

Die Armen in der christlichen Tradition

Rainer Kampling

«Haben wir dann nicht aus der Erde einen Himmel gemacht?»

Arm und Reich in der Alten Kirche

Einleitung

Armut und Reichtum sind Begriffe, die zu ihrer inhaltlichen Füllung der Beachtung des jeweiligen gesellschaftlichen Kontextes bedürfen. Der Arme der Spätantike ist gekennzeichnet durch den Mangel an Nahrung, Bildung, Freiheit, oft auch Gesundheit und Macht. Zu den Armen zählt, wer gerade noch seinen Lebensunterhalt mühselig bestreitet, aber auch, wer bereits auf Zuwendungen anderer angewiesen ist. Sein gesellschaftliches Prestige ist gleich Null. Der Reiche dagegen hat Besitz und damit Macht. Er hat die Möglichkeiten, sich und seine Interessen gegenüber dem Staat und der Gesellschaft, deren Ansehen er genießt, zu behaupten. Es gibt auch hier eine Abstufung, z. B. zwischen dem wohlhabenden Kaufmann und dem Besitzer riesiger Latifundien. Die gesamtgesellschaftliche Krise des römischen Reiches, die im 3. Jh. beginnt und in den zwei darauffolgenden Jahrhunderten rasant voranschreitet, führt zu einer Verelendung breiter Massen im ganzen Reich und zur Häufung des Reichtums in der Hand von wenigen, die wiederum die Besitzlosen hemmungslos ausbeuten¹. Aufgrund der vorgegebenen gesellschaftlichen Wirklichkeit, die sich in ihrer eige-

nen Zusammensetzung widerspiegelt, sah sich die christliche Gemeinschaft genötigt, das Verhältnis von Armen und Reichen vor dem Hintergrund des Anspruchs, eine Gemeinschaft Gleicher zu sein (vgl. Gal 3,28; 1 Kor 12,13), zu bedenken und eine Lösung anzustreben, die verhindern konnte, daß sich die sozialen Gegensätze und Spannungen in ihren eigenen Reihen wiederholten und daß die aufgrund ihrer Armut gesellschaftlich Benachteiligten ebenfalls in der Kirche hintangesetzt würden. Daß Arme diese doppelte Erniedrigung erfuhren, belegt Jak 2,1–4.

Man wird davon ausgehen können, daß sich insbesondere seit der paulinischen Stadtmission auch Wohlhabende dem Christentum anschlossen, die ihre Häuser den entstehenden Gemeinden als Sammlungsort zur Verfügung stellten. Sehr zahlreich jedoch werden sie nicht gewesen sein (1 Kor 1,26). Jedenfalls wäre es falsch, das Christentum nur als Religion der unteren Klassen zu sehen. Dies zeigt u. a. der Brief des Plinius d. J. Anfang des 2. Jahrhunderts an Kaiser Trajan, in dem er mitteilt, daß Angehörige jeden Standes zu den Christen zählen (ep 10,96,9). M. a. W. war diese Problematik, die mit dem Zusammentreffen gegensätzlicher sozialer Gruppen in den Gemeinden entstand, früh gegeben.

Die theologische Aufarbeitung dieses Konfliktes konnte sich an zwei biblischen Modellen orientieren. Auf der einen Seite gab es bereits im AT heftige Kritik an den Reichen (z. B. Am 8,4–8; Jes 5,8–10; 10,1–3; Sir 34,24–27), die im NT weitergeführt und theologisch unter dem Einfluß frühjüdischer Armenfrömmigkeit weiterentwickelt wurde (vgl. Lk 4,16; 7,22; 16,13. 19–13; Mk 4,19; 10,24; Jak 1,9–10; 2,5; 5,1–6). Der Höhepunkt ist mit der Seligpreisung der Armen erreicht (Lk 6,20). Von diesem Vers her war es möglich, den Armen eine Heilspräferenz zuzusprechen. Auf der anderen Seite stand das Modell, seinen Besitz für Wohltätigkeitszwecke einzusetzen. Auch hier liegen die Wurzeln im Judentum (Spr 3,27). Es begegnet in den paulinischen Briefen (Röm 12,13; 15,26; 2 Kor 8,4) und bei den Synoptikern (Mt 6,3–4; 25,35–40; Lk 19,8).

Von diesen divergierenden Vorstellungen – Besitzverzicht und Besitznutzung durch gute Werke – mußte die Integration von Armen und Reichen angegangen werden. Dies war um so mehr dann geboten, als die drängende Enderwar-

tung einem Sich-Einrichten in der Welt Platz machte und die Krise des römischen Reiches immer stärker wurde. Da die christliche Botschaft vom Heil in Jesus Christus allen galt, weil alle des Heils bedurften, ging es darum, ohne die Armen zurückzusetzen, die Reichen für die Kirche zu gewinnen. Daher war eine gewisse Legitimation des Besitzes notwendig. Den Reichen und ihrem Reichtum haftete in der Kirche immer etwas Anrüchiges an, war ihnen doch nicht das Himmelreich versprochen worden, sondern ein Weheruf zuteil geworden. Tertullian hat dies auf die prägnante Formel gebracht: «Wenn das Himmelreich den Armen gehört, dann gehört es nicht den Reichen» (Ux 2,8,5).

I. Die Kirche vor Konstantin

1. Die Theorie

In der Apostelgeschichte wird an zwei Stellen (Apg 2,44–45; 4,32–37) die Gütergemeinschaft als Ausdruck der in Christus gründenden Liebe der Gemeindeglieder zueinander genannt. Das Ideal der Gütergemeinschaft war auch in der nichtchristlichen Philosophie bekannt². Im Barnabasbrief (erste Hälfte des 2. Jh.) fand es eine christliche Begründung: «Wenn ihr nämlich die unvergänglichen Güter gemeinsam habt, um wieviel mehr die vergänglichen?» (Barnabas 19,8; ähnlich Did 4,8). Hier werden der Besitzverzicht zugunsten des anderen und eine neue Einstellung zum Besitz überhaupt verlangt. Argumentiert wird nicht mit der Schöpfungsordnung, was uns als Argumentationsfigur noch begegnen wird, sondern mit Verweis auf die gemeinsame Teilhabe an den in Christus gewonnenen Heilsgütern. Dieses Gefühl der Gemeinsamkeit darf sich nicht im Theologisch-Spekulativen erschöpfen, sondern muß sich im sozialen Miteinander konkretisieren. In der Apologie des Aristides (um 125) wird ein Bild der Gemeinde entworfen, die voller gegenseitiger Solidarität ist und in der die Besitzenden freudig den Nichtbesitzenden geben (Apol 15,7).

Es liegt nahe, daß man unter Christen, die sich von ihrer Habe um eines guten Werkes willen trennten, wenig Verständnis für diejenigen aufbrachte, die ihren Reichtum behielten. So wird im Hirten des Hermas (um 150) konstatiert, daß die Reichen zum Aufbau der Kirche untauglich sind, da sie sich in die Welt verstricken. Erst der Verlust ihres Reichtums macht sie dazu bereit

(vis III,6,5f). Dennoch gibt es in der Gemeinde, die in der Schrift dargestellt wird, Reiche, die im Luxus leben, während andere bedürftig sind. Die Rettung der Wohlhabenden kann nur darin bestehen, daß sie von ihrem Besitz abgeben (vis II,9,2,3–6). Denn ihr Gut ist Geschenk Gottes, das allen zusteht (man II,4), sie haben darauf keinen alleinigen Anspruch. Die Armut ist ein solches existenzbedrohendes Übel, daß man verpflichtet ist, den Armen zu helfen. Wer dies nicht tut, läßt eine Blutschuld auf sich (sim X,4). An dieser Schrift läßt sich die Abschwächung der radikalen Forderung nach dem völligen Besitzverzicht hin auf die Forderung, seinen Besitz auch für andere zu nützen, nachvollziehen. Ob die Besitzenden wenigstens dieser Forderung nachkommen, entscheidet über ihre Zugehörigkeit zur Kirche.

Von Tertullian hörten wir bereits eine herbe Kritik an den Reichen. Ähnlich schroff klingt es, wenn er Christus als den kennzeichnet, der die Armen immer rechtfertigt und die Reichen im voraus verurteilt (Pal 7). Auch Tertullian behauptet eine Gütergemeinschaft, wenn er bemerkt, daß den Christen alles gemeinsam ist außer den Frauen (Apol 39). Allerdings wird man diese Aussage als eine im Hinblick auf die angezielte nichtchristliche Leserschaft werbende idealisierte Aussage zu interpretieren haben. Diese Vermutung legt sich um so mehr nahe, als er in diesem Kontext von der Almosenkasse spricht, in die jeder bereitwillig einzahlt (ebd.). Für ihn war Almosengeben offensichtlich eine Form des Besitzverzichtes, die der Gütergemeinschaft zumindest in der Intention entsprach.

In einer der wohlhabendsten Städte des Imperiums, in Alexandrien, entwickelt Clemens († 215) in seiner Schrift «Welcher Reiche wird gerettet werden?» eine Lehre vom Reichtum, die grundlegend für die weitere Beschäftigung mit diesem Thema sein wird. Anscheinend glaubten einige Reiche, keinen Platz in der Kirche finden zu können, da ihnen der Weg nach Mk 10,25 verstellt sei (quis dives sal, 2,2), und einige Gemeindeglieder dürften sie in dieser Ansicht bestärkt haben (3,1). Clemens wehrt sich mit einer allegorischen Deutung (5) gegen ein wörtliches Verständnis der Perikope vom reichen Jüngling. Auch die Aufforderung, alles zu verkaufen (vgl. Mk 10,21), ist nicht wörtlich zu verstehen, vielmehr gilt es, sich nicht dem Reichtum zu unterwerfen (11). Reichtum ist sittlich indifferent; erst der Gebrauch läßt ihn zum Guten oder

Schlechten dienen (14). Völliger Besitzverzicht hieße, daß nichts mehr bliebe, womit man Gutes tun könnte (13). Der Besitz ist ein Geschenk Gottes, das dem Besitzenden zum Wohl der Menschen gegeben wurde, um seine Brüder daran Anteil haben zu lassen (16). Ausgehend von dieser Prämisse entwickelt Clemens eine Verhältnisbestimmung von Armen und Reichen. Die Armen sind besonders in der Liebe Christi; daher soll man ihnen vom Besitz abgeben, um himmlischen Lohn zu erhalten (31). Mit Geld kann man sich so die ewige Heimat im Himmel erkaufen (32). Die Gebete der Armen sind Hilfsmittel für den Reichen bei Gott (35). Die Pflicht zu geben leitet Clemens aus dem Beispiel Christi ab. Seine Liebe ist gegenüber dem Mitmenschen nachzuahmen (37). Clemens ist es so gelungen, den Privatbesitz zu legitimieren und den Besitzenden zugleich moralisch zu binden. Zwar muß er sich nicht vom Besitz trennen, aber er muß ihn mit den Bedürftigen teilen. Die Armen werden nicht zu reinen Empfängern herabgewürdigt, sondern erhalten um ihrer Gottesnähe willen eine bedeutende Mittlerrolle. Somit stellte Clemens die bestehenden Verhältnisse nicht in Frage, sondern sorgte für einen «Kompromiß des effektiven Ausgleichs»⁴, der Arme und Reiche miteinander durch das Almosen verband. Dies sind dann die Leitlinien für die weitere Diskussion geblieben. Indem die Kritik an ungerechtem, weil egoistisch genutztem Reichtum beibehalten wird, wird den Reichen die Verpflichtung auferlegt, ihren Reichtum für die Hilfe an den Bedürftigen zu nutzen, ihn gleichsam gerecht zu machen.

2. Die Praxis

Ein illustratives Beispiel für diesen Ausgleich ist die Tätigkeit Cyprians von Karthago († 258). Er war Bischof von Karthago, als in kurzer Zeit mehrere Ereignisse die tatkräftige Hilfe der Wohlhabenden nötig machten; die decische Verfolgung (250), die Pest (252/254) und plündernde Nomadenstämme. Im übrigen machten sich auch die Auswirkungen der Wirtschaftskrise stärker bemerkbar.

Cyprian verfaßte eine eigene Schrift über das Almosen. Hieran ist besonders bemerkenswert, welch hoher Wert dem Almosengeben beigemessen wird. Almosen sichern das Heil (de ele 1). Wie die Taufe die alten Sünden tilgt, so vermag das Almosen die neuen zu beseitigen (2). Zwar

kann Cyprian auf Traditionen zurückgreifen (II Clemens 16,4; Hermas, sim II,5–10), aber die Dringlichkeit, mit der er das Almosengeben als Sühnemittel empfiehlt, wird man auch so zu verstehen haben, daß es eben nicht leicht war, die Besitzenden zur Spende zu bewegen. Nach biblischen Beispielen (4–8) versucht Cyprian die Wohlhabenden zu überzeugen, daß ihnen mit ihren Kindern kein Verlust entstehe (9–12). Dies könne nicht eintreten, wenn sie «Christus zum Teilhaber» an ihrem Besitz machten (13). In einer Mischung aus Kritik und Paränese drängt er zur Mildtätigkeit. Zum Schluß verweist er auf das Beispiel der Gemeinde in Jerusalem. Er führt dann aus, daß alles, was von Gott kommt, allen gemeinsam gehört und der brüderlichen Solidarität dient. Daher ist der Besitzende, der von seinem Besitz anderen abgibt, ein Nachahmer Gottes, indem er die Schöpfungsordnung wieder zu ihrem Recht kommen läßt (25). So begründet Cyprian das Almosengeben nicht nur mit dem Verweis auf die sündentilgende Wirksamkeit, sondern auch von dem vom Schöpfer intendierten Gemeinschaftsbesitz her. Es ist allerdings nicht zu verkennen, daß Cyprian nicht den völligen Besitzverzicht verlangt, sondern in wohl realistischer Einschätzung seiner reichen Gemeindeglieder die Abgabe von Besitz für karitative Zwecke.

Trotz mancherlei Schwierigkeiten bei der Beschaffung der finanziellen Mittel zur Unterstützung von Bedürftigen arbeitete die altkirchliche Armenfürsorge effektiv⁵. Die Gelder kamen durch regelmäßige Kollekten während des Gottsdienstes, durch Sonderspenden bei Notfällen oder durch größere Schenkungen zusammen. Die Gaben waren freiwillig; eine pflichtgemäße Abgabe ähnlich dem alttestamentlichen Zehnten war nicht durchsetzbar. Die Armenkasse unterstand dem Bischof. Dies mehrte seine Machtstellung und auch sein Prestige in der nichtchristlichen Öffentlichkeit (Cyprian Demetr. 10).

Die zum Teil großzügigen Schenkungen an die Kirchen ermöglichten es, auch größere Massen von Armen zu unterstützen. So wurden in Rom um 250 tausendfünfhundert Bedürftige versorgt (Eusebius hist. eccl. IV, 43,11). Die karitative Tätigkeit fand ihren Ausdruck in Krankenbesuch, Arbeitsbeschaffung und Beherbergung durchreisender Christen⁶. Sie bot dem Gemeindeglied eine gewisse soziale Absicherung, die u. a. dazu führte, daß Bettler in der Gemeinde unbekannt waren. Allerdings richtete sich diese

Fürsorge, abgesehen von schweren Katastrophen, nur an Christen.

Die vorkonstantinische Kirche hatte in der Armenfürsorge bereits eine pseudostaatliche Organisationsform geschaffen, die für ihre Mitglieder in einer Weise sorgte, wie es der Staat nicht vermochte. Gerade das tätige Eintreten für die Armen, das in der Kirche als ein Hauptaufgabefeld gesehen wurde, schuf eine der organisatorischen Voraussetzungen für die Inkorporation der Kirche in den Staat unter Konstantin. Die Kirche hatte bewiesen, daß sie in der Lage war, einen funktionstüchtigen Apparat unter Leitung des Bischofs aufzubauen, um effektive Hilfe zu leisten. Weiterhin hatte sie in Ansätzen gezeigt, wie ein Ausgleich der sozialen Gegensätze möglich war. Es war ihr in der Regel gelungen, Arme und Reiche ohne größere Konflikte zu einen, indem letztere zur Solidarität aufgerufen wurden und zur sozialen Nutzung ihres Besitzes. Der gesellschaftliche Status quo wurde nicht angegriffen, aber seine negativen Auswirkungen auf die schwächsten Glieder der Gesellschaft – zumindestens in der Kirche – gemildert.

Im Hinblick auf die künftige Machtstellung der Kirche im konstantinischen Reich wird man sagen können, daß ihr Eintreten für die Armen ihr sicherlich einen Vertrauensvorschuß einbrachte als Schützerin derjenigen, die sonst niemand achtete. Denn von der Theorie her waren die Armen in der Kirche nicht bloße Objekte irgendeiner Wohltätigkeit, sondern standen den Reichen als gleichberechtigte Subjekte gegenüber, die von jenen erhielten, was ihnen vom Gottesgeschenk Besitz zukam. Ihren bemerkenswerten Ausdruck hat diese Theorie wohl in der Schaffung des Witwenstandes gefunden. Eines der schwächsten Glieder wurde zu einem geachteten Stand; ein Beitrag zur Subjektwerdung der Armen.

3. Die Konflikte

Auch was das Verhältnis von Armen und Reichen angeht, gehört es zu den frühen Erfahrungen des Christentums, daß Anspruch und Wirklichkeit nicht immer einander entsprachen. Der Zynismus, der in der Äußerung angesichts des Elends eines Bruders nach Jak 2,16 zum Ausdruck kommt, und die mangelnde Solidarität waren auch später bekannte Erscheinungen.

So wird im Hirten des Hermas berichtet, daß Reiche der Gemeinschaft fernblieben, weil sie befürchteten, um eine Gabe gebeten zu werden

(sim IX,20,2). Sie vermieden öffentliche Kontakte mit den anderen Gemeindemitgliedern und zogen vor, mit Heiden Umgang zu haben (sim VII,9,1). Was sich wie eine alltägliche Episode anhört, verrät ein besonderes Spannungspotential. Denn es wird von den Reichen der Versuch unternommen, die Gemeinschaft auf den Bereich des Religiösen zu begrenzen und sie nicht umfassend zu leben. Dies war aber für den Verfasser bereits ein Aufgeben der Gemeinschaft, die nicht partiell sein durfte.

Hinzu kam, daß die Reichen aufgrund der Einbindung in die politischen und geschäftlichen Aufgaben mit nichtchristlichen Praktiken zu tun hatten (Tertull. idol 18,21). Sie stehen in besonderer Gefahr der Apostasie. Cyprian behauptet nach der decischen Verfolgung, daß die Reichen besonders schnell abfielen, ja die ganze Verfolgung sei wegen der um sich greifenden Habgier gekommen (Laps. 5–6). Den reichen – so Cyprian – war ihr Reichtum wichtiger als ihr Heil. In diesem Kontext bezweifelt er radikal, daß die Reichen zur Nachfolge überhaupt geeignet seien (Laps. 11–12), leben sie doch nach der Verfolgung bereits wieder im Luxus (Laps. 30). Es ist anzunehmen, daß ein solches Verhalten der reichen Christen – lax im Frieden und unbeständig in der Verfolgung – das Verhältnis in den Gemeinden auf Dauer schwer belastete. Zu einer auch sozial bedingten Spaltung der Gemeinde in Rom kam es 217, als der ehemalige Sklave Calixtus zum Bischof gewählt wurde⁷. Er war seit 198 für die Verwaltung des Coemeteriums und die Organisation der Armenpflege zuständig. Dieser Tätigkeit ging er so erfolgreich nach, daß die Wahl auf ihn und nicht auf den gebildeten Hippolyt fiel. Letzterer hatte Kontakte bis in kaiserliche Kreise und verkehrte bei den begüterten Vornehmen. Calixtus' Programm war weitgehend karitativ geprägt und sah einen größeren Einfluß Minderbemittelter in der Gemeinde vor. Mit Hippolyt zogen sich die Gebildeten und Wohlhabenden aus der Gemeinde zurück. Nur drei Jahrzehnte später wiederholt sich der gleiche Vorgang zwischen Novatian und seiner wohlhabenden Anhängerschaft und Cornelius. Die sozialen Gegensätze konnten sich im Bruch der Gemeinschaft entladen, wenn noch andere Komponenten, etwa theologischer Art, hinzukamen, wie dies hernach auch bei den Donatisten der Fall war.

Zusammenfassend ergibt sich, daß die Kirche der ersten drei Jahrhunderte keine ausgefeilten

Theorien aufgestellt hat, was das Verhalten von Reich und Arm anging. Sie hat auf die vorgegebene Situation reagiert und versucht, die biblische Botschaft in je verschiedenen Kontexten umzusetzen. Von allen wollte sie keinen Besitzverzicht verlangen, aber sie hielt daran fest, daß Besitz als Geschenk Gottes für alle da sei. Der Besitz mußte mit denen, die nichts besaßen, geteilt werden. Die oft kritisierte Unfähigkeit zur Solidarität wird auch das Problem der folgenden Jahrhunderte sein.

II. Die Kirche in der Legalität

1. Die Kirche im Staat

Der Begriff der konstantinischen Wende suggeriert, daß mit Kaiser Konsantin gleichsam eine neue Kirche entstanden sei. Dies ist sicherlich falsch, denn das, was die Kirche für den Staat interessant machte, war bereits vorher entwickelt worden und konnte nun in den Dienst des Staates treten. Neu war die Begünstigung der Kirche in finanzieller, rechtlicher und politischer Hinsicht. Die bisher binnenkirchliche Armenfürsorge wurde nun staatlich gefördert und als Teil einer staatlichen Sozialpolitik verstanden. Der Bischof, der schon den Ehrentitel «Vater der Armen» (Hieronymus ep 52,6) führte, wurde zum Schützer der Armen und Ausgebeuteten. Auch der Staat anerkannte diese Rolle⁸, die ihren Ursprung in der karitativen Tätigkeit der Kirche vor dem 4. Jh. hatte. Letztendlich war der Bischof der einzige, der gegenüber korrupten Beamten und ausbeuterischen Gutsbesitzern noch die Interessen der Benachteiligten vertreten konnte. Die dazu nötigen finanziellen Mittelflossen aus kaiserlichen Schenkungen und insbesondere auch Erbschaften, die die Kirche seit 321 annehmen durfte.

Durch geschickte Finanzpolitik, die bereits weitgehend in Händen besonders bestellter Ökonomen lag, wurde der Reichtum der Kirche an Land so vermehrt, daß sie im Ausgang der Spätantike im Westen des Reiches zu den größten Landbesitzern gehörte. Damit war die Gefahr gegeben, daß sie selbst sich völlig auf die Seite der Besitzenden stellte und deren Interesse unterstützte. In der Frage der Sklaverei entwickelte sich ihre Haltung in diese Richtung⁹.

Anders jedoch war in der Regel ihre Einstellung gegenüber den Armen, zu denen ein immer größerer Teil der Bevölkerung gehörte. Denn

durch die fast unerträglich gewordene Steuerlast, die den Einwohnern des Reiches auferlegt wurde, um die überaus kostspielige Hofhaltung, das Heer und die Verwaltung zu unterhalten, durch Inflation und dauernde Unruhe infolge der Barbareneinfälle eskalierte die Krise. Auf dem Land suchten zahlreiche Bauern Schutz vor der Steuer bei den Patronen, Besitzern riesiger Landgüter, die direkt dem Statthalter unterstanden und steuerliche Autonomie besaßen. Allerdings bedeutete dies für die ehemals freien Bauern, daß sie, da sie oft die Pacht nicht zahlen konnten, in Abhängigkeit von den Grundherren gerieten und ähnlich wie Sklaven behandelt wurden. Notfalls sorgten private Schlägertruppen und korrupte Gerichte dafür, daß die Reichen gegen die Armen Recht behielten und ihren Besitz räuberisch vermehrten (Basilius hom 7,5). Auch in den Städten vervielfachte sich die Zahl der Armen, die auf Hilfeleistungen angewiesen waren. Der übermäßigen Akkumulation von Besitz bei wenigen Reichen stand so eine voranschreitende Verelendung breiter Massen gegenüber.

Aber nicht nur die wirtschaftliche Situation hatte sich im 4. und 5. Jh. verändert, sondern auch die religiösen Implikationen: geschah dies doch nun in einer Gesellschaft, in der das Christentum die führende religiöse Kraft geworden war. Die Ausbeuter und die Ausgebeuteten waren zumeist Mitglieder der gleichen christlichen Gemeinde. Das Bestreben, immer mehr Besitz aufzuhäufen, war Thema von Predigten des Zeno von Verona († 371) (tract 15; 14; 21) und Basilius des Großen (hom 6). Ihre Darstellungen der Unbarmherzigkeit der christlichen Reichen läßt erkennen, daß die christliche Solidarität mit den Armen erlahmte. Daß der christliche Anspruch oftmals nicht eingelöst wurde, wurde auch von Nicht-Christen festgestellt. Ironisch kommentiert Ammianus Marcellinus den Vorfall von der Papstwahl 366, als bei einem Handgemenge der Parteigänger der Rivalen um dieses Amt, Damasus und Ursinus, hundertsiebenunddreißig Menschen den Tod fanden. Bei dem zu erwartenden Luxus und Reichtum lohne sich diese Kraftaufbietung schon. Er gibt jedoch zu, daß es auch zahlreiche Provinzbischöfe gebe, die dagegen ein Muster an Sittsamkeit seien (Re.Ge. 27,3,11–15). Ob hierzu der Patriarch von Alexandrien gehörte, der mit seiner Flotte von 30 Schiffen den Kornhandel mit Konstantinopel in der Hand hatte¹⁰, dürfte nicht mehr zu beurteilen sein. Nicht, daß solche Bischöfe nicht mehr

Almosen gespendet hätten, aber wohl nicht so sehr als Schützer und Vater der Armen, sondern eher ähnlich dem Kaiser, der sein Volk gnädig bedachte¹¹.

Angesichts der Hemmungslosigkeit der Reichen und der partiellen Verquickung von Teilen der Kirche mit deren Interessen wundert es nicht, daß es auch zu radikalen Gegenbewegungen kam. So verlangte Eusthatus von Sebaste († 377), daß die Reichen sich von ihrem gesamten Besitz trennen müßten, wenn sie Hoffnung bei Gott finden wollten. Auch forderte er die Sklaven zur Flucht auf. Diese Lehren wurden dann auf der Synode von Gangra verurteilt¹².

In der aus pelagianischen Kreisen stammenden Schrift «Über die Reichen» werden die sozialen Mißstände hart kritisiert¹³. Hier wird auch ein Argument gegen den Satz des Clemens Alexandrinus, wenn alle ihren Besitz fortgäben, bleibe nichts mehr, um gute Werke zu tun, gefunden: «Schaffe den Reichtum ab, und du wirst keinen Armen mehr finden. Keiner soll mehr besitzen, als er braucht, und alle werden haben, was sie brauchen. Wenige Reiche sind nämlich die Ursache für die Armut vieler.»¹⁴ Die Durchsetzung dieser Theorie hätte allerdings eine Veränderung des bestehenden Systems bedeutet. Keine direkte Änderung, aber durchaus eine Infragestellung des Systems bedeutete der freiwillige Besitzverzicht der Asketen und Mönche. Sie dokumentierten, daß ein anderer Weg möglich war als der der Ausbeutung und Verachtung der Armen. Ohne ihr Vorbild wäre die prophetische Kritik mancher Bischöfe an dieser Situation zu fern der Realität gewesen. Denn es gab auch Verteidiger der Armen, die deren Rechte bei den Reichen einklagten.

2. Verteidigung der Armen

Es gibt kaum einen uns bekannten Prediger des 4. und 5. Jh., der nicht heftig die Ausbeutung der Armen, den Luxus und die Habgier der Reichen kritisierte und mit der Kritik die Forderung nach Almosen verband¹⁵. Gerade in dieser Zeit wird die Frage nach der Berechtigung des Privatbesitzes neu gestellt¹⁶. So gelangt Ambrosius von Mailand († 397) zu der Erkenntnis, daß Gott alles zum Nutzen aller schuf, daß demnach die gemeinsame Nutzung und das gemeinsame Gut der Schöpfungsordnung entspricht, während das Privateigentum durch widerrechtliche Aneignung entstand (off 1,132).

Basilius der Große († 379) betont, daß die Besitzenden ihre Güter nur zur Verwaltung haben. Wenn sie diese allein genießen wollen, begehen sie einen Raub, da auch den Nichtbesitzenden Anrechte daran zustehen. Wenn jeder nur das nähme, was er zum Lebensunterhalt brauchte, gäbe es weder Arm noch Reich (hom 6,7). Anders gewendet bedeutet dies: «Wer den Nächsten liebt wie sich selbst, besitzt auch mehr als der Nächste» (hom 7,1). Diese Kritik des Privatbesitzes zielte jedoch nicht auf eine Veränderung der bestehenden Verhältnisse, sondern sollte die Reichen dazu führen, daß sie durch Almosen wenigstens die Not der Armen linderten. Basilius bringt dies auf die Formel: «Nicht dein Raub wird hier verurteilt, sondern deine Weigerung zu teilen» (hom 6,8). Basilius gründete eine eigene Siedlung für Kranke und Arme, in der es Werkstätten, Herbergen und Hospitäler gab. In diese Einrichtung, für die er auch seinen persönlichen Besitz verwandte, verlegt er die bischöfliche Residenz (Gregor von Nazianz, or 43,63) und setzte ein deutliches Zeichen der Solidarität. Allerdings ist so der spätere Weg der Anstaltspflege beschritten, die die Bedürftigen als ausgegrenzte Gruppe etabliert.

Nicht weniger radikal in seiner Kritik an den Reichen ist Johannes Chrysostomos († 407). Er legt seiner Gemeinde in Konstantinopel ein kühnes Projekt vor, um die Armut zu beseitigen. Er tut dies im Rahmen einer Auslegung von Apg 3,32–35. Die Jerusalemer Gemeinde habe ein Beispiel gegeben, wie Ungleichheiten zu beseitigen seien. Auch alle christlichen Bürger Konstantinopels sollten ihren Besitz zusammenlegen, wobei die Sklaven freigelassen werden sollten. Damit wären genügend Mittel vorhanden, um alle zu ernähren. Am Hunger würde niemand sterben. «Haben wir dann nicht aus der Erde einen Himmel gemacht?» fragt Johannes (in Act hom 11,3). Es ist ein müßiger Streit, ob der Prediger an die mögliche Verwirklichung seiner Pläne glaubte. Allemal zeigt der Text, welch utopisches Potential dieser neutestamentliche Text entfalten konnte. Die Konfrontation mit dem biblischen Ideal verdeutlicht, daß die Welt und ihre Verhältnisse nicht in Ordnung waren.

III. Zusammenfassung

Hier kann die Frage, warum es dem Christentum nicht gelang, die gesellschaftliche Ungerechtigkeit zu beseitigen, nicht zufriedenstellend beant-

wortet werden. Zu viele Umstände waren dafür mitbestimmend. Die Christen waren eben nicht sogleich besser als ihre nichtchristlichen Mitbürger. Auch sie waren der unnatürlichen Bestie, wie Basilius das Gold nennt (in Ps 14 hom 2,3), verfallen. Sie sahen auf den Armen nicht das Antlitz des Herrn (Gregor von Nyssa, paup 1). Für sie galt, was Ambrosius überspitzt vom Reichen behauptete: «Ein barmherziger Reicher ist wider die Natur» (in Lc 8,70). Selbst Bischöfen und Priestern, denen es um den Schutz der Armen zu tun war, mußten erleben, daß sie gegen ausbeuterische Reiche hilflos waren. Manche zogen es vor zu schweigen, um die Lage der Armen nicht noch mehr zu verschlimmern (Salvian, Gub IV,74–75; V,20–21). Zweifelsohne gehört es zu den Verdiensten des Christentums, den Gedanken, daß es die Aufgabe eines jeden sei, die Not des Mitmenschen zu lindern, im Bewußtsein verankert zu haben. Die Strukturen jedoch, die zur Verelendung führten, haben sie nicht durchbrochen. Und immer mehr verschwand der Gedanke, daß der Arme Anspruch und Recht auf Hilfe habe. Er wurde zum Versorgungsobjekt.

Wenn man der These vom Sündenfall der Kirche unter Konstantin mißtraut, wird man zu

dem Schluß kommen, daß die christlichen Ideale und Vorstellungen sich nicht als stark genug erwiesen, um eine gesellschaftliche Veränderung durch die potentiellen Träger, die Christen, herbeizuführen. Offensichtlich glaubten insbesondere diejenigen, die an Macht und Besitz beteiligt waren, nicht an die Tragfähigkeit der christlichen Botschaft für die Gestaltung einer neuen Wirklichkeit. So galt, was Ambrosius in der Auslegung der Perikope vom König Ahab und Naboth (1 Kön 21) sagte: «Ahab wird jeden Tag aufs neue geboren und verschwindet nie von der Welt ... Tag für Tag wird Naboth hingerichtet, Tag für Tag der Arme niedergeschlagen.» (Nabu 1,1).

Wenn man von der Geschichte lernen könnte, so wäre es im vorliegenden Fall vielleicht folgendes: Angesichts des Konsumismus der sog. Ersten Welt und der Eingebundenheit der Christen in dieses System der Mehrung des Wohlstandes wäre es von den Christen der armen Länder illusionär, auf eine größere Solidarität zu hoffen als die der Almosen. Bei dieser pessimistischen Einschätzung bleibt allerdings die befreiende Kraft des Wortes Gottes auch und insbesondere für die reichen Christen unberücksichtigt.

¹ Grundlegend zur Geschichte des spätrömischen Reiches: A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire*. 284–602. A Social Economic and Administrative Survey, 2 Bde. (Oxford 1973).

² Vgl. M. Wacht, Art. Gütergemeinschaft: RAC 13 (1984) 1–22.

³ Vgl. L.W. Countryman, *The Rich Christian in the Church of the Early Empire* (New York 1980) 77.

⁴ M. Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte* (Stuttgart 1973) 65.

⁵ Vgl. hierzu: W.D. Hauschild, Art. Armenfürsorge II: *Theol. Realenzyklopädie* 4(1979) 18–21.

⁶ Zahlreiche Belege bei: A.v.Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Bd. I (Leipzig 1925) 170–220.

⁷ Vgl. H. Gülzow, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten* (Bonn 1969) 146–172; Countryman, aaO. 155–157, vermutet, daß die in 1 Clemens geschilderten Auseinandersetzungen ebenfalls auf soziale Konflikte zurückzuführen sind.

⁸ Vgl. hierzu und zur Einbindung in den Staat: E. Herrmann, *Ecclesia in Re Publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz* (Frankfurt 1980) 205–348.

⁹ Vgl. aaO., 256–257.

¹⁰ Beleg bei Herrmann, aaO. 303, Anm. 123.

¹¹ So zu Recht G. Uhlborn, *Die christliche Liebeshätigkeit in der alten Kirche* (Stuttgart 1882), eine immer noch hilfreiche Materialsammlung.

¹² Mansi II, 1099.1110.

¹³ Vgl. hierzu H. Fischer, *Die Schrift des Salvan von Marseille «An die Kirche»*. Eine historisch-theologische Untersuchung (Frankfurt 1976) 34–44.

¹⁴ Zitiert nach Fischer, aaO. 36.

¹⁵ Eine gute Sammlung solcher Predigten bietet: A. Hamman/S. Richter (Hgg.), *Arm und Reich in der Urkirche* (Paderborn 1964).

¹⁶ Vgl. Wacht, aaO. 36–52 mit zahlreichen Belegen.

RAINER KAMPLING

1953 in Neuenkirchen/Münsterland geboren. Nach dem Zivildienst Studium der Theologie, der lateinischen Philologie und der Judaistik. Dr. theol. Wissenschaftlicher Angestellter an der Universität GH Paderborn, Fach katholische Theologie. Veröffentlichungen: *Das Blut Christi und die Juden*. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen (NTA NF 16) (Münster 1984) sowie zu neutestamentlichen Themen und zur Geschichte der Alten Kirche. Anschrift: Universität GH Paderborn, FB 1, Warburger Str. 100, D-4790 Paderborn.