

Gerhard Lohfink
Weibliche Diakone
im Neuen
Testament

Der folgende Beitrag behandelt zunächst die Frage, ob es im Neuen Testament das Amt des Diakons auch für die Frau gegeben hat. Näherhin wird aber die Rolle der Frau beim Aufbau der urchristlichen Gemeinden dargestellt und wird gezeigt, in welcher dynamischer Entwicklung die Kirche die verschiedenen Ämter, die für den Gemeindeaufbau jeweils wichtig sind, entfaltet hat. Wie die Zwischentitel zeigen, sind die Überlegungen gerade auch für ein Schwerpunktheft über die Gemeinde von großer Bedeutung.*

red

Ein noch immer
anzutreffendes
Vorstellungsmodell

Jesus hat im Abendmahlssaal die erste Heilige Messe gefeiert. Während er sie feierte, hat er zugleich die Eucharistie als bleibendes Sakrament eingesetzt. Mehr noch: Er hat beim Abendmahl nicht nur die Eucharistie eingesetzt, sondern im Augenblick ihrer Einsetzung auch das hierarchische Amtspriestertum gestiftet, das sich schon bald aufgliederte in das Priestertum der Bischöfe und der Priester. Dieses von Jesus gestiftete Amtspriestertum ist damit in einzigartiger Weise mit der Eucharistie verbunden. Das Amt der Diakone gehört in die Nähe, sozusagen an die Seite des hierarchischen Amtspriestertums und hat deshalb ebenfalls eine sehr enge Beziehung zur Eucharistie. Da nun Jesus mit dem Amtspriestertum nur Männer betraut hat und da er sich das gut überlegt hat — er hätte ja durchaus auch Frauen hinzunehmen können —, gibt es und kann es kein legitimes Priesteramt der Frau geben. Es gab zwar in der kirchlichen Frühzeit Frauen, die diakonische Dienste ausübten, die Diakone bzw. Diakonissen genannt wurden und die teilweise sogar durch Handauflegung in ihren Dienst eingesetzt wurden — aber diese weiblichen Diakone waren stets eindeutig vom hierarchischen Amt geschieden. Sie hatten Aufgaben zu erfüllen, für die Männer nicht in Frage kamen, vor allem bei der Spendung der Taufe. Auch heute gibt es in der Kirche wichtige Aufgaben, die der Mann nicht erfüllen kann oder bei denen er der Ergänzung durch die Dienste der Frau bedarf. Die Kirche braucht daher unbedingt die diakonischen Dienste der Frau. Aber diese *diakonischen Dienste* sind sorgfältig vom *hierarchischen Amt* in der Kirche zu scheiden. Deshalb: Diakonische Dienste für die Frau: Ja! — Ein Amt der Diakonin in der Kirche: Nein!

* Bei dem Beitrag handelt es sich um die nur leicht überarbeitete Fassung eines Referats, das bei einer Studientagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart am 18. Juni 1980 in Hohenheim vorgetragen wurde. Die Tagung stand unter dem Thema: „Ein Amt der Diakonin“.

Die Problematik
des geschilderten
Vorstellungsmodells

Mit all dem ist ein Vorstellungsmodell skizziert, das in unserer Kirche nach wie vor mächtig ist. Es mag ein wenig zu grob skizziert, es mag um ein winziges überzeichnet sein, aber es ist Realität. So denken viele, und so stellen sich viele die historischen Zusammenhänge vor. Kompliziert wird das Ganze dadurch, daß an dem oben skizzierten Vorstellungsmodell keineswegs alles falsch ist. Manches ist falsch, manches ist auch nur sehr einseitig gesehen, und manches ist von der Sache her völlig richtig, allerdings vom historischen Ablauf her größtenteils viel zu undifferenziert vorgestellt. Sehen wir deshalb etwas genauer zu!

Jesus und das
Amtspriestertum

Zunächst einmal: Jesus hat kein hierarchisches Amtspriestertum gestiftet. Er hat Jünger zur Proklamation der Gottesherrschaft ausgesandt und zwölf von ihnen zu eschatologischen Zeugen für (bzw. gegen) Israel bestimmt. Es gibt also beim irdischen Jesus Sendung und Einsetzung in ein endzeitliches Zeugenamt, aber es gibt keine Einrichtung eines Amtspriestertums und schon gar nicht die eines *hierarchischen* Amtspriestertums. Damit soll keineswegs geleugnet sein, daß in dem späteren kirchlichen Priesteramt wichtige Elemente des ältesten eschatologischen Zeugenamtes aufgegriffen und weitergeführt sind. Aber es geht nicht an, Jesus einfach zum Stifter einer bestimmten Amtsstruktur zu erklären, die sich in Wahrheit in der alten Kirche erst ganz allmählich herausgebildet hat und die durchaus ihre geschichtlichen Bedingungen in sich trägt.

Jesus und die
Heilige Messe

Weiterhin: Das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern war nicht die erste Meßfeier. Die Sakramente setzen den Tod und die Auferstehung Jesu und vor allem die Geistsendung voraus. Dasselbe gilt für das Werden der Kirche. Die Kirche ist zwar im Tun Jesu präformiert und Jesus ist das Ursakrament allen Heils, aber das heißt nicht, daß er in einem historischen Gründungsakt eine Kirche gestiftet und Einzelsakramente eingesetzt hat.

Entfaltung
und Umwandlung
kirchlicher
Amtsstrukturen

Damit hängt eng zusammen: Die Ausformung und Strukturierung von Ämtern, also dessen, was Jesus durch die Aussendung offizieller Zeugen grundgelegt hatte, blieb der sich entfaltenden Kirche überlassen — allerdings der vom Heiligen Geist belebten und geführten Kirche. Diese Kirche hat sich in einem geradezu erregenden Prozeß immer wieder neue Ämter geschaffen und alte Ämter sterben lassen. Das Kollegium der sieben Männer von Apg 6,3 — es handelt sich hierbei schwerlich um Diakone, sondern um das Leitungsgremium der hellenistischen Urgemeinde in Jerusalem — wurde geschaffen, als man es

brauchte. Auch das Amt der Episkopen (*episkopos* = Aufseher, Inspektor) setzte sich erst in dem Augenblick allgemein durch, als man es brauchte. Ähnlich wie das jüdenchristliche Amt der Presbyter (Presbyter sind keine Priester, sondern Älteste) existierte das heidenchristliche Amt der Episkopen dabei zunächst nur in kollegialer Form. Seit Ende des 1. Jahrhunderts verschwanden dann allmählich — beginnend im Osten — die kollegialen Leitungsgremien der Ältesten bzw. der Episkopen; an die Stelle dieser Kollegien oder an ihre Spitze traten Einzelbischöfe (monarchischer Episkopat). Das war eine revolutionäre Neuerung, die durchaus notwendig war, um der drohenden Irrlehre (besonders der Gnosis) begegnen zu können. Erst recht war die allmähliche Herausarbeitung des Primats des Bischofs von Rom seit dem Ende des 2. Jahrhunderts eine revolutionäre Entwicklung gegenüber der älteren Verfassungsstruktur der Kirche.

Die Entstehung eines weiblichen Diakonats

In diesen höchst lebendigen Prozeß der Entfaltung und ständigen Umwandlung kirchlicher Ämter gehört nun auch die Entwicklung und später wieder die Rückbildung des weiblichen Diakonats¹. Seine Entwicklung, die bereits im 1. Jahrhundert begann, wurde dadurch begünstigt, daß in dieser Zeit die Eucharistiefeyer zunächst noch nicht im Zentrum des Amtsdenkens und der Amtstheologie stand. Es gibt zwar im Neuen Testament schon eine sehr reiche Amtstheologie, aber es gibt keinen einzigen Text, in welchem die Eucharistiefeyer mit einem Amt in Verbindung gebracht wird. Erst allmählich sah man den tiefen inneren Zusammenhang zwischen dem kirchlichen Amt und der Eucharistiefeyer als dem Grundvollzug der Kirche. Zum ersten Mal ist dieser Zusammenhang bei Ignatius von Antiochien greifbar. Im Neuen Testament hingegen wird das kirchliche Amt theologisch noch ganz der Verkündigung des Evangeliums und dem Aufbau der Gemeinden zugeordnet. Gerade in dieser praktisch-missionarischen Arbeit konnte nun aber auf die Dienste der Frau nicht verzichtet werden. Hier dürften denn auch die Anfänge des weiblichen Diakonats liegen. Seine Entwicklung war eindeutig dadurch begünstigt, daß das kirchliche Amt in den ersten Jahrzehnten noch nicht von der Feier der Eucharistie her begründet wurde. Es wurde zunächst noch nicht als sakral-priesterliches Amt interpretiert.

Die Entwicklung eines weiblichen Diakonats wurde aber

¹ Einen ersten (freilich teilweise einseitigen) Überblick über die Geschichte des weiblichen Diakonats bietet A. Kalsbach, Art. Diakonisse, in: Reallexikon für Antike und Christentum Bd. 3, 917—928; wichtiger ist freilich: L. Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, Göttingen 1902.

auch dadurch begünstigt, daß man im 1. Jahrhundert nicht ängstlich zwischen offiziellen kirchlichen Ämtern und nichtoffiziellen Diensten in der Kirche unterschied. Diese Unterscheidung bahnt sich zwar bereits an, aber sie wird noch nicht reflektiert und ist noch überlagert durch die reiche Vielfalt an Dienstleistungen, Charismen, persönlichen Begabungen und Berufungen, die in den Dienst der Ortsgemeinde gestellt und von dieser dann anerkannt werden. Genau in diesem theologisch und institutionell noch nicht verfestigten Milieu konnte die Frau ihre Begabung in vollem Maß für den Aufbau der Gemeinden einbringen und genau in dieser Zeit und in diesem Milieu entstand auch der weibliche Diakonat.

Drei wichtige Texte des Neuen Testaments

Aber genug der Schilderung allgemeiner Entwicklungen! Im folgenden sollen zunächst drei neutestamentliche Texte vorgestellt werden, die das Gesagte veranschaulichen und bekräftigen können. Der erste Text, aus der Zeit zwischen 50—60 n. Chr., spricht von einer Frau, die bereits als *Diakon* bezeichnet wird (Röm 16,1—2). Der zweite Text gehört zwar nicht unmittelbar zum Thema Diakonat; er zeigt jedoch, daß in derselben Zeit eine bestimmte Frau *Apostel* genannt werden konnte (Röm 16,7), und das ist für die in unser Thema hineinragende Problematik „Frau und kirchliches Amt“ von erheblicher Bedeutung. Ein dritter Text soll zeigen, daß es gegen Ende des 1. Jahrhunderts, in einer Zeit, in der sich die kirchlichen Ämter bereits mehr und mehr vereinheitlichen, im ehemaligen Missionsgebiet des Paulus neben männlichen auch weibliche Diakone als *feste Institution* gibt (1 Tim 3,11).

I. Diakon Phöbe (Röm 16,1—2)

Um das Jahr 55 schreibt Paulus, wahrscheinlich von Korinth aus, einen großen und theologisch umfassenden Brief an die christliche Gemeinde in Rom, der seine geplante Missionsreise nach Spanien vorbereiten soll. Gegen Ende des Briefs, unmittelbar vor einer längeren Grußliste, wird eine Frau namens Phöbe erwähnt². Alles, was wir über sie wissen, wissen wir aus Röm 16,1—2. Was erfahren wir aus diesem Text?

Die Empfehlung der Phöbe

Zunächst: Paulus empfiehlt Phöbe der römischen Gemeinde. Und zwar spricht er eine offizielle Empfehlung aus (*synhistēmi*). Diese Empfehlung setzt voraus, daß Phöbe den Brief selbst überbracht hat oder daß sie mit den Überbringern zusammen nach Rom gereist ist. Die römische Gemeinde soll Phöbe aufnehmen, *wie es sich*

² Im folgenden wird — gegen alle wie immer modifizierten Epheserbriefhypothesen — vorausgesetzt, daß Röm 16 von Anfang an zum Römerbrief hinzugehört hat. Vgl. jetzt bes. H. Gamble jr., *The Textual History of the Letter to the Romans. A Study in Textual and Literary Criticism*, Grand Rapids 1977.

für *Heilige ziemt*, also mit der ganzen Gastfreundschaft, die unter Christen selbstverständlich war und die besonders durchreisenden Christen gewährt wurde. Phöbe ist ja *Schwester*, d. h. Mitchristin der Christen in Rom. Die römische Gemeinde soll Phöbe aber nicht nur mit christlicher Gastfreundschaft (*en kyriō*) aufnehmen, sondern ihr darüberhinaus beistehen, wo immer sie in Rom Hilfe braucht. Paulus nennt für diese seine Bitte zwei Gründe:

Phöbe als
prostatis

Zunächst: Phöbe hat ihrerseits schon vielen Christen geholfen, auch Paulus selbst. Das „sie hat vielen geholfen, auch mir selbst“ wird im griechischen Text allerdings folgendermaßen ausgedrückt: „sie ist zur *prostatis* von vielen geworden, auch von mir.“ Über dieses *prostatis* ist schon viel gerätselt worden: *prostatis* ist die Beschützerin, die Helferin, der Beistand; *prostatis* kann aber auch terminus technicus sein und heißt dann: die Vorsteherin, die Patronin. War Phöbe etwa die patrona oder die Leiterin einer Hausgemeinde, und hat Paulus sie in einem lebenswürdigen Kompliment als seine eigene patrona bzw. Vorsteherin bezeichnet? Gegen diese Möglichkeit spricht jedoch der unmittelbare Kontext: Phöbe ist ja nicht nur für Paulus selbst, sondern für *viele andere* zur *prostatis* geworden. Man wird dieser Formulierung nur dann gerecht, wenn man *prostatis* nicht als terminus technicus mit *Vorsteherin* oder *Patronin* übersetzt, sondern allgemeiner mit *Helferin*. Phöbe hat schon vielen Mitchristen geholfen, sie hat schon für viele gesorgt, auch für Paulus selbst, und deshalb sollen jetzt auch die römischen Christen für sie Sorge tragen.

Phöbe als
diakonos

Paulus kann Phöbe aber nicht nur als *Glaubensgenossin* und als *Helferin vieler* empfehlen, er empfiehlt sie auch dadurch, daß er sie den Römern als *diakonos der Gemeinde von Kenchreä* vorstellt. Kenchreä war eine Hafenstadt, etwa 7 km südöstlich von Korinth. Phöbe ist in der dortigen christlichen Gemeinde *diakonos*: Diakon oder Dienerin. Für unsere Fragestellung hängt nun alles davon ab, wie dieses Wort zu verstehen ist. Ist es bereits ein terminus technicus geworden, so daß ein bestimmtes kirchliches Amt gemeint ist, oder gebraucht Paulus hier *diakonos* noch unspezifisch in dem Sinn, daß Phöbe in ihrer Gemeinde dienend und helfend tätig ist? In diesem unspezifischen Sinn kann Paulus das Wort nämlich anderswo verwenden. Er kann sich selbst als Gottes *diakonos* und seinen Apostolat als *diakonia* bezeichnen (vgl. 2 Kor 6,3 f). Selbstverständlich denkt er dabei nicht an ein Diakonenamt im engeren Sinn, so sehr sich hier auch

bereits Amtstheologie anbahnt. Nun spricht allerdings eine ganze Reihe von Gründen dafür, daß Paulus in Röm 16,1 *diakonos* bereits im Sinne einer spezifischen Amtsbezeichnung versteht:

a) Das Partizip *oysan* — verbunden mit einem Substantiv — weist auf einen Titel hin: Phöbe ist Diakon.

b) Das *kai* vor *diakonos* — man übersetzt es am besten mit „zudem“ — dient der besonderen Hervorhebung des folgenden Wortes. Paulus stellt Phöbe nicht nur als Mitchristin vor, sondern *zusätzlich* als Diakon. Auch diese Hervorhebung ist ein Indiz für den Gebrauch von *diakonos* als Amtsbezeichnung.

c) Der sich unmittelbar anschließende Genitiv *tēs ekklē-sias* (der Gemeinde) weist ebenfalls auf einen *ständigen* und *anerkannten* Dienst in der Gemeinde von Kenchreä hin.

d) Da auf die helfende Tätigkeit der Phöbe in Vers 2 eigens und ausführlich hingewiesen wird, dürfte mit *diakonos* in Vers 1 mehr gesagt sein als nur eine allgemeine, *nichtoffizielle* Tätigkeit des Dienens und Helfens.

e) In Phil 1,1 begrüßt Paulus alle Christen in Philippi mitsamt ihren Episkopen und Diakonen. Hier handelt es sich klar und eindeutig um schon verfestigte Amtsbezeichnungen. Es wäre nun aber alles andere als objektiv, angesichts der Parallele Phil 1,1 in Röm 16,1 eine *Amtsbezeichnung* nur deshalb abzulehnen, weil es dort um eine Frau geht.

Wir kommen also gar nicht daran vorbei: Um das Jahr 55 n. Chr. trägt in der Korinthischen Hafenstadt Kenchreä eine Christin namens Phöbe, die schon vielen Glaubensgenossen geholfen hat und die von Paulus hochgeschätzt wird, die offizielle Bezeichnung *Diakon*. Dieser Titel erwächst aus der Stellung Phöbes in ihrer Ortskirche: Phöbe ist Diakon *der Gemeinde von Kenchreä*.

Der Dienst von Diakonen ist bereits verbreitet

Offensichtlich gibt es zu dieser Zeit auch schon in anderen Ortskirchen Diakone: Direkt belegt ist uns das für die Gemeinde von Philippi; aber auch die römischen Christen, denen Paulus schreibt, müssen gewußt haben, was ein christlicher *diakonos* ist. Wichtig scheint auch folgendes: Paulus verwendet noch nicht das Femininum *diakonissa*, welches erst für das 2. Jahrhundert belegt ist. Deshalb ist nicht einmal auszuschließen, daß schon unter den *diakonoï* von Philippi (vgl. Phil 1,1) Frauen gewesen sein könnten.

Der Aufgabenbereich Phöbes

Über den genaueren Aufgabenbereich der Phöbe sagt unser Text nichts. Wir dürfen aber annehmen, daß Phöbe

ähnlich wie andere Mitarbeiterinnen des Paulus nicht nur karitative Aufgaben wahrnahm, sondern auch im Verkündigungsdienst tätig war. Mit Sicherheit wissen wir dies jedenfalls von *Prisca*, einer der wichtigsten Mitarbeiterinnen des Paulus — mit ihrem Mann *Aquila* eines jener Ehepaare, die für die frühchristliche Mission Außerordentliches geleistet haben. Hier soll nun allerdings nicht von *Prisca* und *Aquila* die Rede sein, sondern von einem anderen Ehepaar, das weniger bekannt ist: von *Andronikos* und *Junia*.

II. Der weibliche Apostel *Junia* (Röm 16,7)

Innerhalb der schon erwähnten Grußliste in Röm 16, die für unser Wissen von der urchristlichen Missionsgeschichte äußerst wichtig ist, findet sich die folgende Grußbitte:

„Grüßt *Andronikos* und *Junia*, die zu meinem Volk gehören und mit mir zusammen im Gefängnis waren. Sie ragen hervor unter den Aposteln und sie sind schon vor mir Christen geworden“ (Röm 16,7).

Das Textproblem in Röm 16,7

Der hier genannten *Junia* ist es vonseiten der Exegeten in den letzten Jahrhunderten übel ergangen. Das hängt mit tiefverwurzelten Vorurteilen zusammen, aber auch mit einer Zweideutigkeit des griechischen Urtextes. In den ältesten Handschriften steht an der entsprechenden Stelle *IOYNIAN*³, ein Akkusativ. Da es in diesen Handschriften ursprünglich noch kein Akzentsystem gab, kann man *IOYNIAN* verschieden auflösen:

Entweder: Ἰουνίαν = Akkusativ von Ἰουνία = *Junia*.

Oder: Ἰουνιᾶν = Akkusativ von Ἰουνιάς = *Junias*.

Rein theoretisch ist beides möglich. Akzentuiert man auf der ersten Silbe, so hat man einen bekannten antiken Frauennamen vor sich: *Junia*. Akzentuiert man hingegen auf der letzten Silbe, so erhält man einen Namen, der nach dem Muster bestimmter antiker Männernamen gebildet ist: *Junias*. Was ist nun richtig?

Im ersten Augenblick scheint alles klar: Apostel können doch nur Männer gewesen sein. Also: *Junias*! Eine gewissenhafte Exegese kann so jedoch gerade nicht vorgehen. Sie wird zunächst einmal zwei Fragen stellen:

1. Wie sind die Namen *Junia* und *Junias* im Altertum überhaupt belegt? Gab es sie beide, gab es sie gleich oft? — 2. Wie haben die Kirchenväter, deren Muttersprache noch das Griechische war und die wußten, welche „Vornamen“ es zu ihrer Zeit gab, unseren Text ausgelegt? Die Antwort auf beide Fragen ist aufgrund neuester Forschungen der Amerikanerin *Bernadette Brooten*⁴ überraschend eindeutig:

³ Von der ebenfalls sehr alten Lesart *IOYLIAN* kann hier abgesehen werden; sie ist mit Sicherheit sekundär.

⁴ Ich danke *B. Brooten* für den Einblick in ein umfangreiches

Zur Auslegungsgeschichte

Zunächst einmal: Ein Männernamen *Junias* ist für die Antike bis heute nirgendwo nachzuweisen — weder in der Literatur, noch in Namenslisten, noch in Papyri, noch auf Inschriften. Der Frauenname *Junia* hingegen ist gut belegt und war offensichtlich ein häufiger Name.

Weiterhin: Bis ins späte Mittelalter hinein gibt es keinen einzigen Ausleger, der in Röm 16,7 IOYNIAN als Männernamen deutet. Chrysostomus, Hieronymus, Theophylakt u. a. sagen ausdrücklich, es habe sich um eine Frau gehandelt. Hören wir wenigstens den Kirchenvater Chrysostomus: „Wie groß muß die Weisheit dieser Frau gewesen sein, daß sie sogar für würdig gehalten wurde, den Aposteltitel zu tragen!“⁵ Aegidius von Rom, der von ca. 1245—1315 lebte, ist der erste für uns erkennbare Autor, der IOYNIAN als Männernamen interpretiert. Aber erst in der Neuzeit, vor allem durch Faber Stapulensis und Martin Luther, setzt sich allmählich die männliche Deutung durch. Dies geschah nicht etwa aufgrund größeren philologischen Wissens, sondern aufgrund theologischer Denkgewohnheiten: Nur Männer können ja Apostel gewesen sein! Interessant ist, daß die Deutung der Kirchenväter nie ganz unterging; sie findet sich auch noch im 20. Jahrhundert bei denjenigen Kommentatoren, die sich in der Kirchenväterexegese auskennen, so z. B. noch 1916 bei M.-J. Lagrange.

Erst der allerjüngsten Zeit blieb es vorbehalten, den weiblichen Apostel *Junia* ganz zu beseitigen: In dem großen Römerbriefkommentar von E. Käsemann wird die Auslegungstradition des 1. Jahrtausends nicht einmal mehr erwähnt, in der neuesten, 26. Auflage von Nestle-Aland ist die Akzentuierung Ἰουνίαν entgegen den früheren Auflagen sogar als *Möglichkeit* aus dem textkritischen Apparat eliminiert worden, und auch die Einheitsübersetzung schenkt dem Problem nicht einmal eine Anmerkung. *Junias* hat sich durchgesetzt. Die Geschlechtsumwandlung der *Junia* ist perfekt. *Difficile est, satiram non scribere.*

Nun wird sich das alles freilich schon bald ändern. Die Bibelwissenschaft ist zur Zeit dabei, auch unter der Rück-sicht der Frauenfrage das Neue Testament genauer zu lesen als bisher⁶ — und deshalb werden die philolo-

Manuskript zur Auslegungsgeschichte von Röm 16,7, das die Verfasserin demnächst veröffentlichen wird und aus dem ich viel gelernt habe. Vgl. schon jetzt: B. Brooten, „Junia ... hervorragend unter den Aposteln“ (Röm 16,7), in: E. Moltmann-Wendel (Hrsg.), *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente*, München/Mainz 1978, 148—151.

⁵ In *Epistolam ad Romanos*, Homilia 31,2, in: *Patrologia cursus completus, series graeca*, hrsg. v. J. P. Migne, Bd. 60, 669 f.

⁶ Vgl. etwa den Beitrag von W. Schrage, in: *Frau und Mann. Biblische Konfrontation* (Kohlhammer-Taschenbücher 1013), Stuttgart 1980.

gischen Argumente und die erneute Kenntnisnahme der alten Auslegungstradition die derzeitige Exegese von Röm 16,7 bald auf den Kopf stellen. Junia war eine Frau; daran führt kein Weg vorbei.

Andronikos und Junia — ein missionierendes Ehepaar

Aber was wird nun in Röm 16,7 von dieser Frau gesagt? Zunächst einmal wird sie zusammen mit einem Andronikos genannt. Wir dürfen davon ausgehen, daß es sich nicht um ein Geschwister-, sondern um ein Ehepaar handelt, welches sich dem missionierenden Ehepaar Prisca und Aquila an die Seite stellen läßt. Auch Petrus und seine Frau sind hier als Parallele zu nennen. Überhaupt ist in diesem Zusammenhang die Bemerkung des Paulus in 1 Kor 9,5 wichtig: „Haben wir (Apostel) nicht das Recht, eine Glaubensgenossin als Frau (auf unseren Missionsreisen) dabeizuhaben, so wie auch die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und Kefas?“ Der unverheiratete Paulus war eine Ausnahme. Die übrigen Apostel und die Brüder Jesu nahmen ihre Frauen bei ihren Missionsreisen mit, und offensichtlich sind diese dabei selbst missionarisch tätig geworden. Wir dürfen ja nicht übersehen, daß es in der Antike Bereiche gab, die dem Mann einfachhin verschlossen waren⁷.

Der Text Röm 16,7 sagt uns aber noch mehr: Paulus bezeichnet Andronikos und Junia als seine *syggeneis*. Das bedeutet: Sie sind *Juden* wie er. Und er fügt hinzu: *Sie waren mit mir zusammen in Gefangenschaft*. Dies setzt wohl voraus, daß sie eine Zeitlang mit Paulus zusammen oder in seiner Nähe missioniert haben.

Die für uns wichtigste Aussage von Röm 16,7 ist nun freilich, daß Andronikos und Junia „hervorragend unter den Aposteln sind“. Das heißt, sie sind nicht nur beide Apostel, sondern sie haben als Apostel einen guten und hervorragenden Namen; sie sind beide hochangesehen.

Gerade diese Aussage des Paulus führt uns nicht nur vor Augen, wie wenig wir im Grunde über die urchristliche Mission und ihre Träger und Trägerinnen wissen, sondern sie zeigt uns auch, daß der Apostelbegriff in der ältesten Kirche viel weiter gefaßt war, als er dann später im lukanischen Doppelwerk und von dort her im landläufigen Bewußtsein erscheint. Bei Lukas deckt sich der Kreis der Apostel mit dem Kreis der Zwölf. Lukas spricht von den „zwölf Aposteln“, und diese Begriffsbildung hat sich seitdem durchgesetzt. Sie ist jedoch eine sekundäre Verengung eines ursprünglich viel weiteren Apostelbegriffs. Apostel sind in der ältesten Zeit alle, die feierlich

⁷ Vgl. *Clemens Alexandrinus*, *Stromateis* III 53,3: Durch die Frauen der Apostel „konnte die Lehre des Herrn auch in das Frauengemach kommen, ohne daß Verleumdungen entstanden“.

und offiziell ausgesandt werden — entweder von einer Gemeinde (vgl. 2 Kor 8,23; Phil 2,25) oder vom Auferstandenen selbst (vgl. 1 Kor 9,1; 15,7).

Für *apostolos* in Röm 16,7 kommt nur eine Aussendung durch den Auferstandenen selbst in Frage. Denn wären Andronikos und Junia nur die temporären Gesandten einer Gemeinde gewesen, so würde die Wendung „sie ragen hervor unter den Aposteln“ kaum passen. Offensichtlich gehörten beide zu jener größeren Gruppe von Aposteln, die 1 Kor 15,7 zufolge eine Erscheinung des Auferstandenen hatte. Paulus hebt diese Gruppe in 1 Kor 15,7 sorgfältig vom Zwölferkreis ab. Er selbst gehörte ja auch noch zu denen, die den Auferstandenen gesehen hatten und von ihm ausgesandt worden waren. Und er leitete von dieser Erscheinung das Recht ab, sich Apostel zu nennen, obwohl er nicht dem Zwölferkreis angehört hatte. Die Wendung „sie ragen hervor unter den Aposteln“ setzt voraus, daß der beschriebene Personenkreis der von Christus ausgesandten Auferstehungszeugen für die älteste Kirche eine relativ feste Größe war. Man wußte, daß es diese Urzeugen gab; man sagte, die Kirche sei auf dem Fundament dieser Zeugen (Eph 2,20); man kannte wohl auch viele Namen aus diesem Zeugenkreis.

Die Berufung von Andronikos und Junia zu Aposteln

Daß Andronikos und Junia zu dem beschriebenen Kreis der Apostel gehört haben, zeigt noch ein weiteres Indiz: Paulus sagt, sie seien schon vor ihm Christen geworden (wörtlich: „sie sind vor mir geworden in Christus“). Das heißt wohl: Andronikos und Junia hatten schon vor Paulus eine Erscheinung des Auferstandenen, die sie zu Zeugen Christi machte. Diese letzte Angabe weist in die früheste Zeit nach dem Tode Jesu, etwa in die Jahre 30—32, und sie weist nach Palästina. Wahrscheinlich gehörten Andronikos und Junia zu jenen Griechisch sprechenden Judenchristen Jerusalems, die im Zusammenhang mit der Lynchjustiz an Stefanus aus Judäa fliehen mußten, daraufhin in Samaria und Syrien missionierten und dabei zuerst die Mission unter den Heiden begannen (vgl. Apg 8,14; 11,19 f). Wir müssen uns ja immer vor Augen halten: Paulus und seine Mitarbeiter waren nicht die einzigen urchristlichen Missionare. Da gab es Petrus, Barnabas, Apollos und viele andere — darunter eben auch Andronikos und Junia. Wie später Petrus, sind die beiden irgendwann nach Rom gekommen. Paulus weiß davon — man hat damals zwischen den einzelnen Ortskirchen vielerlei Nachrichten ausgetauscht — und übermittelt deshalb dem apostolischen Ehepaar seine Grüße.

Ist Röm 16,7 auf diese Weise richtig interpretiert, dann müssen wir uns von der Vorstellung befreien, nur die Zwölf seien in der Urkirche Apostel genannt worden. Es gab einen größeren und umfassenderen Apostelkreis. Wir müssen uns dann aber auch von der Vorstellung lösen, all diese Apostel seien *Männer* gewesen. Man konnte zumindest ein apostolisches Ehepaar als „Apostel“ bezeichnen. Und dies braucht keineswegs so verstanden zu werden, daß bei diesem Ehepaar der *Mann* der Apostel im eigentlichen Sinn gewesen sei und die Gefährtin nur aus Höflichkeit oder aus Gründen der Einfachheit noch mit unter dem Begriff „Apostel“ subsumiert worden sei. Von dem Ehepaar Prisca und Aquila jedenfalls wissen wir, daß offensichtlich Prisca die für die Missionsarbeit wichtigere Persönlichkeit gewesen ist⁸.

Leider läßt sich zum Thema „die Frau als Apostel“ über Röm 16,7 hinaus historisch nichts ausmachen: Die Apostel gehörten alle der ersten christlichen Generation an; der Titel „Apostel“ wurde nicht weiterverwendet; das apostolische Amt wurde als einmaliges „Fundament der Kirche“ betrachtet und institutionell nicht verlängert. Ganz anders verhielt es sich mit dem Diakonat. Dieser endete keineswegs mit Paulus, sondern wurde weiterentwickelt. Sehen wir zu, was gegen Ende des 1. Jahrhunderts aus dem kirchlichen Dienst, den wir bei der Diakonin Phöbe beobachtet haben, geworden ist. Wir fassen dazu 1 Tim 3,11 genauer ins Auge.

III. Weibliche Diakone in einem Ämterpiegel (1 Tim 3,11)

Gegen Ende des 1. Jahrhunderts wurden von einem kirchlichen Amtsträger drei Briefe pseudonym unter dem Namen des Apostels Paulus veröffentlicht. Es handelt sich um den 1. und 2. Timotheus- und um den Titusbrief. Diese Briefe sollten helfen, das paulinische Erbe zu wahren. Wir kennen sie als „Pastoralbriefe“. Zur Zeit ihrer Abfassung existierten in den Gemeinden des Ostens bereits sogenannte *Ämterpiegel*, in denen Grundvoraussetzungen für die wichtigsten kirchlichen Ämter aufgezählt wurden. Der Verfasser der Pastoralbriefe hat in den 1. Timotheus- und in den Titusbrief Teile solcher Ämterpiegel eingebaut. So findet sich in 1 Tim 3 zunächst in den Versen 1—7 eine Zusammenstellung von Anforderungen an die *Episkopen*; dann in den Versen 8—13 eine parallele Liste von Anforderungen an die *Diakone*. Dabei wird der Abschnitt über die Diakone durch Vers 11 in einer seltsamen Weise unterbrochen. Dort ist plötzlich von *Frauen* die Rede; sie sollen wie die Dia-

⁸ Prisca wird — entgegen der antiken Gewohnheit — mehrfach vor ihrem Mann an erster Stelle genannt: vgl. Röm 16,3; Apg 18,18.26; 2 Tim 4,19.

Interpretations-
möglichkeiten von
1 Tim 3,11

kone „ehrenhaft, nicht verleumderisch, mäßig im Weingenuß und in allem zuverlässig“ sein. Im Anschluß daran spricht der Text wieder von den Diakonen.

Welche Funktion hat nun der Einschub in Vers 11? Redet er ganz allgemein von den *christlichen Frauen* in der Gemeinde, oder redet er von den *Ehefrauen der Diakone*, oder redet er von *weiblichen Diakonen*?

Die erste Möglichkeit (christliche Frauen allgemein) ist sofort auszuschließen, denn es handelt sich ja um einen Ämter Spiegel. Die zweite Möglichkeit (Ehefrauen der Diakone) ist weniger leicht auszuschließen, denn es ist nicht ausdrücklich von *diakonissai* oder von „Frauen, die Diakone sind“, die Rede. Andererseits ist aber genausowenig von „ihren Frauen“, das heißt von den Frauen der Diakone, die Rede. War es überhaupt notwendig, in einem Ämter Spiegel auch an die Ehefrauen der Diakone eigene Forderungen zu stellen? Im vorangehenden Abschnitt (V. 1—7) gibt es jedenfalls keine eigenen Forderungen an die Frauen der Episkopen, obwohl es als selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß ein *episkopos* verheiratet ist (vgl. 3,2,4.5). Weshalb sollten aber in einem Ämter Spiegel an die Familie eines Diakons höhere Anforderungen gestellt werden als an die Familie eines Bischofs? So spricht alles dafür, daß es in Vers 11 nicht um die Frauen der Diakone, sondern um weibliche Diakone, also um Amtsträger, geht. Wenn der Verfasser der Pastoralbriefe an dieser Stelle wenig exakt formuliert, so hängt dies wohl einfach damit zusammen, daß er eine bereits vorgeprägte Tradition übernommen hat.

Wir dürfen somit davon ausgehen, daß der in Röm 16, 1—2 zum erstenmal bezeugte Diakonat der Frau inzwischen in den Gemeinden des Ostens längst zu einer festen kirchlichen Verfassungswirklichkeit geworden ist. Der weibliche Diakon taucht nun schon, zusammen mit den Episkopen und den männlichen Diakonen, in kirchlichen Ämter Spiegeln auf.

Freilich bleibt vom Text her eine leichte Unsicherheit. Sie wird jedoch historisch dadurch ausgeglichen, daß spätere, außerbiblische Texte das Amt weiblicher Diakone in der Kirche des Ostens historisch sicher bezeugen.

Das Zeugnis eines
Pliniusbriefes

So schreibt Plinius der Jüngere um 112 aus Bithynien, also aus Kleinasien, an den Kaiser Trajan und bittet um einen Entscheid, wie er mit den Christen in seinem Amtsgebiet verfahren soll. In diesem Zusammenhang berichtet er von zwei Frauen, die er foltern ließ, um zu erfahren, was es mit dem Leben und der Lehre der Christen auf sich habe:

„Daher hielt ich es für umso notwendiger, aus zwei Sklavinnen, die als *ministrae* bezeichnet wurden, durch Folterung zu erfahren, was daran (d. h. an dem Gerede über die Christen) Wahres sei. Ich fand nichts als verkehrten, maßlosen Aberglauben“⁹.

Diese zwei *ministrae* können nur weibliche Diakone gewesen sein, denn *ministra* ist das exakte lateinische Äquivalent zu *diakonissa*. Die beiden Frauen wurden dem Plinius offensichtlich als Diakone bezeichnet (*ministrae dicebantur*). Dies weist auf offizielle, amtliche Titulatur im kirchlichen Sprachgebrauch hin. Daß es sich um zwei Sklavinnen handelt, wirft zudem ein interessantes Licht auf das frühkirchliche Selbstverständnis: Man wußte sich als eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern, in der die Standesunterschiede aufgehoben waren. Gal 3,28 („da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, nicht mehr Sklaven und Freie, nicht mehr Mann und Frau“) wurde, so gut es ging, ernstgenommen.

Zu Beginn des 2. Jahrhunderts ist uns also durch eine außerchristliche Quelle für Bithynien, den Norden Kleinasiens, die Existenz weiblicher Diakone im Sinne eines festen und offiziellen kirchlichen Amtes bezeugt. Da Pliniusbrief und Pastoralbriefe zeitlich nicht allzu weit auseinanderliegen und da auch die Pastoralbriefe auf Kleinasien verweisen, dürfte es sich bei den Frauen in 1 Tim 3,11 tatsächlich um weibliche Diakone handeln. Jedenfalls ist so am besten zu erklären, wie mitten in einem Diakonenspiegel plötzlich von Frauen die Rede sein kann.

Ein Zeugnis für die Blütezeit des weiblichen Diakonats: die syrische Didaskalie (vor 250 n. Chr.)

In den vorangegangenen Ausführungen wurde versucht, die Entstehung des weiblichen Diakonats zu beleuchten. Worüber gesprochen wurde, waren freilich nur seine *Anfänge*, noch nicht seine *Blütezeit*. Für die Blütezeit kann hier lediglich auf Texte einer Kirchenordnung verwiesen werden, die sich im kirchlichen Altertum großer Beliebtheit und weiter Verbreitung erfreute, der syrischen Didaskalie. Hier ist nun die Entwicklung deutlich vorangeschritten. Die Tätigkeitsbereiche des weiblichen Diakons werden zum ersten Mal klar beschrieben; sie umfassen karitative Dienste, Hausbesuche, Sorge für die Kranken, Assistenz bei der Taufe und Taufkatechese. Ausdrücklich wird gesagt: Ein vernünftiger Bischof kann ohne Diakon und ohne Diakonisse gar nicht auskommen. Er soll deshalb einen geeigneten Mann und eine geeignete Frau aus der Gemeinde *auswählen* und sie als Dia-

⁹ Plinius, Briefe X 96,8.

kone einsetzen¹⁰. Hierbei wird terminologisch kein Unterschied zwischen der Amtseinsetzung des Diakons und der Diakonin gemacht.

Daß es sich bei dem weiblichen Diakonat um ein öffentliches, ja sogar hierarchisches Amt in der Gemeinde handelt, wird daran deutlich, daß in einem kühnen Bild der Bischof mit Gott Vater, der Diakon mit Christus und die Diakonin mit dem Heiligen Geist verglichen wird. Die Presbyter gleichen lediglich den Aposteln¹¹. Man sieht an der Typologie, daß es in den Gemeinden, in denen die syrische Didaskalie entstand, je Gemeinde nur einen Episkopen, nur einen Diakon und nur eine Diakonin, aber ein *Kollegium* von Presbytern gab. Daß der Diakon mit Christus verglichen wird, geht wohl auf das Jesuswort zurück: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen“ (Mk 10,45). Wenn die Diakonin als Abbild des Heiligen Geistes gesehen wird, so hängt dies damit zusammen, daß der Geist in den semitischen Sprachen Femininum ist. Für die Presbyter war in dieser trinitarischen Typologie natürlich kein Platz mehr; sie konnten deshalb nur mit dem Kollegium der Apostel verglichen werden¹².

Der Versuch der syrischen Didaskalie, den Diakonat der Frau neben dem Episkopat und dem Diakonat des Mannes *theologisch* zu begründen und zu legitimieren, zeigt in genügender Deutlichkeit, daß es sich um ein kirchliches Amt im strengen Sinn handelt. Übrigens wird diese Legitimation dadurch vorangetrieben, daß über die trinitarische Typologie hinaus auch noch nach einer *biblischen* Begründung des weiblichen Diakonats gesucht wird. Der Verfasser der syrischen Didaskalie findet sie in den Frauen, die Jesus nachgefolgt sind: „Darum sagen wir, daß (in der Gemeinde) besonders der Dienst einer dienenden Frau nötig und erforderlich ist, denn auch unser Herr und Heiland ist von dienenden Frauen bedient worden, nämlich von der Maria von Magdala und von Maria, der Tochter des Jakobus, und von der Mutter des Jose und der Mutter der Söhne des Zebedäus mit noch anderen Frauen. Auch du, (o Bischof), bedarfst des Dienstes der Diakonin zu vielen Dingen . . .“¹³.

Wie gesagt, die Blütezeit des weiblichen Diakonats wäre eigens darzustellen; hier wurden hauptsächlich seine Anfänge im ersten Jahrhundert beleuchtet. Aber nicht nur

¹⁰ Syrische Didaskalie 16; H. Achelis — J. Flemming, Die Syrische Didaskalia (Texte und Untersuchungen 25), Leipzig 1904, 84 f.

¹¹ Syrische Didaskalie 9 (Achelis — Flemming 45).

¹² Die Typologie stammt von Ignatius von Antiochien, Trall 3,1; dort freilich noch ohne die Diakonin.

¹³ Syrische Didaskalie 16 (Achelis — Flemming 85).

Anfang und Blütezeit, auch die allmähliche Zurückdrängung und Abschaffung des weiblichen Diakonats wären eigens zu behandeln. Dann würde sich noch einmal zeigen, was zu Beginn dieser Ausführungen behauptet wurde: Die Kirche der ersten Jahrhunderte hat sich in einem geradezu erregenden Prozeß neue Ämter geschaffen und alte Ämter sterben lassen.

Lebendige kirchliche
Strukturen und ihre
trinitarische
Begründung

Man sollte dieses „Sterben“ alter Ämter nicht nur negativ sehen. Es hat zwar auch seine fragwürdigen Seiten, ist aber andererseits doch auch wieder Teil eines Lebensprozesses. Wenn in diesem Lebensprozeß bestimmte Verfassungsstrukturen untergingen, andere neu entstanden oder — was noch viel häufiger vorkam — wenn unter der Oberfläche der alten Strukturen Neues heranwuchs, das vielleicht noch lange die alten Namen trug, in Wirklichkeit aber doch Neues war, dann zeigt sich gerade hierin, daß die Kirche nicht die ein für allemal fertige Größe ist, für die sie von vielen gehalten wird, sondern daß sie das *Werk Gottes* ist, der an seinem Werk noch immer schafft bis ans Ende der Zeit. Auch für die Kirche müßte man sagen: Die Schöpfung ist noch nicht zu Ende.

Die Heilsgemeinde als das *Werk Gottes* — das ist uralte biblische Theologie, die man schon bei Deuterocesaja und dann im Neuen Testament wieder in der Apostelgeschichte finden kann. „Schaut, ihr Verächter, staunt und vergeht, ein Werk schaffe ich in euren Tagen, ein Werk, das ihr nicht glauben würdet, wenn euch jemand davon erzählte“ (Apg 13,41). Das ist ja wohl nicht nur den Juden im pisidischen Antiochia gesagt, sondern auch uns. Wir müßten endlich damit ernstmachen, die Kirche nicht nur christologisch, sondern umfassend trinitarisch zu begründen.

Ohne Zweifel ist eine zu enge und zu einseitige christologische Begründung der Kirche mit schuld an der Unbeweglichkeit und Starrheit unserer gegenwärtigen Kirche. Wenn wir die Kirche nur christologisch begründen, dann kommen wir kaum daran vorbei, alle kirchlichen Entwicklungen in expliziten Stiftungsakten des historischen Jesus oder des Auferstandenen zu verankern. Dann muß Jesus im Abendmahlsaal die erste heilige Messe gefeiert haben, dann muß er bei dieser Gelegenheit das kirchliche Amt konstituiert haben, dann ist es relevant, daß er keine Frauen zu Amtsträgern eingesetzt hat.

Die Kirche —
das Werk des Vaters

Aber wenn der Glaube an den dreifaltigen Gott das unterscheidend Christliche ist, dann kann eine rein christologische Begründung der Kirche nicht genügen. Wenn der Glaube an den dreifaltigen Gott für uns bestimmend ist,

dann ist die Kirche zunächst einmal das Werk Gottes, des Vaters, der sich in unendlicher Schöpferkraft sein Volk, seine Heilsgemeinde schafft. Und dann gilt noch heute: „Staunt und vergeht! Ein Werk schaffe ich in euren Tagen, ein Werk, das ihr nicht glauben würdet, wenn euch einer davon erzählte“¹⁴.

Die Kirche —
eschatologische
Gemeinde
Jesu Christi

Wenn der Glaube an den dreifaltigen Gott für uns bestimmend ist, dann ist Jesus Christus in diesem Werk, in welchem sich Gott sein Volk schafft, die entscheidende eschatologische Stunde und die alles entscheidende Gestalt. Jesus Christus hat Israel neu gesammelt, er hat sich für das Volk Gottes dahingegeben und so die aus Israel entstehende *ecclesia* zum Zeichen der endgültigen Hinwendung Gottes an die Welt gemacht.

Die Kirche —
das Anwesen
des Heiligen Geistes

Wenn der Glaube an den dreifaltigen Gott für uns bestimmend ist, dann ist die Kirche aber auch das Anwesen des Heiligen Geistes, der weht, wo er will, der als der Geist Gottes alle Grenzen sprengt und der als der Geist Jesu Christi dafür sorgt, daß das, was durch Jesus endgültig geworden ist, in immer neuen Ordnungen, in immer neuen Verfassungen, in immer neuen Ämtern und vor allem in immer neuen Charismen zum Leben kommt. Die Kirche als das Werk, das Gott durch Christus im Heiligen Geiste noch immer schafft — nur eine solche ekklesiologische Sicht wäre wohl letztlich in der Lage, den Panzer des Immobilismus, der sich in den vergangenen Jahrhunderten über unsere Kirche gelegt hat, aufzusprengen. Die Kirche könnte dann begreifen, daß sie durchaus ermächtigt ist, im Geiste Jesu Christi alte Ämter sterben zu lassen und neue zu schaffen — oder einst gestorbene Ämter neu zu beleben — oder längst bestehende Funktionen und Dienstleistungen zur Würde und Verpflichtung eines Amtes zu erheben, gerade auch den gläubigen und geduldigen Dienst vieler Frauen in der Kirche!

¹⁴ Die Kirche als das Werk Gottes ist ein wichtiges Thema der Apostelgeschichte. Vgl. im einzelnen G. Lohfink, Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie (StANT 39), München 1975, 85—92.