

Die Kirche der Armen

Theologische Motive aus der Alten Kirche

Andreas Müller

1. Einleitung

Kirche der Armen – Kirche für die Armen. Wie kam es bereits im frühen Christentum zur Fürsorge für Arme und Bedürftige? Stellt diese tatsächlich etwas Besonderes in der antiken Gesellschaft dar? Und gibt es in diesem Fall spezifisch christliche Motive bzw. Begründungsmuster für Wohltätigkeit?

Die Quellen, denen man Motive diakonisch-karitativen Handelns entnehmen kann, sind schon in der Antike und Spätantike äußerst umfangreich.¹ Zahlreiche bekannte Kirchenväter haben – angefangen mit Cyprian von Karthago – Reden über das Almosen respektive die Sorge für die Armen verfasst, in denen sie die Notwendigkeit diakonischen Verhaltens zu begründen versuchten. Im Folgenden werde ich systematisch einige dieser Aussagen vorstellen.

2. Biblische Begründungen der Wohltätigkeit

Zahlreiche biblische Texte, mit denen Wohltätigkeit begründet werden kann, sind in der Alten Kirche herangezogen worden. In mehreren findet sich eine direkte Aufforderung zu individuellem karitativen Engagement. Zu denken ist keineswegs nur an alttestamentliche Texte wie z.B. Jes 58,7: „Brich mit dem Hungrigen Dein Brot, führe den armen Obdachlosen in Dein Haus.“² Vielmehr fin-

¹ Zu karitativem Handeln im antiken und mittelalterlichen Christentum vgl. zuletzt Schneider, Armenfürsorge; zu den Begriffen für wohltätiges Handeln in der Antike zuletzt Müller, Caritas.

² Zitiert etwa bei Gregor Naz., Hom. XIV 38 (tr. Haeuser 66; PG 35, 908C).

den sich auch im Neuen Testament entsprechende Aufforderungen, so z.B. in den Seligpreisungen Jesu: „Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.“³ Seltener werden Vorbilder für karitatives Handeln wie der barmherzige Samariter (Lk 10,25-37) in der Alten Kirche angeführt. Einige Texte tauchen hingegen immer wieder im Zusammenhang der Ermutigung zum Almosen auf, so z.B. die Erzählung vom reichen Jüngling,⁴ der als Vorbild für (nicht immer vollständigen) Besitzverzicht galt und nachweislich auch radikale Nachahmer insbesondere in der asketischen Bewegung fand.⁵ Während in diesem Text Besitzverzicht mit himmlischer Seligkeit in Verbindung gebracht wurde, wurden andere Bibelstellen für das Einbringen einer transzendierenden Dimension in hiesiges karitatives Verhalten verwendet. Die Rede Jesu in Mt 25, nach der den Wohltätern Christus selbst im Armen, Kranken und Bedürftigen begegnet, macht in der Rezeptionsgeschichte Caritas gleichsam zum Gottesdienst.⁶ Letztlich sind Darstellungen der urchristlichen Liebesgemeinschaft oder auch der Bericht über den Stephanus-Kreis in der Apostelgeschichte von Bedeutung für die Entwicklung christlicher Liebestätigkeit gewesen.⁷ Die mehr oder

³ Mt 5,7, zitiert etwa bei Gregor Naz., Hom. XIV 38 (tr. Haeuser 66; PG 35,908C).

⁴ Mk 10,17-30 par., bes 10,21. Vgl. z.B. Gregor Naz., Hom. XIV 39 (tr. Haeuser 67; PG 35, 909A).

⁵ Vgl. Athanasius, Vita Antonii 2,3 (ed. Bartelink 132, 15-17) .

⁶ In diesem Sinn wird der Text z.B. indirekt rezipiert bei Gregor Naz., Hom. XIV 40 (tr. Haeuser 67; PG 35, 909 B). Auch bei Cyprian, op. 22f. (SChr 440 ed. Poirier 142,26-148,47) wird Mt 25 breit rezipiert. Christus selbst wird demnach ganz entsprechend des Textes im Armen und Bedürftigen begegnet.

⁷ Vgl. etwa Cypr. op. 25 (ed. Poirier 150,1-152,14). Cyprian führt aus, dass die ersten Christen auch deswegen ihren gesamten Besitz hergaben, um Früchte ewigen Besitzes zu ernten.

weniger ausgeprägte Rezeptionsgeschichte dieser Texte ist an vielen Stellen beispielhaft bearbeitet worden und muss hier nicht näher berücksichtigt werden.⁸ Wenden wir uns vielmehr zunächst zentralen theologischen Begründungsmustern für die Wohltätigkeit in der Alten Kirche zu. Prägend ist dabei die soteriologische Begründung derselben.

3. Almosen dienen zur Rettung der Seele

Dass Reichtum und Überfluss allenfalls unnütze, zwecklose Sorgen hervorbringen, ist in der patristischen Literatur ein geläufiger Gedanke.⁹ Sie können sogar gleichsam seelische Krankheiten evozieren.¹⁰ Immer wieder fordern die Kirchenväter daher auch dazu auf, nicht in der unsicheren und unbeständigen Gegenwart, sondern in der Zukunft Schätze zu sammeln.¹¹ Anstatt um vergänglichen Reichtum geht es um den unvergänglichen.¹² Durch Almosen ist gleichsam die Seele zu retten.¹³

Der Gedanke, dass Barmherzigkeit zum Heil führt, ist schon bei Cyprian von Karthago breit ausgeführt. Dabei greift er auf eine Argumentationslinie zurück, die eine Art Christianisierung der paganen Maxime „Do ut des“ – „ich gebe, damit Du gibst“ darstellt.

Bereits im 2. Clemensbrief um die Mitte des 2. Jh.s findet sich die Überzeugung, dass Almosen förderlich für die Vergebung der

⁸ Vgl. u.a. Brändle, Matth. 25, 31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos; Puzicha, Christus peregrinus.

⁹ Vgl. u.a. Gregor Naz., Hom. XIV 16 (tr. Haeuser 45; PG 35, 877B).

¹⁰ Vgl. Gregor Naz., Hom. XIV 18 (tr. Haeuser 46; PG 35, 880C).

¹¹ Vgl. Gregor Naz., Hom. XIV 19f (tr. Haeuser 47f; PG 35, 881B; 884AB).

¹² Vgl. Gregor Naz., Hom. XIV 21 (tr. Haeuser 49; PG 35, 884C).

¹³ Vgl. Gregor Naz., Hom. XIV 22 (tr. Haeuser 50; PG 35, 885B: [...] κτησώμεθα τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς ἐν ἐλεημοσύναις [...]).

Sünden sind.¹⁴ Dort wird die Barmherzigkeit gleichsam als Bußakt bezeichnet.

Eine bedeutende Rolle spielt in diesem Zusammenhang auch die Vorstellung, dass die Armen als Altar Gottes fungieren. Wer sie unterstützt, der fördert letztlich die Fürbitte für sich selber. Dieser Gedanke findet sich bereits bei Polykarp im 2. Jh.¹⁵ Er ging auch in der späteren christlichen Literatur keineswegs verloren. So stellte Johannes Chrysostomos mit Blick auf die Armen fest:

„Denn wenn sie eine Gabe empfangen, so ziehen sie durch ihre Gebete die Huld Gottes herab und wehren so die Angriffe zwar nicht der Barbaren, dafür aber der Teufel von dir ab ...“¹⁶

Insbesondere Cyprian entwickelte ein Konzept, mit dem er auch mit paganen Vorstellungsmustern deutlich macht, warum sich Almosen gleichsam lohnt.

In einer Zeit, in der Menschen tief von einer Erlösungssehnsucht bestimmt waren, eröffnete Cyprian ihnen Erlösung durch Almosen. Während die Umgebung stark von äußeren Nöten wie Naturkatastrophen und Christenverfolgungen geprägt war, betonte er in Anlehnung an Spr 13,3, dass Almosen zum Reinwaschen von Sünden dient. Selbst die Taufgnade lasse sich durch Almosen wiederherstellen.¹⁷

¹⁴ Vgl. 2Clem 16,4 (ed. Klaus Wengst, *Didache*, 260). Dort heißt es wörtlich: καλὸν οὖν ἐλεημοσύνη ὡς μετάνοια ἁμαρτίας [...] ἐλεημοσύνη γὰρ κούφισμα ἁμαρτίας γίνεται. Vgl. zu der breiten Tradition im frühen Christentum auch Garrison, *Redemptive Almsgiving in Early Christianity*, bes. 132. Zum Bußverständnis Cyprians vgl. auch Noormann, *Secundum euangeli legem*.

¹⁵ Vgl. Polyk. 2. Phil 4,3 (ed. Joseph Fischer, *Die Apostolischen Väter*, 254,1: θυσιαστήριον θεοῦ).

¹⁶ Hom. in Mt. 66,4 (BKV Chrys. III, 349; PG 58, 631).

¹⁷ Vgl. Cyp., op. 2 (ed. Poirier 74,1-78,24).

Gegen Ende seiner Schrift *De eleemosynis* beschäftigt sich der Bischof von Karthago mit dem Gedanken der Stiftung, des *munus* (cap. 21-23). Solche *munera*, d.h. vor allem Schauspiele und Feste, wurden von reichen Persönlichkeiten in der Antike unter großem Aufwand insbesondere deswegen gestiftet, um „Beifall der Großen“ (cap. 21) zu erhalten. Oft standen Stiftungen von Spielen am Anfang einer politischen Karriere. Cyprian nun betont, dass die Almosen gleichsam *munera* mit Gott als Adressaten seien. Dementsprechend müsse der Einsatz noch größer sein als bei Brot und Spielen zum Erreichen von Anerkennung bei den Menschen. Schließlich geht es bei Almosen ja weder um den Erhalt eines Viergespanns, der hohen kaiserlichen Beamten vorbehalten war, noch um das Erlangen der Konsulwürde, sondern um die Verleihung des ewigen Lebens.¹⁸ Cyprian argumentiert in ganz klassischer Art, indem er die antiken Menschen bei ihrer Ehre anspricht. Almosen führen nun nicht zu der eitlen und sich rasch verändernden Gunst (*fauor*) des Volkes, sondern zum Lohn (*praemium*) des Himmelreiches.¹⁹ Cyprian transformiert so die antiken paganen Vorstellungen enorm, indem er das Prinzip der *munera* transzendiert und eschatologisiert.

Eine in gewisser Weise ebenfalls soteriologische Begründung liegt auch mit dem Gedanken vor, dass der Wohltäter nicht nur Ehre bei Gott erhält, sondern als Menschenliebender, als *philanthropos* Gott bzw. im paganen Bereich den Göttern ein Stück weit ähnlich wird. Auch dieser Gedanke findet sich ansatzweise bereits

¹⁸ Ähnlich argumentiert noch gut 150 Jahre später Johannes Chrysostomos, wenn er feststellt: „Du hast aber, wenn du die Saat des Almosens ausstreust, nicht etwa Güter derselben Art, sondern weit höherer Art zu erwarten und legst dein Geld in die Hände Christi, – wer da zögere, kalt und starr bleibt, seine Armuth vorschützt der ist ein Thor!“ Almosen 5 (BKV tr. Schmitz, 256; PG 51,268).

¹⁹ Vgl. Cyp., op. 21 (ed. Poirier 138,10-12).

bei Cyprian. Er spricht allerdings noch davon, dass der Wohltäter Kind Gottes wird, indem er dessen Güte (*bonitas*) und Freigiebigkeit (*largitas*) nachahmt.²⁰ Diese Argumentation wird besonders bei den griechischen Kirchenvätern im Sinne der Gottwerdung von Menschen, der *Theosis* fortgeführt. Wer menschenliebend und wohlthätig ist, der handelt wie Gott, ja wird sogar gleichsam zu Gott.²¹

Daneben finden sich in der Alten Kirche auch Argumentationsmuster, die mehr auf die Adressaten von Wohltätigkeit abzielen.

4. Positive Beurteilung von Armut, Krankheit und Leid

Eine bemerkenswerte, in erster Linie anthropologisch ausgerichtete Argumentation für die Sorge um Arme, Kranke und Bedürftige bot Gregor von Nazianz mit einer Rede, die er um 373 n.Chr. im kappadokischen Kaisareia hielt. In dieser setzte er sich vor allem für die Sorge um die Leprakranken in der Stadt ein. Gregor knüpft in seiner Rede an traditionelle Tugendvorstellungen mit einem ganzen Katalog von Tugenden an.²² Dabei vermischt der Kappadokier biblische und pagane, insbesondere stoisch geprägte Tugenden ohne gesonderte Reflexion.

Um die Liebe zu den Mitmenschen zu begründen, bleibt Gregor aber nicht bei reinen Tugendkatalogen stehen. Er liefert in seiner Rede vielmehr auch eine ausführliche Würdigung der körperlichen

²⁰ Vgl. Cyp., op. 25 (ed. Poirier 152,15-154,25).

²¹ Johannes Chrysostomos, Almosen 6 (BKV tr. Schmitz, 260, PG 51, 270), zitiert Mt 5,45 in diesem Zusammenhang und fordert von den Christen vergleichbare Wohltätigkeit ein, wie sie Gott ausübt. Bemerkenswerterweise zitiert Chrysostomos dabei nicht ganz korrekt. Anstatt υιοί werden bei ihm die Nachfolger ὁμοίοι τοῦ πατρὸς.

²² Vgl. Gregor Naz., Hom. XIV 1-4 (tr. Haeuser 33-36; PG 35, 860A-864A).

Geschöpflichkeit: Der Körper ist „freundlicher Feind“ und „feindlicher Freund“ zugleich.²³ Seine Schwächen dienen dem Menschen zu einer realistischen Selbsteinschätzung – Krankheit und Leid sind nach Gregor also geradezu notwendige Bestandteile der Geschöpflichkeit –, ohne diese würde der Mensch sich auf der Basis seiner Ebenbildlichkeit mit Gott stolz überheben.²⁴ Kranke sollen die übrigen Menschen in diesem Sinne geradezu an die eigene Schwachheit erinnern und uns „davor bewahren, daß wir uns an die Gegenwart und das Sinnliche (τῶν παρόντων καὶ ὁρωμένων) halten, als wenn es immer Bestand hätte.“²⁵

Anstatt auf klassische Weise Krankheit, Armut und Leid negativ zu attribuieren, gewinnt Gregor somit diesen Phänomenen eher etwas Positives ab. Sie erfüllen eine ganz konkrete Funktion innerhalb der menschlichen Existenz, nämlich die Förderung von Demut.²⁶

Vor eben diesem Hintergrund nimmt Gregor eine neue Wertung von Krankheit, Armut und Leid vor, er funktionalisiert sie gleichsam:

„Wir wollen daher nicht jeden Gesunden bewundern, aber auch nicht den Kranken verachten. Nicht wollen wir uns an den vergänglichen Reichtum hängen, mehr als recht ist, dem Vergänglichen mit dem Herzen ergeben und mit dem Vergänglichen gewissermaßen einen Teil der Seele verzehrend. Nicht wollen wir die Armut verfolgen, als wäre sie etwas ganz Abscheuliches und Fluchwürdiges oder als wäre

²³ Vgl. Gregor Naz., Hom. XIV 7 (tr. Haeuser 38; PG 35, 865 C: Ἐχθρός ἐστιν εὐμένης (sic!), καὶ φίλος ἐπίβουλος).

²⁴ Vgl. Gregor Naz., Hom. XIV 7 (tr. Haeuser 38; PG 35, 865C).

²⁵ Gregor Naz., Hom. XIV 12 (tr. Haeuser 43; PG 35, 873A).

²⁶ Vgl. a. Gregor Naz., Hom. XIV 13 (tr. Haeuser 43; PG 35, 873D), wo er bereits formuliert: „Ich weiß ja, daß ich euch noch nicht dazu überreden könnte, gelegentliche Leiden höher als Freuden, Traurigkeit höher als Feststimmung, lobenswerte Tränen höher als unschönes Lachen einzuschätzen.“

in ihr ein Los zu sehen, das wir hassen müssen. Wir wollen es lernen, eine törichte Gesundheit, deren Frucht die Sünde ist, zu verachten und eine heilige Krankheit zu ehren; wir wollen diejenigen schätzen, welche im Leiden gesiegt haben, und bedenken, in den Leidenden kann ein Job verborgen sein, der viel ehrwürdiger ist als die gesunden Menschen, mag er auch seine Geschwüre abschaben müssen, mag er auch Tag und Nacht unter freiem Himmel darben, von Krankheit, dem Weibe und den Freunden bedrängt. Ungerechten Reichtum wollen wir zurückweisen, der schuld daran ist, daß der Reiche in den Flammen mit Recht leidet und um einen kleinen Tropfen Wasser zur Abkühlung bittet. Dankbare und weise (φιλόσοφον) Armut wollen wir preisen; sie hat Lazarus gerettet und mit der Ruhe in Abrahams Schoß beschenkt.“²⁷

Mit derartigen Bemerkungen vollzieht Gregor eine radikale Umwertung bisheriger Werte. Während in der antiken Gesellschaft Krankheit, Armut und Leid in der Regel negativ apostrophiert und aus der Gesellschaft ausgesondert wurden, begreift Gregor sie nicht nur als ein Charakteristikum der menschlichen Geschöpflichkeit, sondern hält sie auch bei einer realistischen Selbsteinschätzung des Menschen für unabdingbar. Damit verherrlicht er Krankheit, Armut und Leid keineswegs, gewinnt aber dem Umgang mit Bedürftigen etwas grundsätzlich Positives ab.

Auch Johannes Chrysostomos kommt in seiner in Antiochien einige Jahre später gehaltenen Rede *Über das Almosen* zu einer positiven Einschätzung der Bedürftigen. In dieser Homilie legt er zentral Paulus' Aufforderung zur Sammlung für die Jerusalemer Gemeinde aus. Dass Paulus keineswegs für die negativ attribuierten Bettler oder Armen, sondern für die Heiligen sammeln lässt, deutet Chrysostomos allerdings von deren innerer Haltung her. So heißt es wörtlich:

²⁷ Gregor Naz., Hom. XIV 34 (tr. Haeuser 62f.; PG 35, 904BC).

„Das sollte eine Lehre sein, daß man auch die Armen, wenn sie fromm sind, mit Bewunderung anzusehen und sich von den Reichen, wenn sie die Tugend verachten, mit Abscheu hinwegzuwenden hat.“²⁸

Für Chrysostomos liegen demnach die eigentlichen Werte nicht im Besitz, sondern in der Frömmigkeit respektive Tugendhaftigkeit. Er betont dabei in derselben Homilie, dass Armut in der Schöpfungsordnung vorgesehen ist, obwohl Gott auch die ganze Welt hätte reich machen können. Armut ermöglicht nämlich – und damit liegt Chrysostomos wieder sehr nahe bei der Argumentation Gregors – die Tugend sowohl auf Seiten der Empfänger als auch auf Seiten der Geber. So heißt es bei ihm über Gott wörtlich:

„Er ließ vielmehr zu, daß manche Menschen bettelarm sind, und zwar sowohl zu ihrem als zu deinem Heil. Denn dem Armen ist es leichter als dem Reichen, tugendhaft zu leben, und andererseits gewährt dem Sünder die Unterstützung der Nothleidenden nicht geringen Trost.“²⁹

Wenn Chrysostomos also die Armen positiv deutet, so hat er zugleich auch die bereits beobachtete soteriologische Funktion des Almosens im Blick.³⁰

Die Umkehrung der Werte führt nicht nur dazu, dass der Bedürftige anders verstanden wird als in der paganen Umgebung. Vielmehr werden Orte, die sich durch karitatives Handeln auszeichnen, in der Kirchenväterliteratur extrem positiv beurteilt. Das diakonisch-karitative Großprojekt des Basileios im kappadokischen Kaisareia wurde dementsprechend von seinem Freund Gregor von Nazianz explizit nicht als Schandfleck der Gesellschaft verstanden, in dem sich Kranke und Außenseiter außerhalb der Gesellschaft

²⁸ Joh. Chrys., Almosen 1 (BKV tr. Schmitz, 243, PG 51, 262).

²⁹ Joh. Chrys., Almosen 5 (BKV tr. Schmitz, 256, PG 51, 268).

³⁰ Vgl. auch Chrys., Almosen 6 (BKV tr. Schmitz, 260 PG 51, 270): „Darum sei mild und freundlich gegen deinen Mitknecht, und entledige dich dadurch vieler Sünden.“

konzentrierten, sondern als eigentlicher Schatz derselben.³¹ Basileios selbst sprach in diesem Sinne von seiner Einrichtung als „Zierde für den Ort“.³² Noch deutlicher wurde Johannes Chrysostomos in seiner Rede über das Almosen. Darin fordert er mit Worten des Paulus zum Wohltun auf und fragt dann kritisch:

„Allein, was hat man denn für eine scheinbar triftige Entschuldigung [wenn man es ablehnt]? Es ist hergelaufenes Gesindel, sagt man, es sind Auswärtige, Taugenichtse, die ihrer eigenen Heimath den Rücken gekehrt haben und in unserer Stadt zusammenströmen. Also darum zürnest du? So zerrupfst du den Ehrenkranz einer Stadt, die von Jedermann als Zufluchtsstätte angesehen und von den Fremden selbst der Vaterstadt vorgezogen wird? Ihr solltet stolz darauf sein, ihr solltet euch freuen, daß Jedermann sich ungesäumt an eure Mildthätigkeit um Hilfe wendet, daß man hier einen großen Stapelplatz voll milder Gaben zu finden hofft und diese unsere Stadt als eine Mutter aller Armen betrachtet. O wollet diesen Ruf doch nicht zerstören, diesen alten, von den Vätern ererbten Ruhm doch nicht beeinträchtigen.“³³

Chrysostomos begründet seine Haltung mit der Tradition seiner Heimatstadt Antiocheia. Ob diese faszinierende Begründung nicht-christlichen Kreisen eingeleuchtet hat, ist zweifelhaft. In der patristischen Literatur finden sich allerdings ebenso Argumentationen, die auch vor einem paganen Hintergrund verständlich sind.

³¹ Vgl. die Rede bei Gregor von Nazianz, or. 43,63 vom τὸ τῆς εὐσεβείας ταμεῖον, τὸ κοινὸν τῶν ἐχόντων θεσαύρισμα (ed. J. Bernardi, SChr 384, S. 262). Vgl. auch den Gedanken, dass die Armen der eigentliche Schatz der Kirche sind, in der Laurentius-Legende, berichtet bei Ambrosius, De officiis II 28,140 (ed. M. Testard, CSCL 15, S. 148 Z. 45-55).

³² Vgl. ep. 94 (ed. Courtonne I S. 206 Z. 43f., gr. τῷ τόπῳ κόσμος). Eine weitere Begründung, warum es Zierde sein sollte, findet sich jedenfalls bei Basileios nicht.

³³ Joh. Chrys., Almosen 6 (BKV tr. Schmitz, 259; PG 51, 269f).

5. Nichtreligiöse Argumente für die Barmherzigkeit

Gregor von Nazianz motiviert den Einsatz für Bedürftige keineswegs nur auf der Basis seiner Anthropologie mit dem Hinweis auf seine Neudefinition von Werten. Er versteht Barmherzigkeit auch nicht nur als Nachfolge Christi.³⁴ Er sieht sie vielmehr, sozusagen transreligiös, grundsätzlich tief in der menschlichen Natur angelegt. Dabei argumentiert er nahezu utilitaristisch: Barmherzig sind Menschen auch deswegen, weil sie selbst in Situationen kommen können, in denen sie solcher Barmherzigkeit bedürfen. So heißt es in Gregors 14. Rede auf die Frage hin, ob man Bedürftige vernachlässigen könne:

„Durchaus nicht, meine Brüder! Dies entspräche nicht unserer Würde als Zöglinge Christi, des guten Hirten, der das Verirrte zurückführt, das Verlorene aufsucht, das Schwache stärkt. Dies entspräche aber auch nicht unserer menschlichen Natur, welche, da sie von gleichem Elende bedroht ist, zu Güte und Barmherzigkeit erzogen wird und Mitleid zum Gesetze gemacht hat.“³⁵

Ähnlich wie bei Gregor von Nazianz finden sich auch bei Johannes Chrysostomos ganz andere als intern religiöse Argumentationslinien zugunsten der Wohltätigkeit. Im Zentrum seiner Argumentation steht dabei die Scham, die Menschen angesichts ihrer eigenen

³⁴ Gregor kann sogar so weit gehen, dass er in der Nachfolge eine Möglichkeit sieht, Anteil an Gott zu bekommen. So stellt er fest: „Ahme Gottes Erbarmen nach und werde für den Notleidenden ein Gott!“ Gregor Naz., Hom. XIV 26 (tr. Haeuser 55) (PG 35,892C: γενοῦ τῷ ἀτυχοῦντι θεὸς (sic!), τὸν ἔλεον Θεοῦ μιμησάμενος). Mit dieser Aufforderung nimmt Gregor die antike Vorstellung von der menschlichen Imitation der Philanthropia der Götter wieder auf. So fährt er ebd. cap. 27 auch fort: „Durch nichts hat der Mensch so sehr an Gott Anteil als durch das Wohltun [...]“ (PG 35, 892D-893A: Οὐδὲν γὰρ οὕτως, ὡς τὸ εὖ ποιεῖν, ἄνθρωπος ἔχει Θεοῦ [...]).

³⁵ Gregor Naz., Hom. XIV 15 (tr. Haeuser 45; PG 35, 876CD).

Hartherzigkeit und Unmenschlichkeit empfinden sollten. Diese Formen von Fehlverhalten illustriert der Antiochener mit einer klaren Gesellschaftsanalyse, die er den Bürgern seiner Stadt deutlich vor Augen führt.

Demnach gibt es eigentlich genügend Besitz in der Stadt, um alle Menschen ausreichend zu versorgen. Nach der Einschätzung des Chrysostomos sind ein Zehntel der Stadtbevölkerung sehr reich und ein Zehntel so arm, dass sie nicht einmal über die lebensnotwendigen Dinge verfügen. Die übrigen 80% hingegen gehören zum Mittelstand. Chrysostomos folgert wörtlich:

„Obwohl es nun so viele gibt, die die Armen speisen könnten, müssen doch viele derselben hungrig zu Bett gehen. Nicht als ob die besitzenden Klassen nicht leicht abhelfen könnten, sondern weil sie so hart und lieblos sind. Wenn man diejenigen, welche Nahrung und Kleidung brauchen, auf die Reichen und mittelmäßig Begüterten aufteilte, dürfte auf fünfzig oder gar hundert Bewohner kaum ein einziger Armer entfallen. Trotzdem nun aber die Zahl derer, die helfen könnten, so groß ist, hört man die Armen doch tagtäglich klagen.“³⁶

Für die individuelle Unterstützung Bedürftiger sprechen nach Johannes Chrysostomos also auch einfach nur die Zahlen: Die Besitzenden würden kaum einen Verlust bemerken. Es würde schließlich schon genügen, wenn sie nur ihre Zinsen, die sie erwirtschaften, mit den Armen teilen.³⁷ Chrysostomos appelliert mit solchen Gesellschaftsanalysen für Freizügigkeit.

Neben solchen auf individuelle Wohltätigkeit abzielenden Argumentationen findet sich schließlich auch noch eine Motivation für eine eher institutionelle Diakonie in der altkirchlichen Literatur.

³⁶ Joh. Chrys., Hom. in Mt. 66,3 (BKV Chrys. III, 347; gr. PG 58, 630).

³⁷ Vgl. Joh. Chrys., Hom. in Mt. 66,4 (BKV Chrys. III, 348; gr. PG 58, 631).

6. Interreligiöse Konkurrenz: ein unausgesprochenes Argument für institutionelle Förderung Bedürftiger

„Machet Euch Freunde mit dem ungerechten Mammon!“ (Lk 16,9) Diese Aufforderung Jesu findet sich zwar m.W. nicht explizit mit Blick auf die Wohltätigkeit in den antiken Quellen. Gleichwohl reflektieren viele derselben, dass das Verwalten von Geldern für die Armen und Bedürftigen auch Macht und Einfluss bedeutet. Daher verdrängten z.B. innerhalb der christlichen Gemeinden die Bischöfe das Witwenamt zunehmend im 3. Jahrhundert.³⁸ Der Grund dafür scheint auch darin gelegen zu haben, dass es den Witwen bei ihren Hausbesuchen gelang, umfangreiche Unterstützungen zu erhalten, die der bischöflich verwalteten Armenkasse so nicht zuflossen.

Konflikte um Macht und Einfluss entstanden nicht nur innerhalb der Gemeinden, sondern auch in Auseinandersetzung mit anderen nichtkirchlichen Institutionen. Diese Konkurrenz fand u.a. in paganen Quellen einen Niederschlag. Der vom Christentum abgefallene Kaiser Julian sah jedenfalls die Attraktivität des Heidentums durch die christliche Wohltätigkeit gefährdet. In seinem Brief 84 aus dem Jahr 362 n.Chr. forderte er dementsprechend Arsakios, den Oberpriester von Galatien, dazu auf, in jeder Stadt Fremdenherbergen (ξενοδοχεῖα) errichten zu lassen, damit die Fremden die heidnische Philanthropie genießen könnten.³⁹ Julian versuchte so, dem christlichen Pendant einen paganen Akzent entgegenzusetzen. Im Wissen um die Öffentlichkeitswirksamkeit der christlichen Wohltätigkeit, vor allem der Fremdenbeherbergung und der Totenbestattung, forderte der Kaiser nicht nur die heidnischen Priester Galatiens zu einer vergleichbaren Praxis auf, sondern gewährte auch selbst den Priestern üppige Unterstützungen, damit diese sich

³⁸ Vgl. etwa Jensen, *Gottes selbstbewußte Töchter*, bes. 140-165, hier 158.

³⁹ Vgl. zu dem Projekt des Julian u.a. Kislinger, *Kaiser Julian und die (christlichen) xenodocheia*.

um Arme, Fremde und Bettler kümmerten. Ferner sollten die einzelnen „Gemeinden“ jeweils zu deren Unterstützung beitragen. „Denn“ – so begründet der Kaiser seine Forderung – „es wäre eine Schande, wo von den Juden nicht ein einziger betteln gehen muss, wo die gottlosen Galiläer (d.h. die Christen) nebst ihren eigenen Bettlern auch noch den unsern zu essen geben, daß unsere eigenen Leute vor aller Augen ohne Unterstützung unsererseits dastehen.“⁴⁰ Auf institutioneller Ebene motiviert also der Konkurrenzdruck durchaus zu karitativem Handeln.

Gregor von Nazianz charakterisierte dementsprechend die Maßnahmen Julians als Bauernfang-Methode. Der Kaiser habe seine Projekte ohnehin den Christen nachgeäfft.⁴¹ In jedem Fall wird aus dem Beispiel Julians, aber auch aus vielen anderen Diskursen in der Spätantike deutlich, dass nicht nur das Verwalten der Armenkasse durch den Bischof, sondern auch die Einrichtung karitativer Institutionen Macht und Einfluss in der Gesellschaft förderten. Insbesondere die Motivation für institutionelle karitative Arbeit hat in der Antike also sicher auch darin gelegen, kirchliches Prestige und persönlichen Einfluss kirchenleitender Persönlichkeiten auszubauen.

7. Schluss

Fragt man sich, welche Argumentationen aus Antike und Spätantike auch für die gegenwärtige „Kirche der Armen“ noch von besonderer Bedeutung sein könnten, so sind vor allem die Motivationen

⁴⁰ Julian, ep. 84 (ed. J. Bidez, *Julien I* S. 145 17-20; dt. zitiert nach Kaiser Julian der Abtrünnige, Briefe, 115).

⁴¹ Vgl. Greg. Naz. oratio 4,111 (PG 35 648C). Bereits Gregor betonte, dass Julian die Anregungen für seine karitativen Institutionen von den Christen übernommen habe. In Kapitel 112 der Rede spricht er sogar von Nachäfferei.

vom christlichen Menschenbild her, aber auch die Verschränkung religiöser und nichtreligiöser Motive nach wie vor aktuell.

Das christliche Menschenbild, das nicht nur auf der Basis von Mitleid oder utilitaristischen Überlegungen eine Zuwendung zum Bedürftigen zur Folge hat, ist eine der stärksten Begründungen spezifisch karitativen Handelns. Wenn Bedürftige nicht als „Mängelwesen“, sondern ganz im Gegenteil als Ebenbilder Gottes auf Erden verstanden werden, wird karitatives Engagement erst im eigentlichen Sinn verständlich. Auf dieser Basis lässt sich erklären, warum Philanthropie eine Stadt oder eine Gesellschaft auszeichnet. Allerdings bedarf es auch für solch eine Begründung einer grundsätzlichen Zustimmung zu einem entsprechenden Menschenbild.

Darüber hinaus lehren schon kirchliche Schriftsteller der Spätantike wie Johannes Chrysostomos, dass nüchterne Statistiken über die Verteilung von Mitteln und das Auslösen von Scham angesichts von Ungerechtigkeiten starke Motive für Wohltätigkeit allgemein werden können.

Insbesondere in der Verschränkung religiöser und nichtreligiöser Motive unter besonderer Berücksichtigung des christlichen Menschenbildes dürften auch in Zukunft starke Argumente für spezifisch karitatives Handeln liegen. In diesem Sinne gilt wohl die Feststellung des Kirchenvaters Cyprian: „Etwas Herrliches und Göttliches ist heilbringende Wohltätigkeit.“⁴²

Literatur

Brändle, Rudolf, Matth. 25, 31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert (BGBE XXII), Tübingen 1979.

⁴² Cyp., op. 26 (ed. Poirier 156).

Garrison, Roman, *Redemptive Almsgiving in Early Christianity* (= *Journal for the Study of the New Testament. Supplements Series 77*), Sheffield 1993

Jensen, Anne, *Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg u.a. 1992.

Kaiser Julian der Abtrünnige, Briefe, tr. Lisette Goessler, Zürich- Stuttgart 1971.

Kislinger, Ewald, Kaiser Julian und die (christlichen) xenodocheia, in: *BYZANTIOS*, FS Herbert Hunger zum 70. Geburtstag, ed. W. Hörander u.a., Wien 1984, 171-184.

Müller, Andreas, ‚Caritas‘ im Neuen Testament und in der Alten Kirche, in: *Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie. Studien zu Begriffen und Konzepten des Helfens in der Geschichte des Christentums vom Neuen Testament bis ins späte 20. Jahrhundert/* ed. Michaela Collinet (*Religion – Kultur – Gesellschaft 2*), Münster 2014, 17-47.

Noormann, Rolf, *Secundum euangeli legem. Die biblische Begründung des Bußverfahrens zur Wiederaufnahme abgefallener Christen bei Cyprian von Karthago*, in: *RQ CV* (2010), 169-191.

Puzicha, Michaela, *Christus peregrinus. Die Fremdenaufnahme (Mt 25,35) als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche (MBTh 47)*, Münster 1980.

Schneider, Bernhard, *Christliche Armenfürsorge. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Eine Geschichte des Helfens und seiner Grenzen*, Freiburg i.B. 2017.

Wengst, Klaus, *Didache [Apostellehre], Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet [SUC 2]*, Darmstadt 1984.