Helfendes Handeln im Spannungsfeld
theologischer Begründungsansätze

TVZ

Christoph Sigrist, Heinz Rüegger (Hg.)

Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze

TVZ

Theologischer Verlag Zürich

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Druck
ROSCH-BUCH GmbH, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-17774-4
© 2014 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch
Alle Rechte vorbehalten

Inhaltsverzeichnis

Christoph Sigrist, Heinz Rüegger
Einführung 7

Biblische und systematisch-theologische Zugänge

Anni Hentschel
Theologische Begründungsansätze sozialen Handelns im Neuen Testament 15

Reuven Bar Ephraim
Mitmenschliche Solidarität im Judentum 43

Anika Christina Albert
Christologische Begründung diakonischen Handelns im Lichte der Rechtfertigungslehre 51

Heinz Rüegger, Christoph Sigrist
Zur schöpfungstheologischen Begründung von Diakonie 65

Dörte Gebhard
Pneumatologische und eschatologische Begründungsperspektiven von Diakonie 79

Beate Hofmann
Ekklesiologische Begründungsansätze von Diakonie 95

Konfessionelle Ansätze

Klaus Baumann
Die katholische lehramtliche Position zur Sorge um die Armen und Bedrängten aller Art 111

Georgios Vlantis
Christliche Philanthropie in orthodoxer Sicht 123

Frieder Furler
Der theologische Ansatz des Diakoniekonzepts der reformierten Kirche des Kantons Zürich 141

Ethische, entwicklungspolitische und missionstheologische Perspektiven

Christine Globig
Care und Gender. Ein Beitrag zum heutigen Diakonieverständnis.....155

Beat Dietschy
Diakonie in entwicklungspolitischer Sicht.....165

Ulrich Laepple
Zur theologischen Begründung und zur Praxis einer missionarischen Diakonie.....185

Johannes Eurich
Diakonie angesichts der Herausforderung interreligiöser Begegnung.....199

Diakonie im interdisziplinären Kontext

Hermann Brandenburg
Pflege zwischen religiös-diakonischer Orientierung und säkularer Praxis – der Blick auf die Langzeitpflege.....223

Ralf Hoburg
Soziales Handeln zwischen Diakonie- und Sozialwissenschaften.....251

Fazit

Heinz Rüegger, Christoph Sigrist
Grundlegende Aspekte einer theologischen Begründung von Diakonie.....271

Autorinnen und Autoren.....279

Einführung

Anlass

Diakonie meint helfendes, solidarisches Handeln in christlicher Perspektive. Solches Handeln unterscheidet sich in der Praxis meist nicht von Formen des Helfens, die Menschen aus nichtchristlicher, also anders religiöser oder areligiöser Motivation praktizieren.[1] Weil sich allerdings für christliches Helfen von früh an eine eigene Bezeichnung: «Diakonie»/«diakonisch» eingebürgert hat[2] und weil sich im 20. Jahrhundert vor allem in Deutschland die mit der evangelischen Kirche verbundene Diakonie (ebenso wie die mit der römisch-katholischen Kirche verbundene Caritas) zu einem der grossen freien Wohlfahrtsverbände innerhalb des Sozialstaats und damit zu einem eigentlichen Markennamen *(brand)* entwickelt hat, herrscht weithin die Meinung, diakonisches Helfen sei anders als allgemeinmenschliches Helfen, ja müsse anders sein, wenn es sich selbst treu bleiben wolle. Worin aber soll denn das Besondere, das sog. Proprium christlich-diakonischen Helfens bestehen? Wie wäre es theologisch zu begründen? Diese Frage hat zu einer langen, intensiven und kontroversen Debatte innerhalb von Kirche, Diakonie und Diakoniewissenschaft geführt; einer Debatte, die nicht selten dazu neigte, diakonisches Handeln in theologischer Überhöhung als anderen Formen sozialen Helfens überlegen zu beschreiben und Letztere damit implizit oder explizit abzuwerten.[3]

Es waren und sind vor allem christologische Begründungsansätze, die dazu tendieren, helfendes Handeln von christlich glaubenden Menschen

---

1 Thorsten Moos hält grundlegend fest, dass «Helfenwollen und Hilfehandeln human allgemein (sind). Es spricht nichts dafür, ein christliches Spezifikum des Hilfehandelns zu reklamieren: weder in der Bestimmtheit des Handlungszieles noch in der Beharrlichkeit oder Intensität der Motivation» (Kirche bei Bedarf. Zum Verhältnis von Diakonie und Kirche aus theologischer Sicht, Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 58 [2013], 253–279, 264).

2 Dass diese Bezeichnung vom neutestamentlichen Sprachgebrauch her irreführend ist, hat Anni Hentschel in ihrer Monografie: Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen (WUNT II 226), Tübingen 2007 deutlich nachgewiesen.

3 Vgl. Rüegger, Heinz/Sigrist, Christoph, Diakonie – eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns, Zürich 2011, 130–160.

qualitativ von sozialem Handeln ausserhalb des christlichen Glaubens zu unterscheiden. Es war darum von grosser Bedeutung, dass Gerd Theissen als Neutestamentler der Diakonie und der Diakoniewissenschaft vor 25 Jahren in Erinnerung rief, dass Helfen zuallererst einmal ein allgemeinmenschliches, transreligiöses Phänomen darstellt, dass eine Konvergenz zwischen christlich-theologischer und allgemeinhumaner Hilfe-Motivation besteht und Diakonie zunächst einmal nicht christologisch, sondern schöpfungstheologisch zu begründen sei.[4] Schöpfungstheologische Begründung meint hier: Begründung vom ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses her, also vom mit der Schöpfung durch Gott gegebenen Geschöpfsein *aller* Menschen (unabhängig von ihrer religiösen Einstellung), zu dem ganz zentral auch die Fähigkeit zu prosozialem Handeln gehört. Dieses Votum Theissens wurde in den letzten beiden Jahrzehnten weitherum gehört und diskutiert, wenngleich nicht wirklich radikal ernst genommen. Es gibt erst einige wenige Diakonie-Entwürfe, die versuchen, Theissens Postulat theologisch konsequent umzusetzen. Zu diesen zählt etwa die Studie von Anika Christina Albert[5] und die Monografie von Heinz Rüegger und Christoph Sigrist.[6] Letztere fand trotz ihren kritischen Anfragen an zahlreiche primär christologisch argumentierende Positionen innerhalb der deutschsprachigen Diakonie und Diakoniewissenschaft aufs Ganze gesehen wohlwollende Aufnahme. Allerdings wurde kritisch angemerkt, dass es wichtig wäre, einen schöpfungstheologischen Begründungsansatz von Diakonie nicht absolut zu setzen, sondern in Bezug zu anderen, zum Beispiel auch christologischen Ansätzen zu setzen, deren Legitimität nicht grundsätzlich zu bestreiten sei.

Diese Reaktionen führten zum Entschluss, am 24./25. Januar 2014 im Theologischen Seminar der Universität Zürich ein Diakonie-Symposium durchzuführen, das von der Dozentur für Diakoniewissenschaft

---

4 Theissen, Gerd, Die Bibel diakonisch lesen: Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter, in: Schäfer, Gerhard K./Strohm, Theodor (Hg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Universität Heidelberg, Bd. 2), Heidelberg 1990, 376–401, v. a. 382f.394.

5 Albert, Anika Christina, Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit. Perspektiven einer Theologie des Helfens im interdisziplinären Diskurs (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, Bd. 42), Heidelberg 2010.

6 Rüegger/Sigrist, Diakonie.

der Theologischen Fakultät der Universität Bern und dem Institut Neumünster der Stiftung Diakoniewerk Neumünster – Schweizerische Pflegerinnenschule, Zollikerberg, veranstaltet wurde. Das Symposium stand unter dem Thema «Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze» und stellte sich der Aufgabe, unterschiedliche theologische Begründungsansätze von Diakonie darzustellen und miteinander ins Gespräch zu bringen, um so Gemeinsamkeiten zu eruieren und Differenzen präziser zu fassen.

Der vorliegende Band ist das Ergebnis dieses Symposiums, an dem rund 30 Fachleute aus der Schweiz und aus Deutschland teilnahmen. Die folgenden Kapitel dokumentieren die Beiträge, die für die Tagung verfasst und nach der Tagung nochmals überarbeitet wurden.

Aufbau

Die hier vorgelegten Aufsätze stellen eine Fülle unterschiedlicher Begründungsansätze helfenden Handelns dar. Ansätze, die an bekannte theologisch-diakoniewissenschaftliche Argumentationsstränge anknüpfen, diese aber auch weiterführen und zum Teil modifizieren.

In einem **ersten Teil** kommen biblische und systematisch-theologische Zugänge zur Sprache. *Anni Hentschel* untersucht unterschiedliche Begründungen sozialen Handelns im Neuen Testament und macht zugleich deutlich, wie wichtig es ist, deren Verwurzelung in der Tradition der Hebräischen Bibel zu beachten. Wie solidarisches Handeln aus dieser Tradition innerhalb des rabbinischen Judentums verstanden worden ist und wird, skizziert im Anschluss daran der Beitrag von *Reuven Bar Ephraim*.

Auf diese biblisch fokussierten Darlegungen folgen Beiträge, die diakonisches Handeln unter diversen systematisch-theologischen Perspektiven begründen: *Anika Christina Albert* greift mit der Denkfigur der paulinischen Rechtfertigungslehre eine christologische Argumentation auf, während *Heinz Rüegger* und *Christoph Sigrist* eine schöpfungstheologische Begründung von Diakonie vorlegen. Pneumatologische und eschatologische Perspektiven, die im traditionellen diakoniewissenschaftlichen Diskurs eher marginal zu Wort kommen, werden im Beitrag von *Dörte Gebhard* thematisiert. Ekklesiologischen Begründungen von Diakonie und damit auch der Frage nach der grundsätzlichen Beziehung zwischen Diakonie und verfasster Kirche wendet sich schliesslich der Beitrag von *Beate Hofmann* zu.

Ein **zweiter Teil** ist spezifisch konfessionellen Begründungsansätzen von Diakonie gewidmet. *Klaus Baumann* stellt das offizielle, lehramtliche Verständnis von Caritas vor, wie es sich in der römisch-katholischen Kirche herausgebildet hat, während im Beitrag von *Georgios Vlantis* christliche Philanthropie in orthodoxer Tradition und ihre neueren Entwicklungen in Auseinandersetzung mit westlicher Theologie zur Sprache kommt. Wie Diakonie in spezifisch reformierter Sicht verstanden wird, erläutert *Frieder Furler* anhand des Diakoniekonzeptes, das die reformierte Landeskirche des Kantons Zürich in jüngster Zeit erarbeitet hat.

In einem **dritten Teil** liegt der Fokus auf ethischen, entwicklungspolitischen und missionstheologischen Perspektiven. *Christine Globig* stellt grundlegende Impulse des feministisch inspirierten Diskurses um eine Care-Ethik als Herausforderung für und als Beitrag zu einem zeitgemässen diakonischen Selbstverständnis dar. *Beat Dietschy* begründet sodann unter Rückgriff auf das in ökumenischer Theologie prominente Konzept der *missio Dei* einen entwicklungspolitischen Ansatz von Diakonie, während *Ulrich Laepple* unter Bezugnahme auf dasselbe Konzept der *missio Dei,* aber mit anderer Akzentuierung, das Modell einer missionarischen Diakonie entfaltet. *Johannes Eurich* beschliesst diesen dritten Teil mit einem Beitrag, der reflektiert, was der heutige interreligiöse Kontext für die theologische Begründung diakonischen Handelns bedeutet.

Mit dem **vierten Teil** des vorliegenden Bandes öffnet sich der Blick auf den interdisziplinären Dialog. Im Beitrag von *Hermann Brandenburg* werden Fragen aufgegriffen, die – konkretisiert am Beispiel der Langzeitpflege – Herausforderungen des Miteinanders von Diakoniewissenschaft und Pflegewissenschaft darstellen. Und im Beitrag von *Ralf Hoburg* wird anhand unterschiedlicher Verständnisse des Helfens der nicht ganz einfache, von der Sache her aber unumgängliche Dialog zwischen Diakoniewissenschaft und Sozialwissenschaften beleuchtet.

Alle diese Beiträge machen deutlich, dass helfendes Handeln bzw. Diakonie auf ganz unterschiedliche Art und Weise begründet werden kann. Das ist schon in den biblischen Zeugnissen so. Es ist auch heute durchaus legitim. Viele Aspekte der im Folgenden zusammengestellten Beiträge sind durchaus komplementär. Andere stehen eher in Spannung zueinander.

Am Ende des Zürcher Diakonie-Symposiums stand der Versuch von *Heinz Rüegger* und *Christoph Sigrist,* im Sinne eines **Fazits** Gemeinsamkeiten und Divergenzen im Blick auf die dargestellten theologischen Begründungsansätze von Diakonie festzuhalten. Der nach einer Dis-

kussion an der Tagung selbst verfasste und aufgrund von Rückmeldungen der Tagungsteilnehmenden nach der Tagung überarbeitete Text stellt das abschliessende Dokument dieses Bandes dar.[7] Es macht deutlich, welche Aspekte einer heute angemessenen theologischen Begründung von Diakonie auf weitgehende Zustimmung stossen und wo offene Fragen bestehen, die noch weiterer Klärung bedürfen.

In diesem Sinne versteht sich dieses Schlussdokument nicht nur als Fazit des in Zürich durchgeführten Diakonie-Symposiums, sondern zugleich als Einladung zu einer weiteren Beschäftigung mit den hier anstehenden Fragen.

Dank

Zum Schluss bleibt uns ein dreifaches Wort des Dankes: Unser Dank gilt den Teilnehmenden am Zürcher Diakonie-Symposium und insbesondere den Verfasserinnen und Verfassern der nachstehenden Beiträge. Die engagierte und offene Diskussion an der Tagung war anregend und ermutigend. – Zu danken haben wir ferner den Sponsoren, die die Durchführung des Symposiums wie auch die Publikation des vorliegenden Bandes durch namhafte finanzielle Beiträge allererst ermöglicht haben. Es sind dies: die Dozentur für Diakoniewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Bern, die Stiftung Diakoniewerk Neumünster – Schweizerische Pflegerinnenschule, die Stiftung Diakonat Bethesda, die evangelisch-reformierten Landeskirchen der Kantone Aargau, St. Gallen und Zürich sowie die evangelisch-reformierte Kirchgemeinde Grossmünster, Zürich. Ihnen allen sei herzlich für ihre Unterstützung gedankt. – Schliesslich danken wir ganz herzlich Wiss. Ass. Simon Hofstetter, der die vielfältigen praktischen und administrativen Arbeiten, die die Durchführung einer solchen Tagung mit sich bringen, mit professioneller Kompetenz übernommen hat und dessen Erfahrung und Mitarbeit bei der Erstellung des vorliegenden Buches uns von unschätzbarem Wert waren.

Zürich, im Mai 2014
Christoph Sigrist und Heinz Rüegger

---

7 Erstveröffentlichung: Du sollst dich nicht überheben. Grundlegende Aspekte einer theologischen Begründung von Diakonie, epd sozial Nr. 13 vom 28.03.14, 3f.

Biblische und systematisch-theologische Zugänge

Theologische Begründungsansätze sozialen Handelns im Neuen Testament

Anni Hentschel

1. Hinführung zum Thema

Karitatives Handeln lohnt sich. Jesus spricht: «Glücklich, die sich erbarmen: Ihrer wird sich erbarmt werden» (Mt 5,7). Hinter dem Passiv steht Gott als Subjekt. Gott selbst sorgt sogar dafür, dass diejenigen, die Gutes tun, auch selbst vom Guten profitieren. Denen, die um der Gerechtigkeit willen Nachteile in Kauf nehmen, wird die Teilhabe am Reich Gottes zugesagt (Mt 5,10). Jesus verheisst seinen Jüngerinnen und Jüngern Segen in ihrem irdischen Leben und einen grossen Lohn im Himmel, wenn sie sich für Frieden, Gerechtigkeit und Teilhabe aller Menschen am Lebens-not-wendigen einsetzen (Mt 5,3–12). Die Verheissungen Jesu sind weitreichend, um nicht zu sagen universal (Mt 5,15f): Die Nachfolgegemeinschaft wird als Licht der Welt bezeichnet, ihre guten Werke sollen ausstrahlen, so dass alle Menschen sie sehen und Gott deshalb gelobt wird.[1] Die guten Werke der Gemeinde geben Zeugnis von der Liebe Gottes, die allen Menschen gilt (Mt 5,45).

Jesus selbst wird als das Licht der Welt bezeichnet, das die Menschen in der Finsternis sehen (Mt 4,16; Joh 12,46). Es ist das Licht des Messias, der in alttestamentlichen Texten verheissen wird (vgl. Jes 9,1) und der die Herrschaft Gottes aufrichten soll. Mit dieser Messiasvorstellung wird das Leben und Wirken Jesu im Neuen Testament interpretiert. Und so beginnt Jesus seine Predigt mit den Worten, die seinen Auftrag sichtbar werden lassen: «Kehrt um. Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen» (Mt 4,17b).

---

1 Diesem Lob sind diejenigen, die sich als Nachfolgende Jesu Christinnen und Christen nennen, leider nicht immer gerecht geworden. Dieser Zuspruch ist also zugleich als Anspruch zu sehen, an dem sich auch Kirche in ihrem Handeln messen lassen muss, nicht jedoch als Lob, auf dem sie sich selbstgefällig und möglicherweise sogar noch überheblich gegenüber anderen ausruhen könnte; vgl. Mt 7,21–23; 1Kor 3,11–18; 13,1–3; Jak 1,22–27.

Jesus predigt also keine neue Religion, keinen anderen, unbekannten Gott, sondern er verkündet die Herrschaft des einen Gottes, der nicht nur sein Vater ist, sondern auch der Vater Abrahams, Isaaks und Jakobs. Die Vorstellung, dass im Alten Testament ein unbarmherziger Richtergott beschrieben werde, während Jesus einen gnädigen Gott der Liebe predigen würde, ist zutiefst unbiblisch.[2] Weder ist der jüdische Gott ein Rachegott noch verkündigt Jesus einen Gott, der Gnade vor Recht ergehen lässt.[3] Die biblischen Texte kennen nur einen Gott, der Gnade und Gerechtigkeit gleichzeitig walten lässt. Und dieser Gott des Judentums und des Christentums ist ein Gott, der sich der Armen und Notleidenden erbarmt und auch durch sein Gericht dafür sorgt, dass ihnen Gerechtigkeit zuteil wird und sie so seine Barmherzigkeit erfahren. Wenn Gott sein endzeitliches Königreich aufrichten wird, werden Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sich gegen alles Leid und Unrecht durchsetzen (v. a. Jes 25,8f; 65,17–25; Offb 21).

Die Frage nach dem karitativen Engagement der Christinnen und Christen, die Frage nach der Diakonie Jesu, muss auf dem Hintergrund des jüdischen Gottesbildes und der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu gestellt werden. Erst wenn wir nach der Gerechtigkeit Gottes, nach der Gottesherrschaft fragen, können wir das Liebeshandeln und die Liebesforderung Jesu richtig verstehen. Wenn wir den Kontext der Gottesherrschaft, den Zusammenhang von Gericht und Gnade nicht beachten,

---

2 Bereits im 2. Jh. n. Chr. hat Markion konsequent zwischen zwei Göttern – dem gerechten, aber bösen Schöpfergott des Judentums und dem liebenden Gott und Vater Jesu Christi – unterschieden und deshalb die jüdischen heiligen Schriften als für Christusgläubige nicht verbindliche Schriften abgelehnt. Diese Lehre wurde in der Alten Kirche zwar als Irrlehre zurückgewiesen, findet sich aber in der einen oder anderen abgemilderten Form im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder; zu Markion vgl. Moll, Sebastian, The Arch-Heretic Marcion, Tübingen 2010; zu der theologisch zentralen Frage nach dem Verhältnis der Schriften des Alten und Neuen Testaments im Hinblick auf die Diakonie vgl. Weth, Rudolf, Der eine Gott der Diakonie. Diakonik als Problem und Aufgabe Biblischer Theologie, in: Hermann, Volker/Horstmann, Martin (Hg.), Studienbuch Diakonik, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2006, 42–57; Müller, Klaus, Grundfragen der Diakonie in der Perspektive gesamtbiblischer Schriften, in: Hermann, Volker/Horstmann, Martin (Hg.), Studienbuch Diakonik, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2006, 26–41.

3 Zur Vorstellung eines Gerichts, das Gerechtigkeit und Gnade verbindet, vgl. Jüngel, Eberhard, Das jüngste Gericht als Akt der Gnade, in: ders., Anfänger, Stuttgart 2003, 37–73.

machen wir aus Gott einen ohnmächtigen Gott der Liebe, für den jedes Verhalten der Menschen gleich gültig ist, egal, ob sie sich an das Gebot der Nächstenliebe halten oder ständig auf Kosten der anderen Menschen leben, und aus Jesus das liebe Jesulein, das Armen und Notleidenden geholfen hat, ohne weitergehende, die Gesellschaft und das Wirklichkeitsverständnis betreffende Forderungen zu stellen.[4]

Die vorliegende Untersuchung theologischer Begründungsansätze sozialen Handelns im Neuen Testament beginnt deshalb mit dem Alten Testament. Im jüdischen Gottesbild und in den Weisungen, die Gott seinem Volk Israel als Orientierung für sein Handeln gegeben hat, liegen die Grundlagen der neutestamentlichen Nächstenliebe.[5] Im Matthäusevangelium sagt Jesus explizit: «Meint nicht, ich sei gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Nicht um aufzulösen bin ich gekommen, sondern um zu erfüllen» (Mt 5,17). Im Neuen Testament wird der gute Wille Gottes, der in der Tora offenbart wurde, auf dem Hintergrund der Sendung Jesu neu reflektiert, aber nicht aufgehoben.[6] Ausser-

---

4 Bei einer derart verengten Perspektive stellt sich die berechtigte Anfrage, ob helfendes Handeln in der Gefahr steht, bestehende ungerechte Strukturen zu stützen, statt diese im Sinne der Hilfsbedürftigen zu verändern; vgl. Theissen, Gerd, Die Bibel diakonisch lesen: Die Legitimitätskrise des Helfens und der Barmherzige Samariter, in: Hermann, Volker/Horstmann, Martin (Hg.), Studienbuch Diakonik, Bd. 1: biblische, historische und theologische Zugänge zur Diakonie, Neukirchen-Vluyn 2006, 88–116, 90f. Hier hat die Forderung nach einer prophetisch-kritischen Dimension der Diakonie ihre Berechtigung.

5 Vgl. auch den Artikel von Rabbi Reuven Bar Ephraim, Mitmenschliche Solidarität im Judentum, im vorliegenden Band, 42–48.

6 Die von Augustin und in der Reformation v. a. von Martin Luther vertretene Gegenüberstellung von Gesetz und Gnade muss als ein zeitgeschichtlich bedingtes, aber dennoch falsches Verständnis der paulinischen Texte kritisiert und biblisch-theologisch neu bedacht werden. Weder Jesus noch Paulus sprechen von einer Ablösung der Tora durch das Evangelium, auch wenn es aufgrund der Sendung und Botschaft Jesu zu einer neuen, auf eine neue (heils-)geschichtliche Situation bezogenen Interpretation der Tora kommt, da Gott in Christus alle Menschen von der Macht der Sünde befreit hat. «Die traditionsreiche Story, dass Christus kommen musste, um die Menschheit allgemein vom Gesetz, sei es als Fluch, sei es als Kerkermeister vom Sinai, zu erlösen, sollte endlich einmal zu Ende erzählt sein. Erlöst hat Christus ‹die unter dem Gesetz› [d. h. die Juden; Anm. der Verf.], nicht ‹*uns vom* Gesetz›», Bergmeier, Roland, Gerechtigkeit, Gesetz und Glaube bei Paulus, BThSt 115, Neukirchen-Vluyn 2010, 52; vgl. bes. Mt 22,36–40; Mk 12,28–34; Lk 10,25–28; 16,17; Joh 1,17; 7,19.23; 15,25; Apg 28,23; Röm 2,25–27; 3,31; 7,12.14; 10,4; 13,8.10; Gal 5,14; 6,2.

dem ist für die neutestamentlichen Texte zu beachten, dass sie in unterschiedlichen historischen Situationen und aus verschiedenen Perspektiven den Willen und die Offenbarung Gottes zu verstehen versuchen und auslegen. Die Situationsbedingtheit der einzelnen Schriften ist zu berücksichtigen, wenn man aus den vielstimmigen Glaubenszeugnissen nicht ein für allemal gültige dogmatische Wahrheiten ableiten will.

2. Ein Gott der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit

Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes gehören zusammen. Gerechtigkeit ist im Alten Israel genauso wie in anderen altorientalischen Kulturen ein Begriff, der rechtliche, wirtschaftliche und politisch-soziale Aspekte des Lebens umfasst.[7] Die hebräischen bzw. altorientalischen Begriffe für Recht und Gerechtigkeit können «immer auch ‹Weltordnung› bedeuten, insofern gerechtes Handeln ein Handeln in Übereinstimmung mit dem der Welt inhärenten Sinn ist.»[8] Dahinter steht die Vorstellung, dass die jeweilige gute oder schlechte Tat bereits die guten oder schlechten Konsequenzen nach sich zieht: «Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein» (Spr 26,27). Die ungerechte Tat führt gewissermassen automatisch zur Strafe, es braucht niemanden, der straft. Dieser Zusammenhang von Tun und Ergehen lässt die Wirklichkeit als eine sinnhafte und gerechte erscheinen.[9] Wenn die Gerechtigkeit jedoch nicht mehr gewährleistet ist, wenn das Gute ohne Lohn und das Böse ohne Strafe bleibt, wenn die Bedrängten in die Grube fallen, welche die Frevler gegraben haben, wird die gute Ordnung zerstört. Hier erweist Gott seine Gerechtigkeit, indem er eingreift, um dem Schwachen zu seinem Recht

—

Der griechische Begriff τέλος in Röm 10,4 kann nicht nur mit «Ende» übersetzt werden, sondern auch mit «Ziel» oder «Erfüllung». Die Frage nach der paulinischen Rechtfertigungslehre und der Bedeutung der Tora für Paulus wird in der theologischen Forschung neu und kritisch reflektiert; vgl. zur neueren Paulusexegese im Kontext der «New Perspective on Paul»: Maschmeier, Jens-Christian, Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven, Stuttgart 2010.

7 Janowski, Bernd, Der barmherzige Richter, in: Scoralick, Ruth (Hg.), Das Drama der Barmherzigkeit Gottes, Stuttgart 1999, 33–91, 35.

8 Janowski, Richter, 35.

9 Vgl. Freuling, Georg, Tun-Ergehen-Zusammenhang, www.bibelwissenschaft.de/stichwort/36298/ (Wibilex), Zugriff am 12.01.2014.

zu verhelfen, um zu richten, d. h. um zurechtzubringen.[10] Das Gericht Gottes ist also zugleich Rettung und Gewährleistung von Gerechtigkeit.

Das Gerichtshandeln Gottes kann im Alten Testament auf unterschiedliche Weise zu seiner Barmherzigkeit in Beziehung gesetzt werden.[11] Z. B. kann Gott sich wieder erbarmen, nachdem er die Menschen wegen ihrer Bosheit gerichtet hat (z. B. Gen 6,5–8; 8,21f). Die Barmherzigkeit Gottes kann aber auch seinen Gerichtszorn aufheben, so dass er sich erbarmt, statt zu richten (vgl. Hos 11,8–11; Jer 31,20; Am 7,1–3.4–6; 7,7f; 8,1f). Auch in seinem Gericht selbst zeigt sich die Barmherzigkeit Gottes, da seine Gerechtigkeit für alle Unterdrückten und Leidenden eine rettende Funktion hat (vgl. Ps 3–14; 50; 73–83; 96–99; 145; 146–150). Gott ist barmherzig und lässt deshalb nichts straffrei (z. B. Ex 34,6f; Num 14,18; Ps 86,15; 103,8). Gott richtet die, die Unrecht tun, um sie zu läutern und zu retten (u. a. Jes 1,21–26; 8,17; 45,15; Am 9,8–10). Gott kann sich aber genauso erbarmen, ohne zu richten (z. B. Jes 31,5; Ps 36,6f). Allein aus Gnade, d. h. aus bedingungsloser Liebe wendet sich Gott immer wieder den Menschen zu (z. B. Jes 42,18–43,7; 43,22–44,5; 45,8; 60,17–22). Die Gerechtigkeit Gottes wird gelobt, sie ist ein Grund zur Dankbarkeit und Anlass zur Verehrung Gottes (z. B. Dtn 29,22–27; Jos 23,16; Ps 51,6). In Grenzfällen findet sich schliesslich die Theodizeefrage, die Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in Frage stellt, da er nicht eingreift, obwohl Menschen unschuldig leiden (vgl. Hiob 9,2.15–23; 40,8 u. a.). Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes gehören zusammen wie zwei Seiten einer Medaille. Weil Gott barmherzig ist und darauf achtet, dass alle Menschen zu ihrem Lebensrecht kommen, ist seine Liebe angesichts des Unrechts in der Welt nur in Verbindung mit seiner Gerechtigkeit vorstellbar.

Gott ist dabei nicht an ein abstraktes Prinzip von Gerechtigkeit gebunden, er kann aufgrund seiner Barmherzigkeit sogar von ihm selbst bereits gefällte Gerichtsurteile erneut revidieren, selbst dann, wenn die Menschen nach dem Gericht ihr Verhalten nicht verändert haben (Gen 8,21f)! Gott beherrscht sich in seiner strafenden Gerechtigkeit selbst, um

---

10 Vgl. Zenger, Erich, Ein Gott der Rache?, Freiburg/Basel/Wien 1994, 131; s. auch Benedict, Hans-Jürgen, Barmherzigkeit und Diakonie, Stuttgart 2008, 14.

11 Die folgende Darstellung orientiert sich an dem Überblick von Janowski, Richter, 36f.

die Menschen trotz ihrer Schuld zu verschonen und zu retten[12]: «Wie könnte ich dich preisgeben, Ephraim, dich ausliefern Israel? […] Mein Herz hat sich in mir umgewandt, mit Macht ist meine Reue entbrannt. Ich kann meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken, kann Ephraim nicht wieder verderben: denn Gott bin ich, nicht Mensch, in deiner Mitte der Heilige: Ich lasse Zornesglut nicht aufkommen» (Hos 11,8f). Obwohl Gottes Handeln mit menschlichen Reaktionen und Gefühlen verglichen wird, bleibt Gott doch Gott und frei von aller Festlegung. Weder ist sein Gerechtigkeitssinn ein ein für allemal feststehendes, unausweichliches Prinzip, noch ist sein berechtigter Zorn mit menschlichen Affekten zu vergleichen, die sich ungehemmt und zerstörerisch entladen. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gehören zusammen, Gericht und Gnade schliessen sich nicht gegenseitig aus, sondern ergänzen sich.

Gottes Liebe als unverdiente, aber doch verlässliche Zuwendung Gottes zum Menschen zeigt sich also nicht erst in Jesus Christus, sondern bestimmt das Gottsein Gottes in allen biblischen Texten. Und dieser Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ruht nicht in gleichbleibender, vom menschlichen Verhalten völlig unabhängiger stoischer Ruhe, sondern dieser Gott engagiert sich, er lässt sich auf die Beziehung zu den Menschen ein. Diese Beziehung ist wechselseitig, Gott nimmt Einfluss auf die Menschen – durch seine zuvorkommende Liebe, aber auch durch seine eingreifende Gerechtigkeit – und er lässt sich von den Menschen beeinflussen, wenn er auf ihr Verhalten mit Segen, mit Erbarmen, mit Geduld, aber auch mit einem zornig-liebenden richtenden Eingreifen reagiert. Gottes Liebe führt dazu, dass er sich freiwillig und ohne Vorleistungen des Volkes dazu verpflichtet, einen Bund mit Israel einzugehen. Gott schenkt seinem Volk die Tora, seine guten Weisungen für ihr Leben, damit sie in guten Beziehungen miteinander und mit Gott leben können. Die Liebe Gottes, die er seinem Volk unverdient schenkt, soll sich in einem Handeln, einer Lebensweise auswirken, die seinem guten Willen für die Menschen entspricht. Das ungerechte Handeln der Menschen ist nicht nur ein Verstoss gegen ein göttliches Gebot, der als solcher geahndet werden muss, sondern das Unrecht bedroht oder zerstört die gerechte Lebens- und Gesellschaftsordnung. Das Unrecht des einen Menschen verhindert, dass andere Menschen in Gerechtigkeit, Frieden

---

12 Vgl. ebd., 40f.

und Freude leben können. Gottes Gerechtigkeit zielt darauf, dass von Liebe geprägte Beziehungen zwischen den Menschen möglich werden.

In Israel hat dies zu einer Theologisierung des Rechts geführt. Nicht eine menschliche Institution oder ein mächtiger Herrscher gewährleisten das Recht und seine Einhaltung, sondern Gott selbst. Dadurch werden «die Rechtsbestimmungen um das Ethos der Barmherzigkeit erweitert» und durch die Vorstellung eines barmherzigen, für Recht sorgenden Richtergottes begründet.[13] Dies zeigen z. B. die sozialen Schutzbestimmungen, wie sie im Bundesbuch überliefert sind (Ex 22,20–26). Der Schutz der armen, kranken und sozial benachteiligten Menschen wird rechtlich festgelegt und die Einhaltung der Gebote mit der Gerechtigkeit Gottes begründet (s. auch Spr 22,22f; Ps 76; 82).

Die Verehrung dieses Gottes schliesst ein, dass sich die Gläubigen für zwischenmenschliche Gerechtigkeit einsetzen, die sich konkret in der Fürsorge für die Armen und Benachteiligten zeigt. Das Sch'ma Israel, das wichtigste Bekenntnis des Judentums, fordert die Liebe zu Gott (Dtn 6,4f). Diese zeigt sich darin, dass die Gläubigen seine Worte und Gebote bewahren, d. h. tun (Dtn 6,3). Gott zu lieben bedeutet, dass man in Liebe, d. h. in Rücksicht und Solidarität mit den Mitmenschen, leben soll. Hass und Rache werden im Volk Gottes verboten, stattdessen werden Zurechtweisung und Nächstenliebe gefordert (Lev 19,17f). Das Nächstenliebegebot wird auch auf Fremde ausgeweitet, die im eigenen Land leben, und mit der Israel eigenen Erfahrung der Fremdheit in Ägypten begründet (Lev 19,18.34). Auch wirtschaftliche und sozialpolitische Rechte sind in der Tora verankert, u. a. das Zinsverbot (Lev 25,36f) und eine Art institutionalisierter Schuldenerlass in jedem siebten Jahr (Dtn 15,1f) sowie im fünfzigsten Jahr die Rückgabe von Land und die Aufhebung von Schuldknechtschaft (Lev 25,13ff).[14] Durch den Erlass von Schulden und die Zurückerstattung ihres ursprünglich eigenen Landes soll verarmten Menschen die Möglichkeit gegeben werden, wieder selbständig ihren eigenen Lebensunterhalt zu erwirtschaften, während der

---

13 Vgl. ebd., 55.

14 Vgl. Crüsemann, Frank, Das Alte Testament als Grundlage der Diakonie, in: Hermann, Volker/Horstmann, Martin (Hg.), Studienbuch Diakonik, Bd. 1: biblische, historische und theologische Zugänge zur Diakonie, Neukirchen-Vluyn 2006, 58–87, 71–77.

ständig zunehmenden Anhäufung von Reichtum auf Kosten der Armen ein Riegel vorgeschoben wird.

Arme, gesellschaftlich benachteiligte und behinderte Menschen sind im Judentum also keine Bittsteller, die um Almosen betteln müssten, sondern Menschen mit Rechten, die in den Gesetzen festgeschrieben und die mit der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes begründet sind.[15] Wer auf Kosten anderer lebt, wer rücksichtslos gegenüber Armen und Benachteiligten sein eigenes Leben führt, wird schuldig gegenüber Gott selbst, der alle Menschen geschaffen hat (z. B. Spr 14,31; 17,5) und der als barmherziger Richter bleibend dafür sorgt, dass ein Leben in Gerechtigkeit für alle möglich ist (Ex 22,26; Ps 76,9f; 82). Die Verheissung, dass es den Gläubigen gut geht, wenn sie die Gebote Gottes bewahren (u. a. Dtn 6,2f.18; Lev 18,5), ist nicht im Sinne einer Werkgerechtigkeit zu verstehen, auch nicht im Sinne eines jenseitigen Lohns aufgrund des Endgerichts. Es geht vielmehr konkret darum, dass im Sinne des Tun-Ergehen-Zusammenhangs das Leben nach dem Willen Gottes ein Leben ist, das der Gerechtigkeit entspricht und den Gläubigen auch selbst in gerechten Verhältnissen leben lässt (Dtn 6,24f).[16]

Doch immer wieder machen die Menschen die Erfahrung, dass der Tun-Ergehen-Zusammenhang sich nicht bestätigt. Die Frevler häufen ungestraft Reichtum an, das gottgemässe Verhalten der Gerechten bleibt ohne Segen (z. B. Ps 73,3–16; Weish 2,10–20; Hiob). Gegen diese Erfahrung wird in einigen späten biblischen Texten die Hoffnung gesetzt, dass Gott noch nach dem Tod der Menschen für Gerechtigkeit sorgen werde, indem er die Gerechten aufnimmt in seine Herrlichkeit, während die Frevler ins Leere fallen (Ps 73,18.24; vgl. auch Ps 49,16; Dan 12,2f; vgl. Weish 3,1–10; 4,10–5,5).[17] Das Vertrauen auf die Gerechtigkeit Gottes führt schliesslich zu der Hoffnung, dass Gott am Ende der Zeit eine uni-

---

15 Vgl. auch Wengst, Klaus, Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext, Stuttgart 2010, 141–144.

16 Vgl. Anm. 9.

17 Vgl. Dietrich, Walter, Gericht Gottes (AT), www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19328/ (Wibilex), Zugriff am 12.01.2014.
Die Vorstellung eines Jenseitsgerichts wird im nachalttestamentlichen Judentum und im frühen Christentum weiter entfaltet (vgl. v. a. Mt 7,1f.21–23; 12,36f; 24–25; Mk 12,40; Joh 5,27–30; Röm 14,10; 1Kor 3,12–15; 4,4f; 2Kor 5,10); vgl. Wehnert, Jürgen, Gericht Gottes (NT), www.bibelwissenschaft.de/stichwort/48909/ (Wibilex), Zugriff am 12.01.2014.

versale Gottesherrschaft aufrichten wird. Er wird als Herrscher in einem endzeitlichen Gericht Gerechtigkeit herstellen und auf diese Weise seine Barmherzigkeit ein für allemal offenbaren. Gott wird einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen, in denen Gerechtigkeit und Liebe herrschen (Ps 145–150). Gottes Gericht, seine zurechtbringende Gerechtigkeit ist auch im Hinblick auf das Endgericht nicht primär Anlass für Angst, sondern Grund zu Jubel und Vorfreude, denn Güte und Barmherzigkeit sind Grundlage seines richtenden Handelns (vgl. z. B. Ps 96,10–13; Ps 145). Die alttestamentlichen Texte «enthalten mithin die frohe Botschaft, dass ‹es im Gericht um die Gerechtigkeit geht, vor allem für die, denen Unrecht widerfahren ist, und dass es bei diesem Gericht darum geht, alles wieder ins Richtige› zu stellen – und sogar die Verbrecher so mit ihrem Unrecht zu konfrontieren, dass sie dem Recht durch Umkehr die Ehre geben».[18]

3. Die Sendung (διακονία) Jesu und das Kommen der Gottesherrschaft

Die Hoffnung auf das Kommen der Gottesherrschaft erfüllt sich für die neutestamentlichen Texte mit Jesus Christus (Mk 1,15; vgl. Mt 4,13–17; 12,16–21; Lk 4,16–30). Im Lukasevangelium zitiert Jesus Jesaja[19]: «Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat, Armen das Evangelium zu verkündigen. Er hat mich gesandt, Gefangenen Freiheit und Blinden das Augenlicht zu verkündigen, Geknechtete in die Freiheit zu entlassen, zu verkünden ein Gnadenjahr des Herrn. Und er tat das Buch zu, gab es dem Diener zurück und setzte sich. Und aller Augen in der Synagoge waren auf ihn gerichtet. Da begann er, zu ihnen zu sprechen: Heute ist dieses Schriftwort erfüllt — ihr habt es gehört.» (Lk 4,18–21). Der Anbruch der endgültigen Herrschaft Gottes bedeutet, dass Gottes Gerechtigkeit jetzt aufgerichtet wird. Wie bereits in den alttestamentlichen Texten sichtbar wurde, zeigt sich Gottes Gerechtigkeit als zurechtbringende Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gerade denen gegenüber, die Not leiden und benachteiligt sind. Jesu Botschaft vom Kommen der Gottesherrschaft richtet sich als frohe Botschaft deshalb primär an die

---

18 Janowski, Richter, 79; vgl. Jüngel, Gericht, 52–71.

19 Vgl. auch Jes 58,6; 61,1f.

Armen und sozial Benachteiligten. Aus diesem Grund kann Jesus auch die Armen selig preisen, ohne darin die Armut zu idealisieren: Jetzt können die Armen glücklich sein, weil jetzt das Reich Gottes anbricht, das ihnen Leben in Fülle ermöglicht (vgl. Lk 1,46–55; 68–79).[20] Denen jedoch, die nicht nach Gottes Willen leben, verkündet Jesus Christus das Kommen der Gottesherrschaft als Aufruf zur Umkehr und als Gericht (vgl. v. a. Mt 7,1f.21–23; 11,20–24; 12,31–37; 23,33; Mk 12,40; Lk 10,11–15; 11,31f; 20,47; Joh 5,22–30).[21]

Jesu Verkündigung geschieht in Worten und in Taten. Die Wunder, die Jesus wirkt, sind Zeichen der anbrechenden Herrschaft Gottes und beinhalten den doppelten Aspekt von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Für die Notleidenden realisiert sich in ihnen die Liebe Gottes, die sich als zurechtbringende Gerechtigkeit äussert. An seinem Tun kann Jesus deshalb als der Messias, als ein von Gott gesalbter Bote erkannt werden, der beauftragt ist, Gottes Herrschaft aufzurichten (Mt 11,5; Lk 7,22; vgl. Jes 35,5f). Den bösen Mächten gegenüber, die das Leben der Menschen bedrohen, äussert sich die Gerechtigkeit Gottes, die Jesus vermittelt, als eine strafende bzw. zerstörende: «Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Herrschaft Gottes schon zu euch gekommen» (Lk 11,20; vgl. Mt 12,28). Für alle Menschen, die gegen Gottes Gerechtigkeit verstossen, ist das Kommen der Gottesherrschaft eine Mahnung zur Busse. Die Wunder Jesu sollen als Zeichen des nun beginnenden Gerichts verstanden werden und deshalb Umkehr bewirken: «Wehe dir, Chorazin! Wehe dir, Betsaida! Wären in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen, die bei euch geschehen sind, sie hätten längst in Sack und Asche Busse getan.» (Mt 11,21; vgl. 11,20–30; Lk 10,11–16) Wer in den Worten und Taten Jesu die Gerechtigkeit Gottes erkennt, wird daran

---

20 Von daher ist es nicht überraschend, dass Jesus nun – anders als die jüdische Tradition – die Armen explizit glücklich nennen kann; vgl. Reiser, Marius, Der unbequeme Jesus, Neukirchen-Vluyn 2011, 118. Dies ist jedoch nicht im Gegensatz zum Judentum zu sehen, sondern ergibt sich aus der neuen heilsgeschichtlichen Situation, deren Anbruch Jesus verkündigt.

21 In der Theologie, v. a. in der protestantischen Theologie, ist die Frage nach dem Gericht Gottes weitgehend ein Tabu-Thema, obwohl ca. ein Drittel der synoptischen Worte und Gleichnisse Jesu davon handeln; vgl. Reiser, Jesus, 138–141. Auch Paulus setzt offensichtlich ein Gericht voraus, in dem die Taten der Gläubigen beurteilt werden, ohne dass davon jedoch die Entscheidung über das ewige Leben abhängen würde; vgl. v. a. 1Kor 3,12–15; 2Kor 5,9f.; vgl. Anm. 16.

erinnert, dass Gott von den Menschen ein Leben in Übereinstimmung mit Gottes Willen erwartet (v. a. Mt 7,21; 12,50; 19,16–26; Mt 22,35–40 par Mk 12,28–34 par Lk 10,25–37; Mk 3,35; Lk 11,28). Gottes Liebe, seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit dienen als Begründung und Massstab für das Handeln der Menschen (v. a. Mt 5,45.48; 6,25–33; Lk 6,36).

Der Auftrag Jesu besteht folglich nicht primär im Dienst der Nächstenliebe an den Menschen, sondern im Aufrichten der endzeitlichen Gottesherrschaft. Für diesen Auftrag ist Jesus mit göttlicher Vollmacht ausgestattet. Dieser Auftrag Jesu kann im Griechischen u. a. mit dem Begriff διακονία/*diakonia* bezeichnet werden.[22] Jesus ist der διάκονος/*diakonos* Gottes, d. h. der von Gott zu den Menschen gesandte Bote oder Vermittler, der mit einer delegierten Autorität Gottes Auftrag ausführen soll. Entsprechend erklärt Paulus im Römerbrief (Röm 15,8): Weil Gott treu zu seinen eigenen Verheissungen steht, sendet er Jesus Christus als seinen *diakonos* zu dem Volk der Beschneidung, um durch ihn die Verheissungen an seinem Volk zu erfüllen. Gegenüber den nichtjüdischen Völkern ist Gott nicht durch eine Verheissung gebunden, ihnen gegenüber ist die Sendung Jesu Zeichen der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes, die von ihnen gelobt wird (Röm 15,9). Doch Jesus ist nicht der nächstenliebende Diakon, der sich zum Sklaven der Menschen macht, um den Menschen zu helfen. Dieses Verständnis von *diakonia* hat sich zwar zutiefst in der exegetischen und kirchlichen Literatur festgesetzt, doch es ist semantisch falsch und führt zu einer unzutreffenden Vorstellung der Sendung Christi. Jesus ist als *diakonos* der Repräsentant Gottes, der beauftragt ist, Gottes Herrschaft aufzurichten. Die Herrschaft Gottes ist geprägt von seiner Liebe, aber sie geht eben nicht in einem liebenden Dienst der Nächstenliebe auf. Wenn wir an das jüdisch-biblische Gottesbild denken, besteht die Herrschaft Gottes darin, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit walten zu lassen. Genau diese Vorstel-

---

22 Semantische Untersuchungen zeigen, dass die Wortgruppe διακονία, διάκονος, διακονέω nicht im Sinne niedriger Dienste, des alltäglichen Tischdienstes oder neutestamentlich als Nächstenliebe zu verstehen ist, sondern unterschiedliche Tätigkeiten beschreibt, die in der Regel im Auftrag einer Person ausgeführt werden und oft mit einer Vermittlungsfunktion verbunden sind; vgl. dazu Collins, John N., Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources, New York/Oxford 1990; Hentschel, Anni, Diakonia im Neuen Testament, WUNT II/226, Tübingen 2007.

lung steht auch hinter der Sendungsvorstellung des Paulus in Röm 15, wenn er zur Beschreibung der Rolle Jesu als *diakonos* Gottes Jesaja zitiert: «Ausschlagen wird die Wurzel Isais, und hervortreten wird, der sich erhebt, um über die Völker zu herrschen; auf ihn werden die Völker hoffen» (Röm 15,12; Jes 11,1).

Überraschend ist jedoch, wie dieser Messias die Gottesherrschaft aufrichtet. Sein Weg führt ihn nicht auf einen irdischen Thron, sondern an das Kreuz. Er verzichtet auf weltliche Herrschaft (vgl. Mt 4,8–10; 26,51f; Mk 10,42–45 par), und er verzichtet auch darauf, sich mit göttlicher Macht, mit Hilfe der Heerscharen des Himmels dem Leiden und Sterben zu entziehen (Mt 26,53). Jesus ist also nicht ohnmächtig, er ist der von Gott gesandte, geliebte und mit aller Vollmacht ausgestattete Sohn und Repräsentant Gottes, der in dessen Namen das Gottesreich aufrichten soll. Aber Jesus geht trotz seiner Vollmacht bewusst den Weg des Gewaltverzichts, der Gerechtigkeit und der Liebe. Er vertraut darauf, dass Gott ihm trotz des bevorstehenden Todes Gerechtigkeit zuteil werden lässt und ihn in seine herrschaftliche Position zur Rechten Gottes einsetzt. Gott offenbart in Jesus Christus auf radikale Weise seine Barmherzigkeit, indem er sich nicht nur anrühren lässt von der Not der Leidenden, sondern diesen Weg selbst geht, und er offenbart seine Gerechtigkeit, indem er Jesus auferweckt und als den endzeitlichen Herrscher einsetzt. Durch Tod und Auferstehung Jesu sind alle lebensfeindlichen Mächte besiegt, die der Gerechtigkeit Gottes widerstreiten.

Auch die Rede von der *diakonia* Jesu in den Evangelien ist in diesem Zusammenhang zu betrachten (Mk 10,42–45 par).[23] Zwei der Jünger Jesu tragen eine besondere Bitte an Jesus heran: Sie würden im Reich Gottes gerne auf Ehrenplätzen sitzen und an der Herrschaft Jesu beteiligt werden (Mk 10,35–37). Jesus lehnt diese Bitte nicht grundsätzlich ab, sondern er fragt sie nach ihren Kompetenzen. Wer mit Gott und Jesus herrschen will, muss auch bereit sein, Leid auszuhalten und sich darin an die Seite der gesellschaftlich Benachteiligten zu stellen (Mk 10,38f). Ehre, Macht und auch hierarchische Unterschiede werden nicht grundsätzlich abgelehnt, aber der richtige Umgang mit ihnen wird angemahnt. Deshalb belehrt Jesus seine Nachfolgegemeinschaft über die Unterschiede zwi-

---

23 Vgl. Hentschel, Anni, Gemeinde, Ämter, Dienste. Perspektiven zur neutestamentlichen Ekklesiologie, BThSt 136, Neukirchen-Vluyn 2013, 179–191.

schen menschlicher und göttlicher Herrschaft: Die Könige und Herrscher dieser Welt nutzen ihre Macht aus, um auf Kosten anderer Menschen zu leben, d. h. sie missbrauchen ihre Macht zur Ungerechtigkeit (Mk 10,42). In der Nachfolge Jesu soll es anders sein: Die «Grossen» und «Ersten» unter ihnen, d. h. Personen mit Leitungsverantwortung und besonderem Ansehen,[24] sollen «Beauftragte (*diakonoi*)» und «Sklaven» sein (Mk 10,43f). Als *diakonoi*, als Beauftragte, können sie nicht nach eigenen Vorstellungen schalten und walten, sondern sie haben pflichtgemäss ihre Aufträge auszuführen, als Sklaven kommt ihnen keine besondere Ehre zu, sondern ein niederer Status, der sie trotz ihrer hervorgehobenen Rolle als Erste auf eine Stufe mit den Niedrigen, nicht mit den Mächtigen stellt. Als Vorbild wird den Jüngerinnen und Jüngern schliesslich Jesus vor Augen gemalt: Er ist gekommen, um seinen Auftrag auszuführen (*diakonesai*), und nicht, um andere für sich Aufträge ausführen zu lassen (*diakonethenai*) und auf diese Weise zu herrschen (Mk 10,45). D. h. obwohl Jesus als *diakonos* Gottes mit einer delegierten Vollmacht ausgestattet ist und darin im Hinblick auf seine Machtposition deutlich über den Herrschern und Königen der Welt steht (Mk 1,1.7.11.15; 8,29; 9,7; 15,2.39), nutzt er seine Macht nicht, um sich selbst zu bereichern und andere für sich arbeiten zu lassen, sondern er setzt seine Vollmacht ein, um treu gegenüber Gott seinen Auftrag auszuführen. Dieser Auftrag besteht darin, sein Leben als Lösegeld zu geben. Jesus soll im Bild gesprochen also die freikaufen, die in Sklaverei – der Ungerechtigkeit, der Armut, der Sünde und des Leidens – leben (vgl. v. a. Mk 2,1–12.17). Als Auftraggeber steht hinter Mk 10,43–45 Gott selbst, der sein Reich aufrichten will.

Diese Interpretation bestätigt auch ein Vergleich mit der thematisch verwandten Stelle in Mk 9,33–37: Jesus stellt ein Kind in die Mitte, als die Jünger darum streiten, wer unter ihnen der Grösste sei. Das Kind

---

24 Lukas spricht sogar explizit von «Grössten» und «Führenden» im Jüngerkreis, die er nur dazu auffordert, wie die «Jüngsten» und «Beauftragten», aber nicht wie Sklaven zu werden (Lk 22,26). Zum problematischen Verhältnis von Kirche und Theologie zur Macht, die grundlegend zum Menschsein gehört und von den neutestamentlichen Schriften differenziert betrachtet, aber gerade nicht dämonisiert wird, vgl. grundlegend Josuttis, Manfred, Petrus, die Kirche und die verdammte Macht, Stuttgart 1993; zur Problematisierung des Dienstbegriffs im Hinblick auf die Verschleierung von faktisch vorhandener Macht vgl. Hentschel, Gemeinde, 37–47.

wird jedoch nicht als Vorbild für Niedrigkeit gezeichnet[25], sondern im Zusammenhang einer Sendungsvorstellung als Repräsentant Jesu und Gottes vorgestellt: Wer das Kind aufnimmt – das anders als die Jünger nicht nach Macht und Ehre strebt – nimmt Jesus Christus auf und zugleich den, der ihn sendet, nämlich Gott. Ein vollmächtig beauftragter Bote repräsentiert seinen Sender, das gilt für Jesus, das gilt auch für die ausgesandten Jüngerinnen und Jünger (Mk 6,7.12f). Doch so wie Jesus seine Sendung ganz im Sinne Gottes ausführt, d. h., dass er Gottes Gerechtigkeit verkündigt und sich bis hin zum Tod auf die Seite der Leidenden und Unterdrückten stellt, so sollen auch die Jünger bereit sein, ihre Aufträge auszuführen.[26] Es geht also bei diesen Stellen nicht um eine von Selbsterniedrigung geprägte Sklavenmoral der Jünger, die sich wie Jesus im Dienst für andere aufopfern sollen, sondern es geht nach wie vor um Boten Gottes, die im Auftrag Gottes bzw. Christi Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit vermitteln sollen.

Allerdings ist dieses Geschehen mittlerweile 2000 Jahre her. Obwohl Jesus Christus angekündigt hat, dass die Herrschaft Gottes nahe herbeigekommen ist, ist sie doch nicht endgültig erschienen. D. h. auch wir warten – genau wie alle, die dem irdischen Jesus nachgefolgt sind und wie alle, die die biblischen Texte geschrieben haben, – nach wie vor darauf, dass Gott sein Reich aufrichten und dass für alle Menschen seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sichtbar und erfahrbar werden. Doch während dieses Wartens sollen wir nicht untätig sein und unsere Hände

---

25 Diese Interpretation findet sich erst in Mt 18,1–5, wo Matthäus bezeichnenderweise den Begriff *diakonos* weglässt, der mit dem Gedanken der Sendung und Beauftragung und deshalb durchaus mit delegierter Autorität verbunden ist.

26 D. h. *diakoneo* beschreibt auch in den Evangelien keine «existentielle Grundhaltung der Selbstzurückhaltung und des Lebenseinsatzes, die in der paradoxen Existenz Christi begründet ist (Mk 10,45 par; Joh 12,26)», wie es Benedict (Barmherzigkeit, 132) interpretiert, sondern vielmehr die treue, keine Anstrengung scheuende Ausführung eines mit delegierter Vollmacht verbunden Auftrags. Ein guter *diakonos* führt seinen Auftrag zuverlässig und unter Aufbietung aller seiner Kräfte im Interesse seines Auftraggebers aus, ohne die damit ggf. verbundene Macht für eigene Interessen zu nutzen – darin unterscheidet sich Jesus von den Herrschern der Welt, die ihre Macht zum eigenen Vorteil einsetzen und auch ihre Wohltätigkeit funktionalisieren, um die eigene Position zu stärken (Mk 10,42). Darin, in der grenzenlosen Treue zu Gott als seinem Auftraggeber, wird Jesus zum kritischen Vorbild für seine Nachfolger, die für sich nach Ehre und Macht streben (Mk 10,35–45).