottheit oder des Gegners durch milde Gaben, sondern ganz im Gegenteil auf die Friedensinitiative des Angegriffenen, die Milde des Mächtigen, die Liebe des Missachteten setzen. Es ist Jesus Christus, der Gottes Versöhnung verkörpert; weil Gott „in“ Jesus Christus war, kann er die Feindschaft der Menschen gegen Gott dort überwinden, wo sie sich eingenistet hat: bei den Menschen selbst, und sie so überwinden, dass Gott selbst sie auf sich nimmt. Die Versöhnung hat die Dimensionen einer neuen Schöpfung, weil zum einen die Sünde nicht an der Oberfläche bleibt, sondern ins Herz des Menschen dringt, und andererseits das Heil, das Gott schafft, alle Dimensionen irdischen Glücks sprengt.

Der Apostel ist voll und ganz einbezogen in dieses Heilsgeschehen. Aus der Versöhnungstat Gottes in Christus folgt die Einsetzung des Versöhnungsdienstes. Er ist eine Gabe Gottes: seine Tat und sein Geschenk an die Menschen, das darin besteht, dass sie durch diejenigen, die den Versöhnungsdienst leisten, im vollen

gese an Gewicht gewonnen haben. Vielleicht hat auch die Auseinandersetzung mit den „Super-Aposteln“, die in 2Kor 10–13 greifbar wird und nach 2Kor 11,23 auch um den Diakonat kreiste, katalysatorisch gewirkt.

Umfang am Heil Gottes Anteil gewinnen, und zwar für alle Zeit. Der Versöhnungsdienst ist nach 2Kor 5 die wesentliche Praxis der Kirche: Es gibt sie nur deshalb, weil Gott will, dass seine Versöhnungstat in Christus, die ein für allemal geschehen ist (cf. Röm 6,10), ständige Folgen hat, so dass die Vergebung der Sünden, die Eingliederung in den Leib Christi, der Friede mit Gott dauerhaft und immer wieder neu geschehen. Das setzt die Institutionalisierung des Versöhnungsdienstes voraus.²⁵ Die Versöhnungsarbeit kann nur ein „Dienst“ sein, weil Jesus Christus selbst sie als Diener geleistet hat und weil er darin besteht, das Interesse, die Hoffnung, den Glauben anderer zum Zuge kommen zu lassen.

Grundlegend ist er dem Apostel übertragen. Ihm ist Jesus Christus erschienen, damit er die Gute Nachricht verkünde, dass Jesus der Sohn Gottes ist, der den Todgeweihten das ewige Leben bringt. Im Fall des Paulus hat er seine Berufung seinerseits als eine Versöhnung und Vergebung erfahren, wie noch die Paulusschule festhält (cf. 1Tim 1,15s.). Als Diakon ist der Apostel Repräsentant Jesu Christi. Er ist Botschafter (cf. Lk 14,32; 19,14), der die Gute Nachricht austrägt, die er ihm aufgetragen hat, und gleichzeitig für ihn einsteht. Das meint sowohl, dass er in Jesu Autorität auftritt, als auch, dass er sein Leben nachahmt und sein Leiden teilt (cf. Eph 6,20).

Der Dienst der Versöhnung ist positiv, aber nicht exklusiv, erstmalig, aber nicht einmalig an den Apostel gebunden. Zwar hat Paulus in 2Kor 5 die Frage der apostolischen Nachfolge nicht im Blick; aber seine Versöhnungstheologie ist so prinzipiell, dass sie auch in späterer Zeit aktualisiert werden kann. Der Versöhnungsdienst gehört wesentlich zu „uns“, heißt: zur Gemeinschaft der Gläubigen. Die Aussage liegt auf derselben Ebene wie die Einsetzung der Apostel, Propheten und Lehrer durch Gott in der Kirche nach 1Kor 12,28. Der Dienst der Versöhnung ist bleibend dadurch bestimmt, wie Paulus ihn ausgeübt hat; aber so wie er ihn in 2Kor 5 beschreibt, kann und muss er auch weiterhin geleistet werden – im Interesse derer, die darauf angewiesen sind, Gottes Versöhnungswort zu hören. Wer später diesen Dienst übernimmt, wenn der Apostel ihn nicht mehr ausführen kann, ist ebenso Repräsentant Jesu Christi wie Paulus selbst.

Die paulinische Diakonatstheologie gewinnt kritische Kraft in der Auseinandersetzung mit den „Super-Aposteln“, die Paulus in Korinth das Leben schwergemacht haben. Sie scheinen ein glän-

²⁵ Eine spezifische Bedeutung gewinnt „Diakonie“ bei Paulus als Bezeichnung der auf dem „Apostelkonzil“ vereinbarten Kollekte für die „Armen“ in Jerusalem (Röm 15,25.31; 2Kor 8s.; cf Act 11,29; 12,25).

zendes Auftreten mit einer starken Betonung der Herrlichkeit Jesu verbunden zu haben. Ihnen gegenüber profiliert Paulus sich als „Diakon“ (cf. 2Kor 11,8), der einerseits – durch finanzielle Unabhängigkeit – seine Freiheit wahrt, aber andererseits nicht die eigene Person, den eigenen Erfolg, das eigene Recht in den Mittelpunkt stellt, sondern die Person, den Erfolg, das Recht Jesu Christi. Nach 2Kor 11,23 zu urteilen („Sie sind Diener Christi?“), haben sich die Gegner des Paulus selbst „Diakone“ genannt, aber, wie Paulus sie darstellt, eher die Hoheit, die Autorität und Repräsentanz des Kyrios betont als die Niedrigkeit des Gekreuzigten, die Verachtung des Opfers, den Einsatz für die Schwachen.

(3) Resonanzen des paulinischen Diakonates

Die paulinische Theologie des apostolischen Diakonates steht nicht allein, sondern ist für weitere Zusammenhänge offen. Erstens hat Paulus selbst Verbindungen geknüpft, weil er seinen eigenen Aposteldienst eng mit dem seiner Mitarbeiter und Vertrauen zusammengesehen hat: zu Timotheus (Phil 1,1), seinem Meisterschüler, zu Ephaproditus, dem Abgesandten der Philipper, die ihn im Gefängnis unterstützt haben (Phil 2,22; cf. 4,18), und zu Onesimus, dem entlaufenen Sklaven, den er im Gefängnis für den Glauben gewonnen hat und von Philemon, seinem christlichen Herrn, als Mitarbeiter überlassen bekommen will (Phlm 13). So redet auch Lukas in der Apostelgeschichte (Act 19,22) von Timotheus und Erastus (cf. Röm 16,23; 2Tim 4,20) als Dienern des Paulus. Epaphras (cf. Phlm 23) wird im Kolosserbrief als „mein geliebter Mitknecht, der ein treuer Diener Christi für euch ist“ empfohlen (Kol 1,7; cf. 4,12) – ganz im Stil der unbestritten echten Paulusbriefe und ähnlich wie Tychikos (Kol 4,7; Eph 6,21; cf. Act 20,4; 2Tim 4,12; Tit 3,12). Der Kolosserbrief schließt damit, dass die Christen Archippus (cf. Phlm 2) sagen sollen, auf den „Dienst“ – Luther übersetzt: „das Amt“ – zu achten, das er „im Herrn empfangen“ hat. So unscheinbar die Notizen scheinen, so wichtig sind sie, weil sie zeigen, dass weitergeht, was Paulus begonnen hat: Dienst am Evangelium aus Verbundenheit mit dem Apostel in der Kirche für die Menschen.

Zweitens wird Paulus selbst von anderen in einem ähnlich grundsätzlichen Sinn „Diener“ genannt, wie er sich selbst bezeichnet hat (Kol 4,17). Am wenigsten überrascht das in den Briefen, die nach herrschender Meinung aus der Paulusschule stammen. Nach dem Kolosserbrief ist Paulus der „Diakon“ des Evangeliums, das von der Schöpfung und Erlösung der ganzen Welt durch Jesus Christus handelt (Kol 1,23); Diener ist Paulus auch in seinen Lei-

den, da er ja um des Evangeliums willen ins Gefängnis geworfen wurde (Kol 1,24). Paulus übernimmt für Gott und die Kirche eine wesentliche Aufgabe, indem er das Evangelium verkündet und sein Leben dafür opfert. In Kol 1,25 heißt diese Aufgabe „Ökonomie Gottes“ ähnlich wie in 1Kor 4,1 und 9,17. Gottes „Ökonomie“ ist sein Heilsplan; in diesem Plan ist der Apostel ein wichtiger Mitspieler, weil er von Gott durch die Berufung in Beschlag genommen wird und die Kolosser durch ihn von diesem Heilswillen gehört haben und überzeugt worden sind. Ähnlich der Epheserbrief, der den Kolosserbrief voraussetzt und fortschreibt (Eph 3,7): Paulus wird als Diener (Diakon) des Evangeliums ins Bild gesetzt, den Gott berufen und aus reiner Gnade mit aller Energie ausgestattet hat, seinen Dienst in Gottes Kraft zu vollbringen (cf. Eph 3,8). Auch die Apostelgeschichte des Lukas kennt diesen Sprachgebrauch. Nach Act 20 ruft Paulus, um Abschied zu nehmen, in Milet die ephesinischen Presbyter zusammen, um die Bilanz seines Lebens zu ziehen und sie auf die kommende Zeit einzustellen. Gegen Ende des ersten Teils sagt er (Act 20,24):

Mein Leben achte ich nicht der Rede wert, wenn ich nur meinen Lauf vollende und den Dienst, den ich empfangen habe vom Herrn Jesus, das Evangelium der Gnade Gottes zu bezeugen.

Der Dienst besteht in dem Zeugnis für Jesus, das in Wort und Tat abgelegt wird. Paulus blickt in der Miletrede auf sein Martyrium voraus; die Vollendung seines Lebenslaufes ist auch die Vollendung seiner Diakonie, weil sein Leben in ihr aufgeht und sie den vollen Einsatz der Person verlangt. Nach Act 21,19 hat Paulus gleichfalls seine gesamte Wirksamkeit unter den Heiden, von der er in Jerusalem Jakobus berichtet, als „Dienst“ bezeichnet, den Gott durch ihn wirke.

Diese Sprache des Paulus und seiner Schule hat dazu geführt, dass „Diakonie“, *ministerium*, zum wichtigsten Terminus der Amtstheologie geworden ist. Er nimmt die Proexistenz Jesu auf und verbindet sie mit der Hingabe an das Evangelium, aus der die Hingabe an die Menschen folgt, die zu Hörern des Wortes werden sollen.

d) Der Horizont biblischer Theologie

„Diakonie“ ist ein neutestamentliches Leitwort der Ekklesiologie, geprägt durch die Christologie. „Knechtschaft“ hingegen ist von Abraham (Gen 18,3.5 et al.: *pais*), Jakob (Gen 32,5; 33,14 et al.: *pais*), Mose (Num 12,7; Dtn 3,24 et al.: *therapon*) und Da-

vid (2Sam 7,5.8; Ps 27,9 et al.: *doulos*; Ps 18,1: *pais*) als Ehrenbezeichnung eines Gottesmannes bezeugt, dessen Autorität aus der Bindung an Gott resultiert. Ohne diese Basis würde sich die neutestamentliche Hochschätzung der „Knechte“ Gottes schwer erklären.

An zwei Stellen des lukanischen Doppelwerkes wird die Brücke sichtbar. Zum einen ist es Maria, die im Magnifikat alttestamentliche Psalmenfrömmigkeit mit neutestamentlicher Theologie verbindet. Es ist eine Frau, die spricht: die „Magd des Herrn“. Sie spricht, weil sie, die Niedrige, von Gott erhöht worden ist; sie spricht, um ihre Verbundenheit mit allen Erniedrigten und ihre Hoffnung auf den großen Umschwung aller Verhältnisse zum Ausdruck zu bringen (Lk 1,48):

*Auf die Niedrigkeit seiner Magd (doule) hat er geschaut.
Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter.*

Das Magnifikat ist vorbereitet in der Antwort, die Maria dem Engel Gabriel gibt, der ihr verheißt, die Mutter des Messias zu werden (Lk 1,38):

*Siehe, die Magd des Herrn (doule).
Mir geschehe nach deinem Wort.*

Liest man das Lukasevangelium wie die Apostelgeschichte synchronisch, in der Abfolge des Textes, wie er veröffentlicht worden ist, ist jeder Dienst, der im Namen Gottes und auf Jesu Wort hin übernommen wird, eine Einstimmung in das *Fiat* Marias. Nach Lk 1,38 verweist sie auf Gottes Schöpferwort, das ihr Leben bestimmt. Dieses Wort Gottes ist die umfassende Bestimmung des neutestamentlichen Diakonates, der nach Lukas eine marianische Dimension hat. Diese Dimension steht wiederum in dem größeren Kontext biblischer Theologie des Gottesvolkes, das nur entsteht, weil es einen Dienst gibt wie den der Maria und Diener und Dienerinnen wie Maria.

Der zweite Ankerpunkt biblischer Theologie des Jünger-Diakonates findet sich bei Lukas zu Beginn der Apostelgeschichte. Dort wird – im paulinischen Stil, aber auf die Zwölf bezogen – zweimal der Apostolat Diakonie genannt (Act 1,17.25), und zwar dort, wo die Erinnerung an den Verrat des Judas mit der Nachwahl des Matthias verbunden wird, der einmaligen Ergänzung des Zwölferkreises vor Pfingsten. In einer erzählten Zwischenreflexion bringt Petrus das Wort der Schrift ins Spiel, und zwar den Psalter. Zwei Davidpsalmen werden zitiert, zwei Hilferufe des Armen und Verfolgten an Gott, verbunden mit der Bitte um eine Nieder-

lage seiner Gegner und einen Neuanfang mit neuen Personen für eine zentrale Institution in Israel, das Gericht²⁶:

*Sein Hof soll verwüstet werden,
und niemand wohne mehr darinnen (Ps 69,26),
und sein Aufseheramt (episkope) soll ein anderer erhalten
(Ps 109,8).*

Der Vers ist nicht nur für die Verbindung von Apostolat, Diakonat und Episkopat wichtig. Er interpretiert die Restitution des Zwölferkreises als eine schriftgemäße Erfüllung des Willens Gottes, die geschehen sein muss, bevor mit der Gabe des Geistes zu Pfingsten, dem jüdischen Wochenfest, die öffentliche Evangeliumsverkündigung beginnen kann. In der Abfolge der Apostelgeschichte sind auch der „Dienst“ des Barnabas und Paulus von dieser Vorgabe abhängig.

4. Der Dienst der Gemeinde

Diakonie ist eine Aufgabe, aber kein Privileg der Apostel, sondern eine Sache der ganzen Kirche und aller Gemeindeglieder.

a) Paulinische Traditionen

An zwei Stellen hat Paulus das Charisma der Diakonie angesprochen, in unterschiedlicher Perspektive. In 1Kor 12,5 hat er in einer trinitarischen Wendung die Vielfalt der Gaben, Dienste und Wirkkräfte auf die Einheit Gottes, des Kyrios und des Geistes zurückgeführt (1Kor 12,4ss.). Alle drei Begriffe meinen dasselbe, was Paulus dann in zwei relativ unsystematischen Listen konkretisieren wird (1Kor 12,8ss.28ss.). Die Charismen sind „Dienste“, weil sie nicht zur Selbstbestätigung, sondern zum Aufbau der Gemeinde gegeben sind; umgekehrt sind die „Dienste“ Charismen, weil sie Gnadengaben Gottes sind und nicht nur Leistungen und Arbeiten im Interesse von anderen. Die Dienste sind „Wirkkräfte“ („Energien“), weil sie die Dynamik des Evangeliums aufnehmen und wirksam werden lassen; umgekehrt sind die „Wirkkräfte“, die Paulus auf Gott zurückführt, Dienste, weil sie dem Aufbau der Kirche im Glauben nützen sollen (1Kor 12,7.11). Nach 1Kor 12

²⁶ Erich Zenger (in: Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen 101–150* [HThK.AT], Freiburg – Basel – Wien 2008, 194), konzentriert sich auf die Schattenseite der Rezeptionsgeschichte, die antijudaistisch kontaminierte Verwerfung des Judas.

sind alle Gnadengaben, die es in der Kirche gibt, „Dienste“; und da alle, die das Glaubensbekenntnis „Kyrios Jesus“ mitsprechen, nach 1Kor 12,1ss. „Geistbegabte“ sind, haben auch alle ihr eigenes Charisma, anders gesagt: partizipieren sie alle, je auf ihre höchst unterschiedliche Weise, an der Diakonie der Ekklesia. Das Leib-Christi-Gleichnis, das die Charismenlehre kirchentheologisch unterlegt (1Kor 12,12–27), lässt hervortreten, dass alle Christen ihren Ort in der Kirche finden und ihre Stärken entwickeln, die der anderen aber anerkennen und fördern müssen, damit der Organismus der Kirche lebendig wird.

Anders die Perspektive in Röm 12,7. Hier steht die Diakonie nicht für die Charismen insgesamt, sondern für einen bestimmten Aspekt charismatischer Aktivität:

⁶Wir haben verschiedene Gnadengaben gemäß der uns verliehenen Gnade:

Wenn Prophetie – dann gemäß der Analogie des Glaubens.

⁷Wenn Diakonie – dann im Dienen. ...

Weitere Geistesgaben folgen, darunter auch Werke der Barmherzigkeit (Röm 12,8). Deshalb darf man Diakonie nicht auf Caritas einschränken. Aber von der Prophetie hat Paulus sie unterschieden, mit ihr zusammen bildet sie ein Begriffspaar am Anfang, bevor dann mit Partizipien weiter formuliert und das Lehren, das Trösten und Mahnen, auch das Teilen, das Leiten und Helfen angesprochen werden. Prophetie und Diakonie sind Grundvollzüge der Kirche kraft des Geistes, lassen sich aber nicht ohne weiteres auf die später ausgebildete Trias Liturgie – Diakonie – Martyrie abbilden, sondern durchdringen und erhellen einander gegenseitig.²⁷ Die Prophetie muss dem Aufbau der Kirche dienen; und Diakonie, die nicht inspiriert ist, hilft nicht im Glauben. Die Prophetie dient der Einsicht in die Gegenwart der Liebe, die Diakonie ihrer Praxis. Beides bezieht sich auf alle Felder christlichen Lebens.

Der Epheserbrief hat diese paulinische Linie ausgezogen und auf die Ämter nachapostolischer Zeit bezogen. Er sieht die Apostel und Propheten im Fundament der Kirche, da sie den Eckstein Christus legen (Eph 2,20s.). Auf diesem Fundament muss weitergebaut werden (wie auch Paulus selbst in 1Kor 3,10–17 geschrieben hat, der Jesus Christus als Fundament und den Diakon-Apostel als „Architekten“ gesehen hat). Eine wesentliche Aufgabe spielen die Evangelisten, Hirten und Lehrer (Eph 4,11) – unab-

²⁷ Ulrich Wilckens (*Der Brief an die Römer* III [EKK VI/3], Neukirchen-Vluyn 1982, 15) denkt an das Amt der Diakone.

hängig davon, ob es sich um verschiedene oder um dieselben Figuren handelt. Sie aber sollen ihrerseits dafür arbeiten, dass die Kirche insgesamt wächst, und zwar dadurch, dass der Glaube in allen Gläubigen wächst. Deshalb steht im Epheserbrief als Ziel der Wirksamkeit jener Evangelisten, Hirten und Lehrer (Eph 4,12s.):

...¹² zur Ausrüstung der Heiligen für das Werk des Dienstes, für den Aufbau des Leibes Christi,

¹³ bis wir alle gelangt sind zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes ...

Die Diakonie ist demnach Sache aller „Heiligen“, heißt: aller Getauften. Die Diakonie ist ein „Werk“, weil sie harte Arbeit ist, die vollen Einsatz fordert; die Diakonie zu leisten, heißt, den Leib Christi zu ertüchtigen; dessen Vitalität wiederum zeigt sich im Glaubenswachstum. Die Diakonie betrifft also die ganze Breite und Tiefe kirchlichen Lebens, auch die Liturgie und Katechese, selbstverständlich auch die Caritas. Es gäbe im Kirchenbild des Epheserbriefes kaum ein besseres Wort für das „Amt“ aller Gläubigen, weil die Proexistenz Jesu Christi selbst, die überhaupt erst die Kirche hervorbringt, sich in der Praxis der Glaubenden widerspiegeln muss.

Spuren paulinischer Charismenlehre, besonders des Römerbriefes, führen auch in den Ersten Petrusbrief (1Petr 4,10s.):

¹⁰ Jeder diene einander, so wie er Gnadengabe empfangen hat, als guter Haushälter der vielfältigen Gnade Gottes.

¹¹ Wenn einer spricht – wie Worte Gottes.

Wenn einer dient – wie aus der Kraft, die Gott gewährt, damit Gott in allem verherrlicht werde durch Jesus Christus.

Das Dienen gehört wesentlich zu den Charismen und ihrer Vielfalt, weil die Charismen ihren Ort in der Kirche haben und die Gottes- wie die Nächstenliebe fördern. Wie in Röm 12 werden Reden und Tun, Lehren und Handeln zugleich unterschieden und verbunden. Wie die Prophetie und Lehre dem Wort Gottes die Ehre gibt, so kommt im Dienen die Kraft Gottes zum Ausdruck, die nicht seine pure Macht, sondern die Durchsetzungsfähigkeit seines Heilswillens ist.

Ähnlich grundlegend ist im Hebräerbrief (6,10) und im Sendschreiben nach Thyatira (Offb 2,19) vom wechselseitigen „Dienen“ der Gläubigen die Rede, auch hier wohl nicht ganz unabhängig von paulinischen Traditionen – und wenn doch, dann in tiefer Übereinstimmung mit ihnen.

b) Der Horizont biblischer Theologie

Der Erste Petrusbrief stellt einen Zusammenhang zwischen dem prophetischen Verkündigungsdienst Israels und der Kirche her. Im Zentrum des Briefes ist er dort ausgebaut, wo Ex 19 auf die Gläubigen bezogen wird²⁸: Die Berufung des priesterlichen und königlichen Gottesvolkes ist es, den Namen Gottes in der Welt groß zu machen.

An der Peripherie des Briefes wird der Bogen geschlagen. Die Diakonie der Christen ist in der Diakonie der Propheten begründet. Von ihnen heißt es:

¹⁰Nach diesem Heil haben die Propheten gesucht und geforscht, die prophezeit haben über die Gnade für euch, ¹¹sie haben erforscht, auf wann und welche Zeit der Geist Christi in ihnen hindeute, indem er die Leiden Christi und die nachfolgenden Herrlichkeiten im voraus bezeugte; ¹²ihnen wurde offenbart, daß sie nicht sich selbst, sondern euch dienten mit dem, was jetzt euch verkündet wird durch die, die euch im Heiligen Geist, der vom Himmel gesandt ist, das Evangelium gebracht haben.

Der Dienst der Propheten besteht in ihrer inspirierten Verkündigung des Heilswillens Gottes. Dieser Verkündigungsdienst erreicht sein Ziel erst dann, wenn realisiert wird, was verheißen wurde: der Dienst am Wort im Geist der Liebe.

5. Die Diakone der Kirche

Im Ersten Timotheusbrief formiert sich ein Gegenüber und Miteinander von Episkopen und Diakonen; beide bilden ziemlich feste Ämter, die für die Kirche wesentlich sind. Die Episkopen stehen nach den Timotheusbriefen und dem Titusbrief in enger Verbindung mit Presbytern, ohne mit ihnen identisch zu sein. Diese Konstellation der Pastoralbriefe zieht die gesammelte Aufmerksamkeit der Exegese auf sich, weil hier ein neutestamentlicher Anhaltspunkt für die – erheblich – später sich formierende Figur des dreistufigen *ordo* sichtbar zu werden scheint. Doch darf dieses starke Interesse (sei es legitimierender, sei es delegitimierender Absicht) weder hindern, die ureigene Konstellation der Pastoralbriefe aus ihren eigenen Voraussetzungen heraus zu beschreiben,

²⁸ Cf. Gerhard Hotze, Königliche Priesterschaft in Bedrängnis. Zur Ekklesiologie des Ersten Petrusbriefes, in: Th. Söding (ed.), *Hoffnung in Bedrängnis. Zur Ekklesiologie des Ersten Petrusbriefes* (SBS), Stuttgart 2009, 105–129.

noch die Aufmerksamkeit von anderen Traditionen als der paulinischen abzuziehen und bei Paulus nur die Pastoralbriefe, nicht aber die ursprünglichen Schreiben und andere Texte der Pauluschule zu beachten.

a) Die Tradition der Apostelgeschichte

Als die großen Vorbilder der späteren Diakone gelten – bis in die Weiheliturgie hinein – die „Sieben“, die nach Act 6 von den „Zwölf“ ausgewählt werden, damit der Konflikt um die Versorgung der hellenistischen Witwen gelöst wird. Sie heißen allerdings gar nicht explizit „Diakone“. Wohl aber geht es um die „Diakonie“, und zwar im Sinn der Armenfürsorge, besonders der Armenspeisung wie sie auch im Judentum der Zeit bekannt war und intensiv gepflegt wurde:

In diesen Tagen, als die Zahl der Jünger zunahm, entstand ein Murren der Hellenisten gegen die Hebräer, weil ihre Witwen bei der täglichen Diakonie übersehen wurden.

Lukas erzählt, dass die Zwölf, um nicht das Wort Gottes über dem Tischdienst zu vernachlässigen (Act 6,2), die Jüngergemeinde insgesamt aufgefordert haben, sieben Männer, die vom Geist erfüllt sind und für die Zeugen eintreten, auszuwählen, die jenen Dienst an den hellenistischen, heißt: griechischsprachigen Witwen übernehmen sollen (Act 6,3), während sie selbst „am Gebet und an der Diakonie des Wortes festhalten“ wollen (Act 6,4). Durch Handauflegung und Gebet der Apostel werden die von der Gemeinde auserwählten sieben Männer, die namentlich genannt werden (Act 6,5), in ihren Dienst eingesetzt (Act 6,6)²⁹.

Dieses Ereignis wird oft so interpretiert, als ob die Apostel sich von der Caritas auf die Katechese, die Mission und die Liturgie zurückgezogen hätten, während die Sieben sich auf die Diakonie im Sinne der Armenfürsorge verlegt hätten. Diese Interpretation ist falsch. Erstens widerspricht sie dem Kontext, weil im unmittelbar nachfolgenden Passus Stephanus, der erste der Sieben – wie später Philippus (Act 8) – als vollmächtiger Verkünder des Evangeliums und intensiver Beter auftritt. Zweitens aber hat Lukas seine Worte in der Perikope selbst auf die Goldwaage gelegt. Die Zwölf entlas-

²⁹ Vorbild ist Num 27. Die Ordination vermittelt nicht den Geist, das Amt auszuüben; die Erfüllung durch den Geist ist vielmehr die Voraussetzung dafür, von der Gemeinde ausgewählt und von den Aposteln ordiniert zu werden. Die Ordination stellt aber die Verbindung der Sieben mit den von Jesus selbst eingesetzten Aposteln her.

ten sich nur von der Witwenversorgung für die Hellenisten; sie fixieren sich nicht, sondern konzentrieren sich auf das Gebet und die Verkündigung. Die Sieben wiederum können nach den Worten der Apostel nur solche sein, die vom Geist erfüllt sind. Das unterstreicht zwar die ekklesiologische Bedeutung der Caritas, die eben auch inspiriert sein muss, öffnet aber das Wirken der Sieben von Anfang an für die Liturgie und Diakonie. Handauflegung und Gebet zeigen an, dass die Apostel ihnen ein kirchliches Amt verleihen. Die Sieben sind von den Zwölf eingesetzt; es ist auch nach Act 6,1 durchaus möglich, sie „Diakone“ zu nennen – aber nur, wenn sowohl die Diakonie der Apostel im selben Atemzug genannt wird und wenn der Diakonat der Sieben als eine erste Aktion zur Ausweitung der kirchlichen Sendung gedeutet wird, die grundlegend von den zwölf Aposteln wahrgenommen wird.

b) Paulinische Traditionen

Paulus selbst kennt Diakone von Anfang an in seinen Gemeinden, und zwar nicht nur im Sinn allgemeiner Bestimmung der Charismen, die allesamt diakonisch wirken sollen, sondern auch besonderer Aufgaben, in denen sich die Diakonie der Kirche konkretisiert. Dafür spricht Phil 1,1. Die Adresse an die „Heiligen ... in Philippi mit Episkopen und Diakonen“³⁰ lässt allerdings die Frage offen, welche Aufgaben sie erfüllt haben. „Bischöfe“ (wie die Einheitsübersetzung und die Lutherbibel wiedergeben) im Sinn der Pastoralbriefe können es nicht gewesen sein, wie der Plural anzeigt. Die Vermutung liegt nahe, dass die Christen in Philippi sich wie ein Verein organisiert haben; dann wären die „Episkopen“ die Vorsitzenden und die Diakone die zusammen mit ihnen für das Gemeindeleben Verantwortlichen. Es kann sein, dass beide in diesem Brief eigens genannt werden, weil sie mit der Organisation der Spendengelder zu tun haben, die Paulus zugutekommen sollen³¹; aber das bleibt eine Vermutung.³² Spätere Spuren dafür, dass Episkopen und Diakone zur christlichen Gemeinde gehören, finden sich nicht nur in den Pastoralbriefen, son-

³⁰ Für sekundär erachtet sie Nikolaus Walter, *Der Brief an die Philipper* (NTD 8/2), Göttingen 1998, 32s. Aber der doppelte Plural spricht für Ursprünglichkeit.

³¹ Cf. Wilfried Eckey, *Die Briefe des Paulus an die Philipper und an Philemon*, Neukirchen-Vluyn 2006, 44ss.

³² An eine philippische Sondertradition denkt Peter Pilhofer, *Philippi I: Die erste christliche Gemeinde Europas* (WUNT 87), Tübingen 1995, 140–147. Aber das erklärt nicht, weshalb das Paar Episkopos – Diakon auch in anderen Texten der paulinischen Einflussphäre und in Did 15,1 vorkommt.

dern auch im Ersten Clemensbrief (1Clem 42,4s.) und in der Didache (Did 15,1).

Dass Einzelne als Diakone gewirkt haben, ist in den paulinischen Gemeinden offenbar üblich gewesen. Stephanus wird im Ersten Korintherbrief genannt (1Kor 16,15), Epaphras (Kol 4,12) und Archippus (Kol 4,17) später im Kolosserbrief; an allen drei Stellen sind nicht unbedingte amtliche Diakone gemeint, sondern engagierte Christen, die sich in der Diakonie der Gemeinde, die auf allen Ebenen stattfindet, besonders hervorgetan haben. Das größte Interesse zieht Phoebe auf sich. Von ihr schreibt Paulus im Römerbrief (Röm 16,1s.):

¹Ich empfehle euch Phoebe, unsere Schwester, die Diakon der Gemeinde in Kenchreä ist, ²dass ihr sie aufnehmt im Herrn, der Heiligen würdig, und sie unterstützt, in welcher Sache sie eure Hilfe auch braucht; denn sie hat vielen geholfen, darunter auch mir.

Der Vers ist nicht nur interessant, weil er von einer Frau als Diakon spricht (aus der die Lutherbibel und die Einheitsübersetzung aber eine einfache „Dienerin“ machen), sondern auch deshalb, weil die „Hilfe“ auf zweierlei hindeutet: auf Vermögen, über das Phoebe verfügte, und auf caritatives Engagement, dass sie – offenbar eine Frau, die auf eigenen Füßen stand – an den Tag lege.³³ Da Phoebe den Brief des Paulus aus Korinth den Römern überbringen (und im Zweifelsfall auch erläutern soll), ist sie nicht nur als Mäzenin gefragt, sondern als gläubige Frau, die all ihre Kraft, auch ihre Intellektualität und Spiritualität, in den Dienst am Evangelium stellt.

Von wirkungsgeschichtlich herausragender Bedeutung sind die Pastoralbriefe.³⁴ Im Ersten Timotheusbrief (1Tim 3,8–13) findet sich ein kurzer Kriterienkatalog, der helfen soll, geeignete Personen für das Diakonenamt zu finden. Er ist eng mit Listen verwandt, die nach dem Ersten Timotheusbrief für Episkopen – hier kann man wohl schon übersetzen: Bischöfe – vorgesehen sind (1Tim 3,1–7) und nach dem Titusbrief für Presbyter, die als Episkopos agieren sollen (Tit 1,5–9).

³³ Eduard Lohse (*Der Brief an die Römer* [KEK IV], Göttingen 2005, 404) rechnet nicht mit einem festen Amt, sondern einer freien Tätigkeit. Allerdings bezieht er Phil 1,1 nicht in die Argumentation ein. Die Formulierung von Röm 16,1 lässt, weil der (männliche) Begriff *diakonos* fällt, doch an eine geordnete Aufgabe denken, die an ihre Person gebunden ist.

³⁴ Genauerer in meinem Aufsatz: 1Timotheus 3: Der Episkopos und die Diakone in der Kirche, in: Karl Donfried (ed.) *1 Timothy reconsidered* (Colloquium Oecumenicum Paulinum 18), Leuven 2008, 63–86.

Die Tatsache eines Kriterienkataloges sowohl für den Episkopos als auch für Diakone spricht dafür, dass beide Ämter inzwischen – nach herrschender Meinung gegen Ende des 1. Jahrhunderts oder Anfang des 2. Jahrhunderts – etabliert sind, jedenfalls in Kleinasien, wohin der Brief zielt. Wahrscheinlich stammt der „Episkopos“ aus dem Kreis der in 1Tim 5,17–22 genannten Presbyter; so lässt sich auch Tit 1,5–9 deuten. Das hieße, dass die in Phil 1,1 bezeugte Konstellation sich erheblich weiter entwickelt hätte, mit der starken Veränderung, dass der Episkopos – im Singular – der Leiter der Ortskirche geworden ist (was noch nicht bedeutet, dass sich der Monepiskopat überall durchgesetzt hätte), während sich die „Diakone“ ihm nicht nur zu-, sondern auch unterordnen und Presbyter eine Rolle spielen, die aus den authentischen Paulinen unbekannt sind.

Eine direkte Aufgabenbeschreibung für die Diakone fehlt. Sie wird recht klar gewesen sein, lässt sich aber nur noch indirekt und nicht ohne erhebliche Unsicherheiten aus den Kriterien ableiten. Der Text im Anschluss an den Bischofsspiegel lautet (1Tim 3,8–13):

⁸*Ebenso die Diakone:*

⁹*Ehrbar, nicht doppelzünftig, nicht vielem Wein ergeben, nicht gewinnsüchtig, das Geheimnis des Glaubens in reinem Gewissen behaltend.*

¹⁰*Und sie sollen zuerst geprüft werden, um erst dann zu dienen, wenn sie unbescholten sind.*

¹¹*Desgleichen die Frauen; ehrbar, nicht teuflisch nüchtern, treu in allem.*

¹²*Die Diakone sollen Mann einer Frau sein und den Kindern gut vorstehen und ihrem eigenen Haus.*

¹³*Die aber gut dienen, erwerben sich ein gutes Ansehen und viel Freimut im Glauben in Christus Jesus.*

Die Eigenschaften, die sie mitbringen sollen, entsprechen in etwa denen, die allgemein in der Antike von Amtsträgern verlangt werden³⁵. Die Nüchternheit der Kriterien dürfte eine Pointe in der Auseinandersetzung mit der „sogenannten Gnosis“ (1Tim 6,20) haben, die, wie der Brief sie darstellt, ein Defizit an Schöpfungs- und Geschichtstheologie aufweist und deshalb vielleicht zu Führungsfiguren mit auffälligem Sozialverhalten tendiert hat. Vor allem aber muss die Arbeit verlässlich getan werden, die in der Gemeinde an-

³⁵ Vergleichstexte bei: *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus*. Bd. II/1: ed. Georg Strecker et Udo Schnelle, coop. Gerald Seelig, Berlin 1996, p. 866ss. Besonders aufschlussreich sind Onasander, *De imperatoris officio* 1,1–8 und Xenophon, *Cyropaideia* I 2,15, ferner Plutarch, *Mor* 4b–c.

fällt; dafür braucht es entsprechend qualifizierte Personen. Im antiken Kontext auffällig ist – wie beim Bischof – die Forderung der Monogamie, die sich aus dem Monotheismus ableitet.³⁶

Was die Aufgaben der Diakone anbelangt, so kommt man über begründete Vermutungen nicht hinaus. Die meisten denken wegen des Wortes an die Caritas. Aber die liegt, wenigstens teilweise, in den Händen der Witwen (1Tim 5,3–16). Wegen Röm 16 und Act 6 kann man sie nicht ausblenden. Aber die Qualifikationen lassen auch ein Engagement in der Lehre und der Liturgie nicht ausschließen. Denn wenn eigens betont wird, dass sie das *mysterium fidei* bewahren sollen, steht zwar auch der Liebesdienst, aber wohl ebenso die Feier und Lehre des Glaubens vor Augen.³⁷ Der wesentliche Unterschied zu den Episkopen dürfte darin bestanden haben, dass der Bischof Gemeindeleiter ist, der Diakon aber nicht.³⁸

An 1Tim 3,11 entzündet sich die Frage, ob die Pastoralbriefe weibliche Diakone kennen. Die Lutherbibel denkt an die Frauen der Diakone und fügt „ihre“ ein³⁹; die Einheitsübersetzung und die Zürcher Bibel lassen die Frage offen. Für weibliche Diakone⁴⁰ spricht Röm 16,1s. Das Problem dieser Deutung besteht

³⁶ Die Diskussion ist kontrovers; sie ist auch kirchenrechtlich nicht unwichtig. Manche evangelischen Exegeten spielen mit der Möglichkeit, dass der Zölibat kritisiert werden sollte; so Gerhard Holtz, *Die Pastoralbriefe* (ThHKNT 13), Berlin ³1980, 76. Aber die Formulierung ist restriktiv. Andere deuten, dass eine gute Ehe – ohne Ehebruch – geführt werden sollte; so Monika Betz, Die „Einehe“ der Pastoralbriefe im Spiegel frühkaiserzeitlicher Ehemoral, in: Herbert Stellberger (ed.), *Was die Bibel mir erzählt*, Münster 2005, 151–164. Aber müsste dann nicht anders formuliert werden, wenn dies die einzige Pointe wäre? Eine Möglichkeit ist, dass Wiederverheiratung nach Scheidung ein Ausschlussgrund wäre; so Norbert Brox, *Die Pastoralbriefe* (RNT VII/2), Regensburg 1969, 142; Jürgen Roloff, *Der Erste Timotheusbrief* (EKK XV), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1988, 156. Man müsste dann wie die Elberfelder Bibel ergänzen: jeweils Mann einer Frau; aber das steht nicht im Text. Tertullian (*Ad uxorem 7; De monogamia* 11s.) deutet, dass sie tatsächlich in ihrem Leben nur ein einziges Mal verheiratet (gewesen) sein sollen. Das entspricht dem paulinischen Rat in 1Kor 7,8.39s. und wäre eine Analogie zur Vorschrift für die Witwen in 1Tim 5,9. Sicherheit lässt sich nicht gewinnen; die restriktive Deutung ist die wahrscheinlichste, weil sie dem Wortlaut des Verses am besten entspricht.

³⁷ Beides lässt sich in der gebotenen Vorsicht aus 1Tim 3,9 ableiten, wonach sie „mit reinem Gewissen am Geheimnis des Glaubens“ festhalten sollen; cf. I. Howard Marshall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles* (ICC), Edinburgh 1999, 485.

³⁸ Gegen diese Folgerung wendet sich allerdings Lorenz Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief* (HThKNTS XI.2/1), Freiburg – Basel – Wien 1994, 251.

³⁹ So auch Deborah Krause, *1 Timothy* (Reading: A New Biblical Commentary, London 2004, 69).

⁴⁰ So Gerhard Lohfink, Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: Gerhard Dautzenberg et al., *Die Frau im Urchristentum* (QD 95), Freiburg – Basel – Wien 1983, pp. 320–338; Th. Söding, *Blick zurück nach vorn., Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien 1997, 128s.; Jacques Schlosser, *Le ministère de*

aber darin, dass 1Tim 3 das Verbot öffentlichen Lehrens von Frauen in der Kirche nicht aufhebt, das 1Tim 2,11–16 erlassen hat. Mithin wäre dann vom Pastoralbrief ein Weg eingeleitet, der nicht einfach *das* Diakonenamt auch Frauen öffnet, sondern zwischen einer Diakonenaufgabe von Männern und von Frauen differenziert. Die normativen Fragen sind damit noch nicht beantwortet, aber auf eine – etwas brüchige – Grundlage gestellt.

c) *Der Horizont biblischer Theologie*

Der Horizont biblischer Theologie wird nicht im Neuen Testament, wohl aber im Ersten Clemensbrief nachgezogen, der eine ziemlich klare Vorstellung apostolischer Sukzession entwickelt und mit der Schrift begründet (1Clem 40,1–5):

¹Die Apostel wurden für uns evangelisiert vom Kyrios Jesus Christus,

Jesus Christus aber wurde von Gott ausgesandt.

²Christus mithin von Gott und die Apostel von Christus – das geschah in schönster Ordnung nach Gottes Willen.

³Und da sie Botschaften empfangen hatten, erfüllt durch die Auferstehung unsres Herrn Jesus Christus und gläubig dem Wort Gottes, verkündeten sie in der Fülle des Heiligen Geistes die kommende Gottesherrschaft. ⁴In Stadt und Land predigten sie und setzten dann die Erstbekehrten nach genauer Prüfung im Geiste zu Bischöfen und Diakonen ein für die künftigen Gläubigen. ⁵Und dies nicht als Neuheit, denn seit langer Zeit steht ja geschrieben von Bischöfen und Diakonen. So nämlich sagt irgendwo die Schrift: „*Ich werde ihre Bischöfe einsetzen in Gerechtigkeit und ihre Diakone in Treue*“ (Jes 60,17).

Das Zitat ist allerdings sehr frei.⁴¹ Dennoch zeigt es den erklärten Willen, die neutestamentlich begründete Ämterkonstellation, die auf das Wirken der von Jesus eingesetzten Apostel zurückgeführt wird, als schriftgemäß zu erweisen und so dem Gesamtplan der göttlichen Heilsgeschichte zuzuordnen. Das ist eine für die neutes-

l'episcopé d'après les épîtres pastorales, in: ID., *À la recherche de la Parole. Études d'exégèse et de théologie biblique*, Paris 2006, 561–604: 581; Linda M. Maloney, *The Pastoral Epistles*, in: Elisabeth Schüssler Firenza (ed.), *Searching the Scriptures II: A Feminist Commentary*, New York 1994, pp. 361–380, p. 369

⁴¹ Nach der Septuaginta setzt Gott nicht „Episkopen“ und „Diakone“, sondern „Archonten“ und „Episkopen“ ein und redet auch nicht von „Gerechtigkeit und Treue“, sondern von „Frieden“ und „Gerechtigkeit“. Vielleicht hat Clemens bewusst geändert, vielleicht eine Variante gelesen.

tamentliche Ekklesiologie wichtige Perspektive, ohne die sie der Sendung Jesu nicht gerecht zu werden vermag.

5. Ausblick

Die Wiedereinführung des Diakonates als eigenes kirchliches Amt im Zweiten Vatikanischen Konzil macht nur Sinn im Rahmen der ekklesiologischen Neuausrichtung von *Lumen Gentium*, im Rückgriff auf die Heilige Schrift die diakonale Dimension kirchlichen Lebens insgesamt zu stärken. Das ist christologisch begründet. Diakonie freilich hat mit Caritas sehr viel zu tun, geht aber darin nicht auf, sondern betrifft die gesamte Theorie und Praxis des Glaubens, wenn anders die Kirche insgesamt sakramentalen Charakter hat, da sie der Heiligung der Welt dient.

Die neutestamentlichen Texte zur Diakonie und zum Diakonat sind vor allem geeignet, die Bedeutung des Dienens auf allen nur denkbaren Ebenen kirchlichen Lebens hervorzuheben. Der Diakonat stellt diese Diakonie wie kein anderes Amt dar – gerade auch in der Unterscheidung vom Presbyterat und Episkopat.

Dafür, dass es den Diakonat als eigenes Amt der Kirche gibt, sprechen neben der Apostelgeschichte vor allem die Pastoralbriefe. Aus der Verbindung mit dem Bischof ergibt sich auf neutestamentlicher Grundlage, dass zum Aufgabenfeld des Diakons zwar vor allem die Diakonie gehört, aber auch die Liturgie und Martyrie zählen muss – unter dem für alle zentralen Aspekt, dass sie dem Aufbau der Kirche dienen. Die umfassende Aufgabenbeschreibung von *Lumen Gentium* 29 trägt dem Rechnung. Der Konzilstext spricht nur von Männern. Wollte man den Diakonat auf Dauer nicht für Frauen öffnen, um die Einheit des Weiheamtes zu wahren, müsste man ein Äquivalent suchen, um dem Charisma, der Kompetenz und dem nachhaltigen Engagement von Frauen und Männern, die nicht geweiht sind, aber in der Lehre, in der Liturgie und in der Diakonie wesentliche Aufgaben in der Kirche und für die Kirche übernehmen, einen genau umschriebenen Dienst (dem neutestamentlichen Wort für „Amt“) zuzuordnen. Das amtstheologische Potential des Neuen Testaments und der kirchlichen Tradition ist im Zweiten Vatikanischen Konzil mit der Wiedereinführung des Diakonates noch nicht ausgeschöpft.