

Die Geschichte der „Diakoniegeschichte“ der Alten Kirche vom 19. bis ins 21. Jahrhundert

ANDREAS MÜLLER (Kiel)

Diakonie, Caritas oder Wohltätigkeit machen wesentliche Aspekte des christlichen, ja auch des kirchlichen Lebens aus. In der Ekklesiologie der Nordkirche, auf dessen Territorium die hier dokumentierte Tagung stattfand, stellen sie sogar – neben der einen Säule der Gemeindegarbeit als Arbeit in den Ämtern und Werken – die zweite zentrale Säule kirchlicher Tätigkeit dar. Diakonische Einrichtungen nehmen nicht nur eine wichtige Rolle bei der Prägung des Profils des Christentums in der modernen Gesellschaft ein. Sie sind darüber hinaus auch ein wichtiger Wirtschaftsfaktor in der kirchlichen Welt.¹

Christliche Wohltätigkeit hat unsere Gesellschaft stark geprägt. Einrichtungen wie die modernen Krankenhäuser sind ohne deren christliche Vorgeschichte nicht zu denken. Das Menschenbild, das selbst Organisationen wie das Deutsche Rote Kreuz ausmacht, ist von einer christlichen Vorgeschichte her erklärbar.² Es ist daher erstaunlich, dass die Geschichte der christlichen Wohltätigkeit in der Forschung bisher eine deutlich untergeordnete Rolle spielte. Hier sind durchaus noch zahlreiche Forschungsfelder unbearbeitet. Den vorliegenden Band einleitend, möchte

¹ Institutionen wie die von Bodelschwingschen Anstalten, das Johanneswerk oder die Neuendettelsauer Diakonie verfügen über ähnlich große Haushalte wie die der Landeskirchen, auf deren Boden sie liegen. So hat z.B. die Nordkirche nach freundlicher Auskunft von Diakonie-Landespastor Heiko Nass einen Haushalt von knapp 500 Millionen Euro, die Diakonie allein in Schleswig-Holstein auf dem Gebiet der Nordkirche einen Umsatz von 1,5 Milliarden Euro.

² In seinem Leitsatz stellt das DRK den „hilfsbedürftigen Menschen“ in den Mittelpunkt karitativer Aktivitäten. Diesem sei mit Menschlichkeit zu begegnen und seine Würde zu fördern, vgl. den im Internet präsentierten Leitsatz <https://www.drk.de/das-drk/auftrag-ziele-aufgaben-und-selbstverstaendnis-des-drk/leitlinien/>; eingesehen am 25.10.2020. Vgl. ähnlich auch die Grundsätze des Internationalen Roten Kreuzes von 1986, in denen ebenfalls „Menschlichkeit“ bzw. die Vermeidung von Leid und der Erhaltung der Würde größte Priorität innehat, so <https://www.drk.de/das-drk/auftrag-ziele-aufgaben-und-selbstverstaendnis-des-drk/die-grundsätze-des-roten-kreuzes-und-roten-halbmondes/>; eingesehen am 25.10.2020.

ich zunächst den *status quaestionis* der Geschichte der Wohltätigkeit im antiken und spätantiken Christentum erheben, bevor in den weiteren Beiträgen Perspektiven auf den Forschungsgegenstand eröffnet werden.

KLASSISCHE ANSÄTZE IN DER „DIAKONIEGESCHICHTSSCHREIBUNG“

Erst im 19. Jahrhundert ist die „Diakoniegeschichtsschreibung“ infolge der institutionellen Neuaufbrüche sogenannter „Diakonie“ im Bereich der evangelischen Kirchen stark gefördert worden. Angesichts von innovativen großen diakonischen Einrichtungen blühte in dieser Zeit die Beschäftigung auch mit den vermeintlichen Grundlagen dieser Institutionen in der Antike auf. Auch die Entwicklung der „Inneren Mission“³ generell führte zur Frage nach der Geschichte des diakonischen Gedankens. Diese Frage wurde besonders von konservativen lutherischen Theologen verfolgt. Ein Beispiel dafür bietet Gerhard Uhlhorn. Er wurde nach eigenen Aussagen durch Theodor Fliedner selbst dazu angeregt, sich mit der Geschichte der christlichen Liebestätigkeit zu beschäftigen.⁴

Gerhard Uhlhorn (1826–1901)

Bereits die Biographie Gerhard Uhlhorns macht seinen Einsatz für die von ihm sogenannte „praktische Liebestätigkeit“ verständlich.⁵ In Göttingen studierte er nämlich vor allem bei den Friedrich Schleiermacher (1768–1834) nahestehenden Vermittlungstheologen Friedrich Lücke (1791–1855) und Friedrich A.E. Ehrenfeuchter (1814–1878).⁶ Durch sie

³ Auch die Geschichte der „Inneren Mission“ wurde seit dieser Zeit intensiv behandelt. Vgl. als eine Frucht dieser Beschäftigung etwa Martin Hennig, Quellenbuch zur Geschichte der Inneren Mission, Hamburg 1912. Die dort präsentierten Quellen umfassen zwar auch Texte Luthers, vor allem aber solche des 19. Jh.s.

⁴ Vgl. Gerhard Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit, Darmstadt 21959 (ND der Ausgabe von 1895), 3.

⁵ Zur Biographie Uhlhorns vgl. im Überblick Klaus-Gunther Wesseling, Art. Gerhard Uhlhorn, in: BBKL 12 (1997), 820–837; Hans Otte, Art. Uhlhorn, Gerhard, in: TRE 34 (2002), 242–244; die ausführlichste Biographie zu Uhlhorn hat dessen eigener Sohn verfasst: Friedrich Uhlhorn, Gerhard Uhlhorn, Abt zu Loccum. Ein Lebensbild, Stuttgart 1903. Einen Überblick über Literatur zu Uhlhorn bietet Hans Otte, Gerhard Uhlhorn. Nachlass und Bibliographie (Veröffentlichungen aus dem Landeskirchlichen Archiv Hannover 6), Hannover 2002, 8–12.

⁶ Vgl. die Einleitung von Martin Cordes/Hans Otte (Hgg.), Gerhard Uhlhorn. Schriften zur Sozialethik und Diakonie, Hannover 1990, 19–21.

lernte er die in seiner Studienzeit stark aufblühende „Innere Mission“ kennen.⁷ Daneben entwickelte er ein ausgeprägtes Interesse für das Christentum in der Antike, das in einer Habilitation über Tertullian gipfelte.⁸ In der Folge setzte er sich besonders mit den Thesen Ferdinand Christian Baur (1792–1860) zum frühen Christentum auseinander. Uhlhorn führte Entwicklungen in der frühen Christentumsgeschichte anders als Baur nicht nur auf die Konflikte zwischen einer jüden- und einer heidenchristlichen Partei zurück. Er vermutete vielmehr, dass sich die frühe Kirche insbesondere durch göttliche Führung entwickelt habe.⁹ Dabei wehrte Uhlhorn aber Geschichtskonzepte aus dem Bereich der Erweckungsbewegung ab.¹⁰

Ab 1860 engagierte er sich als in der kirchlichen Verwaltung tätiger Konsistorialrat zunehmend im diakonischen Bereich.¹¹ Er war sehr stark bei der Gründung des für karitative und soziale Arbeit zuständigen Evangelischen Vereins in Hannover involviert, dessen Vorstandsvorsitz er allerdings erst 1883 übernahm.¹² Ferner wurde Uhlhorn seit 1860 als Hausgeistlicher im neu gegründeten Diakonissenmutterhaus Henriettenstift in Hannover tätig.¹³ Damit übernahm er in erster Linie die geistliche Leitung des Hauses in Gottesdiensten und Ansprachen. Uhlhorn war in dieser Funktion auch bei der Gründung anderer diakonischer Einrichtungen beteiligt.¹⁴

Der Hausgeistliche war nicht nur in den folgenden Jahren ein bedeutender Kirchenpolitiker, dem an der Parochialgemeinde als einem wesentlichen Fundament kirchlicher Arbeit gelegen war. Er entwarf vor allem auch grundlegende Konzepte zu diakonischer Arbeit. In der Diakonie sah er eine Art „Vorfeldorganisation“ der Kirche.¹⁵ Diese ist seiner Meinung nach in der Lage, freier zu arbeiten als die verfasste Kirche.¹⁶ Diakonie

⁷ Vgl. Cordes/Otte, Uhlhorn (s.o. Anm. 6), 21.

⁸ Vgl. Gerhard Uhlhorn, *Fundamenta chronologiae Tertullianae*, Göttingen 1852.

⁹ Heilsgeschichtliche Ansätze finden sich auch in Uhlhorn, *Liebestätigkeit* (s.o. Anm. 4), z.B. 137.

¹⁰ Vgl. Otte, Art. Uhlhorn (s.o. Anm. 5), 242.

¹¹ Vgl. ebd., 242.

¹² Vgl. Cordes/Otte, Uhlhorn (s.o. Anm. 6), 24.

¹³ Vgl. ebd., 24f.; ferner Otte, Art. Uhlhorn (s.o. Anm. 5), 242.

¹⁴ Vgl. Otte, Art. Uhlhorn (s.o. Anm. 5), 242.

¹⁵ Vgl. ebd., 243.

¹⁶ Vgl. hierzu a. Hans Otte, *Liebestätigkeit – Christlich oder kirchlich? Gerhard Uhlhorns Bedeutung für die Ortsbestimmung der Diakonie im Kaiserreich*, in: Theodor Strohm/Jörg Thierfelder (Hgg.), *Diakonie im deutschen Kaiserreich (1871–1918)* (VDWI 7), Heidelberg 1995, 334–355.

oder besser noch „Liebesthätigkeit“ stellt dementsprechend eine Art christliche Uraufgabe dar. Der soziale Referenzrahmen ist in diesem Fall das Reich Gottes selbst.¹⁷ In Freiheit und individueller Verantwortung ist „Liebesthätigkeit“ auch gegenwärtig als Antwort auf die soziale Frage der Zeit zu praktizieren. Eine Art Sozialreform ist nach Uhlhorn gleichsam nötig, damit die Gesellschaft überhaupt noch „christliche Persönlichkeiten“ hervorbringen kann.¹⁸ Die Kirche hatte jedenfalls durch die Förderung des christlichen Lebens zu solch einer Sozialreform beizutragen. Kirchliche Armenpflege hat dabei zwischen der staatlichen Fürsorge und der privaten Wohltätigkeit zu vermitteln.¹⁹ Durch die religiös orientierte Förderung der Aktivitäten des Einzelnen vermag sie die Lösung der sozialen Probleme mitzugestalten. Das religiös-sittliche Leben hat also selbst Auswirkungen auf die Wirtschaft eines Volkes. Letztlich hat Uhlhorn somit die Christen bzw. die Kirche „nachdrücklich in die Verantwortung gegenüber der sozialen Frage gerufen“.²⁰

Diesen Gedanken entfalte Uhlhorn vor allem in seinem 1882–1895 verfassten Hauptwerk, das die neuesten kulturgeschichtlichen Kenntnisse seiner Zeit berücksichtigt²¹ und den Titel *Die christliche Liebesthätigkeit* trug.²² Als Leitidee zieht sich durch dieses Werk, dass mit der Menschwerdung Gottes „die Liebe rastlos am Werk [ist], jeder Zeit sich anpassend, jeder neuen Not gegenüber selbst neu, doch in aller Wandlung dieselbe [...]“.²³ Letztlich ist es also die Liebe Gottes, die sich trotz aller historischen

¹⁷ Vgl. Cordes/Otte, Uhlhorn (s.o. Anm. 6), 28. Demnach erweisen sich die Christen nicht zuerst als Glieder der Kirche, wenn sie Liebe üben, sondern als Glieder des Gottesreiches. Kirche ist nur noch ein „gesellschaftlicher Teilbereich“, in dem Christen entsprechend agieren. Vgl. hierzu auch Uhlhorn, *Liebesthätigkeit* (s.o. Anm. 4), 36f.

¹⁸ Vgl. Otte, Art. Uhlhorn (s.o. Anm. 5), 243.

¹⁹ Vgl. ebd., 243.

²⁰ Cordes/Otte, Uhlhorn (s.o. Anm. 6), 27.

²¹ Vgl. Otte, Art. Uhlhorn (s.o. Anm. 5), 243.

²² Das Werk entstand in mehreren Phasen. Zunächst gab Uhlhorn 1882 einen Band über die Alte Kirche heraus, der noch im selben Jahr in zweiter Auflage erschien. Es folgte einer über die Liebesthätigkeit im Mittelalter 1884. 1895 erschien in einer zweiten überarbeiteten Auflage beider Bände eine Gesamtausgabe. Bei dieser wurde auf Fußnoten verzichtet. Sie wurde 1959 nachgedruckt. Im Folgenden wird diese Ausgabe zitiert: Uhlhorn, *Liebesthätigkeit* (s.o. Anm. 4).

²³ Uhlhorn, *Liebesthätigkeit* ²1959, 4. Präzise zusammengefasst findet sich die Kernidee Uhlhorns auch bei Wesseling, Art. Uhlhorn (s.o. Anm. 5), 822f.: „Liebesthätigkeit‘ als praktische Barmherzigkeit begründet U. aus dem Wesen des Christentums, das sich in der Christusgemeinschaft verdichtet und dessen Signatur die in Freiheit praktizierte Nächstenliebe ist; dies impliziert, daß ‚Liebesthätigkeit‘ gerade auch in der Konstatierung gegenwärtig veränderter Rahmenbedingungen (am Beispiel der ‚Kirchlichen[n]

Entwicklungen wie ein roter Faden durch die Geschichte durchzieht. Sie initiiert erst eine karitative Tätigkeit, die die antike Gesellschaft so nicht gekannt hatte.

Uhlhorn geht davon aus, dass die Liebe erst durch das Christentum richtig in die Welt gekommen sei.²⁴ Er macht ferner in seiner Ausführungen über die Alte Kirche vor dem Hintergrund einer klassisch lutherischen Verfallstheorie deutlich, dass die „freie“ Liebe²⁵ durch die zunehmende Institutionalisierung der Wohltätigkeit, die keineswegs erst,²⁶ aber vor allem mit der „konstantinischen Wende“ sich durchzusetzen begann, in gewisser Weise erkaltet wäre.²⁷ Am Anfang des Christentums bestanden nämlich Gemeinden mit familiären Strukturen, in denen „Liebe“

Armenpflege in ihrer Bedeutung für die Gegenwart [...] sind dies kirchliche Verfassungsstrukturen und staatliche Sozialgesetzgebung) ihren Ort zwischen Freiheit gerade auch von kirchlichen Strukturen und einem notwendigen gewissen Organisationsgrad zu suchen hat.“ Eine ausführliche Würdigung des diakoniewissenschaftlichen Ansatzes Uhlhorns bietet Axel Makowski, Diakonie als im Reich Gottes begründete Praxis unbedingter Liebe. Studien zum Diakonieverständnis bei Gerhard Uhlhorn (Theologie interaktiv 3), Münster 2000.

²⁴ Vgl. bereits Uhlhorn, Liebestätigkeit (s.o. Anm. 4), 7, wo er sich zunächst auf Joh 13,34, dann aber auch auf Laktanz bezieht. Uhlhorn unterscheidet hier die „Liebe“ von einzelnen Akten des „natürlichen Mitleids“, die es in der „vorchristlichen Welt“ natürlich auch gegeben habe. Er präzisiert dann weiter ebd., 8: „Nicht daß die Christen hie und da einem Armen eine Gabe reichten, daß sie hie und da einem Notleidenden halfen, war das Neue, der Welt bisher Unbekannte, es bestand vielmehr darin, daß in den christlichen Gemeinden eine geordnete Liebestätigkeit vorhanden war, darauf berechnet, nicht bloß dem Armen sein Elend auf einen Augenblick zu erleichtern, sondern die Armut selbst zu bekämpfen und Keinen Mangel leiden zu lassen. Denn was in dieser Beziehung in der heidnischen Welt seitens des Staates oder einzelner Besitzenden geschah, trägt doch einen ganz anderen Charakter. Eine eigentliche Armenpflege, was wir darunter verstehen, hat die alte Welt nie und nirgends gekannt.“ Im Weiteren führt Uhlhorn dann die Unterschiede zwischen Liberalität, die sich nicht an der Bedürftigkeit orientiert, und der *caritas* auf (vgl. ebd., S. 9).

²⁵ Vgl. zu dem Gedanken der freien Liebe in einer Art Familienverbund u.a. ebd., 46; zur Freiheit der Almosen ferner ebd., S. 51; 71f. Ebd. S. 53 charakterisiert er die frühe Liebestätigkeit der Christen als eine „ganz freie an kein Amt gebundene Privatwohlthätigkeit“. Noch im zweiten und dritten Jahrhundert nimmt Uhlhorn „Gemeindearmenpflege“ neben „Privatwohlthätigkeit“ wahr, vgl. ebd., 81.

²⁶ Vgl. ebd. 120f. Demnach kam es zu ersten Trübungen der anfänglichen Liebe, zu einer „Verflachung des Christentums“ bereits im zweiten Jahrhundert, weil als „höchstes Heilsgut“ zunehmend nicht mehr die „Vergebung der Sünden“ angesehen wurde.

²⁷ Vgl. u.a. ebd. 48: „Solche, die dazu Gaben und Liebe hatten, thaten von selbst, was sonst den Diakonen zukam, und erst später, wenn das Wachstum der Gemeinden es nötig machte, wurde aus der freien Bethätigung der Gabe ein geordnetes Amt.“ Vgl. ferner ebd., 70. Von dem Erkalten der Liebe ist bereits bei Cyprian die Rede, vgl.

selbstverständlich gelebt worden sei.²⁸ „Gesunde sittliche Anschauungen von Arbeit und Eigentum“ haben nach Uhlhorn in dieser Zeit zu einer „gesunden Liebeshätigkeit“ geführt.²⁹ Schon bald gab es ein dafür zuständiges Personal, nach Konstantin auch die entsprechenden übergemeindlichen Institutionen.³⁰ Allerdings beurteilt Uhlhorn diese Entwicklung nicht einfach nur negativ, sondern sieht sie auch als eine Notwendigkeit der veränderten Zeit an: „Es bedurfte der Anstalten.“³¹ Wohltätigkeit wurde ferner – nach Uhlhorn – immer stärker mit einer gesetzlichen Auffassung respektive Werkgerechtigkeit verbunden.³² Das Motiv des Lohnes wurde nun immer dominanter.³³ Almosen dienten endgültig im 4. Jahrhundert unhinterfragt der Sündentilgung.³⁴ Uhlhorn verortet sie „helfend und tröstend am Sterbebette der alten Welt“, aber auch „helfend und dienend an der Wiege der neuen Zeit“.³⁵ Er stellt fest, dass insbesondere jetzt in dieser Zeit des untergehenden römischen Reiches die christliche *caritas* eine „bedenkliche Ähnlichkeit mit der antiken *liberalitas*“ bekommt.³⁶ Almosen wandeln sich obendrein von einer „sittlichen“

ebd., 91. Zur „konstantinischen Wende“ vgl. ebd., 130–146. Zum Erkalten der Liebe in der postkonstantinischen Zeit vgl. a. ebd., 164f.

²⁸ Vgl. ebd., 21; 36; 44; bes. 45: „Die Gemeinde bildete einen Bruderbund, in dem ‚keiner von seinen Gütern sagte, daß sie sein wären, sondern es war ihnen alles gemein‘ (Ap.-Gesch. 4,32)“. Ebd., 149 definiert er die ursprünglichen Gemeinden als „Bruderbund der Gläubigen“.

²⁹ Ebd., 74.

³⁰ Verfallstheorien finden sich u.a. bei Uhlhorn, ebd., 44f. Zusammenfassend wird der Weg zu „massenhaftem Almosengeben“ und „anstaltlicher Wohltätigkeit“ ebd., 129 dargestellt; vgl. ferner ebd., 146, wo dieser Weg als ein Weg „der in massenhaftes Almosengeben sich auflösenden Liebeshätigkeit“; ebd., 150.

³¹ Ebd., 194.

³² Vgl. ebd., 122. Die Tendenz hin zur Werkgerechtigkeit findet sich demnach schon im Zweiten Clemensbrief.

³³ Vgl. ebd. 165.

³⁴ Zur Zeit Jesu hat es nach Uhlhorn den Gedanken, dass Almosen der Sündentilgung dienen würde, so nicht gegeben, vgl. Liebeshätigkeit (s.o. Anm. 4), 43. Sonst hätte Jesus sich für den „pharisäischen Irrtum“ ausgesprochen, den er „bekämpft“. An Stellen wie diesen werden zumindest deutliche Ressentiments Uhlhorns gegenüber dem (Früh-)Judentum deutlich. Schon zur Zeit des Tertullian wird aus den Almosen als Dankopfer ein auf die Erlangung der Gnade gerichtetes Werk, vgl. ebd., 89. Bereits vorkonstantinisch lässt sich der Sündentilgungscharakter der Almosen auch deutlich beobachten, vgl. ebd., 123. Zu dem entscheidenden Bruch in konstantinischer Zeit vgl. ebd., 129. Allerdings stellte Almosengeben auch dann keinen Freibrief dar, „ungestört zu sündigen“, ebd., 168.

³⁵ Ebd., 138.

³⁶ Ebd., 161.

zu einer „religiösen“ Pflicht.³⁷ Das Geben selbst wurde nach Uhlhorn nun – unter anderem bei Ambrosius von Mailand – zu einer Tugend: „Je mehr jemand gibt, desto vollkommener ist er.“³⁸

Erst die Reformation hat sich bezüglich der Almosen auf die Anfänge zurückbesonnen und die alte Kraft der Liebe zu repristinieren versucht, den Zusammenhang „von Glauben und Liebe als dessen Bethätigung im Leben“ wiedergefunden.³⁹ Uhlhorn geht also tendenziell stark von einer fortlaufenden Entwicklung aus. Obwohl er regionale Unterschiede durchaus gelegentlich bemerkt, entwickelt er dabei keine den regionalen Pluralismus berücksichtigende Darstellung.⁴⁰ Vielmehr entwickelt sich die Liebeshätigkeit in großen, global zu beobachtenden Schüben.

Insbesondere die sehr umfangreiche Quellenkenntnis macht Uhlhorns Ausführungen bis heute zu *dem* diakoniegeschichtlichen Standardwerk, das obendrein breit rezipiert worden ist. Selbst epigraphische Belege wertet Uhlhorn gründlich aus.⁴¹ Sogar Ernst Troeltsch hat die Gedanken Uhlhorns wohl breit rezipiert.⁴² Seine Diakoniegeschichte, besonders aber seine praktischen Aktivitäten als bedeutender Kirchenvertreter sorgten dafür, dass sich die institutionelle Diakonie eigenständig neben der Kirche weiterentwickelt hat.

Adolf von Harnack hat auf die Darstellungen Uhlhorns zum Thema der Wohltätigkeit deutlich zurückgegriffen, dabei aber noch einmal leicht andere Akzente gesetzt:

Adolf von Harnack (1851–1930)

Harnack⁴³ ging bekanntlich – ähnlich wie bereits Uhlhorn – von einer Verfallsgeschichte im Christentum aus. Dabei idealisierte er in gewisser Weise die Zeit der ersten drei Jahrhunderte und konstatierte kritisch

³⁷ Vgl. ebd., 171.

³⁸ Ebd., 183. – Uhlhorn fällt dazu ein klares Urteil: „Gesund ist diese Liebeshätigkeit nicht mehr.“ Vgl. a. ebd., 189.

³⁹ Ebd. 191.

⁴⁰ Uhlhorn charakterisiert z.B. das Morgenland als byzantinisch verknöchert, das zur Mumie wird, vgl. ebd., 212. Das Mönchtum sei dementsprechend dort zu „unnatürlicher Askese“ erstarrt.

⁴¹ Vgl. u.a. ebd., 192f.; 199.

⁴² Vgl. Otte, Art. Uhlhorn (s.o. Anm. 5), 244.

⁴³ Zur Biografie Harnack vgl. u.a. die Überblicke von Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Art. Adolf von Harnack, in: TRE 14 (1985), 450–458; Friedrich Wilhelm Bautz, Art. Harnack, Adolf von, in: BBKL 2 (1990), 554–568.

einen zunehmenden Transformationsprozess desselben in eine philosophisch und dogmatisch überformte Religiosität. Ähnlich wie Uhlhorn geht also auch er von einer zunehmenden Vermischung antiken und christlichen Gedankenguts aus.⁴⁴

Harnack war nicht nur als Theologe, sondern auch als politischer Berater in Berlin tätig, der sich seit 1918 entschieden für die soziale Demokratie engagierte.⁴⁵ Insgesamt ist er dabei von bürgerlich-liberalen Wertvorstellungen geprägt. Seine traditionskritische Persönlichkeitsreligion enthält starke soziale Ideale, die er – ähnlich wie Gerhard Uhlhorn – im urchristlichen Reich Gottes-Gedanken verwirklicht sah. Auch innerweltlich habe der Christ dementsprechend seinen Dienst am Gemeinwesen wahrzunehmen.⁴⁶

Mit seinem Interesse an Sozialreformen einerseits, mit der Kritik an dogmatischer Tradition und der starken Orientierung an sozialen Idealen andererseits wird deutlich, wie sich Harnack von kulturprotestantischen Leitlinien her auch dem Thema der Wohltätigkeit näherte. Er tat dies zum einen in eigenständigen Abhandlungen. Zu nennen ist vor allem *Die evangelisch-soziale Aufgabe im Lichte der Geschichte* von 1894.⁴⁷ Darüber hinaus hat sich Harnack – in Anlehnung an Ernst Troeltsch – dem Thema auch in Ausführungen zur Geschichte der christlichen Ethik geäußert, so zum Beispiel in seiner Abhandlung über *Das Urchristentum und die sozialen Fragen* von 1908.⁴⁸ Besonders bemerkenswert ist letztlich, dass er die *Caritas* in seinem Buch über die *Mission und Ausbreitung*

⁴⁴ Vgl. zu Harnacks klassischer These von der Hellenisierung des Christentums u.a. Eginhard P. Meijering, *Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks* (MNAWL 128), Amsterdam u.a. 1985; William V. Rowe, *Adolf von Harnack and the Concept of Hellenization*, in: Wendy E. Hellemann (Hg.), *Hellenization Revisited. Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World*, Lanham u.a. 1994, 69–98. Generell zum Thema Hellenisierung des Christentums vgl. Christoph Marksches, *Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie* (ThLZ.F 25), Leipzig 2012.

⁴⁵ Zur politischen Einstellung Harnacks vgl. Christian Nortmeier, *Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930*, Tübingen 2004.

⁴⁶ Vgl. die sehr treffenden Formulierungen auf <https://unichor.hu-berlin.de/de/antikezentrum/abaz/informationen/altertumswissenschaften/altertumswissenschaftler/harnack>, eingesehen am 19.8.2019.

⁴⁷ Vgl. Adolf Harnack, *Die Evangelisch-soziale Aufgabe im Lichte der Geschichte der Kirche*, in: Ders., *Reden und Aufsätze II*, Gießen 1904, 25–76.

⁴⁸ Vgl. Adolf Harnack, *Das Urchristentum und die sozialen Fragen*, in: PrJ 131 (1908), 443–459.

des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten thematisiert.⁴⁹ Hier formuliert er mehrere seiner zentralen Erkenntnisse. Dazu gehört unter anderem, dass

1. Uhlhorn zwar eine gründliche, zugleich aber dem „Heidentum“ gegenüber „ungerechte Darstellung“ geliefert hätte. Harnack betont, dass auch die Griechen und Römer sehr wohl die Philanthropie gekannt hätten.⁵⁰ Nun blendet aber auch Uhlhorn den Euergetismus in der Antike nicht aus, stellt selbst vereinzelt philanthropische Aktionen aus Mitleid heraus im paganen Umfeld fest, unterscheidet aber tatsächlich konsequent solche Formen der Philanthropie von der von ihm idealisierten „Liebesthätigkeit“ der frühen Christen.⁵¹ Harnack legt seine Kritik also tatsächlich an einem zentralen Punkt Uhlhorns an.
2. Harnack in Mt 25 einen Schlüsseltext für die christliche Liebes- und auch Missionstätigkeit sieht. Er behauptet dabei sogar: „Diese Worte Jesu haben in seiner Gemeinde mehrere Generationen hindurch so hell geleuchtet und so kräftig gewirkt, daß man die christliche Missionspredigt auch als Predigt der Liebe und Hilfeleistung bezeichnen kann. Ja von hier aus erscheint die Verkündigung vom Heiland und von der Heilung nur als ein Ausschnitt, wie denn auch die Worte: ‚Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht‘, ein Glied in jener Kette von Sprüchen sind.“⁵² Für den Kulturprotestanten Harnack sind also gerade die Aufforderungen zu karitativem Handeln zentrale Grundlagen des missionarischen Erfolgs des Christentums. Deswegen handelt er die *Caritas* auch in einer Missionsgeschichte ab.
3. Harnack in der Ermahnung zur Brüderlichkeit und zur „dienenden Liebe“ den Kern der Predigt Jesu sieht. Er betont dabei einerseits, dass dienende Liebe Gleichheit zwischen Geber und Empfänger beinhaltet, andererseits aber auch immer Liebe zu Gott ist. Die Sprache der Liebe in diesem Sinne ist für Harnack die „neue Sprache, die den Christen auf die Lippen gelegt wurde.“⁵³
4. Harnack bezeichnet das Evangelium sogar als „soziale Botschaft“. Es führe wesentlich zur „Assoziation“, indem es allerdings die Sehnsucht nach zwischenmenschlichen Beziehungen vergeistigt und in den

⁴⁹ Vgl. Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 41924.

⁵⁰ Vgl. Harnack, *Mission* (s.o. Anm. 49), 170f. Anm. 3.

⁵¹ Vgl. o. S. 5.

⁵² Harnack, *Mission* (s.o. Anm. 49), 171.

⁵³ Ebd., 173.

Bereich des sittlich Notwendigen ziehe. Harnack spricht in diesem Zusammenhang vom Sozialismus, der auf ein gemeinsames Ziel ausgerichtet ist.⁵⁴ Er thematisiert die frühchristliche *Caritas* also im Ringen um eigene zeitgenössische Gesellschaftskonzepte, im Ringen um einen christlichen Sozialismus als Alternative zum materialistischen Kommunismus. In diesem Gesellschaftskonzept bildet sich eben schon ein Stück weit das Reich Gottes ab.

5. Harnack sich in seiner Darstellung auf das, „was wirklich auf dem Gebiete der Liebestätigkeit und Hilfeleistung geschehen ist“, konzentriert.⁵⁵ Er fokussiert also trotz meiner bisherigen Ausführungen nicht die Predigt und die Ermutigung zur Hilfeleistung, sondern vielmehr deren Umsetzung.⁵⁶

Über Uhlhorn hinaus schrieb Harnack die Diakonieggeschichte der „Alten Kirche“ nicht nur mit Blick auf die innerkirchlichen Konsequenzen,⁵⁷ sondern noch viel stärker mit Blick auf die Folgerung für die gesamte Gesellschaft. Indem er in der Liebestätigkeit der frühen Christenheit ein wichtiges Element des „Wesens des Christentums“ sah, ja dieses gegenüber dem Dogma sogar deutlich hervorhob, ging Harnack jedenfalls einen noch stärker gesellschaftspolitisch geprägten diakoniegeschichtlichen Weg als Uhlhorn.

Hendrik Bolkestein (1877–1942)

Ein einschlägiges Buch bei der Beschäftigung mit der antiken Wohltätigkeit stellt Hendrik Bolkesteins „Wohltätigkeit und Armenpflege im

⁵⁴ Ebd., 174: Er folgert: „Das Evangelium, hat man mit Recht gesagt, ist im Tiefsten individualistisch und im Tiefsten sozialistisch zugleich. Seine Tendenz auf Assoziation ist nicht eine zufällige Erscheinung in seiner Geschichte, sondern ein wesentliches Element seiner Eigenart. Es vergeistigt den unüberwindlichen Trieb, der den Menschen zum Menschen zieht, und erhebt die gesellschaftliche Verbindung der Menschen über die Konvention hinaus in den Bereich des sittlich Notwendigen. Es steigert damit den Wert des Menschen und schickt sich an, diese gegenwärtige Gesellschaft umzubilden, den Sozialismus, der da ruht auf der Voraussetzung widerstreitender Interessen, umzuwandeln in den Sozialismus, der sich gründet auf dem Bewußtsein einer geistigen Einheit und eines gemeinsamen Zieles.“

⁵⁵ Ebd., 176.

⁵⁶ Zur grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis in der Caritas vgl. Harnack, *Evangelisch-Soziale Aufgabe* (s.o. Anm. 47), 36. Er betont dabei, dass die Theorie in der Praxis keineswegs immer zur Umsetzung fand.

⁵⁷ Vgl. u.a. ebd., 69.

vorchristlichen Altertum“ dar.⁵⁸ Bolkestein publizierte seine Ausführungen in den Kriegswirren 1939 in Utrecht.

Der 1877 geborene Klassische Philologe engagierte sich bereits als Student stark, unter anderem in der Redaktion der Wochenzeitung *Propria Cures*, die zu seinen Zeiten einen marxistischen Einschlag hatte.⁵⁹ In seiner wissenschaftlichen Beschäftigung wandte er sich immer mehr der Alten Geschichte zu. Er promovierte 1906 mit einer Arbeit über den „römischen Bauern“.⁶⁰ Sein soziales Engagement wird auch in dieser Arbeit deutlich, da Bolkestein unter anderem Vergleiche zu der Rechtsstellung zeitgenössischer Arbeiter herstellte. Ab 1915 unterrichtete er als Hochschullehrer für Alte Geschichte in Utrecht. Hier widmete sich der Sozialdemokrat Bolkestein insbesondere ökonomischen und sozialen Themenstellungen in der Antike. Sein Hauptwerk stellt das bereits erwähnte, 1939 publizierte Buch über die Wohltätigkeit und Armenpflege dar. Bolkestein, der von Haus aus Calvinist war, hatte zur Zeit der Abfassung des Buches seinen christlichen Glauben bereits verloren.⁶¹

Hendrik Bolkestein wandte sich – sicher auch seiner sozialistisch-antikirchlichen Einstellung entsprechend – vor allem gegen die gängige Position, dass die Umwelt des jungen Christentums, nicht nur die pagane, sondern auch die jüdische,⁶² eine „Welt ohne Liebe“ gewesen sei, auf deren dunklem Hintergrund sich „die Erscheinung der Liebe in Jesu Christo“ umso heller abheben ließ.⁶³ Er betonte vielmehr – ähnlich wie

⁵⁸ Vgl. Hendrik Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem „Moral und Gesellschaft“*, Utrecht 1939 (ND Groningen 1967).

⁵⁹ Zur Biografie Bolkesteins vgl. Hans Kloft, Art. Bolkestein, Hendrik, in: Peter Kuhlmann/Helmuth Schneider (Hgg.), *Geschichte der Altertumswissenschaften. Biographisches Lexikon, Der Neue Pauly Supplemente*. Band 6, Stuttgart/Weimar 2012, 125 f.; Herman van der Hoeven, Art. Bolkestein, Hendrik (1877–1942), in: *Biografisch Woordenboek van Nederland 1* (1979), online: <http://resources.huygens.knaw.nl/bwn1880-2000/lemmata/bwn1/bolkestein>, eingesehen am 25.10.2020. Eine ausführliche Biographie findet sich bei J.[ürges] H.[endrik] Thiel, *Levensbericht H. Bolkestein*, in: *Jaarboek Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 1942–1943*, Amsterdam 1943, 185–208.

⁶⁰ Vgl. Hendrik Bolkestein, *De Colonatu Romano ejusque origine*, Amsterdam 1906.

⁶¹ Vgl. Hoeven, Bolkestein (s.o. Anm. 59).

⁶² Vgl. Uhlhorn, *Liebesthätigkeit* (s.o. Anm. 4), 35.

⁶³ So die Überschriften der Kapitel 1 und 3 in Uhlhorn, *Liebesthätigkeit* (s.o. Anm. 4), 7; 36. Zusammenfassend zu der Position Bolkesteins vgl. Wilhelm Schneemelcher, *Der Diakonische Dienst in der Alten Kirche*, in: Herbert Krimm (Hg.), *Das Diakonische Amt der Kirche*, Stuttgart ²1965, 61–105, hier. 64f., an dessen Darstellung ich mich orientiere.

Harnack – , dass es auch im „vorchristlichen Altertum“ durchaus Liebestätigkeit gegeben habe. Dabei machte er insbesondere zwei Motive für eine solche Liebestätigkeit aus: die „gelebte Moral“ und die „gepredigte Moral“ auch jenseits der Grenzen von Religion.⁶⁴ Beide hätten zur Pflege der Wohltätigkeit in privater, religiöser und staatlicher Sphäre geführt. Bolkestein untersucht den Weg von der gelebten und der gepredigten Moral in zwei von ihm unterschiedenen Kulturkreisen: Nämlich dem Orient mit Ägypten und Israel auf der einen Seite und dem Okzident mit Griechenland und Rom auf der anderen Seite.⁶⁵ Er arbeitet dabei heraus, dass der Gegensatz im Blick auf die Pflege der Wohltätigkeit keineswegs zwischen Heiden- und Christentum besteht, sondern vielmehr zwischen Abendland und Morgenland im Altertum.⁶⁶ Die „Grundgedanken der christlichen Liebestätigkeit“ seien weder ursprünglich christlich noch ursprünglich jüdisch, sondern „allgemein orientalisch“.⁶⁷ Im Umfeld der orientalischen Kultur haben sich die gepredigte Aufforderung zur Liebestätigkeit in Form der jüdischen Midrasch-Interpretation von Ps 118,19 oder der darauf basierenden christlichen in Form von Mt 25,35–39 entwickelt.⁶⁸ Im antiken Abendland hätte es solche Aufforderungen hingegen nicht gegeben. Dementsprechend hätten auch große Unterschiede zum Beispiel im Blick auf die Armenpflege beziehungsweise die Wohltätigkeit existiert. Bolkestein unterschied zwischen der orientalischen Moral, die die Beziehungen zwischen Reichen und Armen fokussierte, und der abendländischen, die die Beziehungen zwischen Mensch und Mensch thematisierte und entsprechend dem Ideal

⁶⁴ Bolkestein, Wohltätigkeit (s.o. Anm. 58), IX.

⁶⁵ Vgl. ebd., IX.

⁶⁶ Vgl. Bolkestein, Wohltätigkeit (s.o. Anm. 58), VIII f., wo die Kernsätze lauten: „Das Problem gewinnt für den Historiker besonders dann ein anderes Gesicht, wenn er das Christentum vorläufig beiseitelässt, in seine Untersuchung der Völker des vorchristlichen Altertums auch die orientalischen einbezieht und dann natürlich nicht nur von der Religion ausgeht, sondern in sein Studium des sozialen Problems, das die Armenpflege ist, auch Moral und Politik aufnimmt. Am besten wird er das vorhandene Material historisch verstehen, wenn er darin eine Antwort auf die Frage sucht, welche Stellung die Armen in der sozialen Moral, der sozialen Politik und der Religion eingenommen haben, erst bei einigen orientalischen Völkern, deren geistige Hinterlassenschaft eine solche Untersuchung ermöglicht, den Ägyptern und Israeliten, und dann bei den abendländischen Völkern, Griechen und Römern. Dann ergibt sich als Problem ein ganz anderer Gegensatz als der zwischen Christentum und Heidentum, *der Gegensatz nämlich zwischen Morgenland und Abendland im Altertum.*“

⁶⁷ Vgl. ebd., 417.

⁶⁸ Vgl. ebd., 446 f.

der *Philanthropia* das Gemeinschaftsgefühl zwischen allen Menschen gefordert habe.⁶⁹ Im Zeitalter des Hellenismus hätte sich eine Entwicklung angebahnt, die die ursprünglich zu unterscheidenden Begründungen von Wohlfahrt zunehmend aufgehoben hätten.⁷⁰ Das Abendland hätte sich nämlich immer mehr der orientalischen Gesellschaft und damit auch ihrer Moral angeglichen. Dies hätte auch „die Stellung der Armen in Sozialpolitik, sozialer Moral und Religion“ betroffen.⁷¹ Gerade das Christentum hätte einen starken Anteil an der „Orientalisierung“ des Abendlandes gehabt.⁷² Die christliche Wohltätigkeit unterscheidet sich nach Bolkestein allerdings dadurch von der altorientalischen, dass hier nun eine spezifisch religiöse Begründung für den Dienst am bedürftigen Nächsten mitgeliefert wird. Barmherzigkeit wird in der Liebe zum Nächsten begründet, die wiederum in der Liebe zu Gott ihr Fundament hat.⁷³

Wenn Bolkestein seine Thesen auch in erster Linie sozialgeschichtlich begründet hat, konnte die Vorstellung von der Orientalisierung des Abendlandes durch das Christentum in der Zeit des Nationalsozialismus natürlich auch vollkommen anders interpretiert werden, das Christentum als letzter Ausfluss der Orientalisierung der abendländischen Gesellschaft zum Feindbild gemacht werden. Dies gilt nicht nur für die Sozialdemokraten der Zeit. Die Orientalisierung der Gesellschaft, die sich nicht an dem heldischen Menschenbild des Nationalsozialismus orientierte, sondern gerade den Bedürftigen und Leidenden im menschlichen Miteinander im

⁶⁹ Vgl. ebd., 421.

⁷⁰ Vgl. ebd., 467.

⁷¹ Vgl. ebd., 467.

⁷² Bolkesteins Gedanken gipfeln am Ende des Buches in der Feststellung ebd. 483f.: „Die Entwicklung von dem antiken, griechisch-römischen zu dem christlichen Gedanken ist also in der vielzitierten Definition FÉNÉLONS richtig wiedergegeben: la charité est la philanthropie animée par l'amour de Dieu. Dieses Wort beleuchtet allerdings nur eine Seite ihres historischen Aspekts. Um der anderen gerecht zu werden, muß man sagen: Die altchristliche *caritas*, die Liebestätigkeit, ist die antike *φιλανθρωπία*, die Menschenliebe, in der eingeschränkten Bedeutung von *φιλανθρωπία*, der Liebe zu den Armen. Diese Einschränkung des Begriffs war eine unvermeidliche Folge der gewaltigen Verarmung, die seit dem III. Jahrhundert in der Menschheit immer weiter um sich griff. In diesen schweren Zeiten hat die christliche Kirche die Aufgabe übernommen, durch Predigung der *caritas* und Organisation der Armenpflege, den Notleidenden, die der Staat ihrem Schicksal überlassen hatte, wohlthätige Unterstützung zu gewähren und so als Trösterin zu wirken am Sterbebett einer untergehenden Welt, in der zum ersten Mal das Elend die Massen geiffen hatte.“

⁷³ Vgl. Bolkestein, Wohltätigkeit (s.o. Anm. 58), 439. Vgl. dazu auch nochmals Schneemelcher, Dienst (s.o. Anm. 63), 66.

Blick hatte, konnte als eine dem abendländischen, genauer dem deutschen Wesen nicht entsprechende historische Entwicklung interpretiert werden. Die Rezeption des Ansatzes von Bolkestein in dieser Richtung ist noch nicht aufgearbeitet worden. Durch Bolkestein ist in jedem Fall die Frage nach dem Verhältnis zwischen christlicher und pagan-antiker Wohlfahrt noch einmal neu und verstärkt thematisiert worden. Er hat dabei ein starkes Nachwirken auch auf Kirchenhistoriker wie den nun zu behandelnden Wilhelm Schneemelcher gehabt.⁷⁴

Wilhelm Schneemelcher (1914–2003)

Wilhelm Schneemelcher hat keinen großen Entwurf zur Diakoniegeschichte geschrieben. Allerdings wird sein eigenständiger Ansatz in einem ausführlichen Aufsatz über die Diakonie in der Alten Kirche deutlich, den kurz zu reflektieren sich lohnt.⁷⁵

Schneemelchers Beschäftigung mit der Diakonie ist in erster Linie der Tatsache zu verdanken, dass er Kirchengeschichtler beziehungsweise Patristiker war und sich so auch der Geschichte eben der Diakonie zu widmen hatte. Seine Äußerungen zum Thema „Diakonischer Dienst in der Alten Kirche“ finden sich in einem 1965 in einer in zweiter Auflage herausgegebenen Publikation über das Diakonische Amt in der Kirche. Schneemelcher hebt dabei zwei Punkte besonders hervor, die für die weitere Forschung zum Thema beachtenswert sind:

1. sei eine Unterscheidung zwischen der „Geschichte des Diakonischen Dienstes, der Liebestätigkeit der Kirche in weitem Sinn“ und der „Geschichte des Diakonats als Amt und als Institution“ zu machen.⁷⁶ Schneemelcher betont dementsprechend, dass zum Nachzeichnen der Geschichte des Diakonischen Dienstes der Blick auf das diakonische Amt in der Alten Kirche keineswegs ausreicht. Vielmehr muss der Diakonische Dienst auch in anderen Bereichen des Christentums gesucht werden, zum Beispiel in der privaten christlichen Wohlfahrtspflege. Es geht also um den „Dienst in der Kirche in ihrer Gesamtheit“.⁷⁷ Schneemelcher versteht diesen Dienst – ganz in der Tradition seines Lehrers Hans Lietzmann und auch Adolf von Harnacks – als „Nach-

⁷⁴ Schneemelcher rezipiert Bolkestein grundsätzlich positiv, sieht bei ihm aber die Singularität der christlichen Botschaft zu stark relativiert, vgl. ebd., 67.

⁷⁵ Vgl. Schneemelcher, Dienst (s.o. Anm. 63).

⁷⁶ Vgl. ebd., 61.

⁷⁷ Vgl. ebd., 61.

folge des Herrn‘. Inhaltlich definiert Schneemelcher ihn in der Nachfolge als „das Handeln der Kirche an der Welt“.⁷⁸ Der Dienst an der Welt beschränkt sich nach Schneemelcher allerdings nicht nur auf den Dienst an den Bedürftigen in der Tat, vielmehr ist dieser von der Wortverkündigung nicht zu trennen. Diese Tendenz bereits in der Alten Kirche ist jüngst durch die Doktorarbeit von Susanne Barth über das Verständnis von Wohltätigkeit bei Gregor dem Großen noch einmal deutlich unterstrichen worden.⁷⁹

2. Schneemelcher betont, dass die Geschichte des Diakonischen Dienstes der Kirche in die gesamte Kirchengeschichte einzubetten ist. Diese versteht er als den „Weg des Evangeliums, das dieser Welt verkündet wird und sich in den verschiedenen Lebensäußerungen der Kirche Gestalt gibt.“⁸⁰ In Anlehnung an Martin Schmidt⁸¹ sieht Schneemelcher auch in der Geschichte der Diakonie die Geschichte der „Gestaltung des Wortes“, allerdings als eine „Gestaltung in dieser Welt und mit Mitteln dieser Welt“.⁸² Bei dieser Gestaltung des Wortes habe sich der Mensch der „Mittel dieser Welt“ zu bedienen. Die im Uhlhornschen Ansatz eher negativ gesehene „Verweltlichung“ der Kirche wird bei Schneemelcher also durchaus positiv gedeutet. Er sieht trotz aller Verweltlichung immer wieder auch ein Festhalten an Gottes Wort selbst bei der „Veranstaltung“ von Diakonie. Einen „geradlinigen Abfallprozess“ kann er so – anders als Uhlhorn, Harnack und auch die dialektischen Theologen – in der Diakoniegeschichte jedenfalls nicht feststellen.⁸³ Damit geht Schneemelcher wesentlich über die vorherigen Ansätze hinaus. Er betont dabei – ähnlich wie Bolkestein –, dass die Formen der Wohltätigkeit keine Erfindung des Christentums sind.⁸⁴ Das Christentum habe aber die Liebestätigkeit beziehungsweise die Sorge um die Armen in einem bisher nicht dagewesenen Maß gefördert.⁸⁵

⁷⁸ Vgl. ebd., 61.

⁷⁹ Vgl. Susanne Barth, *Tätige Nächstenliebe in Werk und Wirken Gregors des Großen* (STAC 122), Tübingen 2021.

⁸⁰ Schneemelcher, *Dienst* (s.o. Anm. 63), 62.

⁸¹ Vgl. Martin Schmidt, Art. Kirchengeschichte I, in: RGG³ 3 (1959), 1421–1433, hier 1424.

⁸² Schneemelcher, *Dienst* (s.o. Anm. 63), 62.

⁸³ Vgl. ebd., 98.

⁸⁴ Vgl. ebd., 97.

⁸⁵ Nach Schneemelcher, ebd., 97f., hat „die Diakonie im Vollsinn dieses Wortes, in einem ungeheuren Maß und einer ungeahnten Kraft übernommen ..., weil die Christen wußten, daß sie an den Nächsten gewiesen sind, für den Christus auch gestorben

Herbert Krimm (1905–2002)

Herbert Krimm ist für die deutschsprachige Diakoniegeschichtsschreibung von großer Bedeutung, weil er ihr wichtige Hilfsmittel zur Verfügung gestellt hat. Voraussetzung dafür war eine eigene Institution, die Krimm in Heidelberg mit aufgebaut hat: Das Diakoniewissenschaftliche Institut.⁸⁶ Nach dem Zweiten Weltkrieg war er zunächst als Hauptgeschäftsführer in das Zentralbüro des Hilfswerks der EKD nach Stuttgart berufen worden.⁸⁷ Das Hilfswerk bemühte sich um die Linderung von Not, die durch die Folgen des Krieges Deutschland prägte. Insbesondere die Flüchtlingsbetreuung spielte dabei eine wichtige Rolle. Ab 1952 war der in Leipzig habilitierte Krimm als Privatdozent in Praktischer Theologie an der Universität Heidelberg tätig, wo er bereits 1954 die Gründung eines eigenen Diakoniewissenschaftlichen Institutes vorantrieb.⁸⁸ Dieses wurde unter anderem durch das Hilfswerk der EKD mit getragen. Sieben Jahre später, das heißt im Jahr 1961, wurde Krimm schließlich als Ordinarius für Diakoniewissenschaft nach Heidelberg berufen.⁸⁹

und auferstanden ist, und weil sie glaubten, daß auch in dem neuen Äon, in dem sie als Christen lebten, das Gebot der Liebe und der Wohltätigkeit galt, ja noch mehr galt als im alten Zeitalter. Dabei hat die Kirche nicht eine soziale Neuordnung verfolgt, sondern hat einfach den Armen helfen wollen.“

⁸⁶ Vgl. zur Geschichte des Diakoniewissenschaftlichen Instituts Volker Hermann (Hg.), 50 Jahre Diakoniewissenschaftliches Institut. Ergebnisse und Aufgaben der Diakoniewissenschaft, Heidelberg 2005; zum Profil des Instituts vgl. Herbert Krimm, Diakonie – Diakoniewissenschaft – Diakoniewissenschaftliches Institut (1969), wiederabgedruckt in: Volker Hermann (Hg.), Liturgie und Diakonie. Zu Leben und Werk von Herbert Krimm (DWI-Info Sonderausgabe 3), Heidelberg 2003, 95–98, online: https://www.dwi.uni-heidelberg.de/imperia/md/content/fakultaeten/theologie/dwi/dwi-info_sonderausgabe_3.pdf, eingesehen am 25.10.2020.

⁸⁷ Zur Biographie Herbert Krimms vgl. u.a. Matthias Wolfes, Art. Krimm, Herbert, in: BBKL 25 (2005), 739–750; Paul Philippi, Um eine reale Präsenz der Gemeinde in der säkularisierten Gesellschaft – Ein Lebensbild des Professors Dr. Herbert Krimm (1905–2002), in: Volker Hermann (Hg.), Liturgie und Diakonie. Zu Leben und Werk von Herbert Krimm (DWI-Info Sonderausgabe 3), Heidelberg 2003, 29–36, online: https://www.dwi.uni-heidelberg.de/imperia/md/content/fakultaeten/theologie/dwi/dwi-info_sonderausgabe_3.pdf, eingesehen am 25.10.2020; in dem Band findet sich auch im Anhang auf S. 172 ein biographischer Überblick. Zu Krimms Tätigkeit im Hilfswerk vgl. ebd., 32f. Krimm hat auch selbst eine Autobiographie verfasst unter dem Titel: Ders., Im zweiten Glied. Ereignisse und Erinnerungen aus drei Vierteln eines Jahrhunderts niedergelegt für Kinder und Enkel, Manuskript [Heidelberg], [ca. 1995].

⁸⁸ Vgl. Philippi, Präsenz (s.o. Anm. 87), 33.

⁸⁹ Vgl. ebd., 34.

Ab 1946 hat Krimm zahlreiche Arbeiten zu diakoniewissenschaftlichen Themen publiziert. Von besonderer Bedeutung für die diakoniegeschichtliche Wissenschaft sind unter anderem drei Quellenbände, die er bereits im Vorfeld seiner Berufung zum Ordinarius zu publizieren begonnen hat, nämlich die 1960 bis 1967 herausgegebenen *Quellen zur Geschichte der Diakonie*.⁹⁰ Diese Sammlung, die Krimm vor allem für diejenigen Leser schrieb, die über die Geschichte der Diakonie zu unterrichten haben,⁹¹ baute auf Vorarbeiten des Hamburger Pastors und Direktors des Rauhen Hauses Dr. Martin Hennig (1864–1920) auf.⁹² Hennig hatte bereits 1912 ein Quellenwerk zur Geschichte der Inneren Mission veröffentlicht, das allerdings nur die Zeit ab der Reformation umfasste.⁹³ Die von seinen Nachkommen an Krimm übergebenen Fragmente für den ersten Quellenband einer Geschichte der christlichen Liebestätigkeit bildeten den Grundstock für Krimms Quellensammlung. Darüber hinaus publizierte er bereits im Vorfeld der Institutsgründung zum ersten Mal 1953 *Das diakonische Amt der Kirche* als eine Art Gesamtüberblick zum diakoniewissenschaftlichen Forschungsstand.⁹⁴ In diesem Werk war auch der bereits behandelte Aufsatz von Schneemelcher abgedruckt. Die Arbeiten Krimms waren grundlegend für jegliche weitere Beschäftigung mit der Diakoniegeschichte. Viele seiner Veröffentlichungen haben dabei einen deutlichen Praxis-Bezug. Die Ausbildung am diakoniewissenschaftlichen Institut zielte dementsprechend auch besonders auf künftige Leiter und Mitarbeiter diakonischer Einrichtungen. Durch die Arbeiten des Instituts ist die Diakoniegeschichte zum einen *materialiter* stark bereichert, zum anderen aber auch die Frage nach der Motivation diakonischen Handelns vertieft gestellt worden. In jüngerer Zeit ist diese Frage diakoniegeschichtlich allerdings weniger verfolgt worden. Im Zentrum stand vielmehr die Diskussion um den Begriff „Diakonie“.

⁹⁰ Vgl. Herbert Krimm (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Diakonie I-III*, Stuttgart 1960–1966.

⁹¹ Vgl. Krimms Vorwort in Krimm, *Quellen I* (s.o. Anm. 90), 10.

⁹² Vgl. ebd., 7. Eine neue Quellensammlung dieser Art wurde jüngst veröffentlicht von Gerhard K. Schäfer/Wolfgang Maaser (Hg.), *Geschichte der Diakonie in Quellen. Von den biblischen Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert*, Göttingen 2020. Eine Untersuchung darüber, in welchem Verhältnis diese Sammlung zu derjenigen Krimms steht, muss noch geschrieben werden.

⁹³ Vgl. o. Anm. 3.

⁹⁴ Vgl. Herbert Krimm (Hg.), *Das Diakonische Amt der Kirche*, Stuttgart 1953, ²1965.

DIE DISKUSSION UM DIE BEGRIFFE „DIAKONIE“ UND *CARITAS*

Eine Grundsatzfrage an alle bisher vorgestellten Entwürfe ist die Frage nach dem Begriff, mit dem sie das Phänomen der Wohltätigkeit umreißen. Dass mit „Diakonie“ das Phänomen der Wohltätigkeit keineswegs korrekt bezeichnet ist, haben nach den bisherigen Ausführungen bereits die Feststellungen von Wilhelm Schneemelcher deutlich gemacht. Seit den Forschungen des römisch-katholischen Melbournner Wissenschaftlers John Collins⁹⁵ aus den frühen 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, ist immer wieder betont worden, dass die gegenwärtige Verwendung des Begriffs *διάκονος* im Sinne vom „Dienst an den Armen“ insbesondere durch Theologen des 19. Jahrhunderts geprägt worden ist.⁹⁶ Im Rahmen des Aufblühens von Wohltätigkeitseinrichtungen knüpfte man terminologisch an die vermeintliche Wiederentdeckung des Diakonenamtes im reformierten Umfeld der Reformation an und sprach fortan im Protestantismus von kirchlicher Diakonie in einem stark modifizierten Sinn. Ähnliches gilt für die Verwendung des Begriffes *caritas*, der bereits lange vor Collins 1948 von Hélène Pétré in seiner ganzen semantischen patristischen Vielfalt analysiert worden ist. In diesem Band geht sie auch auf die gesamte karitative lateinische Terminologie ein.⁹⁷ Zuletzt ist die Genese des Begriffs *caritas* in einem von Michaela Collinet herausgegebenen Band kritisch beleuchtet worden.⁹⁸ Zum Diakonie-Begriff folgten

⁹⁵ Vgl. insbesondere John Neil Collins, *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, New York/Oxford 1990; Ders., *A Monocultural Usage: διάκον- words in Classical, Hellenistic, and Patristic Sources*, in: *VigChr* 66 (2012), 287–309; Ders., *Diakonia-Studies. Critical Issues in Ministry*, New York 2014; ferner u.a. eher auf die Gegenwart hin anwendungsorientiert John Collins, *Deacons and the Church. Making Connections between Old and New*, Leicester/Harrisburg 2002. Vgl. zu dem Ansatz von Collins auch kritisch Hans-Jürgen Benedict, *Beruhet der Anspruch der evangelischen Diakonie auf einer Missinterpretation der antiken Quellen?* John N. Collins Untersuchung „Diakonia“, in: *PTh* 89 (2000), 343–364.

⁹⁶ Zur Terminologie vgl. Bernhard Schneider, *Christliche Armenfürsorge. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Eine Geschichte des Helfens und seiner Grenzen*, Freiburg u.a. 2017, 20f. U.a. sprach Georg Ratzinger von „kirchlicher Armenpflege“, Gerhard Uhlhorn von „christlicher Liebestätigkeit“, Wilhelm Liese von „Caritas“ und Herbert Haslinger von „Diakonie“ und „sozialer Arbeit der Kirche“. Schneider selber spricht im Anschluss an Richard Völkl in theologischer Perspektive von „karitativer Diakonie“, allgemeiner von „christlicher Armenfürsorge“, vgl. a.a.O., 23.

⁹⁷ Vgl. Hélène Pétré, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne* (SSL 22), Louvain 1948.

⁹⁸ Vgl. Andreas Müller, *Caritas im Neuen Testament und in der Alten Kirche*, in: Michaela Collinet (Hg.), *Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie. Studien zu Begriffen und Konzepten des Helfens in der Geschichte des Christentums vom Neuen Testament*

eine ganze Reihe von gelegentlich sehr substantiellen Untersuchungen. Zu nennen wären etwa die Arbeiten von Anni Hentschel,⁹⁹ Esko Ryökäs, Bart J. Koet,¹⁰⁰ Kari Latvus¹⁰¹ und auch von mir.¹⁰² Sogar ganze Kongresse sind zu dem Thema abgehalten worden, so zum Beispiel in Rom am *Institutum Patristicum Augustinianum* der Lateransuniversität in Zusammenarbeit mit der Tilburg-Universität im Jahr 2009.¹⁰³ Hier ging es in erster Linie darum, den Charakter und die Funktionen des altkirchlichen Diakonats zu erheben beziehungsweise die Theologie dieses Amtes zu umschreiben.¹⁰⁴ Generell ist dabei festzuhalten, dass das Amt des Diakons und auch der Diakonisse in Antike und Spätantike grundsätzlich stärker ein allgemeines kirchliches Leitungsamt dargestellt hat, das keineswegs nur auf wohltätiges Handeln beschränkt geblieben ist. In diesem Sinne wurde der Diakonen-Begriff in der jüngeren Forschung an zahlreichen Stellen reflektiert. Dies möchte ich im Blick auf drei neuere Arbeiten deutlich machen:

DIE FOKUSSIERUNG AUF DAS AMT DES DIAKONS UND DER DIAKONISSE IN DER ANTIKE

Das Amt des Diakons ist nicht nur in dem Tagungsband aus Rom breit diskutiert worden. Vielmehr sind auch ganze Monografien zu dem Thema

bis ins späte 20. Jahrhundert (Religion – Kultur – Gesellschaft 2), Münster 2014, 17–47.

⁹⁹ Vgl. Anni Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen* (WUNT 2. Reihe 226), Tübingen 2007; eine Kurzfassung von Hentschels Ansatz findet sich u.a. in dies., *Diakonie in der Bibel*, in: Klaus-Dieter Kottnik/Eberhard Hauschildt (Hgg.), *Diakoniefibel. Grundwissen für alle, die mit Diakonie zu tun haben*, Gütersloh 2008, 17–20.

¹⁰⁰ Einen guten Überblick über die Forschungen von Bart Koet und Esko Ryökäs bietet der u.a. von ihnen herausgegebene Band: Bart Koet/Edwina Murphy/Esko Ryökäs (Hgg.), *Deacons and Diakonia in Early Christianity* (WUNT 2. Reihe 479), Tübingen 2018.

¹⁰¹ Vgl. Kari Latvus, *Diaconal Ministry in the Light of the Reception and Re-Interpretation of Acts 6*, in: *Diaconia 1* (2010), 82–102; ferner Ders., *Diaconia as care for the poor? Critical perspectives on the development of caritative diaconia* (Kirkon Tutkimuskeskuksen verkkojulkaisu 53), Tampere 2017.

¹⁰² Vgl. Andreas Müller, *Diakonia in the Ancient Church – A Reply to Kari Latvus*, in: Johannes Eurich/Ingolf Hübner (Hgg.), *Diaconia against Poverty and Exclusion in Europe. Challenges – Contexts – Perspectives* (VDWI XLVIII), Leipzig 2013, 214–226.

¹⁰³ Vgl. Istituto Patristico Augustinianum (Hg.), *Diakonia, Diaconiae, Diaconato. Semantica e storia nei padri della chiesa* (SEAug 117), Rom 2010.

¹⁰⁴ Vgl. *Diakonia* (s.o. Anm. 103), I.

entstanden. Zu denken ist im deutschsprachigen Bereich insbesondere an die Studie des Elsässers Gottfried Hammann, der seit 1986 als Professor für Reformations- und neuere Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät Neuchâtel tätig war.¹⁰⁵ Ein patristischer Schwerpunkt ist seinen Forschungen nicht zu entnehmen. Dementsprechend legt auch sein 2003 in deutscher Übersetzung erschienenen Buch mit dem Titel *Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit* einen deutlichen Akzent auf die Frühmoderne.¹⁰⁶ Bemerkenswert ist, dass die Reformation für Hammann den vorläufigen Endpunkt einer Entwicklung markiert. Seine zeitliche Begrenzung begründet Hammann damit, dass „die christliche Diakonie und das (eingesetzte oder ‚geweihte‘) Diakonenamt in ihrer ekklesialen Besonderheit gerade in den verschlungenen Bahnen des 16. Jahrhunderts versanden.“¹⁰⁷

Hammann geht es insbesondere um eine „historiographische Untersuchung“ der christlichen Diakonie.¹⁰⁸ Er möchte aufzeigen, „wie in der Theologie und der Praxis des gelebten Glaubens versucht worden ist, sei es in der Kirchenleitung, sei es im Kirchenvolk, den spezifischen Anforderungen der christlichen Diakonie [...] im Verlauf der Jahrhunderte und in den jeweiligen Zeitumständen Genüge zu leisten.“¹⁰⁹ In diesem Zusammenhang reflektiert Hammann sowohl die Grundlagen als auch die Frage nach der Bedeutung des Amtes des Diakons in der Geschichte. Hammann geht davon aus, dass mit der Reformation Diakonie neu definiert worden ist. Es geht ihm letztlich darum, „einem bestimmten *historiographischen* Leitgedanken zu folgen, der um die Frage der Verwässerung und Abnahme der Bedeutung eines kirchlichen Amtes kreist, das ursprünglich zu der besonderen Eigenart des Christentums gehörte.“¹¹⁰ Ich möchte hier – gerade auch angesichts der bereits kommentierten tiefgehenden Reflexionen des Diakonie-Begriffes in der Antike – das Konzept Hamanns nicht weiter diskutieren. Da es in der deutschen Theologie erstaunlich stark rezipiert worden ist, sollte es Erwähnung finden. Zur Geschichte der Wohltätigkeit in der Spätantike hat Hammann allerdings wenig zu bieten.

¹⁰⁵ Zur Biografie Hammanns vgl. Marc Lienhard, Art. Hammann, Jean Geoffroy dit Gottfried, in: *Nouveau dictionnaire de biographie alsacienne* 48 (2007), 5103.

¹⁰⁶ Vgl. Gottfried Hammann, *Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit*, Göttingen 2003.

¹⁰⁷ Ebd., 16.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 11.

¹⁰⁹ Ebd., 11.

¹¹⁰ Ebd., 17.

Zum weiblichen Diakoniat in der Spätantike sind unter anderem im Kontext der Diskussion um die (Wieder-)Einführung dieses Amtes in den orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche einige Arbeiten entstanden.¹¹¹ Beachtliche substantielle Untersuchungen zu den Frauen in der frühchristlichen Diakonie finden sich allerdings bereits in den Publikationen der Grazer Ökumenikerin und Patristikerin Anne Jensen (1941–2008), die ich eigens kurz erwähnt haben wollte.¹¹²

NEUERE INSTITUTIONEN GESCHICHTLICHE ZUGÄNGE

Institutionengeschichtlich habe ich selbst an verschiedenen Punkten neue Vorstöße zu machen versucht. Dabei habe ich zunächst die altkirchlichen „Diakonien“ in Rom näher untersucht.¹¹³ In Anlehnung an ältere Ansätze, unter anderem an die Arbeiten von Henri-Irénée Marrou¹¹⁴ und unter kritischer Auseinandersetzung unter anderem mit einem ausführlichen Aufsatz von Raimund Hermes¹¹⁵ habe ich dabei deutlich zu machen versucht, dass die altkirchlichen Diakonien tatsächlich Funktionen übernommen haben, die in den Kapitalen des römischen Reiches die *annona*-Stationen innehatten. Trotz der kritischen Anfragen und differenzierenden Bemerkungen zu solchen funktionalen und insbesondere terminologischen Sukzessionen unter anderem von Thomas Sternberg,¹¹⁶ halte ich grundsätzlich an der Transformation antiker Einrichtungen wie der *annona* oder der *frumentatio* im antiken Rom durch das Christentum fest.

¹¹¹ Vgl. u.a. Andrea Biernath, *Mißverständene Gleichheit. Die Frau in der frühen Kirche zwischen Charisma und Amt*, Stuttgart 2005, bes. 103–108; Marcel Metzger, *Pages féminines des Constitutions apostoliques*, in: Hans-Jürgen Feulner (Hg.), *Crossroad of cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (OCA 260), Rom 2000, 515–541; ferner den klassischen Artikel von Adolf Kalsbach, *Art. Diakonisse*, in: *RAC* 3 (1964), 917–928 und stärker unter konfessionskundlichem Aspekt Heinz Ohme, *Frauen im niederen Klerus und als Ehefrauen von Klerikern in den Östlichen Traditionen*, in: *Kanon* 16 (2000), 167–189.

¹¹² Vgl. Anne Jensen, *Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenempanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg u.a. 1992.

¹¹³ Vgl. Andreas Müller, *Die Christianisierung staatlicher Wohlfahrtsinstitutionen im spätantiken Rom am Beispiel von S. Maria in Cosmedin*, in: *ZKG* 120 (2009), 160–186.

¹¹⁴ Vgl. Henri Irénée Marrou, *L'origine orientale des diaconies romaines*, in: *MAH* 57 (1940), 95–142.

¹¹⁵ Vgl. Raimund Hermes, *Die stadtrömischen Diakonien*, in: *RQ* 91 (1996), 1–120; ferner Ugo Falesiedi, *Le Diaconie. I servizi assistenziali nella Chiesa antica*, Roma 1995.

¹¹⁶ Vgl. Thomas Sternberg, *Der vermeintliche Ursprung der westlichen Diakonien in Ägypten und die Conlationes des Johannes Cassian*, in: *JAC* 31 (1988), 173–209.

Eine andere Form der Transformation antiker Wohltätigkeitseinrichtungen lässt sich bei der Basileias in Kaisarea beobachten.¹¹⁷ Ich denke, überzeugend nachgewiesen zu haben, dass Basileios dort institutionell über die ägyptischen Klöster auf antike Strukturen hat zurückgreifen können, nämlich unter anderem auf die römischen Valetudinarien. Ähnliches gilt auch für die zahlreichen Stätten christlicher Heilungswunder. Auf die Transformationen antiker Traditionen wie zum Beispiel jene der Asklepieia hat nicht nur Christoph Marksches¹¹⁸ hingewiesen – ein ausführlicher Aufsatz aus meiner Feder über die Anagyryen hat diese Form von institutioneller Transformation ebenfalls noch einmal vor Augen gestellt.¹¹⁹

NEUERE SOZIALGESCHICHTLICHE ZUGÄNGE

Interessante Entwicklungen im Bereich der Geschichte christlicher Wohltätigkeit hat es in den letzten Jahren besonders im Umfeld sozialgeschichtlicher Forschungen gegeben. Ein wesentlicher Impuls ging dabei von Peter Brown aus.¹²⁰ Nach ihm soll die Vorstellung von der „Sorge für die Armen“ sogar dazu beigetragen haben, die Rolle der christlichen Kirche in der spätantiken Gesellschaft zu bestimmen.¹²¹ In dieser Richtung haben auch Schüler Browns und Averil Camerons weiter argumentiert:

Die letzte größere Monografie zu einem Spezialthema aus dem Bereich der Geschichte christlicher Wohltätigkeit veröffentlichte Richard Finn im Jahr 2006.¹²² Dabei konzentrierte er sich auf das Almosenwesen in

¹¹⁷ Vgl. Andreas Müller, „All das ist Zierde für den Ort...“ Das Diakonisch-karitative Großprojekt des Basileios von Kaisareia, in: ZAC 13 (2009), 452–474

¹¹⁸ Vgl. Christoph Marksches, Gesund werden im Schlaf – einige Rezepte aus der Antike, in: Hugo Brandenburg u.a. (Hgg.), Salute e guarigione nella tarda antichità. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma – 20 maggio 2004), Città del Vaticano 2007, 165–198.

¹¹⁹ Vgl. Andreas Müller, Gott – Götter – Heilige. Die Anagyroi als eine Trägergruppe der Wohlfahrt in der Spätantike, in: Christoph Schwöbel (Hg.), Gott – Götter – Götzen. XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11.–15. September 2011 in Zürich) (VWGTh 38), Leipzig 2013, 459–474.

¹²⁰ Vgl. u.a. Peter Brown, Poverty and Leadership in the Later Roman Empire, Hanover NH/London, 2002; vgl. ferner ders., Between Syria and Egypt. Alms, Work and the ‚Holy Poor‘, in: Andrea Sterk/Nina Caputo (Hgg.), Faithful Narrative. Historians, Religion and the Challenge of Objectivity, Ithaca/London 2014, 32–46.227–231.

¹²¹ Vgl. Brown, Poverty (s.o. Anm. 120), 31.

¹²² Vgl. Richard Finn, Almsgiving in the Later Roman Empire. Christian Promotion and Practice 313–450 (Oxford Classical Monographs), Oxford 2006.

der Spätantike. Die besondere Stärke der Arbeit liegt darin, dass sie sich nicht auf einen institutionsgeschichtlichen oder ideengeschichtlichen Zugang zu dem Thema beschränkt, sondern es in unterschiedlichen Dimensionen entfaltet. Auch Finn bemüht sich darum, insbesondere die Parallelen und Interdependenzen der Konzepte des Almosengebens mit denen in der paganen Umwelt zu erheben. Dementsprechend geht er unter anderem erneut der Frage nach, inwiefern Almosen ein distinktes christliches Ideal darstellen beziehungsweise an welchen Stellen pagane moralische Sprache in diesem Zusammenhang adaptiert worden ist.¹²³

Über Brown hinausgehend präzisiert er die Rolle des Bischofs in der spätantiken Gesellschaft. Das Almosenwesen habe grundsätzlich – ganz im Sinne der antiken *liberalitas* – zur Steigerung der Ehre der Geber beigetragen. Eine einfache Gleichsetzung von Almosengeben und klassischem Ehrgeiz ist allerdings nach Finn nicht möglich. Mehrere Kirchenväter hätten Almosengeben und antiken Ehrgeiz durch den Euergetismus geradezu kontrastiert.¹²⁴ Almosengeben war für den Bischof nicht nur eine Möglichkeit, seine geistliche Autorität auszubauen, sondern auch öffentliche Unterstützung zu erwirken.¹²⁵ Dennoch spielt die Konkurrenzsituation gerade auch gegenüber dem traditionellen Euergetismus nach Finn für den Ausbau der christlichen Wohltätigkeitspraxis eine entscheidende Rolle.

Finn fokussiert nicht nur die bischöfliche Praxis,¹²⁶ sondern insbesondere diejenige von Mönchen und Privatpersonen.¹²⁷ Im Mittelpunkt stehen dabei die konkreten Formen der Aufforderung zum Almosengeben.¹²⁸ So analysiert Finn direkte Ermahnungen dazu zum Beispiel in der geistlichen Begleitung, aber auch in der Poesie, in Briefen, in eigens zu diesem Thema verfassten Büchern, Abhandlungen, Kirchenordnungen, und in der hagiographischen *Vita-* und *Acta-*Literatur. Damit löst er sich von einer stärker auf die Institutionen fixierten Blickweise und wendet sich mehr der inhaltlichen Begründung des Almosens zu. Ausführlich analysiert Finn dabei Predigten aus verschiedenen Regionen unter anderem von Augustin,¹²⁹ Johannes Chrysostomos,¹³⁰ Petrus Chrysologus und

¹²³ Ebd., 2f.

¹²⁴ Vgl. ebd., 207.

¹²⁵ Vgl. ebd., 208f.

¹²⁶ Vgl. ebd., 35–67.

¹²⁷ Vgl. ebd., 90–115.

¹²⁸ Vgl. ebd., 116–175.

¹²⁹ Vgl. ebd., 147–150.

¹³⁰ Vgl. ebd., 150–155.

Leos des Großen¹³¹ und hebt deren rhetorische Strategien hervor.¹³² Biblische Begründungsmuster, aber auch ein neues Verständnis von Armut, in dem die Armen sogar als „Wohltäter“ bezeichnet wurden, arbeitet Finn in innovativer Weise heraus. Die Spender von Almosen werden als Träger christlicher Tugenden, ja sogar im Sinne der *munificentia* tätig verstanden.¹³³

Almosengeben diente nach Finn in erster Linie der Führerschaft des Bischofs über Witwen¹³⁴ und andere Almosenempfänger.¹³⁵ Es gab dabei – ähnlich wie bereits von Bolkestein beobachtet – im Gegensatz zur klassischen Praxis kein gegenseitiges und exklusives Abhängigkeitsverhältnis von Patron und Klient. Der Zirkel von Gabe und Gegengabe von Menschen aus derselben gesellschaftlichen Schicht ist beim Almosen durchbrochen¹³⁶ und somit das klassische Modell der Philanthropie stark modifiziert. Anhand von Basileios von Kaisarea thematisiert Finn Kompetenzkonflikte zwischen Gebern und der gesellschaftlichen Führung. Gerade durch seine Doppelrolle als christlicher Würdenträger und Euerget scheint Basileios mögliche Konkurrenten um Ehre stark irritiert zu haben.¹³⁷ Konflikte um die Basilias sind wohl auch darauf zurückzuführen, dass die Gründung mit Hilfe fremder Almosen durchgeführt, andererseits aber als persönliche Philanthropie und Munifizenz verstanden werden konnte – sie führte daher gleichsam zu „gestohlener Ehre“. ¹³⁸ Da eine solche ‚neue Art von Spielen‘ nur noch christlichen Führern offen stand, konnte dieser Weg, Ehre zu erlangen, als religiöse Konkurrenz betrachtet werden.¹³⁹ Hieronymus hingegen nahm einen stärker kontroversen Standpunkt in Sachen Almosen ein: Er argumentierte mit antiken Tugenden allenfalls, um eine distinkte christliche Stadt zu zeichnen.¹⁴⁰

¹³¹ Vgl. ebd., 155.

¹³² Vgl. ebd., 160–168.

¹³³ Vgl. ebd., 176–220.

¹³⁴ Neuere Literatur zum Thema Witwen und Waisen findet sich auch anderswo in der Altertumswissenschaft. Eine wegweisende Studie stellte dabei die Untersuchung von Jens-Uwe Krause über Witwen und Waisen im Frühen Christentum von 1995 dar (Jens-Uwe Krause, *Witwen und Waisen im Römischen Reich. 4. Witwen und Waisen im frühen Christentum* [Heidelberger althistorische Beiträge und Studien], Stuttgart 1995).

¹³⁵ Vgl. Finn, *Almsgiving* (s.o. Anm. 122), 213.

¹³⁶ Vgl. ebd., 215.

¹³⁷ Vgl. ebd., 226.

¹³⁸ Vgl. ebd., 229.

¹³⁹ Vgl. ebd., 230.

¹⁴⁰ Vgl. ebd., 257.

Erste Ansätze finden sich bei Finn auch zum Vergleich christlicher und jüdischer Almosenpraxis. Dabei wird deutlich, dass insbesondere im Blick auf die von ihm festgestellte Konkurrenzsituation noch gründlicher gearbeitet werden müsste.

DER NEUESTE ANSATZ: BERNHARD SCHNEIDERS FOKUSSIERUNG DES CHRISTLICHEN WERTEDISKURSES IN DER SPÄTANTIKE

Die jüngste umfangreiche Monographie aus dem Umfeld der Geschichte christlicher Wohltätigkeit stammt aus der Feder des römisch-katholischen Kirchenhistorikers Bernhard Schneider.¹⁴¹ Die Studie ist im Rahmen des Trierer Sonderforschungsbereichs 600 Armut und Ausgrenzung entstanden. Da Schneider seinen Ansatz im vorliegenden Band selbst noch vorstellen wird, kann ich mich auf einige wesentliche Grundlinien konzentrieren:

Im Zentrum der – seit Hammanns Publikation 1984 ersten und wesentlich umfangreicheren – Überblicksdarstellung steht nicht die Wohltätigkeit an sich, sondern speziell der Umgang mit Armut. Dabei bietet Schneider nicht im engeren Sinne eigenständige Forschungen. Vielmehr geht es ihm um einen umfangreichen Forschungsüberblick. In einem historisch-genetischen Längsschnitt fokussiert er vor allem die Frage, wie Christen in 1500 Jahren „in Auseinandersetzung mit der biblischen Botschaft und den sozialen und politischen Realitäten ihrer jeweiligen Zeit Armut und Arme wahrnahmen, wie sie darüber dachten und sprachen und nicht zuletzt, wie sie auf diese Armut als wahrgenommene Not reagierten.“¹⁴² Schneider fokussiert also nicht eine allgemeine Sozialgeschichte der Armut, sondern in verschiedenen Epochen jeweils prägende „Semantiken und Diskurse, nicht-diskursive Praktiken und Formen der Institutionalisierung“.¹⁴³ Anders als die Studien aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert, verfolgt der Kirchenhistoriker Schneider kein „normatives Prinzip“. So will er auch nicht beurteilen, „was richtige Hilfe ist und wie theologisch richtig über Arme und Armenfürsorge zu sprechen ist“.¹⁴⁴

¹⁴¹ Vgl. Schneider, Armenfürsorge (s.o. Anm. 96).

¹⁴² Ebd., 13f.

¹⁴³ Ebd., 14.

¹⁴⁴ Ebd., 18.

Schneider geht davon aus, dass die frühen Christen ihre karitative Diakonie in tiefer Verbindung mit der jüdischen Tradition entwickelt haben.¹⁴⁵ Bereits im Neuen Testament ist entscheidend, dass Armen Würde zugesprochen wird, nicht der Armut.¹⁴⁶ Schon hier findet Schneider auch unter anderem in 1 Tim 6,17–19 Bezüge zu dem Modell der Euergesie im griechisch-römischen Raum.¹⁴⁷ Das frühe Christentum konnte darüber hinaus an die pagane Vereinspraxis anknüpfen.¹⁴⁸ Bei seiner Darstellung der altkirchlichen Wohltätigkeit fokussiert Schneider dann vor allem Diskurse um Arme und Reiche beziehungsweise Armut und Reichtum sowie die Pflichten der Liebe,¹⁴⁹ ferner um Kranke und Krankheit¹⁵⁰ und mögliche Grenzen der Hilfe.¹⁵¹ Die Institutionalisierung der karitativen Tätigkeit versteht er schließlich in Anlehnung an Alfons Fürst als „entscheidende Innovation des Christentums“.¹⁵² Auch hier konstatiert Schneider Anlehnungen an das antike Klientelwesen.¹⁵³ Er selbst fasst seine Erkenntnisse zum frühen Christentum charakteristisch zusammen: „Das Christentum hat das karitativ-diakonische Engagement nicht erfunden, es hat aber auf ‚sozialem Gebiet neue Werte‘ in den Vordergrund gerückt und ihnen eine zuvor nicht gegebene Beachtung geschaffen. Das bedeutete freilich nicht, dass auch in der nichtchristlichen Welt geschätzte Werte (Gerechtigkeit; Mildtätigkeit; Freigebigkeit) im sozialen Bereich einfach verschwunden wären, vielmehr fließen sie in die theologischen Diskurse ein und wurden mehr oder weniger christianisiert [...]“.¹⁵⁴

KONSEQUENZEN FÜR DIE WEITERE FORSCHUNG

Überblickt man die von mir vorgestellten Grundtendenzen der Forschung, so sind meines Erachtens insbesondere folgende Fragestellungen weiter zu verfolgen:

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 25.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., 32.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., 42.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., 46.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., 50–55.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., 55–58.

¹⁵¹ Vgl. ebd., 59–64.

¹⁵² Ebd., 64.

¹⁵³ Vgl. ebd., 65, wo er auf das Klientelverhältnis der Armen gegenüber den Bischöfen hinweist.

¹⁵⁴ Ebd., 79.

1. Die Frage nach dem Verhältnis spätantik-christlicher Wohltätigkeit zum paganen Euergetismus und auch zur jüdischen Praxis sind noch immer nicht abschließend behandelt. Zumindest der ersten Frage geht im vorliegenden Band unter anderem Hartmut Leppin weiter nach. Daniel Caner stellt Überlegungen zum Philanthropie-Konzept in der spätantiken respektive frühbyzantinischen Zeit vor.
2. Die Terminologie für Wohltätigkeit in der Spätantike ist noch keineswegs abschließend analysiert. Dies wird nicht nur durch den soeben erwähnten Beitrag deutlich, sondern auch durch die Überlegungen von Bart Koet, die im vorliegenden Band mit aufgenommen wurden, obwohl sie auf der Plöner Tagung nicht unmittelbar vorgetragen wurden. Einige Ideen äußerte Koet im Rahmen einer Lektüreguppe. Der umfangreiche Artikel über das semantische Feld „Barmherzigkeit“ dürfte zur weiteren analytischen Durchdringung der antiken und spätantiken Terminologie beitragen.
3. Die christliche Wohltätigkeit zeichnet sich sicher nicht dadurch aus, dass die Christen die Liebe neu in gesellschaftliche Diskurse eingebracht hätten. Vielmehr sind besondere Entwicklungen im Bereich der spezifischen Anthropologie und in den entsprechenden Wertediskursen zu sehen. Die Beiträge von Bernhard Schneider und Ulrich Volp eröffnen diesbezüglich neue Erkenntnisse für den Wohltätigkeitsdiskurs.
4. Bisher in der Forschung eher stiefmütterlich behandelt ist die Frage nach den Realia spätantik-christlicher Wohltätigkeit. Während institutionengeschichtlich bereits mehrere Ansätze in den Forschungsdiskurs eingeflossen sind, fehlen sowohl im Bereich christlicher Archäologie als auch spätantiker Kunstgeschichte gründlichere Studien. Für den vorliegenden Band war ein entsprechender Beitrag geplant, der aber nicht umgesetzt werden konnte. An dieser Stelle besteht ein dringendes Desiderat der Forschung.
5. Kaum Beachtung fand in der Erforschung spätantiker Wohltätigkeit bisher die Beziehung der kirchlichen Praxis der „Diakonie“ zu anderen kirchlichen Handlungsfeldern wie insbesondere der „Liturgie“. Johann Lehmhaus präsentierte als einer der Nachwuchswissenschaftler*innen auf der Tagung seine Überlegungen zu einem Promotionsprojekt über die Relation zwischen liturgischen und karitativen Ansätzen bei Basileios von Kaisarea. Im vorliegenden Band sollen bewusst auch Ansätze des wissenschaftlichen Nachwuchses aufgenommen werden – dazu zählt auch der Beitrag von Nadja Heimlicher über Philanthropie bei Gregor von Nazianz.

Neben der Liturgie ist auch die Relation zwischen „Diakonia“ und „Martyria“ zu berücksichtigen. Reinhard Seeliger bietet Einblicke in dieses Feld durch einen Rückblick auf eine Lektüregruppe zu den frühchristlichen Märtyrerakten.

6. Es fehlen bisher auch weitgehend Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte spätantiker Ansätze zu christlicher Wohltätigkeit. Einige wenige Ausblicke finden sich ebenfalls im Beitrag von Dan Caner bei der Behandlung von Geschenken in der frühbyzantinischen Zeit.

Einige wenige Perspektiven des Bandes mögen damit schon angedeutet sein. In jedem Fall dürfte Leserinnen und Lesern deutlich werden, dass die Beschäftigung mit der Wohltätigkeit in der Spätantike für die Patristik ein Forschungsfeld darstellt, in dem viele Teilbereiche noch einer vertieften Behandlung harren.