

PZB

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Assistent:innen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 31/1

2022

S. FISCHER: Liebeskrankheit in Hohelied und altägyptischen Liebesliedern	1
K. KREMSER: Der Nachsch im Garten Eden – Eine gewöhnliche Schlange?	23
M. SCHÖTTNER: Biblische Grundlagen einer Theologie des Helfens	44

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

BIBLISCHE GRUNDLAGEN EINER THEOLOGIE DES HELFENS

Biblical Foundations of a Theology of Care

Marievonne Schöttner, Theologie im Fernkurs/Domschule Würzburg, Am Bruderhof 1, 97070 Würzburg, marievonne.schoettner@fernkurs-wuerzburg.de

Abstract: Die biblischen Zeugnisse gehören maßgeblich zur Reflexion einer Theologie des Helfens. Bereits das Alte Testament gibt mit seinen Sozial- und Wirtschaftsgesetzen wichtige Impulse für karitatives Handeln. Im Neuen Testament steht Jesu helfendes Handeln im Mittelpunkt. Sein Dienst für den Menschen um des Menschen willen ist das durchgehende Kennzeichen seiner Worte und Taten. Grundlegend bei dieser biblischen Betrachtungsweise ist der Ansatz, dass Helfen in erster Linie ein allgemein menschliches Phänomen ist, das im alltäglichen Miteinander praktiziert wird und auf eine konkrete Notsituation antwortet. Die Hilfe basiert jedoch nicht nur auf den eigenen menschlichen Bemühungen, sondern wird auch als Antwort auf die zuvorkommende Liebe Gottes gegenüber allen Menschen verstanden.

Abstract: The biblical testimonies provide a series of examples as keystones on a theology of care. In the Old Testament important impulses for aids giving to the needy based on social and economic laws can be found. In the New Testament the focus is on Jesus' generosity and helpfulness. He teaches with words and actions how to respond to specific emergencies. Fundamental to this biblical view is the approach that care is primarily a general human phenomenon that is practiced in everyday life. However, care is not only based on man's own efforts but also considered as a response of mankind to God's accommodating love for all man.

Keywords: Theology of Care, Ethics, Mercy, Charity

1. Vorbemerkungen

Wenn es um karitatives, prosoziales oder solidarisches Handeln in der Bibel geht, setzt man klassischerweise beim Begriff „Diakonie“ an.¹ Dieser Ausdruck lässt sich auf das griechische Substantiv *διακονία* zurückführen und gemeinhin mit „Dienst“ übersetzen, die weiteren Ausdrücke dieser Wortfamilie *διακονέω*

¹ Im Folgenden werden die Ausdrücke „karitatives Handeln“, „prosoziales Handeln“ und „solidarisches Handeln“ als synonyme Begriffe für helfendes Handeln verwendet.

und *διάκονος* entsprechend als „dienen“ und „Diener“. Hierunter wird dann oftmals ein Dienst zu Tisch verstanden.² Dieser gängigen Deutung widerspricht John N. Collins, der den Gebrauch von *διακονία* im Profangriechischen untersucht und konstatiert, dass diese Wortgruppe mit dem Terminus „Dienst“ i. d. R. nicht adäquat wiedergegeben ist. Nach Collins steht bei *διακονία* der Aspekt der Vermittlung bzw. des Dazwischengehens („Go-Between“) im Zentrum.³ Zudem wendet sich Anni Hentschel dezidiert gegen die Wortbedeutung von *διακονία* als Dienst. In ihrer umfassenden Studie zum Wortfeld Diakonia stellt sie heraus, dass damit gemeinhin eine Beauftragung bezeichnet wird, die „sowohl den Auftragscharakter als auch die Ausführung einer – z. T. vermittelnden – Tätigkeit bzw. eines Berufs“⁴ beschreibt. Auch wenn die in beiden Arbeiten vorgetragene Einwände zum traditionellen Verständnis von *διακονία* und seiner Derivate nicht ohne Widerspruch bleiben,⁵ ist deren Einsicht zutreffend, dass dieser Wortgruppe ursprünglich keine sozial-karitative Bedeutung anhaftete.⁶

² Vgl. grundlegend Hermann W. Beyer, *διακονέω, διακονία, διάκονος*, ThWNT 2 (1935) 81–93: 81. Ihm folgt Alfons Weiser, *διακονέω, διακονία, διάκονος*, EWNT 1 (1980) 726–732: 726–727. Ähnlich Ulrich Luz, *Biblische Grundlagen der Diakonie*, in: Günter Ruddat/Gerhard K. Schäfer (Hg.), *Diakonisches Kompendium*, Göttingen 2005, 17–35: 17, der die Verbindung des Wortstammes *διακ-* mit dem Essen für Lk 10,40; 12,37; 17,8; Apg 6,2 – vielleicht auch für Mk 1,13; Mt 4,11 – beansprucht.

³ Vgl. John N. Collins, *Diakonia. Re-Interpreting the Ancient Sources*, New York u. a. 1990, 335–337. Ähnlich Hans-Jürgen Benedict, *Beruhet der Anspruch der evangelischen Diakonie auf einer Mißinterpretation der antiken Quellen?* John N. Collins' Untersuchung „Diakonia“, PTh 89 (2000) 349–364.

⁴ Anni Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen* (WUNT 2, 226), Tübingen 2007, 7 (mit Bezug auf Platon). Ihr folgt Markus Öhler, *Amt/Diakonie, Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel* (2009) 11–14: 11.

⁵ Vgl. Matthias Konradt, „Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt“ (Mt 25,40). Überlegungen zur Bedeutung diakonischen Handelns im Matthäusevangelium, in: Klaus Scholtissek/Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), *Diakonie biblisch. Neutestamentliche Perspektiven* (BThSt 188), Göttingen 2021, 53–90: 57–64. Ähnlich Ismo Dunderberg, *Vermittlung statt karitativer Tätigkeit? Überlegungen zu John N. Collins' Interpretation von diakonia*, in: Volker Herrmann/Rainer Merz/Heinz Schmidt (Hg.), *Diakonische Konturen. Theologie im Kontext sozialer Arbeit* (VDWI 18), Heidelberg 2003, 171–183: 178: Dass *διακονία* relativ oft im Kontext der Überbringung von Botschaften steht, ist zwar zutreffend, ergibt sich aber „ganz natürlich dadurch, dass es in der Antike normalerweise Diener waren, die im Auftrag von ihren Herren Botengänge machten.“

⁶ Die Semantik von *διακονία* im Sinn einer wohltätigen und persönlichen Fürsorge für den Nächsten ergibt sich erst durch ihren Verwendungszusammenhang. Hierbei verweist Hentschel, *Diakonia* (Anm. 4) 68, auf TestJob 11,1–5 (vgl. 12,1; 15,1.4.8), wo *διακονία* im Blick auf den Kontext den Dienst an den Armen meint.

Für die Betrachtung einer biblischen Grundlage zur Theologie des Helfens lassen sich aufgrund dieser Vorbemerkung folgende Schlussfolgerungen ziehen: Die ursprüngliche Bedeutung von *διακονία* deckt sich nicht mit dem heutigen Sinn von Diakonie als das „*christliche Hilfehandeln zugunsten notleidender Menschen*“.⁷ Aus diesem Grund ist das klassische Vorgehen, ntl. Belege zu *διακονία* für karitatives Handeln zugunsten hilfsbedürftiger Menschen auszuwerten, im Blick auf zwei Perspektiven zu erweitern: Einerseits findet eine Theologie des Helfens ihre biblischen Grundlagen vorrangig in den Texten zum Thema Nächstenliebe und Barmherzigkeit. Andererseits sind die biblischen Formen von prosozialem Engagement nicht nur im Neuen Testament, sondern bereits im Alten Testament nachweisbar.

2. Alttestamentliche Perspektiven

Helfendes Handeln ist im Alten Testament auf unterschiedliche Weise beschrieben.⁸ Einerseits tritt Gott als Helfer in Erscheinung, wenn er sowohl seinem Volk als auch dem Einzelnen hilft.⁹ Insbesondere das rettende Eingreifen im Exodus unterstreicht die göttliche Hilfe. Aber auch auf der Ebene der privaten Frömmigkeit hilft Gott, wie es etwa Personennamen wie Azarjah („JHWH hat geholfen“) dokumentieren. Andererseits thematisieren die atl. Texte eine Hilfe der Menschen untereinander. Im Folgenden werden drei wesentliche Aspekte karitativen Handelns näher in den Blick genommen, die hauptsächlich anhand der Texte aus der Tora aufgezeigt werden:¹⁰ Hilfe als gelebte Solidarität (1), Hilfe basierend auf den Rechtssammlungen (2) und Hilfe als Ermöglichung des öffentlichen Klagens (3).

⁷ Herbert Haslinger, *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn 2009, 19.

⁸ Vgl. die grundlegenden Artikel zu „Hilfe/helfen“ im Alten Testament von Edward Lipiński, *רצו*, ThWAT 6 (1989) 14–20; John F. A. Sawyer, *עזר*, ThWAT 3 (1982) 1035–1059; David Bosworth, *Help*, I. Hebrew Bible/Old Testament and New Testament, *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 11 (2015) 801–802.

⁹ Vgl. ausführlicher Josef Schreiner, *Gott „mein Helfer“*. Ein alttestamentliches Leitmotiv, in: Erwin Möde/Felix Unger/Karl M. Woschitz (Hg.), *An-Denken. FS Eugen Biser*, Graz u. a. 1998, 403–413.

¹⁰ Ergänzend ist darauf hingewiesen, dass helfendes Handeln im Alten Testament u. a. auch in der prophetischen Literatur (z. B. Jes 41,6; 49,7–13; 58,7; Am 5,12) und in der Weisheitsliteratur (z. B. Spr 3,27; 14,31; 22,9; 28,27; Sir 4,4f.; 7,32) thematisiert wird.

2.1 Hilfe als gelebte Solidarität

Im Alten Testament kommt v. a. die elementare soziale Fürsorge durch die Großfamilie bzw. die Sippe in den Blick.¹¹ In vorstaatlicher und staatlicher Zeit verkörperte der größere Familienverbund den einzigen Bezugsrahmen, der Leben und Überleben ermöglichte. Die Versorgung der Kranken, die Betreuung von Menschen mit Behinderung und die Pflege der Alten war genuine Aufgabe der Familie. Im Zusammenhang mit dieser gelebten Solidarität lässt sich die sog. Schwager- oder Leviratsehe (Dtn 25,5–10) anführen, d. h. die Pflicht eines (volljährigen) Mannes, beim vorzeitigen Tod seines Bruders dessen verwitwete Frau zu heiraten, damit ihre soziale Einbindung und materielle Absicherung garantiert bleibt.¹² Ein weiteres Beispiel für dieses Familienethos findet im vierten Dekaloggebot (Ex 20,12; Dtn 5,16) seinen Niederschlag: „Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt!“ Dieses Gebot hat zwei Sinnspitzen. Einerseits richtet es sich an Kinder und fordert die Achtung gegenüber ihren Eltern (vgl. Sir 3,1–11). Andererseits richtet es sich an Erwachsene und fordert die Versorgung der alten Eltern (vgl. Sir 3,12–16).¹³

Wo der Familienverbund sich nicht mehr gegenseitig helfen kann, ist der König gefordert. Von ihm wird u. a. erwartet, dass er die Armut bekämpft, Mitleid mit den Notleidenden hat und die Schwachen in Schutz nimmt (Ps 72,4.12–14). Dieses Idealbild des Königs als Wohltäter ist nicht spezifisch israelitisch, sondern hat seine Wurzeln in Ägypten. In der Rolle des Stellvertreters Gottes setzt sich der ägyptische König für die Hilflosen ein, indem er seine Beamten anweist, stellvertretend für ihn den Dienst an den Armen zu übernehmen; die Beamten sind dabei nicht für alle Ägypter zuständig, sondern helfen nur jeweils der ihnen

¹¹ Vgl. Manfred Oeming, Selig ist, wer sich um den Armen kümmert (Ps 41,2). Das Alte Testament als Grundlage des diakonischen Handelns, in: Johannes Eurich/Heinz Schmidt (Hg.), *Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse*, Göttingen 2016, 11–38: 17–20.

¹² Ferner zielt die Leviratsehe darauf ab, dass die Witwe den Namen des verstorbenen Ehemanns trotz dessen Tod vor der Zeugung des ersten Sohnes, seine Familie als Kerngruppe und deren Besitz erhält. – Zudem kann das Erbrecht der Frauen als Teil ihrer sozialen Absicherung angesehen werden (Num 36,6–9; vgl. Ijob 42,15).

¹³ Die zweite Bedeutung im Sinn einer materiellen Unterstützung und sozialen Würdigung im Alter legt sich auch durch das Hebräische nahe: Das hebräische Wort für „ehren“ lautet כָּבַד. Dahinter steckt weniger die Bedeutung „gehören“, als vielmehr „schwer, gewichtig, wohlhabend machen“, d. h. mit materiellen Gütern gut versorgen. Vgl. Christoph Dohmen, כָּבַד, *ThWAT* 4 (1984) 13–17.

unterstellten Gruppe.¹⁴ Jan Assmann spricht bei einer derart konzipierten Wohltätigkeit von einer vertikalen Solidarität,¹⁵ d. h. einer Hilfe „von oben nach unten.“¹⁶

2.2 Sozial- und Wirtschaftsgesetze

Die drei atl. Rechtssammlungen, das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33), das deuteronomistische Gesetz (Dtn 12–25) und das Heiligkeitgesetz (Lev 17–26), formulieren klare Solidaritätsregeln und erweitern so die Grundpfeiler für individuelles Helfen erheblich.

Grundlegend für die atl. Sozial- und Wirtschaftsgesetze ist das Gebot der Nächstenliebe: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich bin der Herr“ (Lev 19,18). Dieses Gebot erhält durch den Kontext kultischer und sozialer Gesetze (Lev 19,9–16.32–36) eine neue Qualität:¹⁷ Es geht hier nicht um die Pflege eines Sympathiegefühls für den Nächsten (עָרַם), der hier wohl primär den Volksgenossen – einschließlich des in Israel ansässig gewordenen Fremden (Lev 19,34) – meint, sondern um die Sensibilität gegenüber sozial Schwachen und die Gerechtigkeit für benachteiligte Menschen.¹⁸

Die Sozialgesetze beabsichtigen dabei den Schutz und die Versorgung der Notleidenden, insbesondere der Fremden (Ex 22,20), der Witwen und Waisen (Ex 22,21–23) sowie der Armen (Ex 22,24–26). Evident ist der Rechtssatz über den Schutz der Fremden: „Gleiches Recht soll bei euch für den Fremden wie für den Einheimischen gelten.“ (Lev 24,22). Der Kern des hier postulierten Rechtsschutzes liegt im Erleben des Volkes Israel, fremd in Ägypten gewesen zu sein;

¹⁴ Dieser Verpflichtung rühmt sich ein Onurismose, ein hoher Beamter der Ramessidenzeit (um 1220 v. Chr.): „(...) Ich gab Nahrung dem, der in Not war. Ich war ein Schützer des Schwachen. Ich trat ein für die Witwe, die man ihrer Habe beraubt hatte. Ich war Vater für den, der keinen Vater und keine Mutter hatte, einer, der die Geringen rettete (...).“ Vgl. Emma Brunner-Traut, Wohltätigkeit und Armenfürsorge im Alten Ägypten, in: Gerhard K. Schäfer/Theodor Strohm (Hg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag (VDWI 2), Heidelberg ²1994, 23–43: 32–33.

¹⁵ Vgl. Jan Assmann, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München ²2006, 92–109.

¹⁶ Detlef Franke, Arme und Geringe im Alten Reich Altägyptens. „Ich gab Speise den Hungernden, Kleider den Nackten ...“, ZÄS 133 (2006) 104–120: 114.

¹⁷ Vgl. die Bestimmung zur Armenfürsorge (Lev 19,9f.), zum Verbot von Diebstahl und Meineid (19,11f.), zum Verbot der Ausbeutung Schwacher (19,13f.), zum Verzicht auf Verleumdung (19,15f.), zum Respekt vor Alten (19,32), zur Fremdenliebe (19,33f.) und zur Ehrlichkeit vor Gericht (19,35f.).

¹⁸ Vgl. Frank Crüsemann, Das Alte Testament als Grundlage der Diakonie, in: Volker Herrmann/Martin Horstmann (Hg.), Studienbuch Diakonik. Biblische, historische und theologische Zugänge zur Diakonie, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn ²2008, 58–87: 73–74. Zum Begriff „Nächster“ vgl. Diether Kellermann, עָרַם, ThWAT 7 (1993) 545–555.

darauf basierend wird das Engagement für die Fremden in Israel verständlich. Der Zusammenhang von eigener Erfahrung und Schicksal in der Fremde wird also zur ethischen Begründung eines der zentralen atl. Rechtssätze.¹⁹

Ferner ist im Kontext der Sozialgesetze der Armenzehnt (Dtn 14,28f.) hervorzuheben. Hiernach soll alle drei Jahre der Zehnt, der am Jerusalemer Tempel geopfert wird, an Menschen ohne Grund- und Erbesitz verteilt werden. Frank Crüsemann spricht hierbei von der „erste[n] Sozialsteuer der Weltgeschichte“,²⁰ die eine der zentralen Bestimmungen zur Sicherung der materiellen Existenz von Landlosen darstellt.²¹

Über den Schutz der sozial Schwächsten hinaus werden im atl. Recht Wirtschaftsgesetze formuliert. Das Verbot drastischer Pfandmaßnahmen (Ex 22,25f.; Dtn 24,6.12.17) und die Regelung zum vollkommenen Schuldenerlass (Dtn 15,1–4; vgl. Ex 23,10f.; Lev 25,8–54) sind als Instrumente anzusehen, um der Verarmung entgegenzuwirken. Flankiert werden diese Maßnahmen durch ein Zinsverbot, das offenbar einen derart hohen Stellenwert einnahm, da es in allen drei atl. Rechtssammlungen Erwähnung findet (Ex 22,24; Dtn 23,20f.; Lev 25,35–38).²² Alle drei Stellen verweisen fast übereinstimmend auf das Verbot, von den Armen Zinsen zu nehmen, wobei im Wesentlichen die Armen des eigenen Volkes gemeint sind. Bemerkenswert ist, dass dieses Zinsverbot singulär nur für Israel bezeugt ist. Dagegen weisen die Nachbarkulturen (u. a. Ägypten, Mesopotamien, Phönizien und Griechenland) ein fest etabliertes Darlehenssystem auf.²³

¹⁹ Ein anderer Grund für das aktive Eintreten für notleidende Menschen ist in dem Umstand zu sehen, dass die Rechtssetzungen an ein humanes Zusammenleben theologisiert wurden, d. h. als Entsprechungen zum Handeln Gottes: Das Verhalten des barmherzigen und gnädigen Gottes (Ex 34,6; Ps 146,5–9) gilt es nachzuahmen. Vgl. Luz, Grundlagen (Anm. 2) 19–20.

²⁰ Frank Crüsemann, Soziales Recht und freiwilliges soziales Engagement im Alten Testament, in: Heinz Schmidt/Renate Zitt (Hg.), Diakonie in der Stadt. Reflexionen – Modelle – Konkretionen, Stuttgart 2003, 23–37: 23. Die Geschichte des Zehnten ist in Israel sehr komplex; seine Funktion schwankt zwischen Staatssteuer für den König, Tempelabgabe oder Sozialhilfe, v. a. für die Leviten.

²¹ Ferner stellt das Zugeständnis eines wöchentlichen Ruhetages (Ex 20,8–11; Dtn 5,12–15) einen wichtigen Beitrag zur Verbesserung der Situation der Notleidenden dar. Vgl. Oeming, Armen (Anm. 11) 24–25.

²² Zur Problematik des Darlehens vgl. Rainer Kessler, „Es sollte überhaupt kein Armer unter euch sein“ (Dtn 15,4). Alttestamentliche Grundlagen zum Umgang mit Armut und Armen, in: Johannes Eurich u. a. (Hg.), Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde, Stuttgart 2011, 19–35: 29–30.

²³ Vgl. Oeming, Armen (Anm. 11) 26–34.

Es gilt jedoch abschließend zu beachten: Einerseits bleibt trotz all dieser Sozial- und Wirtschaftsgesetze eine spannungsvolle Differenz zwischen theologischem Anspruch und gelebter Praxis bestehen.²⁴ Andererseits konnten diese Rechtstexte als ein Bestandteil der Tora immer wieder neu zur kritischen Klärung gesellschaftlich veränderter Verhältnisse herangezogen werden und als Impuls dienen, um zu mehr humaner Gerechtigkeit zu gelangen.²⁵

2.3 Raum für Klage

Die Klage ist oftmals die erste und spontane Reaktion auf Leid. In ihr kommt die Stimme der wirtschaftlich, kulturell und gesundheitlich Bedrängten authentisch zu Gehör.²⁶ Folglich muss das Klagen bei einer Theologie des Helfens einen Ort haben. Im Alten Testament ist die Sprachform der Klage vornehmlich in den Psalmen (etwa ein Drittel der Psalmen sind Klagepsalmen) anzutreffen. So wendet sich etwa der Psalmenbeter mit folgender Klage an Gott: „Wie lange noch muss ich Sorgen tragen in meiner Seele, Kummer in meinem Herzen Tag für Tag? Wie lange noch darf mein Feind sich über mich erheben?“ (Ps 13,3).²⁷ Im Psalter finden sich also einerseits Klagegebete von Einzelnen, die aufgrund von Krankheit (Ps 38; 41; 88) oder aufgrund von Verfolgung durch Feinde (3; 7; 17) klagen, und andererseits Klagen des Volkes, die über die Zerstörung bzw. den Verlust von Staat, Stadt und/oder Tempel klagen (44; 79; 83). Neben den Klagepsalmen zeigt sich in der atl. Figur Ijob der beispielhafte Typus eines klagenden Menschen, der Gott für sein Leid verantwortlich macht: „Habe ich gefehlt? Was tat ich dir, du Menschenwächter? Warum hast du mich zu deiner Zielscheibe gemacht, sodass ich mir selbst zu einer Last geworden bin?“ (Ijob 7,20).²⁸ Ferner kann auf unterschiedliche Weise geklagt werden: zum einen durch Fragen mithilfe von Interrogativpronomen (Ps 80,13; Ijob 10,18), zum anderen durch die Schilderung der Not im Sinn von „beklagen“ (Ps 88,4–10; Ijob 7,1–10) sowie auch mit Partnerbezug im Sinn von „anklagen“ (Ps 44,12f.; Ijob 10,1–22). Im

²⁴ Die Spannung zwischen sozial gerechtem Sollen und realpolitischem Sein lässt sich eindrucksvoll beim Zinsverbot erkennen: Einerseits enthalten alle drei atl. Rechtssammlungen diesen Rechtsatz, andererseits deutet die Verurteilung des Zinsnehmers bei den Propheten (Ez 18,13; Hab 2,6f.) auf Verstöße hin.

²⁵ Vgl. Heinz Rüegger/Christoph Sigrüst, *Diakonie – eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns*, Zürich 2011, 53–54.

²⁶ Vgl. Crüsemann, *Grundlage* (Anm. 18) 62–69.

²⁷ Näheres zu Ps 13 bei Bernd Janowski, *Das verborgene Angesicht Gottes. Psalm 13 als Muster eines Klagelieds des einzelnen*, in: Martin Ebner u. a. (Hg.), *Klage* (JBTh 16), Neukirchen-Vluyn 2001, 25–53. Ein anderer bekannter Klagepsalm ist Ps 22, den Jesus am Kreuz betet (Mk 15,34 par Mt 27,46).

²⁸ Weiterführendes zu Ijob bei Ludger Schwienhorst-Schöneberger, *Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob*, Freiburg i. B. 2007.

Alten Testament ist aber nicht nur Gott der Adressat der Klage (Ps 13,2f.; 44,20); vielmehr kann gegenüber den Feinden (55,16) und im Blick auf sich selbst geklagt werden (38,4–7). Das zentrale Moment der Klage liegt dabei weniger im Trostzuspruch oder im Segenswort, sondern in der Möglichkeit, die Klage öffentlich zu machen (z. B. auf dem Tempelplatz). Dahinter steckt der Gedanke, dass die Klage dem Klagenden seine Handlungsfähigkeit zurückgibt, indem sie ihn in den Mittelpunkt stellt. Oftmals ist Gottes Antwort auf die Klage – zumindest in den Psalmen – nicht überliefert (anders in 6,10; 12,6f.). Den Tradenten kommt es offenbar darauf an, die Klage für sich stehen zu lassen; die öffentliche Manifestation privater Not ist heilsamer als jede Antwort.²⁹ Die Ermöglichung, das eigene Leid mitsamt seinen Gefühlen, Sehnsüchten und Hoffnungen auszusprechen, ist somit Dienst am Menschsein des Menschen. Dabei wird das Klagen mit der Gewissheit vorgetragen, dass Gott mit den Notleidenden solidarisch ist. Ein beispielhafter Ausdruck dafür ist Ps 82,1–8, wonach Gottes Sein als ein Mit-Sein in Solidarität verstanden wird: Gott engagiert sich für die sozial Schwachen und ist mit allen, die ihr Leid öffentlich vor ihn bringen.

2.4 Zwischenfazit aufgrund der alttestamentlichen Betrachtungen

Aus atl. Perspektive ist im Blick auf helfendes Handeln grundlegend festzuhalten:

(1) Das Bewusstsein verwandtschaftlicher Beziehungen produziert ein solidarisches Ethos. Die elementare soziale Fürsorge, die die Großfamilie leistet (z. B. Kranken- und Altenpflege, Leviratsehe), stellt hierbei einen wichtigen Baustein dar.

(2) Diese Praxis mitmenschlicher Solidarität entwickelt sich im Laufe der Zeit zu einer Kultur prosozialen Handelns, die sich auf Rechtssätze stützt (z. B. Armenzehnt, Regelungen zum vollkommene Schuldenerlass, Zinsverbot gegenüber den Armen). Helfen greift hier über den individuellen Einsatz im Rahmen des Sippenverbandes hinaus.

(3) Bei einer Theologie des Helfens hat die Klage einen zentralen Platz, denn in der Klage ist die Stimme der in Not geratenen Menschen authentisch zu hören. Dabei ist nicht nur das Klagen bedeutsam, sondern auch das Ermöglichen der Klage in einem öffentlichen Raum.

(4) Trotz dieser bedeutenden Ansätze eines mitmenschlichen Handelns sind die Grundzüge einer Theologie des Helfens in Israel nur rudimentär erkennbar.

²⁹ In diesem Sinn kann Klage auch heute eine Bereicherung für das Sprechen vor Gott sein. Vgl. Thomas Hieke, Schweigen wäre gotteslästerlich. Klagegebete – Auswege aus dem verzweifelt Verstummen, in: Georg Steins (Hg.), Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage, Würzburg 2000, 45–68: 64–66.

Die „Option für die Armen“ stellt kein durchgängiges atl. Leitmotiv dar. Ausführlich wird etwa über den unvorstellbaren Reichtum von zahlreichen atl. Handlungsträgern (z. B. Salomo, Ijob) berichtet. Ungeachtet dieser Einwände kann nicht übersehen werden, dass sich im Alten Testament zentrale Grundsteine für eine Umgestaltung zu mehr sozialer Gerechtigkeit und Barmherzigkeit abzeichnen, die eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die jüdische und christliche Tradition haben.³⁰

3. Neutestamentliche Perspektiven

Im Mittelpunkt der ntl. Betrachtungsweise soll Jesu karitatives Handeln in den kanonischen Evangelien stehen.³¹ Jesu Dienst für den Menschen um des Menschen willen stellt dabei das durchgehende Kennzeichen seiner Worte und Taten dar: „Jesu Existenz hat nicht diakonische Anteile; Jesu Existenz *ist* Diakonie“.³² Vor diesem Hintergrund stehen zunächst Jesu Leitlinien für helfendes Handeln im Zentrum der Analyse (1). Im Anschluss richtet sich der Blick auf Jesu Botschaft vom Reich Gottes, die untrennbar mit seiner bedingungslosen Zuwendung zu Notleidenden verbunden ist (2).

3.1 Jesu Leitlinien für helfendes Handeln

Es lassen sich fünf Grundsätze zum helfendem Handeln Jesu herausstellen, die jeweils anhand eines Bibeltexes paradigmatisch vorgestellt werden.

³⁰ Vgl. Oeming, Armen (Anm. 11) 35–36. Wenn Sprache ein Indikator für Weltsicht ist, dann nimmt Armut in Israel einen großen Raum ein, wie die vielen hebräischen Lexeme für das Wortfeld „arm“ verdeutlichen: u. a. עָנִי („elend“), דָּל („schwach“, „gering“), אֲבִיוֹן („dürftig“, „elend“), מַסְכֵּן („elend“), עָנָו („niedergedrückt“), רָעִב („darben“), נָמוֹךְ („niedrig“) und מַסְכֵּן („bedürftig“). Vgl. Robert Martin-Achard, עָנָו, THAT 2 (2004) 341–350: 347–348; Cyril S. Rodd, Glimpses of a Strange Land. Studies in Old Testament Ethics, Edinburgh 2001, 161–184.

³¹ Auch in den frühchristlichen Gemeinden finden sich bedeutende Hinweise für helfendes Handeln, vgl. die Gütergemeinschaft der Jerusalemer Urgemeinde (Apg 2,44–47; 4,32–37), die Kollektensammlung für die Jerusalemer Urgemeinde durch Paulus (Gal 2,10; 2 Kor 8f.) sowie die Ansätze zu einer Institutionalisierung der Diakonie (Röm 16,1f.; Phil 1,1; 1 Tim 3,8–13; 5,3–16). Weiterführendes bei Traugott Holtz, Christus Diakonos. Zur christologischen Begründung der Diakonie in der nachösterlichen Gemeinde, in: Gerhard K. Schäfer/Theodor Strohm (Hg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag (VDWI 2), Heidelberg ²1994, 127–143; Luz, Grundlagen (Anm. 2) 25–31; Klaus Scholtissek, Neutestamentliche Grundlagen diakonischen Handelns, in: ders./Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), Diakonie biblisch. Neutestamentliche Perspektiven (BThSt 188), Göttingen 2021, 10–18.

³² Haslinger, Diakonie (Anm. 7) 301.

3.1.1 Maxime der Nächstenliebe

Im Neuen Testament ist das Nächstenliebegebot achtmal belegt (Mk 12,31; Mt 22,39; Lk 10,27; Mt 5,43; 19,19; Röm 13,9; Gal 5,14; Jak 2,8); in den synoptischen Evangelien ist es als ein Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe mit je spezifischen Akzenten aufgeführt (Mt 22,34–40 par Mk 12,28–34 par Lk 10,25–28).³³ In der weiteren Erörterung soll die mk Version des Doppelgebots vertieft werden, die in ein Lehrgespräch zwischen Jesus und einem Schriftgelehrten eingebettet ist. Der Ausgangspunkt ist die Frage des Schriftgelehrten nach dem ersten Gebot (ἐντολὴ πρώτη) (Mk 12,28). Jesus antwortet darauf mit dem Doppelgebot der Liebe (12,29–31), indem er zuerst das atl. Gebot der Gottesliebe (Dtn 6,4f.) und dann das Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) zitiert.³⁴ Im Anschluss gibt auch der Schriftgelehrte dieses Doppelgebot wieder und stellt dieses sogar über die kultische Aktivität am Tempel (Mk 12,32f.), was von Jesus lobend anerkannt wird (12,34).

Im Gegensatz zur atl. Version ist zum einen das Gebot der Nächstenliebe im Neuen Testament als ein Doppelgebot formuliert, das sowohl die Gottes- als auch die Nächstenliebe umfasst; dieses Doppelgebot bringt in Erinnerung, dass es die vorausgehende Liebe Gottes gegenüber den Menschen ist, in der die Liebe des Menschen zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst ihr Fundament findet. Zum anderen wird das Nächstenliebegebot universalisiert: Die Liebe gegenüber dem Nächsten (πλησίος) im Sinn der eigenen (Volks-)Genossen ist zwar notwendig, aber nicht hinreichend; die von Jesus praktizierte und geforderte Liebe zielt über die Gleichgestellten hinaus auf die feindlich gesinnten Menschen und somit potenziell auf alle Menschen.³⁵

³³ Zum Doppelgebot der Liebe vgl. etwa Thomas Söding, *Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch*, Freiburg i. B. 2015, 97–128.

³⁴ Markus bringt hierbei zunächst eine deutliche Rangfolge zur Geltung, indem er die Gottesliebe als „erstes“ (πρώτη) und die Nächstenliebe als „zweites“ (δευτέρα) Gebot anführt. Im Anschluss aber relativiert er diese Rangfolge, indem er „kein anderes Gebot (...) größer als diese beiden“ (Mk 12,31) erachtet. Demgegenüber beurteilt Matthäus das Nächstenliebegebot als gleichgewichtig (ὁμοία) gegenüber dem Gottesliebegebot (Mt 22,39), während Lukas die beide Gebote durch die Konjunktion καὶ miteinander verbindet (Lk 10,27).

³⁵ Die Universalisierung der Nächstenliebe auf die Fremden- und Feindesliebe zeigt sich in der Jesustradition u. a. in der Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30–35), in der sechsten Antithese von der Feindesliebe (Mt 5,43–48) und im Gebot der Bruderliebe (Joh 13,34f.). Aber auch in den atl. Spätschriften (Tob 4,13; Sir 7,21; 31,15) und im hellenistischen Judentum (TestXII.Dan 5,3; TestXII.Is 5,1f.) ist eine Ausweitung des Nächstenliebegebots erkennbar. Grundlegend Gerd Theißen/A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2011, 339–349. Vgl. auch Gerd Häfner, „Selig sind die Friedensstifter“ (Mt 5,9). Feindesliebe und Vergebung als Aspekte matthäischer Friedensethik, in: Eberhard Bons (Hg.), *Bible et paix. Mélanges offerts à Claude Coulot*, Paris 2010, 85–96; Matthias Konradt, *Menschen- und Bruderliebe? Beobachtungen zum Liebesgebot in den Testamenten der Zwölf Patriarchen*, ZNW 88 (1997) 296–310.

Es ist unverkennbar, dass es bei diesem Doppelgebot mehr als um den Ausdruck einer Emotion oder um einen bloßen Glaubensinhalt geht. Vielmehr wird konkretes Handeln eingefordert. Die Gottesliebe beschreibt eine konkret umzusetzende Norm religiöser und ethischer Praxis; die Nächstenliebe meint liebevolles, von Zuneigung, Wertschätzung und Solidarität getragenes Handeln gegenüber allen Menschen. Dabei ist die Grundlegung der Nächstenliebe in der zuvorkommenden Liebe Gottes zum Menschen im Bewusstsein zu halten: Die Nächstenliebe ist derart eng mit der Gottesliebe verknüpft, dass die Gottesbeziehung nicht an ihr vorbei gedacht werden kann.³⁶ Bei all dem ist auch nicht zu vernachlässigen, dass die Selbstliebe eine wesentliche Voraussetzung für helfendes Handeln ist. Es braucht eine Kultur des anerkennenden Umgangs mit sich selbst, um nachhaltig prosozial handeln zu können.³⁷

3.1.2 Universales Ethos

Dem Gebot der Nächstenliebe schließt sich im LkEv unmittelbar die Parabel³⁸ vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30–35) an, die immer wieder neu Menschen zum Helfen inspiriert hat. An diesem im Lk Sondergut verordneten Text lässt sich beispielhaft das universale Ethos als zweite Leitlinie von Jesu prosozialem Handeln aufzeigen. Die Perikope ist in eine Rahmenhandlung, ein Lehrgespräch zwischen Jesus und einem Gesetzeslehrer (10,25–29.36–37), eingebettet. Auf die Frage des Gesetzeslehrers, wer sein Nächster sei, den er zu lieben habe, antwortet Jesus mit einer Parabel (10,30–35): Zunächst wird ein Raubüberfall auf einen Israeliten³⁹ als eine Art Exposition geschildert (10,30). Im Anschluss erfolgt die

³⁶ Vgl. Ludger Schenke, *Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung*, Stuttgart 2005, 277.

³⁷ Dass die Liebe zum Nächsten die Liebe zu sich selbst voraussetzt, ist ein in der Psychologie bekanntes Phänomen. Vgl. Carl R. Rogers, *On Becoming a Person. A Therapist's View of Psychotherapy*, Boston 1961; Harlich H. Stavemann, ... und ständig tickt die Selbstwertbombe. *Selbstwertprobleme erkennen und lösen*, Weinheim 2011. – Weiterführend ist Werner Schmidbauer, *Hilflose Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe*, Reinbek bei Hamburg 2021, wonach Menschen, die ein zu strenges altruistisches Ideal der Hilfe ausüben, oft selbst zu „hilflosen Helfern“ werden; sie versuchen ihre mangelnde Selbstakzeptanz mit dem Helfen zu kompensieren und kreisen dabei letztlich nur um sich selbst.

³⁸ Die Gattungsfrage wird in Bezug auf Lk 10,30–35 kontrovers diskutiert. Ich folge Ruben Zimmermann, *Berührende Liebe (Der barmherzige Samariter) – Lk 10,30–35*, in: ders. u. a. (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2001, 538–555: 542–543, der sich gegen die traditionelle Bestimmung als Beispielerzählung (vgl. u. a. Heinz Schürmann, *Das Lukasevangelium*, Bd. 2 [HThKNT 3,2], Freiburg i. B. 1994, 146–147) wendet: „Ganz wie bei anderen Parabeln wird ein konkreter Einzelfall konstruiert, von dem aus aber grundlegendere und allgemeinere Einsichten abzuleiten sind.“

³⁹ Das ist die Meinung vieler Kommentatoren, vgl. z. B. Michael Wolter, *Das Lukasevangelium (HNT 5)*, Tübingen 2008, 396.

zweifache Begegnung mit zufällig vorbeikommendem Tempelpersonal: Der Priester und der Levit sehen zwar den von den Räubern Überfallenen, gehen aber achtlos vorbei (10,31f.). Der Schlussakt beschreibt das helfende Handeln des Samariters in zwei Schritten (10,33–35). Zuerst sieht der Samariter den Verwundeten, hat Mitleid (σπλαγχνίζομαι) mit ihm und behandelt seine Wunden. Nach vollbrachter Erster Hilfe delegiert er die Pflege an einen Herbergswirt und bezahlt diesen für sein Tun.⁴⁰

Mithilfe dieser Perikope dreht Jesus den Spieß um – und zwar zweimal: Zum einen helfen nicht die beiden vermeintlichen Vorbildgestalten, sondern der Samariter, ein in jüdischen Augen Angehöriger eines törichten Volkes (Sir 50,26), hilft dem Verwundeten; an seinem bedingungslosen und vorurteilsfreien Handeln zeigt sich Barmherzigkeit.⁴¹ Zum anderen liegt ein Wechsel im Verständnis vor, wer als Nächster gilt. Die Frage ist nicht mehr, wem man hilft (Nächster als Objekt von Hilfe; vgl. Lk 10,29), sondern wer als Nächster den Notleidenden behandelt (Nächster als Subjekt des Helfens; vgl. Lk 10,36).⁴² Daraus folgt, dass es grundsätzlich keinen a priori bestimmten Kreis von Nächsten gibt. Ob sich dabei jemand als Nächster erweist, wird aus der Sicht der hilfebedürftigen Person entschieden.

3.1.3 Hilfehandeln konkret

Die dritte Leitlinie von Jesu solidarischem Handeln lässt sich anhand der „Rede vom Weltgericht“ (Mt 25,31–46) verdeutlichen. Die Weltgerichtsrede bildet den Abschluss der fünften großen Rede Jesu im MtEv (23–25) und weist darauf hin, dass das Erbarmen mit den Bedürftigen das entscheidende Kriterium ist, um ewiges Leben zu erlangen. Die dem mt Sondergut zugeordnete Gerichtsrede zeigt dabei einen stringenten Aufbau: Die Exposition führt in die Szene des universalen Gerichts am Ende der Zeiten ein, bei dem der Menschensohn kommen und

⁴⁰ Vgl. Klaus Scholtissek, Barmherzige und hörende Liebe (Lk 10,25–42). Das Doppelgebot der Liebe und die Diakonie im Lukasevangelium, in: ders./Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), Diakonie biblisch. Neutestamentliche Perspektiven (BThSt 188), Göttingen 2021, 127–158: 146. Zur Struktur von Lk 10,30–35 vgl. Wolfgang Harnisch, Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung, Göttingen ⁴2001, 277–281.

⁴¹ Die in Lk 10,30–35 geschilderte Barmherzigkeit widerlegt die Kritik am Helfen: Barmherzigkeit zeigt sich hierbei in der Liebe von Menschen, sie ist frei von struktureller Macht und dient keiner erkennbaren biologischen Strategie. So trennt sich der Samariter vom Überfallenen (d. h. gegen die psychologische Kritik), er ist ein Außenseiter ohne Einfluss (d. h. gegen die soziologische Kritik) und handelt antiselektionistisch (d. h. gegen die evolutionsbiologische Kritik). Vgl. Gerd Theißen, Die Bibel diakonisch lesen. Die Legitimationskrise des Helfens und der barmherzige Samariter, in: Gerhard K. Schäfer/Theodor Strohm (Hg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag (VDWI 2), Heidelberg ²1994, 376–401.

⁴² Vgl. François Bovon, Das Evangelium nach Lukas, Bd. 2 (EKK 3,2), Zürich u. a. 1996, 88.

alle Völker richten wird (25,31–33). Den Hauptteil bilden die beiden Dialoge zwischen dem königlichen Weltenrichter und allen Völkern (25,34–45), d. h. die zur Rechten positionierten „Gerechten“ (25,34–40) und die zur Linken versammelten „Verfluchten“ (25,41–45); beide Gesprächsrunden enden jeweils mit der Quintessenz: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ (25,40; vgl. 25,45). Der Schluss gibt Auskunft über das Schicksal der Gerichteten. Danach werden die Verfluchten bestraft und die Gerechten mit dem ewigen Leben belohnt (25,46).

Im Zentrum dieser Perikope stehen sechs konkrete Anweisungen, wie man notleidenden Menschen helfen kann: Hungernde speisen, Dürstenden zu trinken geben, Fremde bzw. Obdachlose aufnehmen, Nackte bekleiden, Kranke besuchen und Gefangenen beistehen.⁴³ Dieses karitative Handeln in Barmherzigkeit wird zusammenfassend mit dem Verb *διακονέω* (25,44) ausgedrückt.⁴⁴ Die konkreten Taten mitfühlender Solidarität, an denen die Völker gemessen werden, sind nicht als spezielle heroische Leistungen zu verstehen. Vielmehr geht es um elementare zwischenmenschliche Hilfe in Notsituationen, wie sie beispielsweise auch als Erste Hilfe durch den barmherzigen Samariter geleistet wurde: „Konkrete Menschen tun in konkreten Situationen konkreten anderen Menschen konkret Gutes. Sie tun das so Allerselbstverständliche, Menschliche und doch so wenig Selbstverständliche.“⁴⁵ Es kommt dabei auf die Ausführung des karitativen Handelns an, wie das viermalige Aufzählen der sechs Werke der Barmherzigkeit (25,35f.37–39.42f.44) und der viermalige Gebrauch des Wortes „tun“ (*ποιέω*) (25,40 [2x].45 [2x]) verdeutlichen. Unter Einbeziehung der theologischen Perspektive bedeutet dies: Der Notleidende ist nicht nur Objekt menschlicher Barmherzigkeit, sondern er ist auch Träger der Barmherzigkeit Gottes. Dadurch gewinnt das hierarchische Gefälle der Hilfebeziehung eine Umwertung: In der Begegnung mit den Hilfebedürftigen werden auch die Helfenden zu Empfangenden: Sie begegnen Gott.

3.1.4 Geben ist seliger als nehmen

Noch heute ist der als Jesuswort in Apg 20,35 überlieferte Satz „Geben ist seliger als nehmen“ als Sprichwort bekannt. Es handelt sich hierbei aber nicht um ein

⁴³ Mit John Nolland, *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text (NIGTC)*, Grand Rapids 2005, 1028, ist die Auflistung der sechs Gruppen von Hilfsbedürftigen exemplarisch zu verstehen.

⁴⁴ Vgl. Konradt, *Brüder* (Anm. 5) 88.

⁴⁵ Christoph Morgenthaler, *Der Blick des Anderen. Die Ethik des Helfens im Christentum*, in: Helmut Weiß/Karl H. Federschmidt/Klaus Temme (Hg.), *Ethik und Praxis des Helfens in verschiedenen Religionen. Anregungen zum interreligiösen Gespräch in Seelsorge und Beratung*, Neukirchen-Vluyn 2005, 35–51: 36.

rein christliches Grundprinzip, vielmehr war diese Wohltätermaxime im Alten Orient ein Ausdruck königlicher Haltung. Das Revolutionäre dieses Ausspruchs liegt nun darin, dass dieser im Christentum zum ersten Mal auf „kleine Leute“ übertragen wurde: Exemplarisch steht hierfür die arme Witwe (Mk 12,41–44 par Lk 21,1–4), die trotz oder wegen ihrer bescheidenen Mittel in ihrer Spendenbereitschaft vorbildhaft ist.⁴⁶ Im MkEv steht diese kurze Szene im Kontext des öffentlichen Wirkens Jesu in Jerusalem (Mk 11,1–13,37). Zu Beginn dieses Apophthegmas wird eine institutionalisierte Geldsammlung im Tempel beschrieben, der Jesus als Beobachter beiwohnt (12,41f.): „Viele Reiche“ (πολλοὶ πλούσιοι) geben „viel“ (πολλά) in den „Opferkasten“ (γαζοφυλάκιον)⁴⁷, während „eine arme Witwe“ (μία χήρα πτωχή) „zwei Lepta“ (λεπτὰ δύο), d. h. zwei der kleinsten griechischen Münzen abgibt. Daran schließt sich eine Jüngerbelehrung an, bei der Jesus der Spende der Witwe im Vergleich zu den Gaben der Reichen eine größere Bedeutung beimisst (12,43f.): Die arme Witwe stellt „ihren ganzen Lebensunterhalt“ (ὅλον τὸν βίον αὐτῆς) zur Verfügung – sie hätte ja auch nur ein Lepton einwerfen können –, während alle anderen nur etwas „von ihrem Überfluss“ (ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῖς) abgeben.⁴⁸

Die arme Witwe wird hierbei als Vorbild für das Geben stilisiert.⁴⁹ Da sie selbst Anspruch auf finanzielle Unterstützung hat, ist ihre Spende – auch wenn sie noch so gering ist – erstaunlich. Auch wenn Mk 12,41–44 offenlässt, was die Witwe mit ihrer Geldeinlage beabsichtigt – ob als religiöses Opfer für den Tem-

⁴⁶ Vgl. Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh³ 2003, 133–136.

⁴⁷ Der Begriff γαζοφυλάκιον ist doppeldeutig. Einerseits wird damit die öffentlich zugängliche Schatzkammer des Tempels mit ihren dreizehn Opferkästen beschrieben, andererseits bezeichnet er speziell den dreizehnten dieser Opferkästen, der für freiwillige Gaben bestimmt ist. Vgl. Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, Bd. 2 (EKK 2,2), Zürich u. a. 1979, 176.

⁴⁸ Dass Witwen im Urchristentum nicht zwangsläufig arm sind, zeigt Angela Standhartinger, *Witwen im Neuen Testament*, in: Adelheid M. von Hauff (Hg.), *Frauen gestalten Diakonie*, Bd. 1: *Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus*, Stuttgart 2007, 141–154: 143. Aufgrund des Ehevertrags, der eine Gütertrennung für die Zeit nach der Ehe vorsieht, erhalten Witwen ihre Brautgabe und Mitgift zurück und verfügen – anders als Ehefrauen und Töchter – über ihr Geld selbst.

⁴⁹ Vgl. Gerd Theißen, *Die Witwe als Wohltäterin. Beobachtungen zum urchristlichen Sozialethos anhand von Mk 12,41–44*, in: Max Küchler/Peter Reinl (Hg.), *Randfiguren in der Mitte. FS Hermann-Josef Venetz*, Luzern u. a. 2003, 171–182. Gegen Markus Lau, *Die Witwe, das γαζοφυλάκιον und der Tempel. Beobachtungen zur mk Erzählung vom „Scherflein der Witwe“ (Mk 12,41–44)*, ZNW 106 (2016) 186–205, der Mk 12,41–44 nicht als positives Beispiel für die vorbildhafte Spendenbereitschaft einer armen Witwe ansieht; er begründet diese Sicht anhand des Wortes γαζοφυλάκιον (Mk 12,41), das er als ein „Tempelbankdepot“ versteht und daraus folgert, dass es bei der Geldabgabe der Witwe um eine – wenn auch nur sehr bescheidene – Spareinlage geht.

pelbetrieb oder als Spende für bedürftige Menschen – zeigt der Text, dass materielle Armut keineswegs ein Mangel sein muss:⁵⁰ In den Augen Jesu wiegt die geringe Gabe der armen Witwe mehr als die Gabe aus Überfluss. Wenn es sich bei diesem Geldbetrag um Almosen für die Armen handelt, dann lässt sich Folgendes schlussfolgern: Helfendes Handeln muss nicht nur vertikal von oben nach unten im Sinn der antiken Wohltätermaxime geschehen, sondern kann sich auch horizontal vollziehen, indem sich die Notleidenden untereinander helfen. Vor diesem Hintergrund bekommt solidarisches Handeln einen stärker egalitären, auf Gegenseitigkeit ausgerichteten Zug. Die Gegenseitigkeit ist somit ein bedeutsames Gestaltungsprinzip des Helfens.

3.1.5 Kampf gegen Marginalisierung

Jesus geht immer wieder auf Menschen zu, die sozial, religiös und wirtschaftlich deklassiert sind. Diese heilend-befreiende Zuwendung zum notleidenden Menschen geschieht auf zwei Weisen: Zum einen heilt Jesus viele Kranke und Menschen mit Behinderung. So berichtet das Neue Testament u. a. davon, dass Jesus von Fieber (Mk 1,29–31 par), Aussatz (Mk 1,40–45 par), Lähmung (Mk 2,1–12 par) und Stummheit (Mt 9,32–34) heilt.⁵¹ Bei diesen Wunderhandlungen geht es nicht nur um die Befreiung aus einer Notlage, sondern auch um die Infragestellung von Macht- und Ohnmachtsverhältnissen: Entscheidend bei den Heilungen ist, dass Jesus die Geheilten vom gesellschaftlichen Abseits (vgl. Lev 13,45f.) zurück in die Gemeinschaft führt.⁵²

⁵⁰ Für die Deutung der Spende als religiöses Opfer plädiert Hermann L. Strack/Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 2, München ⁶1974, 39–41. Gegen Schenke, Mk (Anm. 36) 280, der hier eine Spende für die Bedürftigen annimmt. So auch Martin Ebner, Das Markusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert, Stuttgart ⁴2015, 131. Zu beachten ist, dass erst Lk 21,1 eindeutig von „Gaben“ (δῶρα) spricht. Vgl. Eva-Marie Becker, Was die „arme Witwe“ lehrt. Sozial- und motivgeschichtliche Beobachtungen zu Mk 12,41–4par., NTS 65 (2019) 148–165: 152.

⁵¹ Eine vollständige Aufzählung liefert Bernd Kollmann, Krankheitsbilder und soziale Folgen. Blindheit, Lähmung, Aussatz, Taubheit oder Taubstummheit, in: Ruben Zimmermann u. a. (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen, Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 87–93.

⁵² Vgl. Friedrich Wilhelm Horn, Diakonische Leitlinien Jesu, in: Gerhard K. Schäfer/Theodor Strohm (Hg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag (VDWI 2), Heidelberg ²1994, 109–126: 118–120, der zudem auf die Tradition der Ausgliederung von Kranken in Qumran hinweist (1 QS 2,5–7; 1 QM 7,4f.; 4 QD^b). Anders Ulrich Bach, „Gesunde“ und „Behinderte“. Gegen das Apartheitsdenken in Kirche und Gesellschaft, Gütersloh 1994, *passim*, der sich gegen das Heilen Jesu als Norm helfenden Handelns wendet und auf die Gefahr einer „Apartheitstheologie“ hinweist, die Kranke und Behinderte ausgrenzt, weil sie davon ausgeht, dass Gott nur den gesunden Menschen will.

Zum anderen überwindet Jesus gesellschaftlich gesetzte Grenzen, indem er sich solidarisch mit stigmatisierten Menschen zeigt. Die Evangelien berichten mehrfach von seinem Kontakt mit Zöllnern und Sündern (Lk 19,1–10; Mt 21,31f.; Joh 4,1–42). Exemplarisch dafür steht die Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern, wie sie Mk 2,14–17 par erwähnt. Im Kontext des Wirkens in Galiläa beruft Jesus den Zöllner Levi in die Nachfolge (2,14) und lässt ihn sowie „viele Zöllner und Sünder“ (πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ) am Jüngermahl teilnehmen, was wiederum Kritik bei den Schriftgelehrten der Pharisäer hervorruft (2,15–17).⁵³ Ihnen ist es nämlich ein Dorn im Auge, dass Jesus mit den Zöllnern und Sündern diejenigen Gäste um den Tisch versammelt, die bislang als Ausgestoßene angesehen wurden.

In der bedingungslosen Hinwendung Jesu zu Zöllnern und Sündern – aber auch zu Kranken und Menschen mit Behinderung – werden tabuisierte Schranken für Menschen aufgebrochen, die bislang im gesellschaftlichen Abseits standen. Die Zuwendung Jesu zu diesen Gruppen kann so als Integrationsleistung begriffen werden: Sich bewusst gegen bestehende gesellschaftliche Ressentiments zu wenden und isolierten Menschen die Möglichkeit zu geben, Teil der Gesellschaft zu werden, stellt eine entscheidende Sinnspitze für helfendes Handeln dar.

3.2 Die Reich-Gottes-Botschaft als Befreiung

Die Botschaft vom „Reich Gottes“ (βασιλεία τοῦ θεοῦ)⁵⁴ bildet den Kern der Sendung Jesu; sie ist „die Mitte seiner Predigt, der Angelpunkt seines Wirkens“⁵⁵. Die Zusage des Reiches Gottes gilt vorrangig den Armen, Kranken sowie Außenseitern und bedeutet für sie Heil im Sinn der Befreiung aus unterdrückten Lebensverhältnissen sowie Ermöglichung einer neuen Lebensgemeinschaft. In vielen Texten der ntl. Evangelien werden diese Gruppen als notleidende Objekte beschrieben, die sich im Zuge der heilend-befreienden Zuwendung Jesu zum handlungsfähigen Subjekt (Empowerment) wandeln und wichtige Zeugen der Reich-Gottes-Botschaft werden (Lk 17,14f.). Dabei ist das Reich

⁵³ Vgl. Schenke, Mk (Anm. 36) 91. Dieses Verhalten hat Jesus den Ruf eingetragen, er sei „ein Fresser und Säufer, ein Freund der Zöllner und Sünder“ (Mt 11,19) gewesen.

⁵⁴ Gemeinhin wird diskutiert, wie das Syntagma βασιλεία τοῦ θεοῦ zu übersetzen ist. So weist βασιλεία zum einen auf den geografischen Aspekt hin („Königreich“), besitzt zum anderen einen dynamischen Aspekt („Königsherrschaft“). Da aber bei den meisten ntl. Stellen der Aspekt des Königssein Gottes überwiegt, müsste man letztlich das Syntagma mit „Königsherrschaft“ wiedergeben. Vgl. Stefan Schreiber, Gottesherrschaft, in: Lukas Bormann (Hg.), Neues Testament. Zentrale Themen, Neukirchen-Vluyn 2014, 27–48: 27–28.

⁵⁵ Joachim Gnilka, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg i. B. 1993, 257.

Gottes in und durch Jesus bereits in dieser Welt angebrochen und zu den Menschen gekommen. Seine Worte, z. B. die Gottesreichgleichnisse (Mk 4,30–32 par) und die Seligpreisungen (Mt 5,3–12 par Lk 6,20–23) sind sichtbarer Ausdruck dafür. Verstärkt wird das „Aufblitzen“⁵⁶ der Gottesherrschaft durch Jesu Hinwendung zu sozialen Randgruppen (Mk 2,14–17 par), seine Praxis der Sündenvergebung (Mk 2,5 par) sowie insbesondere seine Wundertaten (Mk 1,29–31 par):⁵⁷ „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen“ (Lk 11,20). Die Reich-Gottes-Botschaft ist als ein befreiendes Ethos untrennbar mit Jesu prosozialem und freimachendem Handeln verbunden. Durch Jesu karitatives Handeln wird das Reich Gottes wirksam gegenwärtig und erfahrbar gemacht; sein auf Menschlichkeit bedachtes Handeln ist in sich Zeugnis des Reiches Gottes; eine von seiner helfenden Praxis abtrennbare Reich-Gottes-Verkündigung gibt es nicht.

3.3 Zwischenfazit aufgrund der neutestamentlichen Betrachtungen

Anhand der Leitlinien Jesu für helfendes Handeln lassen sich folgende Grundorientierungen für eine Theologie des Helfens zusammentragen:

(1) Grundsätzlich ist kein Mensch von Hilfe ausgeschlossen und jeder Mensch zur Hilfe verpflichtet. Die Hilfsmotivation ist dabei souverän gegenüber kulturellen und religiösen Grenzen, sodass gilt: Karitatives Handeln ist ein allgemeines menschliches Ethos, „ein Zeugnis für die *religiöse Anspruchslosigkeit*“⁵⁸.

(2) Helfendes Handeln meint in erster Linie eine elementare, zwischenmenschliche Hilfe zur Abdeckung der lebensnotwendigen Grundbedürfnisse. Mehr ist nicht verlangt.

(3) In Kontinuität zum Alten Testament ist auch im Neuen Testament die Nächstenliebe der Grundpfeiler einer Ethik des Helfens. Die Nächstenliebe meint weniger eine Emotion, sondern ein aktives und solidarisches Handeln gegenüber dem Nächsten; sie gründet in der zuvorkommenden Liebe Gottes zum Menschen. Der Nächste ist dabei nicht nur Träger menschlicher Barmherzigkeit; im Nächsten begegnet man Gott.

⁵⁶ Bernhard Heininger, Neues Testament, in: Gottfried Vanoni/Bernhard Heininger, Das Reich Gottes (NEB.T 4), Würzburg 2002, 61–117: 76.

⁵⁷ Vgl. Renate Kirchoff, Biblische Grundlegung diakonischen Handelns aus neutestamentlicher Perspektive, in: Johannes Eurich/Heinz Schmidt (Hg.), Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse, Göttingen 2016, 39–75: 46–47.

⁵⁸ Eberhard Jüngel, Das Opfer Jesu Christi als Sacramentum et Exemplum, JDW 86/87 (1987) 6–25: 22.

(4) Barmherzigkeit ist der Schlüsselbegriff für prosoziales Handeln. Wer barmherzig ist, hat das „Herz beim Armen“ (*misericors*), kann sich einfühlen in die Hilfebedürftigen und ihnen helfen, aus ihrer Not zu gelangen.

4. Helfendes Handeln als responsives Geschehen

Die Auseinandersetzung um helfendes Handeln in den atl. und ntl. Schriften lässt sich grundlegend aus zwei Perspektiven betrachten: Einerseits beschreibt Helfen das allgemein Menschliche, das eigentlich Selbstverständliche, das spontan Ethische, bei dem die Not des Hilfsbedürftigen im Zentrum steht; Hilfe ist letztlich die Antwort auf die akute Not des Anderen.⁵⁹ Andererseits setzt die theologische Perspektive das Geben und Nehmen in ein neues Verhältnis: Allem menschlichen Helfen geht die Liebe Gottes voraus. Gott wendet sich zuerst den Menschen zu; sein Zuspruch erfordert keine Rückerstattung, sondern ermöglicht menschliches Handeln in Freiheit. Auf diese Weise gewinnt karitatives Handeln eine erweiterte Sinnrichtung: In der Begegnung mit den Notleidenden werden sowohl die Hilfebedürftigen als auch die Helfenden zu Empfangenden und das asymmetrische Verhältnis einer Hilfebeziehung zwischen starkem Helfenden und schwachem Hilfeempfangenden ist überwunden. Hilfehandeln ist so Aktion auf die Not des Hilfebedürftigen und Reaktion auf die vorausgehende Gabe Gottes. Unter diesem Blickwinkel ist helfendes Handeln nicht nur Geben, sondern antwortendes Geben.⁶⁰ Eine solche theologische Deutung des Helfens anzunehmen oder nicht, liegt in der Entscheidung jedes und jeder Einzelnen selbst.

⁵⁹ Vgl. Pieter J. R. Abbing, *Diakonie II*, TRE 8 (1981) 644–656: 647.

⁶⁰ Vgl. Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt a. M. 1994, 614–615. Siehe auch Anika C. Albert, *Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit. Perspektiven einer Theologie des Helfens im interdisziplinären Diskurs* (VDWI 42), Heidelberg 2010, 372.