

Theologie und Diakonie

Glauben in der Tat

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Die Spuren Jesu – Jesus auf der Spur – Über die Herkunft religiös motivierter Diakonie und die diakonische Erfahrung einer Christusbegegnung

von Klaus Vellguth

„Selbst die allerschlechteste christliche Welt würde ich der besten heidnischen Welt vorziehen, weil es in einer christlichen Welt Raum gibt für die, denen keine heidnische Welt je Raum gab: für Krüppel und Kranke, Alte und Schwache, und mehr noch als Raum gab es für sie: Liebe, für die, die der heidnischen wie der gottlosen Welt nutzlos erschienen und erscheinen.“¹ Trotz seiner kirchenkritischen Haltung erkannte der Literaturnobelpreisträger Heinrich Böll an, dass ein diakonischer Geist die Haltung der Christen und eine christlich ausgerichtete Gesellschaft prägt. Und tatsächlich gehört die Diakonie zu den Grundfunktionen der Kirche und ein caritativer oder diakonischer Geist zum christlichen Selbstverständnis. Dabei kann Diakonie sich als spontane bzw. organisierte Diakonie realisieren, in Form von dauerhaft bestehenden Institutionen ebenso wie in Form situativ wechselnder Hilfestellung praktiziert werden, professionell oder ehrenamtlich ausgeführt werden, auf Mikro- bzw. auf Makroebene wirken, als kirchliche oder als außerkirchliche Diakonie vollzogen werden, bewusst oder unbewusst geschehen, individuelle oder politische Akzente setzen und die Gestalt einer dezidiert christlichen oder einer anonym-christlichen Diakonie annehmen.² Doch auch

¹ Heinrich Böll, „Eine Welt ohne Christus“, in: Karlheinz Deschner (Hrsg.), *Was halten Sie vom Christentum? 18 Antworten auf eine Umfrage*, München 1958, 21–24, S. 23.

² Vgl. Herbert Haslinger, *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit*, Paderborn 2009, S. 20f.

wenn die Diakonie unzweifelhaft zum Christentum gehört, muss der These entgegengetreten werden, dass die religiös motivierte prosoziale Wohltat erstmals mit dem Christentum aufkam. Im Folgenden soll zunächst aufgezeigt werden, dass ein religiös begründetes diakonisches Handeln bereits in der ägyptischen Tradition verwurzelt war, während es in der vorchristlichen hellenistischen Kultur³ ebenso wie in der vorchristlichen jüdischen Kultur⁴ keine Bedeutung besaß.⁵ Anschließend wird dargestellt, inwiefern hinsichtlich der jüdischen Antike, die das Leben, Denken und Wirken des Juden Jesu maßgeblich geprägt hat, von einer religiös motivierten Diakonie gesprochen werden kann und inwiefern diakonisches Handeln im Geist Jesu zu einem Ort der Christus- und Gottesbegegnung wird, wie dies zuletzt von Benedikt XVI. in seiner Enzyklika „Deus caritas est“ ausgeführt worden ist.

Diakonie in der antiken ägyptischen Kultur

Bereits im Alten Ägypten wurde ein religiös motiviertes prosoziales Verhalten praktiziert. Eine „Ausführungsbeschreibung“ der „Ma’at“, die in einer Grabinschrift erhalten blieb, benennt Tugenden, die auch in der christlichen Ethik einen zentralen Stellenwert besitzen: Hungernde speisen, Nackte bekleiden, Schiffbrüchigen helfen, Tote (ohne Angehörige) bestatten, Schifflosen ein Schiff geben (damit sie fruchtbare Felder erreichen können), über Menschen Gutes sagen, in der Rechtsprechung alle Parteien unparteiisch anhören und die Elenen vor den Mächtigen verteidigen.⁶ Diese diakonischen Tugenden werden dabei – und dies stellt ein Spezifikum der Kultur am Nil dar – in einen religiösen Kontext gestellt. Der soziale Ethos wird in

³ Vgl. Klaus Vellguth, *Kirche und Fundraising. Neue Wege einer zukunftsfähigen Kirchenfinanzierung*, Freiburg i. B. 2007, S. 42–45.

⁴ Vgl. *ebenda*, S. 54–57.

⁵ Vgl. Herbert Haslinger, *a. a. O.*, Paderborn 2009, S. 26.

⁶ Vgl. Jan Assmann, *Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 2006, S. 101.

einen Kontext mit der religiösen Überzeugung gestellt, dass eine göttliche Macht die Ursache aller Dinge und Geschehen ist.⁷ Es dürfte problematisch sein, die Geburt jeglichen prosozialen oder diakonischen Handelns im Alten Ägypten zu verorten, wie beispielsweise bei Heinz Vonhoff zu lesen ist: „Die Geschichte der Barmherzigkeit beginnt tatsächlich im Land am Nil.“⁸ Doch lässt sich hier wohl erstmals nachweisen, dass die Hilfspraxis zugunsten Notleidender in ein religiöses Konzept eingefügt und religiös motiviert ist, was Jan Assmann konstatieren lässt, dass die Ma'at eine „eminent religiöse Idee“ darstellt.⁹ Ein Spezifikum dieser religiösen Idee besteht darin, dass das prosoziale bzw. diakonische Handeln in einen eschatologischen Horizont gestellt wird. Die Verknüpfung von Jenseitsglauben und Gerechtigkeitsempfinden bzw. Ausgleichserwartung führt dazu, dass sich mit Blick auf ein diakonisches Handeln die Erwartung an eine Belohnung im Jenseits entwickelt. „Die positiven Handlungen gegenüber ‚den‘ Menschen haben den offensichtlichen Zweck, spätere Anklagen – etwa vor dem Jenseitsgericht – zu vermeiden und ein unangefochtenes Dasein als Toter im Jenseits führen zu können.“¹⁰ Die Vorstellungen eines Do-ut-des, einer Werkgerechtigkeit, eines Lohngedankens sowie einer Reverenz gegenüber dem Göttlichen lassen sich hier nachweisen.¹¹ So ist beispielsweise in der Lehre des Papyrus Insinger festgehalten: „Wer dem Armen zu essen gibt, dem rechnet es Gott für Millionen Opfer an. Durch Almosen wird das Herz Gottes [mehr] erfreut (als) das Herz dessen, der es

⁷ Vgl. Herbert Haslinger, *a. a. O.*, Paderborn 2009, S. 31.

⁸ Heinz Vonhoff, *Geschichte der Barmherzigkeit. 5000 Jahre Nächstenliebe*, Stuttgart 1987, S. 14.

⁹ Jan Assmann, *a. a. O.*, München 2006, S. 92.

¹⁰ Detlef Franke, „Arme und Geringe im Alten Reich Altägyptens: ‚Ich gab Speise den Hungernden, Kleider den Nackten ...‘“, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 133 (2006) 104–120, S. 108.

¹¹ Vgl. Emma Brunner-Traut, „Wohltätigkeit und Armenfürsorge im Alten Ägypten“, in: Gerhard Schäfer / Theodor Strohm (Hrsg.), *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag*, Heidelberg³ 1998, 23–43, S. 41.

empfängt.¹² Verbunden wird der Gedanke einer ausgleichenden Gerechtigkeit für das prosoziale Handeln zugunsten Notleidender mit einer Gottesvorstellung, derzufolge die Gottheit sich zur ausgleichenden Anwältin und Beschützerin der Armen macht, die den Armen im Jenseits ein besseres Schicksal zukommen lässt als den Reichen.¹³

Diakonie in der vorchristlichen hellenistischen Kultur

Hendrik Bolkestein arbeitet in seiner bis heute grundlegenden Analyse über die Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum heraus, dass im krassen Gegensatz zur Wertschätzung des diakonischen Handelns in Ägypten¹⁴ im klassischen Griechisch (zumindest vor dem ersten Jahrhundert v. Chr.) kein Begriff für die Neigung zum Wohltun, die beispielsweise das deutsche Wort „Wohltätigkeit“ bezeichnet, existiert.¹⁵ Weder der Begriff ἐλεημοσύνη noch die Ausdrücke εὐεργεσία und ἔργον καλόν bzw. ἔργον ἀγαθόν wurden zur Bezeichnung der Unterstützung der Armen verwendet.¹⁶ Mit dieser semantischen Analyse korrespondiert die Feststellung, dass in der griechischen Antike das Geben von Almosen gesellschaftlich nicht als ausdrücklich förderungswürdig betrachtet wird.¹⁷ Zwar gab es durchaus die Tradition des Bettelns, worauf schon die Vielzahl der Begriffe für

¹² Zitiert nach: Hellmut Brunner, *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Hellmut Brunner, Zürich/München 1988, S. 322.

¹³ Vgl. Herbert Haslinger, *a. a. O.*, Paderborn 2009, S. 34.

¹⁴ Vgl. Hendrik Bolkestein, Art. „Almosen. A. Nichtchristlich“, in: *Realexikon für Antike und Christentum*, Band 1, hrsg. von Theodor Klauser, Stuttgart 1950, S. 301.

¹⁵ Vgl. Ferdinand Staudinger, Art. „ἐλεημοσύνη“, in: *EWNT I*, Stuttgart/Berlin/Köln 1980, Sp. 1044. Hendrik Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht 1939, 101f.

¹⁶ Roman Heiligenthal, „Werke der Barmherzigkeit oder Almosen? Zur Bedeutung von „ἐλεημοσύνη“, in: *Novum Testamentum* 25 (1983), S. 293.

¹⁷ Vgl. Ferdinand Staudinger, *a. a. O.*

den Bettler verweist: *πτωχός, δέκτης, προσαίτης, μεταίτης, ἐπαίτης, πτώσειν* und *αἰτεῖν*. Doch wird das Almosengeben weniger als ein persönlicher Verdienst des Gebenden oder Tugend betrachtet.¹⁸ Davon zeugt auch eine Bemerkung, die sich in den Schriften Senecas findet: „Beneficium est opera utilis, sed non omnis opera utilis beneficium est; quaedam enim tam exigua sunt, ut beneficium nomen non occupent. [...] Quis beneficium dixit quadram panis aut stipem aeris abiecti aut ignis accendendi factam potestatem?“¹⁹ Roman Heiligenthal weist darauf hin, dass die griechische Kultur die Unterstützung der Armen als zu unbedeutend einstufte, um in diesem Verhalten eine tugendhafte Handlung zu sehen. Diesen Tatbestand erklärt er mit der griechischen Auffassung, „dass jede empfangene Wohltat durch eine andere zu vergelten sei. Da im allgemeinen weder mit einem göttlichen Vergelter noch mit einer jenseitigen Vergeltung der erwiesenen guten Tat gerechnet worden ist, können im klassischen Griechentum [...] auch utilitaristische Gründe und Motive für barmherziges Handeln ausgeschlossen werden.“²⁰

Die klassische griechische Moralvorstellung kennt keine soziale Verpflichtung gegenüber den Armen. Die soziale Moral reduziert die Verantwortung auf das direkte soziale Umfeld, also auf die Eltern, Verwandte, Freunde, Mitbürger, fremde Gäste, Mitmenschen, alte Leute, auf die Opfer von Unrecht sowie auf Unglückliche.²¹ Die Empfänger von Wohltaten sind somit in der Regel Mitbürger, Freunde oder Verwandte. Bolkestein betont, dass die soziale Verantwortung sich in der griechischen Antike niemals auf wirtschaftlich arme im Allgemeinen bezieht.²² An die Stelle einer Verantwortung für und Zuwendung zu den Armen der Gesellschaft tritt der Gedanke der Wohltat gegenüber dem eigenen sozialen Umfeld.

¹⁸ Vgl. Roman Heiligenthal, *a. a. O.*

¹⁹ Sen Ben 4,29,2. Zitiert nach: Roman Heiligenthal, *a. a. O.*

²⁰ *Ebenda*, S. 294.

²¹ Vgl. Hendrik Bolkestein, *a. a. O.*, S. 114. Vgl. Ferdinand Staudinger, *a. a. O.*, Sp. 1043–1045.

²² Vgl. Hendrik Bolkestein, *a. a. O.*, S. 101.

Eine besondere Bedeutung kam in der griechischen Moral der Tugend der Gerechtigkeit zu. Die δικαιοσύνη im Sinn von Rechtschaffenheit beim Einzelnen und Gerechtigkeit in der Gesellschaft galt als oberste Tugend und bezeichnete als Gerechtigkeit den schuldigen Dienst am Mitmenschen, besonders auch am eigenen Volk, nicht aber eine spezifische Haltung gegenüber den Armen. Dieser Bezug fehlt auch dem Begriff φιλαθροπία. Er meint, wie Bolkestein betont, Hilfsbereitschaft gegenüber dem Mitmenschen, niemals jedoch die Armenfürsorge.²³ „Wenn die griechische soziale Moral die Regeln aufstellt, nach denen sich die Menschen im Verkehr untereinander zu richten haben, hat sie lediglich allgemein das Verhalten des Menschen zu seinem Mitmenschen im Auge; zwischen den Menschen herrscht von Natur ein Gefühl gegenseitiger Wohlgesinntheit, φιλαθροπία. Sie beschäftigt sich nicht besonders mit den Beziehungen zwischen Großen und Reichen einerseits und Niederen und Armen andererseits, insbesondere wird weder den Reichen die Pflicht eingeschärft, den Armen zu helfen, noch den Armen, sich den Reichen gegenüber unterwürfig zu betragen.“²⁴ Der Mensch, dem aus einer Haltung der φιλαθροπία bzw. im Geist der δικαιοσύνη zu begegnen ist, wird stets als Mitmensch gesehen, wobei dem Spezifikum der unterschiedlichen sozialen und ökonomischen Stellung in der Beziehung zwischen zwei Individuen bei der Entwicklung sittlicher Ansprüche keinerlei Bedeutung eingeräumt wird.

Detailliert geht Hendrik Bolkestein der Frage nach, welche Motive die Menschen in der klassischen griechischen Antike angesichts fehlender moralischer Normen dennoch zum „Wohltun“ bewegt haben können. Er nennt die Freude am Geben²⁵, den Wunsch nach Ehre und Ansehen²⁶, die Erwartung der Vergeltung²⁷ sowie die politische Furcht²⁸.

²³ Vgl. *ebenda*, S. 115.

²⁴ *Ebenda*, S. 149.

²⁵ Vgl. *ebenda*, S. 150ff.

²⁶ Vgl. *ebenda*, S. 152ff.

²⁷ Vgl. *ebenda*, S. 156ff.

²⁸ Vgl. *ebenda*, S. 170ff.

Diakonie in der vorchristlichen römischen Kultur

Auch in der vorchristlichen römischen Antike existiert keine Wertschätzung einer (religiös motivierten) diakonischen Haltung. Der Begriff des Almosens ist für die Zeit der römischen Republik nicht nachzuweisen.²⁹ Erst nach dem Zerfall der römischen Republik übernimmt das Wort „stips“, das bezeichnender Weise ursprünglich die Bedeutung von „Kleingeld“ besaß, den Wortsinn von „Almosen“.³⁰ Während bei der Analyse der Bedeutung des Almosens in der griechischen Kultur die Begriffe ἐλεημοσύνη, εὐεργεσία und ἔργον καλόν bzw. ἔργον ἀγαθόν eine besondere Schlüsselfunktion besaßen, kommt mit Blick auf die römische Kultur den Begriffen des „benefacere“, „beneficium“ und der „beneficentia“ eine besondere Bedeutung zu. Mit diesen Wohltaten ist aber nicht der soziale Gedanke einer Zuwendung zu den Armen verbunden, sondern die Maxime, den Mitmenschen Hilfe zu gewähren. Besonders gerieten dabei neben dem Staat, dem Wohltaten gewährt wurden, die Verwandten und Freunde in den Blick. Unter Wohltaten verstand man dabei sowohl persönlichen Einsatz als auch finanzielle Unterstützung. Bei den Empfängern der Wohltaten war dabei „scheinbar nicht ein soziales, sondern ein sittliches Kriterium entscheidend; es heißt nicht, dass man den Armen, sondern dass man den Guten wohl tun soll: bonus bonis benefecerit“³¹.

Cicero formuliert eine Krieriologie, welche Bedingungen die beneficentia zu erfüllen haben.³² Zum einen darf eine beneficentia den Empfängern nicht schaden, da der Wohltäter dann nicht länger beneficus oder liberalis, sondern ein perniciosus adsentator ist. Zum anderen darf das eigene wohlwollende Verhalten die eigenen Möglich-

²⁹ Vgl. Hendrik Bolkestein, Art. „Almosen. A. Nichtchristlich“, in: *a. a. O.*, S. 302.

³⁰ Vgl. Oliver Müller, *Vom Almosen zum Spendenmarkt. Sozialethische Aspekte christlicher Spendenkultur*, Freiburg 2005, S. 47.

³¹ Hendrik Bolkestein, *a. a. O.*, S. 289.

³² Vgl. Cicero, *de off.* I 42ff.

keiten nicht überschreiten. Dieses Kriterium wird damit begründet, dass solch ein über die eigenen Möglichkeiten hinausreichendes Verhalten dazu führen würde, die zukünftigen Erben zu benachteiligen und evtl. den verarmten Geber in die Versuchung zu führen, sich selbst mit illegitimen Mitteln die notwendigen Güter für den eigenen Lebensunterhalt zu verschaffen.

Als drittes Kriterium blickt Cicero auf den Empfänger einer Wohltat. Hierbei ist es für ihn nicht von Bedeutung, in welcher sozialen oder ökonomischen Situation sich der potentielle Empfänger einer Zuwendung befindet. Entscheidend sind vielmehr sein sittliches Niveau, seine Gesinnung dem Wohltäter gegenüber, der Grad der Beziehung zwischen Geber und Empfänger sowie die Dienste, die der potentielle Empfänger einer Zuwendung dem Wohltäter in der Vergangenheit erwiesen hat. Hier liegt also das Verständnis eines Tausches oder Gegengeschäfts im Sinn einer *do-ut-des*-Mentalität vor. Bolkestein fasst zusammen: „Wohltätigkeit ist in erster Linie da geboten, wo sie zur Vergeltung von einmal Empfangenem erfolgt.“³³ Damit grenzt sich das römische Verständnis der Wohltat vom christlichen Verständnis des Begriffs deutlich ab, da das Christentum als oberstes Kriterium für einen Almosenempfänger zunächst stets die Bedürftigkeit des Empfängers betrachtet.

Das Phänomen der Armut wurde in der römischen Gesellschaft nicht unter gesellschaftlich-politischen, sondern ausschließlich unter individualethischen Aspekten betrachtet.³⁴ Deshalb gab es auch kein Bewusstsein für die strukturellen bzw. gesellschaftlichen Ursachen von Armut. Ebenso besteht im kulturellen Verständnis kein Zusammenhang zwischen gelebter Religiosität und einer altruistischen Zuwendung zu den sozial Schwachen. Es existieren keine religiös begründeten soziale Normen, die ein wohlütiges Handeln der Wohlhabenden den Armen gegenüber gesellschaftlich protegieren.³⁵

³³ Hendrik Bolkestein, *a. a. O.*, S. 314.

³⁴ Ernst Lohmeyer, *Soziale Fragen im Urchristentum*, Leipzig 1921, S. 46.

³⁵ Vgl. Klaus Thraede, „Soziales Verhalten und Wohlfahrtspflege in der grie-

Dennoch gibt es auch in der römischen Gesellschaft Zuwendungen für die Armen. Ob man diese Zuwendungen jedoch als „Wohltaten“ bezeichnen kann, ist fraglich. Diese Gaben beruhten letztlich darauf, dass sie die vermögenden Gesellschaftsschichten einerseits vor Kriminalität schützen sollten. Und zum anderen waren diese Zuwendungen gesellschaftlich akzeptierte Mittel, um die eigene politische Macht zu zementieren.³⁶ Es geht letztlich nicht darum, dem Armen, sondern allgemein den Bürgern und Wählern eine Gabe zukommen zu lassen. Ungeachtet ihrer finanziellen Situation wurden vom römischen Kaiser deshalb so genannte Conciargen gewährt. Empfänger dieser kaiserlichen Zuwendungen waren gleichermaßen die reichen als auch die armen Bevölkerungsschichten. Zwar trugen die Conciargen mitunter erheblich zum Lebensunterhalt der Armen (pauperes bzw. egentes) Roms bei. Diese finanziellen Zuwendungen waren aber gerade nicht Ausdruck einer sozialen Ethik in der römischen Kultur, sondern dienten letztlich als Mittel einer sozialen Politik mit dem Ziel des eigenen Machterhalts.³⁷

Diakonie im vorchristlichen Judentum

In der vorchristlichen hellenistischen Kultur existierte demnach (im Gegensatz zur Kultur im Alten Ägypten) kein Begriff für die Praxis der Wohltätigkeit, die gesellschaftlich auch nicht als förderungswürdig angesehen wurde. Stattdessen besaß der Begriff der Gerechtigkeit eine zentrale Bedeutung. Die soziale Moral bezog sich in der vorchristlichen hellenistischen Kultur exklusiv auf das unmittelbare soziale Umfeld. Auch in der vorchristlichen römischen Kultur wird die Gabe von Almosen gesellschaftlich nicht gefördert. An Stelle des Almosens zugunsten der sozial Schwachen wird die Bedeutung der

chisch-römischen Antike (späte Republik und frühe Kaiserzeit)“, in: Gerhard K. Schäfer / Theodor Strohm (Hrsg.), *a. a. O.*, 44–63, S. 50f.

³⁶ Vgl. Oliver Müller, *a. a. O.*

³⁷ Vgl. Hendrik Bolkestein, *a. a. O.*, S. 316. Ernst Lohmeyer, *a. a. O.*, S. 44.

Wohltaten betont. Empfänger der Wohltaten sind aber nicht die Armen, sondern die „Guten“. Wenn in der vorchristlichen römischen Kultur Zuwendungen an die Armen erfolgten, so waren diese nicht altruistisch motiviert, sondern zielten darauf ab, die vermögende Schicht vor Kriminalität zu schützen bzw. politische Machtverhältnisse zu stabilisieren.

Die jüdische Kultur war stark vom hellenistischen Weltbild, seinen wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Wertevorstellungen, geprägt. Dies ist umso bemerkenswerter, als das Judentum dabei zugleich bestrebt war, seine außenpolitische und religiöse Eigenständigkeit weitgehend zu bewahren.³⁸ In der jüdischen Anschauung galt Reichtum demnach ursprünglich als ein erstrebenswertes Gut bzw. Geschenk Gottes für die Frommen (Dtn 8,13f.17f; Sach 14,14) und die Armut als ein Übel.³⁹ Die Familie bildete einen primären sozialen Verband, in dem die einzelnen Mitglieder sich gegenseitig unterstützten, um nicht in Armut zu geraten. Doch mit der nachlassenden Bedeutung der Sippenstruktur in der Königszeit und den folgenden Epochen geht die „soziale Schere“ auseinander, die soziale Kluft zwischen der armen und reichen Bevölkerung wächst. Es kommt zu einer wachsenden Verarmung breiter Bevölkerungsgruppen und zugleich zu einer Ausdifferenzierung einer reichen Oberschicht.⁴⁰

Hier setzt die prophetische Sozialkritik (besonders bei Jesaja, Micha und Amos) mit ihrer Brandmarkung von Ungerechtigkeit und Ausbeutung an, die sich teilweise auch mit der Praxis des Kredit-, Zins- und Pfandrechts auseinandersetzte. Im Verlauf der Geschichte veränderte sich gerade auch unter dem Einfluss der alttestamentli-

³⁸ Lohmeyer sieht hierin eine „Doppelheit von gewerblicher Anpassungsfähigkeit und religiöser und nationaler Ausschließlichkeit“. Vgl. Ernst Lohmeyer, *a. a. O.*, S. 21.

³⁹ Vgl. W. Schwer, Art. „Almosen. B. Christlich“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band 1, hrsg. von Theodor Klauser, Stuttgart 1950, S. 302f.

⁴⁰ Vgl. Jürgen Ebach, „Armenfürsorge. II Altes Testament“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Tübingen ³1962 Sp. 755f.

chen Prophetie die Wertigkeit von Armut und Reichtum im Judentum dahingehend, dass die Armut als ein Gnadenzeichen Gottes und der Reichtum als ein Hinweis auf Gottesferne bzw. Entfremdung von Gott gedeutet wurde. Die Fürsorge für die Armen wird als Aufgabe Gottes betrachtet (Ps 9,13.19; 12,6; 14,6; 22,25.27; 35,10). Dies korrespondiert mit der Tatsache, dass sich in den Spätschriften des Alten Testaments verhältnismäßig mehr geldfeindliche Formulierungen finden als in älteren Schriften (Koh 5,9.11; 10,19; Sir 5,1.3; 11,10; 31,8.11; Amos 2,6; Mich 3,11f; Zef 1,9). Diese Werteverchiebung, die Friedrich Nietzsche als den „Sklavenaufstand in der Moral“ bezeichnet hat, lässt sich vor allem in der nachexilischen Zeit nachweisen. Hintergrund dürfte der historische Tatbestand gewesen sein, dass die wirtschaftlich starken und wohlhabenden Juden sich nicht für eine Rückkehr aus dem babylonischen Exil entschieden haben, während sich gerade die jüdische Mittel- und Unterschicht dazu entschloss, das Exil zu verlassen und sich in der Heimat eine oft karge Lebensgrundlage zu erwirtschaften. In dieser Zeit wurde der Reiche zumindest in Teilen des Judentums als Feind Gottes und der Arme als Freund Gottes betrachtet.⁴¹ Verschärft wurde diese Bewertung vor allem in den ärmeren Bevölkerungsschichten durch den Druck, der von den römischen und hellenistischen Herrschaftsschichten ausging.

Das Judentum kannte verschiedene Maßnahmen, um den Kreislauf einer fortschreitenden Verarmung minderbemittelter bzw. in Not geratener Bevölkerungsschichten zu durchbrechen. Zum einen gab es das Zinsverbot. Es untersagte Juden, von anderen Juden einen Zins für ein gewährtes Darlehen zu verlangen. Das zinslose Leihen war eine Pflicht der Hilfeleistung gegenüber den armen Stammesgenossen und hat seinen Ursprung in der Zeit, als Darlehen nur für Konsumzwecke an Arme gegeben wurden. Dieses Darlehen⁴² durfte nicht dazu missbraucht werden, die Abhängigkeit der Armen durch

⁴¹ Vgl. Ernst Lohmeyer, *a. a. O.*, S. 61.

⁴² Im Neuen Testament wird die Forderung, Arme bereitwillig durch ein Darlehen zu unterstützen, von Jesus aufgegriffen (Mt 5,42; Lk 6,35).

die Zinslast weiter zu steigern. Es galt als verpflichtende Hilfeleistung zugunsten der Stammesgeschwister. Ihnen galt der besondere Segen des Gottes Israels, der als Gott der Gerechtigkeit verehrt wurde. Außerhalb der eigenen Volksgemeinschaft galten andere Gesetzmäßigkeiten. Von Fremden (z. B. Phöniziern, Syrern, Philistern, Kanaanäern) durfte durchaus Zins genommen werden (Dtn 23,31) – nicht zuletzt deshalb, weil diese Völker auch von den Juden Zinsen einforderten.⁴³ Dabei galt es als Segen, etwas verleihen zu können (Dtn 15,6.8f; 28,12; Ps 37,26; 112,5), und als Unglück, etwas von Fremden leihen zu müssen (Dtn 28,44; Ps 37,21).⁴⁴

Darüber hinaus gab es die Tradition des Sabbatjahres. Aus der Erinnerung an die eigene Versklavung in Ägypten heraus war gefordert, einen Sklaven nach sechs Jahren aus dem Dienst und damit aus der Unfreiheit zu entlassen (Ex 21,2; Dtn 15,7.12). Außerdem sollten die Gläubiger alle sieben Jahre auf das verzichten, was sie ihren Stammesgenossen geliehen hatten. Begründet wurden die Erlassjahrenvorschriften in kultischem Sinn damit, dass der Schuldenerlass zu Ehren Jahwes praktiziert wurde. Verbunden war damit eine Durchbrechung der unaufhaltsamen Verarmung der notleidenden Bevölkerungsschichten und die soziale Orientierung an einem Ideal von Gesellschaft, über die Jahwe den Segen der Gerechtigkeit ausgegossen hat. Unklar ist, inwiefern die Erlassjahrenvorschriften eingehalten wurden und praktische Auswirkungen auf die soziale Entwicklung der Gesellschaft besaßen.

Eine dritte und wesentliche Säule des Schutzes bzw. der Unterstützung der verarmten Bevölkerungsteile bildete die Tradition des

⁴³ Vgl. Robert Bogaert, „Geld (Geldwirtschaft)“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band 9, hrsg. von Theodor Klauser, Stuttgart 1976.

⁴⁴ Das Unglück, etwas von Fremden leihen zu müssen, wird angesichts der in der Antike üblichen Zinssätze nachvollziehbar. So ist beispielsweise belegt, dass der Zinssatz außerhalb Israels in der jüdischen Militärsiedlung von Elephantine im fünften vorchristlichen Jahrhundert bei 60 Prozent gelegen hat. Nachgewiesen sind in den dort gefundenen Darlehensurkunden darüber hinaus Vereinbarungen von Zinseszins, Pfandnahme und Strafklauseln. Vgl. Robert Bogaert, „Geld (Geldwirtschaft)“, in: *a. a. O.*, Sp. 807f.

Almosens. Während mit der Gewährung von Almosen in der römischen und hellenistischen Kultur keine moralische Komponente verbunden war, gehen das Erste Testament und die jüdische Tradition davon aus, dass man sich durch Almosen einen eschatologischen Lohn erwirbt (Tob 4,9; Sir 3,31; 29,12; Ps 9,5)⁴⁵. Gerade in den weisheitlichen Schriften wird die religiös-moralische Dimension betont, in der dem Almosen eine Sühnefunktion (Spr 11,4; Dan 4,24) zugewiesen wird. Es nimmt den Rang eines regelrechten Opfers ein und ist in der Lage, begangenes Unrecht „auszugleichen“.⁴⁶ Im Hintergrund solch eines Almosen- und Sühneverständnisses steht die Vorstellung eines „himmlischen Lebensbuchs“, in dem gute und böse Taten aufgelistet werden, um später eine summarische Gesamtbewertung eines Lebens vorzunehmen.⁴⁷ Letztlich signalisiert die Wertung des Almosens als Opfergabe eine wesentliche theologische Entwicklung, da das Opferverständnis nicht nur kultisch-rituell, sondern auch interpersonal und vor allem sozial verstanden wird.⁴⁸ Explizit formuliert bereits das Buch Tobit, dass ein gewährtes Almosen aus dem Tod rettet und von jeder Sünde reinigt (Tob 12,9). Die Errettung aus dem Tod besitzt dabei neben der metaphysisch-eschatologischen Komponente auch die Bedeutung, dass ein Mensch vor einem unzeitgemäßen, frühzeitigen Tod bewahrt wird, der in biblischer Zeit als Strafe Gottes betrachtet wurde.⁴⁹ Die kausallogische Verbindung zwischen Almosenpraxis und Sündenvergebung taucht auch im

⁴⁵ Vgl. Heinz Giesen, Stichwort „Almosen“, in: LThK, Band 1, Freiburg i. B. 1993, Sp. 423. Justin Meggitt, „Armenfürsorge. III. Judentum“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Tübingen 2008 Sp. 756f.

⁴⁶ Vgl. Ferdinand Staudinger, Art. „ἐλεημοσύνη“, in: *EWNT I*, Stuttgart/Berlin/Köln 1980, Sp. 1044.

⁴⁷ Vgl. Klaus Berger, „Almosen für Israel“, in: *NTS 23* (1976/77), S. 183f.

⁴⁸ Zu dieser Bedeutungsveränderung mag beigetragen haben, dass die Beibehaltung des traditionellen Opferkultes nach der Zerstörung des Tempels in der Diaspora ohnehin nicht aufrecht erhalten werden konnte.

⁴⁹ Vgl. Heinrich Gross, *Tobit. Judith. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung*, Würzburg 1987, S. 26.

Buch Daniel auf, wo dem König Nebukadnezar geraten wird: „[...] tilge deine Vergehen, indem du Erbarmen hast mit den Armen. Dann mag dein Glück vielleicht von Dauer sein“ (Dan 4,24).⁵⁰ Doch auch frühere Schriften lösen den Gedanken der Armenfürsorge, zu der im weiteren Sinn die Armenspeisung, die finanzielle Unterstützung für Witwen und Waisen, die Grablegung auf Kosten der Gemeinschaft, die Lösegeldzahlung für jüdische Gefangene, der Freikauf von jüdischen Sklaven, die Bereitstellung von Unterkunft, die Bekleidung und Aussteuer für heiratswillige Waisen, das Darlehen sowie der Schuldenerlass gezählt wurden⁵¹, aus einer ausschließlich sozialethischen Betrachtungsweise und verknüpfen ihn mit theologischen Reflexionen. So versteht das Judentum die Zuwendung zu den Armen als verpflichtende Antwort des Volkes auf die Bundeszusage Jahwes und erwartet, dass dies göttlichen Segen für den Geber und für die Gemeinschaft bringt (Dtn 15,6).⁵² Dieses religiös-soteriologische Verständnis erklärt, warum die Pflicht des Almosengebens im Judentum nicht auf die Wohlhabenden beschränkt, sondern auch auf die Minderbemittelten ausgedehnt wird.⁵³ Neben der theologisch-soteriologischen Einordnung des Almosens im Judentum wird das Almosen im Alten Testament auch erwähnt, ohne dass auf die soteriologische Dimension eingegangen wird. Dies zeigt, dass mit Blick auf die Almosenpraxis der theologische Hintergrund verblasst und die davon isoliert betrachtete soziale Dimension an Bedeutung gewinnt.

Auffällig ist, dass Almosen im Judentum vor allem Juden bzw. „dem Volk“ gewährt wurden.⁵⁴ Während die soteriologische Dimen-

⁵⁰ Klaus Berger weist darauf hin, dass die LXX die Sündentilgung durch Almosen mit der Praxis einer (siebentägigen) Bußzeit, die mit einer Vergebungsbitte verbunden ist, parallelisiert. Beides sind Wege, auf denen sich der heidnische König mit Gott versöhnen kann. Vgl. Klaus Berger, *a. a. O.*, S. 188.

⁵¹ Vgl. Justin Meggitt, *a. a. O.*

⁵² Vgl. *ebenda.*

⁵³ Vgl. Heinrich Gross, *a. a. O.*

⁵⁴ Vgl. *ebenda.*

sion in den Hintergrund tritt, gewinnt das Almosen für die eigenen Volksgenossen an Bedeutung. Das Almosen wurde nicht beliebig an Arme verteilt, sondern mit Blick auf die eigenen Volksgenossen.⁵⁵ So weisen schon Sir 7,4, Tob 1,3 und Tob 4,7 darauf hin, dass Almosen nur den „Frommen“ bzw. „Gerechten“ gewährt werden soll. Wenn heidnische Autoren erwähnen, dass Bettler gerade im Umfeld (bzw. in) der Synagoge anzutreffen waren, so spiegelt sich darin die theologische und soziale Dimension der Almosenpraxis wider. Juden konnten erwarten, dass sie dort andere Juden antreffen, die mit der Gabe eines Almosens die Zugehörigkeit zur gleichen Volksgruppe zum Ausdruck bringen wollten.⁵⁶ Auch wenn die Almosenpraxis sich auf die eigenen Volksgenossen bezog, kann die hohe Wertschätzung der Almosenfrömmigkeit im Judentum als Grundlage verstanden werden, aus der die frühe Kirche später ihre eigenen Verhaltensweisen ableitete, um soziale Missstände zu lösen.⁵⁷

Christliche Diakonie

Diese ausführlichen Darlegungen zur Entwicklung der Diakonie in der Antike sind notwendig, um die Genese herauszuarbeiten, in welchem Kontext sich der christlich geprägte diakonische Gedanke entwickelte. Denn auch wenn rückblickend die Versuchung besteht, das diakonische Handeln christlich zu vereinnahmen und mit dem Auftreten Jesu die „Stunde null“ einer religiös geprägten christlichen diakonischen Gesinnung einzuläuten, ist dies aus zweierlei Gründen nicht möglich. Zum einen haben die vorangestellten Ausführungen gezeigt, dass bereits (im Alten Ägypten und) im Judentum ein reli-

⁵⁵ Diese Differenzierung zwischen Juden und Nichtjuden in der Almosenpraxis korrespondiert mit der Differenzierung zwischen Volksgenossen und Nicht-Stammesgenossen beim jüdischen Zinsverbot.

⁵⁶ Vgl. Klaus Berger, *a. a. O.*, S. 191f.

⁵⁷ Vgl. Martin Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, HNT Ergänzungsband IV, Tübingen 1923, S. 556.

giös motiviertes prosoziales Verhalten verankert war. Und zum anderen kann das diakonische Bewusstsein zur Zeit Jesu nur bedingt als Manifestation christlicher Diakonie bezeichnet werden. Denn „bei der Jesusbewegung handelt es sich um eine ‚innerjüdische Erneuerungsbewegung‘; ihre soziale, gesellschaftskritische Positionierung und ihr Eintreten für notleidende Personen kann per se nicht als erste Diakonieausformung des Christentums firmieren“⁵⁸. Stattdessen, darauf verweist Herbert Haslinger, stellt die christliche Diakonie ein Phänomen *nach* Jesus dar, das sich *nach* Ostern zu einer Zeit entwickelte, als das Christentum als geschichtliches Phänomen existent wurde.⁵⁹ Dabei war das prosoziale diakonische Verhalten zunächst – und hier wird wohl eine jüdisch-kulturelle Prägung deutlich – intraspektiv auf Mitglieder der christlichen Gemeinde(n) bezogen. Davon berichtet beispielsweise Justin: „Wir aber helfen, wenn wir können, allen, die Mangel haben, und halten zusammen. [...] An dem Tag, den man Sonntag nennt, findet eine Versammlung aller statt, die in Städten oder auf dem Land wohnen; [...] wenn wir mit dem Gebet zu Ende sind, werden Brot, Wein und Wasser herbeigeholt, der Vorsteher spricht Gebete und Danksagungen mit aller Kraft, und das Volk stimmt ein, indem es das Amen sagt. Darauf findet eine Ausspendung statt, jeder erhält seinen Teil von dem Konsekrierten, den Abwesenden aber wird er durch die Diakone gebracht. Wer aber die Mittel und guten Willen hat, gibt nach seinem Ermessen, was er will, und das, was da zusammenkommt, wird bei dem Vorsteher hinterlegt; dieser kommt damit Witwen und Waisen zu Hilfe, solchen, die wegen Krankheit oder aus sonst einem Grunde bedürftig sind, den Gefangenen und den Fremdlingen, die in der Gemeinde anwesend sind, kurz, er ist allen, die in der Stadt sind, ein Fürsorger.“⁶⁰

⁵⁸ Vgl. Herbert Haslinger, *a. a. O.*, S. 44.

⁵⁹ Vgl. Herbert Haslinger, *Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen*, Düsseldorf 2005, S. 122–126.

⁶⁰ Justin, Erste Apologie, cap. 67, zitiert nach Herbert Krimm (Hrsg.), *Quellen zur Geschichte der Diakonie. I Altertum und Mittelalter*, Stuttgart 1960, S. 45f.

Diakonie in der Verkündigung Jesu

„Diakonie ist aus neutestamentlicher Perspektive eine, wenn nicht sogar die *nota ecclesiae*“⁶¹, schreibt Ulrich Luz in seinen Ausführungen zu den biblischen Grundlagen der Diakonie. Die diakonische Fürsorgehaltung war im Christentum theologisch von dem Bewusstsein getragen, dass die Hilfe für die Minderbemittelten ein Dienst an Christus ist, der den Menschen im Armen begegnet. Und auch wenn es problematisch ist, die Geburt des diakonischen Gedankens und einer diakonischen Praxis in Jesus Christus selbst oder in der jüdischen Jesusbewegung zu verorten, lässt sich doch zumindest eine Brücke schlagen zwischen der Entwicklung eines diakonischen Bewusstseins im (Ur-)Christentum und der Überlieferung von der Verkündigung und dem Handeln Jesu, wie dies ja in anderen Beiträgen des hier vorliegenden Bandes geschieht.

Zu erwähnen wäre als Grundlage einer diakonischen Ethik zunächst das Gebot der Nächstenliebe (Mt 22,34–40; Mk 12,28–34; Lk 10,25–28), die so grundlegend und so selbstverständlich zum Wesen des Christentums gehört, dass sie oft nicht zu Unrecht als die zentrale Lehre oder das zentrale Gebot der Verkündigung Jesu Christi betrachtet wird. „Zudem firmiert die Nächstenliebe als Synonym der christlichen Diakonie; diakonisches Handeln fällt im populären Bewusstsein weitestgehend mit der Idee der praktizierten Nächstenliebe in eins.“⁶² Hier schlägt sich das jüdische Verständnis nieder, dass Gottesliebe impliziert, Gottes Gebote zu halten und seinen Willen zu tun. Es geht bei der Gottesliebe nicht ausschließlich um eine emotionale Dimension, Gottesliebe besitzt darüber hinaus eine handlungsorientierte, ethische Dimension. Demnach entspricht ein Auseinanderdividieren von Gottes- und Nächstenliebe – dies

⁶¹ Ulrich Luz, „Biblische Grundlagen der Diakonie“, in: Günter Ruddat / Gerhard K. Schäfer (Hrsg.), *Diakonisches Kompendium*, Göttingen 2005, 17–35, S. 17.

⁶² Herbert Haslinger, *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit*, a. a. O., S. 238.

zeigt sich in der markinischen Überlieferung, in noch stärkerer Weise jedoch im Matthäusevangelium – nicht dem Denkhorizont des Neuen Testaments. In diesem Doppelgebot sehen die Evangelisten ein Konzentrat der Weisungen Jesu, deren Reich-Gottes-Botschaft die radikale, befreiende und heilende Zuwendung zum Mitmenschen impliziert.⁶³

Ein weiterer neutestamentlicher Text, der ebenso zentral wie fundamental für das jesuanische Verständnis diakonischen Handelns ist, stellt das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30b–35) dar, das zunächst ein eigenes Traditionsgut darstellte, welches sich vermutlich auf die Verkündigung Jesu zurückführen lässt und das vom Evangelisten Lukas kompositorisch mit der Passage zum Doppelgebot verbunden wurde. In diesem Gleichnis ist wesentlich, wem die Zuwendung gilt, und hier offenbart sich das Verständnis von christlich verstandener Diakonie: Sie beschränkt sich eben nicht auf den eigenen Volksgenossen, sondern sprengt regionale, ethnische, religiöse, konfessionelle Grenzen soweit, dass sie sich bis hin zur Zuwendung zum Gegner bzw. Feind universalisiert.⁶⁴ Dieser Gedanke wird auch in der Enzyklika „Deus caritas est“ ausgeführt: „Während der Begriff ‚Nächster‘ bisher wesentlich auf den Volksgenossen und den im Land Israel ansässig gewordenen Fremden, also auf die Solidargemeinschaft eines Landes und Volkes bezogen war, wird diese Grenze nun weggenommen: Jeder, der mich braucht und dem ich helfen kann, ist mein Nächster.“⁶⁵ Diese Universalisierung impliziert, dass es zu einer Begegnung mit dem Fremden kommt, wobei eine

⁶³ Vgl. Helmut Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*, Würzburg 1984, S. 105.

⁶⁴ Vgl. Rudolf Hoppe, „Von der Grenzenlosigkeit christlichen Helfens. Überlegungen zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37)“, in: Barbara Haslbeck, / Jan Günther, *Wer hilft, wird ein anderer. Zur Provokation christlichen Helfens. Festschrift für Isidor Baumgartner*, Berlin 2006.

⁶⁵ Benedikt XVI., *Enzyklika DEUS CARITAS EST an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 171, Bonn 2005, S. 23, Nr. 15.

solche Begegnung dann gleichermaßen eine missionarische wie auch diakonische Qualität besitzt.⁶⁶ Auslöser dieser Zuwendung ist dabei weder rationales Kalkül noch eine eschatologisch motivierte Werkgerechtigkeit, sondern existentielle Ergriffenheit und Mitleid. Lukas bezeichnet dies als ἐσπλαγγνίσθη. Treffend übersetzt würde dieser griechische Begriff wohl mit den im Deutschen krass klingenden Metapher, dass der Samariter vom Leid seines Nächsten emotional so ergriffen war, dass er in seinen Eingeweiden ergriffen war bzw. dass sich ihm die Eingeweide umdrehten.⁶⁷ Mit Blick auf christlich motivierte Diakonie impliziert dies zum einen, dass Gottesliebe sich in der helfenden Zuwendung realisiert und konkret erfahrbar wird⁶⁸ und dass darüber hinaus – gerade auch angesichts einer Professionalisierung der Diakonie – das Einzelschicksal der notleidenden Frauen, Männer und Kinder niemals aus dem Blick geraten darf.

Als dritten für das neutestamentliche Diakonieverständnis zentralen Text führt Herbert Haslinger die Rede vom Weltgericht an: „Gleichermaßen wie das Samaritergleichnis avancierte der dritte hier anzuführende Text, die Weltgerichtsrede aus dem Matthäusevangelium (Mt 25,31–46), im Laufe der Kirchengeschichte zu einem diakonietheologischen Klassiker.“⁶⁹ Exegetisch höchst umstritten ist zwar die Herkunft und Traditionsgeschichte des Textes und es ist fraglich, ob die Rede auf Jesus selbst oder auf einen Urheber aus seinem Umfeld zurückzuführen ist. Diakonietheologisch wichtig ist hier aber zum einen, dass konkrete existentielle Notsituationen von Menschen thematisiert werden und dass der griechische Text (anders als in der Ein-

⁶⁶ Vgl. Klaus Kießling, „Nicht aus sich selbst und nicht für sich selbst. Zum diakonischen Primat einer missionarischen Kirche“, in: Johannes Kreidler / Thomas Broch / Dirk Steinfert (Hrsg.), *Zeichen der heilsamen Nähe Gottes. Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche. Bischof Gebhard Fürst zum 60. Geburtstag*, Ostfildern 2008, 126–138, S. 130f.

⁶⁷ Vgl. dazu Anselm Grün, „Heiliger Ort, heilige Zeit“, in: *Christ in der Gegenwart* (2012) 30, S. 1.

⁶⁸ Vgl. Wolfgang Harnisch, *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, Göttingen ²1990, S. 280f.

⁶⁹ Vgl. Herbert Haslinger, *a. a. O.*, S. 268.

heitsübersetzung) die Hilfeleistung mit dem Begriff *διακονέω* bezeichnet und das Dienen somit zur Quintessenz der ganzen Textpassage erhebt.⁷⁰ Spezifisch christlich an der Perikope vom Weltgericht ist nun nicht – dies haben ja die Ausführungen zur Tradition religiös motivierter diakonischer Tugenden prosozialen Handelns im Alten Ägypten gezeigt – die Verbindung von diakonischem Verhalten im Diesseits mit einer ausgleichenden Belohnung im Jenseits. Der diakonietheologisch interessante Aspekt an dieser Passage besteht viel eher in der Projektion, dass dem Helfenden im Notleidenden Christus selbst begegnet. „Jesus identifiziert sich mit den Notleidenden: den Hungernden, den Dürstenden, den Fremden, den Nackten, den Kranken, denen im Gefängnis. ‚Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan‘ (Mt 25,40). Gottes- und Nächstenliebe verschmelzen: Im Geringsten begegnen wir Jesus selbst, und in Jesus begegnen wir Gott.“⁷¹ Prosoziales Verhalten, die scheinbar absichtslose Zuwendung zum Notleidenden, wird somit, und dies ist ein Spezifikum bzw. das Spezifikum christlicher Diakonie, zu einem, wenn nicht zu dem mystischen Ort der Christus- bzw. Gottesbegegnung.⁷²

⁷⁰ Vgl. Joachim Gnllka, „Das Matthäusevangelium. Zweiter Teil. Kommentar zu Kapitel 14,1–28,10“ und „Einleitungsfragen“, in: *HThK* I/2, Freiburg 1988, S. 366.

⁷¹ Benedikt XVI., *a. a. O.*

⁷² Vgl. *Berufen zur caritas*, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Die deutschen Bischöfe, Nr. 91, Bonn 2009, S. 29.