

Armenfürsorge als Aufgabe der Gemeinde

|| Die Anfänge in Tempel und Synagoge

Rainer Kessler

Immer wieder weist Luise Schottroff in ihren Untersuchungen darauf hin, dass die frühe Christenheit, wenn sie sich selbst als *familia dei* versteht, damit doch nicht das patriarchale Modell von Familie übernimmt¹. Vielmehr ist die *familia dei* geradezu ein Gegenmodell zur realen patriarchalen Familie. »Das Selbstverständnis als *Ekklesia*/Gemeinde beruht nicht auf dem Modell der patriarchalen Familie, sondern auf dem der Volksversammlung freier (männlicher) Bürger – wie auch das Selbstverständnis der Synagogengemeinde.«² In ihr herrscht das Prinzip der Gegenseitigkeit³; ihr Leitprinzip ist Gemeinschaft (κοινωνία)⁴.

Diese Entwicklung weg von der realen patriarchalen Familie hin zur *familia dei* hat zahlreiche Voraussetzungen und Konsequenzen. Aus ihnen soll hier nur ein enger, aber nicht unwichtiger Aspekt herausgegriffen werden: die Sorge für die Armen und Schwachen.

Dass diese Fürsorge Aufgabe einer Gemeinschaft ist, die nicht durch Familienbande konstituiert ist, ist keineswegs eine Selbstverständlichkeit. Dies zeigt ein kurzer Rückblick in die Sozialgeschichte der Daseinsvorsorge⁵.

Zur Sozialgeschichte der Daseinsvorsorge

In vorstaatlicher Zeit ist fest davon auszugehen – auch wenn direkte Quellen fehlen –, dass es die *Familie* ist, die der und dem Einzelnen soziale Sicherheit gibt. Das gilt bereits für den normalen Gang der Dinge. Die Familie ist der

1. L. Schottroff 1990, 111: »Die Gemeinschaft, die aus der Hoffnung auf das Reich Gottes heraus aufgebaut wird, ist nicht die Familie, sondern die Gemeinschaft der Jüngerschaft, die familia Dei ...«; vgl. auch L. Schottroff 1994, 313 f.
2. L. Schottroff 1994, 314.
3. L. Schottroff 1994, 309: »Das Neue Testament macht auf allen seinen literarischen Ebenen deutlich, daß die Gegenseitigkeit aller Beziehungen für die christlichen Gemeinden grundlegend ist.«
4. L. Schottroff 1994, 316-318.
5. Für eine ausführlichere Darstellung verweise ich auf Kessler 2003.

nahezu ausschließliche Lebensbereich der Individuen. Sie ist zugleich der Arbeitsplatz und der Lernort der Kinder. Die Familie sorgt für Heiraten und versorgt die Alten. Besonders aber ist sie in Krisensituationen gefordert. Wird die Familie durch einen von Anderen verursachten Todesfall geschwächt, ist »Lösung des Blutes« – wir nennen das nicht sachgemäß »Blutrache« – gefordert. Wird die Familie durch den Verlust von Grundbesitz oder Personen aufgrund von Verarmung geschwächt, ist ebenfalls »Lösung« im Sinne von Auslösung aus der Verschuldung Pflicht. Endet die Ehe einer Frau durch Verwitwung oder Scheidung, hat sie die Möglichkeit, zu ihrer väterlichen Familie zurückzukehren. Verwitwet sie kinderlos, ist ein Schwager moralisch verpflichtet, sie zu heiraten.

Mit dem Übergang in die *Staatlichkeit* im 10. Jh. v. Chr. ändert sich an dieser Bindung der Daseinsvorsorge an die Familie zunächst kaum etwas. Der frühe Staat im alten Israel und Juda kümmert sich nicht um die sozialen Belange der Sippen. Doch allmählich ändern sich die Verhältnisse. Spätestens im 8. Jh. lässt sich zeigen, dass die familiären Strukturen in eine Krise geraten. Wenige Beispiele aus der prophetischen Sozialkritik mögen dies belegen. Der Prophet Amos erhebt die Anklage, dass Arme bereits um geringer Schulden willen in Schuldknechtschaft verkauft werden (Am 2,6). Micha beklagt, dass den freien Männern Äcker und Häuser weggenommen werden – auch hier dürfte Verschuldung die Ursache sein – und dass Frauen und Kinder aus ihren Häusern vertrieben werden (Mi 2,2.9). Jesaja spricht davon, dass Witwen und Waisen zur Beute der Mächtigen und Reichen werden, denkt also wohl auch an Schuldklaverei (Jes 10,2). All dies zerstört offenbar die Familien, und dies führt wiederum dazu, dass die Sicherungsmechanismen, die an die Familien gebunden sind, nicht mehr wirken können.

Hier greift nun der Staat ein, und zwar durch die *Kodifizierung von Recht*. Zum einen wird der Versuch gemacht, durch Sozialgesetze die Mechanismen zu dämpfen, die zur Verelendung führen, indem u. a. Schuldklaverei zeitlich befristet (Ex 21,2-6; Dtn 15,12-18), ein regelmäßiger Schuldenerlass gefordert (Dtn 15,1-11) und die Pfändung bestimmter Gebrauchsgegenstände untersagt wird (Dtn 24,6). Daneben werden in regelrechten Armengesetzen Bestimmungen fixiert, die der Versorgung derjenigen dienen, die aus dem familiären System herausgefallen sind. Zu nennen ist das Recht der Ernte im Brachjahr (Ex 23,11), das Verbot der Nachlese auf den abgeernteten Pflanzungen zugunsten der Armen (Dtn 24,19-22) und als umfassendste Maßnahme die Armensteuer in Form des Zehnten, der alle drei Jahre den Bedürftigen gewidmet wird (Dtn 14,28f.; 26,12).

Schließlich greift die Gesetzgebung auch in die familiären Beziehungen selbst ein. Sie regelt das Erbrecht, wenn ein Mann zwei Frauen hat (Dtn 21,15-17); sie fordert die öffentliche Verurteilung eines ungehorsamen Sohnes (Dtn 21,18-21); sie zieht den Fall der Bestreitung der Jungfräulichkeit einer Braut vor das

öffentliche Gericht (Dtn 23,13-21); und sie sieht eine Entehrung des Mannes vor, der der verwitweten Schwägerin die Schwagerehe verweigert (Dtn 25,5-10). In all diesen Fällen geht es letztlich um Fragen der Versorgung, zumeist von Frauen und ihrer Kinder, im einen Fall auch um die der Eltern. Unabhängig, wieviel davon in der sozialen Wirklichkeit Israels umgesetzt wird, kann man in diesen Gesetzen von einer *Verstaatlichung der sozialen Sicherung* sprechen.

Ende des 8. Jhs. aber geht der Staat Israel unter, Anfang des 6. Jhs. folgt ihm der Staat Juda. Dennoch bleiben die vorexilischen Gesetze erhalten, ja werden in der persischen Zeit in Gestalt der Tora zur verbindlichen Grundlage der jüdischen Gemeinschaft. Und natürlich bleibt das System familiärer Sicherung da, wo die Möglichkeiten dazu gegeben sind, in Kraft. Dennoch erhält in der nachstaatlichen oder besser *substaatlichen Zeit* – denn die jüdische Gemeinschaft bleibt ja Teil des babylonischen, persischen, griechischen oder römischen Staatswesens – die soziale Sicherung eine neue Dimension. Auch sie hängt mit gesellschaftlichen Veränderungen zusammen.

Kann man die soziale Krise der Königszeit mit dem Stichwort »Verarmung« belegen, so muss man nun von »Verelendung« sprechen. Es tauchen zunehmend Menschen auf, die als »hungrig« und »nackt« bezeichnet werden (Jes 58, 7.10; Ez 18,7.16; Ijob 24,5-8.10; Mt 25,35-38.42-44). Sie haben keine wenn auch noch so spärlichen Mittel, sich selbst zu versorgen. Sie sind auf Bettelei – und natürlich Diebstahl und ähnliches – angewiesen. Nur die Kehrseite dieser Entwicklung ist, dass die Familien immer weiter verfallen und damit immer weniger in der Lage sind, soziale Notfälle aufzufangen.

In dieser Situation taucht nun das auf, was als *Almosenwesen* bekannt ist. Zwar hat das deutsche Wort Almosen einen eher negativen Klang; es leitet sich vom Griechischen ἐλεημοσύνη = Barmherzigkeit ab und wird in der Regel mit herablassender Mildtätigkeit assoziiert. Aber im Hebräischen heißt das entsprechende Wort צדקה = Gerechtigkeit⁶. Die Idee ist also, dass dem Bedürftigen durch die Gabe, die er erhält, Gerechtigkeit widerfährt, etwas, worauf er einen Anspruch hat. Gefordert wird von denen, die dazu in der Lage sind, dass sie dem Hungrigen Brot und dem Nackten eine Decke geben. Das Ideal des Gerechten umfasst nun nicht nur, dass der Betreffende familiäre Solidarität übt, dass er die Wirtschafts- und Sozialgesetze der Tora befolgt, sondern dass er auch darüber hinaus Almosen für die Elenden gibt.

Träger des Almosenwesens sind alle, die dazu in der Lage sind. In der Realität aber wenden sich Bettelarme natürlich an Reiche, von denen sie auch etwas erwarten können. Aus dem Neuen Testament ist das Gleichnis von dem armen Lazarus bekannt, der vor der Tür eines Reichen liegt »voll von Geschwüren und beehrte, sich zu sättigen mit dem, was von des Reichen Tisch fiel« (Lk 16,20 f.).

6. Äußerst aufschlussreich ist in Mt 6,1-4 der wechselnde und gleichbedeutende Gebrauch von ἐλεημοσύνη = Barmherzigkeit und δικαιοσύνη = Gerechtigkeit.

Nun verweigert sich dieser Reiche. Hiob aber, als exemplarischer Gerechter gezeichnet, verflucht sich selbst, »wenn ich ... meinen Bissen für mich allein aß, ohne dass die Waise etwas davon aß ..., wenn ich (tatenlos) einen Verschmachenden in Not sah und einen Bedürftigen ohne Kleidung ...« (Ijob 31,16f.19). An anderer Stelle lässt der Dichter Hiob sagen: »Vater war ich für die Armen« (Ijob 29,16). Das zeigt zugleich den zutiefst paternalistischen Charakter dieses Almosenwesens. Das Oberhaupt einer wohlhabenden Familie, der Patriarch ist das Subjekt der Armenfürsorge, auch wenn im konkreten Fall die Frau eines solchen Reichen die Auszahlung an die Armen vornehmen kann (Spr 31,20). Wir halten fest: Bis hierhin bleibt trotz zunehmenden Verfalls der Familien letztlich die Daseinsvorsorge an familiäre Strukturen gebunden. Denn wenn es nicht mehr die Familie der Armen ist, die für sie sorgen kann, dann eben eine wohlhabende Familie, die dazu bereit und in der Lage ist. Was aber, wenn die Bereitschaft dazu abnimmt? Dass das der Fall ist, belegen ab der Perserzeit die Klagen der Psalmen und des Hiobbuches über die selbstsüchtigen Frevler zur Genüge. Wie lässt sich Armenfürsorge gewährleisten, ohne an Familienstrukturen gebunden zu sein?

Meine These, die ich im folgenden Abschnitt begründen will, ist, dass schon in vorchristlicher Zeit der Tempel und in seinem Gefolge die synagogale Gemeinde die Funktion einer offiziellen Stelle übernimmt, die im Notfall für die Armen sorgt.

Die »Einlagen für Witwen und Waisen« (2 Makk 3,10)

In 2 Makk 3 wird auf legendenhafte Weise erzählt, wie Heliodor, der Abgesandte des seleukidischen Königs Seleukos' IV. (187-175 v. Chr.), versucht, den Schatz des Tempels in Jerusalem zu beschlagnahmen, und wie er durch göttliches Eingreifen daran gehindert wird. Nach seiner Ankunft in Jerusalem fragt Heliodor beim Hohepriester an, ob der Tempel tatsächlich so voller Schätze sei, dass dies weit über die notwendigen Kosten für den Opferdienst hinausgehe. Darauf antwortet der Hohepriester, »es handle sich um Einlagen von bzw. für Witwen und Waisen, einiges aber gehöre Hyrkanos, dem Sohn des Tobias, einem Mann, der sich in einer vorzüglichen Stellung befände« (3,10f.). Nachdem er die Gesamtsumme des Schatzes heruntergespielt hat – es seien nur 400 Talente Silber und 200 Talente Gold –, fügt er an: »Dass aber die, die der Heiligkeit des Ortes und der Ehrwürdigkeit und Unverletzlichkeit des in der ganzen Welt geachteten Tempels vertrauten, geschädigt würden, sei völlig unmöglich« (V. 12).

Die entscheidende Frage bei der Auslegung dieses Abschnittes ist, wie das Wort

von den »Einlagen von bzw. für Witwen und Waisen« zu verstehen ist. Für *eine* Auslegungstradition steht die Kommentierung von Christian Habicht: »Der Text ist von Bedeutung für die Emanzipation der Frau, da diese eigenes Vermögen besitzt«⁷. Ihm schließt sich ausdrücklich Ulrike Mittmann-Richert an, wenn sie unter Berufung auf unsere Stelle zur Rolle der Frau in 2 Makk bemerkt: »Das Beispiel der über ihr Vermögen selbständig verfügenden Witwen in 3,10 zeigt ..., daß eine gewisse äußere Eigenständigkeit ... nicht ausgeschlossen wird«⁸. Gedacht ist bei dieser Auffassung also daran, dass Witwen und Waisen ihr Vermögen im Tempel deponieren. Sprachlich wäre der Genetiv in *παρακαταθήκαι χηρῶν τε καὶ ὀρφανῶν* ein *genetivus subiectivus*: »von Witwen und Waisen getätigte Einlagen«.

Für diese Auffassung spricht die unmittelbare Fortsetzung. Sie besagt, dass einiges im Tempelschatz dem Tobiaden Hyrkanos gehöre. Dieser ist das Subjekt der Einlagen; es ist sein Geld, das er eingelegt hat. Auch der weitere Verlauf der Erzählung handelt nur noch von der Frage, ob die Sicherheit gemachter Einlagen im Tempel gewährt bleibt. So rufen nach V. 15 die Priester Gott als den an, der das Gesetz über die Einlagen gemacht habe, »er möge denen, die Einlagen gemacht haben, diese unversehrt bewahren«. Und noch einmal spricht V. 22 von einer Anrufung des »allmächtigen Herrn«, »das Anvertraute denen, die es anvertraut haben, unversehrt zu bewahren in aller Sicherheit«. Alles dies ist aus der Sicht derer formuliert, die selber ihr Geld im Tempel einlegen. Und so reduziert sich das differenziertere Bild von 2 Makk 3 in der Kurzfassung, die in 4 Makk 4 gegeben wird, darauf, dass nur noch die vorkommen, »die dem Tempelschatz ihre Ersparnisse anvertraut hatten« (V. 7)⁹.

Doch fasst 2 Makk 3,10 unter denen, die überschüssiges Geld dem Tempel anvertrauen, wirklich auch »Witwen und Waisen«?

Zunächst stimmt die Tatsache bedenklich, dass in der Tradition des alten Orients wie auch der griechischen Antike und natürlich auch der Hebräischen Bibel Witwen und Waisen traditionell zu den Elenden der Gesellschaft gehören¹⁰. Das schließt nicht aus, dass einzelne Witwen auch wohlhabend sein können. Entscheidend ist die *Semantik* des Doppelausdrucks: »Witwen und Waisen« sind an sich *personae miserae*. Interessanterweise spricht Christian Habicht im obigen Zitat nur von der Bedeutung des Textes »für die Emanzipation der Frau«¹¹. Wenn der Satz so zu verstehen wäre, wie Habicht es tut, müsste auch von »Emanzipation der Waisen« die Rede sein – was sich offenkundig verbietet.

7. Habicht 1976, 211. Ihn zitiert Gerber ²1999, 395 ohne eigenen Einspruch.

8. Mittmann-Richert 2000, 51. In diesem Sinn auch Goldstein 1984, 207.

9. Klauck 1989, 705.

10. Vgl. dazu umfassend W. Schottroff 1999.

11. Anm. 7. Auch Goldstein 1984, 207 spricht nur vom Vermögen der *Witwen*, nicht dem der *Waisen*.

Der so genährte Verdacht, die »Witwen und Waisen« in 2 Makk 3,10 könnten auch hier wie üblich die klassischen *personae miserae* sein, wird durch einen Blick auf die einzige Stelle im 2. Makkabäerbuch verstärkt, die diese Personen-Gruppe noch erwähnt. In 8,28.30 wird berichtet, dass die Makkabäer nach triumphalen Siegen einen Anteil der Beute an Witwen und Waisen geben. Diese werden also als Bedürftige vorgestellt, die materiell zu versorgen sind. Sollten an bloß zwei Stellen, die Witwen und Waisen im ganzen Buch nennen, diese einmal wohlhabend und einmal bedürftig gedacht sein? Wohl kaum!

Deshalb legt sich nahe, den Genetiv in 3,10 nicht als *subiectivus*, sondern als *genetivus obiectivus* aufzufassen. Es handelt sich bei den παρακαταθήκαι χηρῶν τε καὶ ὀρφανῶν also nicht um »von Witwen und Waisen getätigte Einlagen«, sondern um »für Witwen und Waisen getätigte Einlagen«. Der Text geht davon aus, dass es Einlagen im Tempel gibt, deren Zweck die Versorgung Bedürftiger ist. Damit unterstellt er, dass Almosen nicht nur in der Form möglich sind, sie Armen direkt zu geben, sondern auch in der indirekten Form einer Einlage in den Tempel, aus der dann die Fürsorge bestritten wird.¹²

Dass der Text gleich weiter vom Vermögen des Hyrkanos spricht und auch im fernerer Verlauf ausschließlich die Bankfunktion des Tempels herausstellt, hindert diese Auffassung nicht. Denn die »Heiligkeit des Ortes und die Ehrwürdigkeit und Unverletzlichkeit des in der ganzen Welt geachteten Tempels« (V. 12) ist die Grundlage sowohl seiner Funktion als Bank als auch als Armenkasse. Dass der Hohepriester die »Einlagen für Witwen und Waisen« an erster Stelle nennt, ist nur rhetorisches Geschick. Sie macht den versuchten Übergriff der Seleukiden umso frevlerischer, wollen sie sich doch nicht nur am Vermögen der Reichen, sondern sogar an dem vergreifen, was für die Elenden hinterlegt ist.

Auch sprachlich setzt der Text einen Einschnitt zwischen den »Einlagen für Witwen und Waisen« und dem Vermögen des Hyrkanos. Zunächst gibt der Hohepriester die Auskunft, »es handle sich um Einlagen für Witwen und Waisen«. Dann aber fährt er nicht fort, »einige« – der schon erwähnten Einlagen – gehörten Hyrkanos, sondern: »einiges« (τινὰ) gehöre diesem. Er unterscheidet also zwischen den »Einlagen für Witwen und Waisen« auf der einen und »einigem« im Tempelschatz, das einem prominenten Reichen gehört, auf der andern Seite.

Eindeutig im Sinne der Armenkasse für Bedürftige fasst die Vulgata die Stelle auf. Das in 2 Makk 3 zweimal verwendete griechische παρακαταθήκαι (V. 10.15) übersetzt sie beide Male mit *deposita*. In V. 10 aber nimmt sie eine Hinzufügung vor, um die in ihren Augen falsche Auffassung zu verhindern, Witwen und Waisen würden selbst ihre Einlagen im Tempel hinterlegen. Sie

12. Zu dieser Interpretation von 2 Makk 3,10 vgl. Kippenberg/Wewers 1979, 20; Krauss 1922, 191; Michel/Bauernfeind 1969, 178 Anm. 129.

übersetzt παρακαταθήκαι doppelt: »*deposita esse haec et victualia viduarum et pupillorum*«. So wenig Witwen und Waisen den Tempel als Speisekammer für ihre Lebensmittel nutzen, so wenig machen sie in ihn Geldeinlagen. Vielmehr erhalten sie nach Meinung der Vulgata aus dem Tempel Unterstützung in Geld oder Naturalien.

Nun könnte die Vulgata natürlich die Verhältnisse in den jüdischen und christlichen Gemeinden zur Zeit der Übersetzung durch Hieronymus im 4./5. Jh. n. Chr. in den Tempel des 2. Jhs. v. Chr. zurückprojizieren. Deshalb ist nach weiteren Spuren zu suchen, wie im Judentum das Almosenwesen unabhängig von der direkten Gabe des reichen Gebers an den armen Bedürftigen organisiert wurde.

Öffentliche Almosensammlung und -vergabe

Wenn wir in der Zeitschiene rückwärts gehen, müssen wir mit dem *Talmud* beginnen. Der Sammlungsprozess, der im gewaltigen Werk des Talmud mündet, setzt im 3. und 4. nachchristlichen Jahrhundert ein, also noch etwas vor der Zeit, in der Hieronymus lebt¹³. Für diese Epoche summiert Samuel Krauss: »Während jedoch nach der Bibel die Armengesetze von Privaten ausgeführt werden, wurde die Armenpflege in unserer Zeit wesentlich in die Verwaltung der Gemeinde übernommen ...«¹⁴. Die Synagoge wird zu einer Art Umschlagplatz für die צדקה, die »Gerechtigkeit«. In der Regel hat die Synagogengemeinde zwei »Einheber der Almosen« (נבאי צדקה) und drei »Verteiler der Almosen« (מהלקי צדקה)¹⁵. Die Verwaltung durch die Gemeinde und die Ämtertrennung zwischen Einhebern und Verteilern soll verhindern, dass zwischen den Gebern der Almosen und den Empfängern eine zu enge persönliche Abhängigkeitsbeziehung entsteht. Durch die vielen Zwischeninstanzen wird zudem die Gefahr der Beschämung des Empfängers reduziert.

Allerdings bleiben wir mit diesen Belegen noch in der Zeit nach der Zerstörung des Tempels, und alle genannten Stellen beziehen sich auch ausdrücklich auf die Verhältnisse in den Synagogengemeinden. Das wird erst anders, wenn wir in

13. Zu den Daten vgl. Becker 2001, 626 f.

14. Krauss 1912, 67.

15. Zur Bezeichnung der Ämter vgl. bShab 118b (bei Goldschmidt 1933, 605), zu ihrer Zahl Pea 8,7 (bei Wewers 1986, 203), zum synagogalen Armenwesen der talmudischen Zeit insgesamt Krauss 1912, 63-74. – Möglicherweise ist das auf einer synagogalen Weihinschrift aus dem 5. Jh. aus Side in Pamphylien erwähnte Amt des ζυγοστάτης, wörtlich des »Abwägers« oder »Zuwägers«, mit dem des »Verteilers der Almosen« identisch; die Inschrift bei Lifshitz 1967, 38.

den *Mischnah-Traktat Sheqalim* blicken. Er teilt mit, wie es seiner Kenntnis nach in der Zeit des Tempels war. In 5,6 heißt es: »In die Kammer der Stillen pfl egten sündenscheue Leute (ihre Gaben für die Armen) heimlich zu bringen, und Arme aus guter Familie erhielten aus ihr heimlich ihren Unterhalt«¹⁶. Hier wird vorausgesetzt, dass sich auf der Geberseite Menschen finden, die mit ihrem Almosen zwar geben, aber nicht angeben wollen. Der Traktat nennt sie »sündenscheu«¹⁷. Und es wird ein System vorgestellt, wonach auch die Ehre der Empfängerinnen und Empfänger gewahrt bleibt, indem sie anonym (»heimlich«) ihre Versorgung bekommen. Und all dies findet nach Sheqalim nicht erst in den Synagogengemeinden der Zeit nach Zerstörung des zweiten Tempels, sondern bereits im Tempel selbst statt.

Wie auch sonst oft bietet ein nicht antijüdisch gelesenes *Neues Testament* einen Beleg für eine Praxis, die wir auch aus anderen jüdischen Quellen kennen. An der schon erwähnten Stelle Mt 6,1-4 wendet sich Jesus gegen Menschen, die beim Almosengeben »vor sich her posaunen lassen«, »wie die Heuchler tun in den Synagogen und in den Gassen« (V. 2). Das sind Menschen, die das Gegenteil dessen sind, was der Traktat Sheqalim »sündenscheu« nennt. Vielmehr verlangt Jesus – wie die *Mischnah* –, »heimlich« (ἐν τῷ κρυπτῷ) zu geben (V. 4). Zwar ist hier von Synagogen und nicht vom Tempel die Rede, und der Text sagt auch nicht ausdrücklich, dass die Gabe selbst in die Synagoge gebracht wird. Aber die doppelte Ausdrucksweise »in den Synagogen und in den Gassen« scheint doch an die zwei Möglichkeiten zu denken, die Gabe entweder in die synagogale Armenkasse zur Verteilung durch die Gemeinde oder auf der Straße direkt dem Bedürftigen zu geben. So dürften wir in Mt 6,2 tatsächlich einen Beleg dafür haben, dass die von 2 Makk 3,10 und Sheq 5,6 vorausgesetzte Einrichtung einer Armenkasse im Tempel sich im 1. Jh. n. Chr. auch auf die Synagoge übertragen findet, wie es dann in späterer talmudischer Zeit vielfach belegt ist¹⁸.

Ein letzter Beleg schließlich führt uns in die vorchristliche Epoche und belegt da

16. Übersetzung von Hüttenmeister 1990, 108.
17. Vgl. Hüttenmeister 1990, 108 Anm. 160: »Es handelt sich um Leute, die ihre Unterstützung für die Armen nicht öffentlich geben wollen.«
18. In diesem Sinn zieht Krauss 1922, 191 f. sowohl 2 Makk 3,10 als auch Mt 6,2 bei, Schürer 1907, 513 f. ebenfalls Mt 6,2. Dagegen schreibt Luz 1985, 323 zu Mt 6,2: »Zur Zeit des Urchristentums gab es in der Synagoge noch nicht die auf Gemeindeebene organisierte, im Altertum einmalige Armenversorgung, sondern die Verteilung des Armenzehnten war ins Belieben der einzelnen gestellt.« Ich halte diesen Schluss im Spannungsfeld von 2 Makk 3,10 auf der einen und Sheq 5,6 auf der andern Seite für zu weitreichend. Sicher ist für die Zeit des 1. Jhs. n. Chr. noch nicht das durchorganisierte System zu unterstellen, wie es in den talmudischen Texten begegnet. Aber das heißt noch nicht, dass deshalb die Wohltätigkeit »ins Belieben der einzelnen gestellt« ist.

eine Armenversorgung durch die synagogale Gemeinde. In der *essenischen Damaskusschrift* findet sich die Bestimmung, dass die Mitglieder der Gemeinden mindestens zweimal pro Monat in eine allgemeine Versorgungskasse einzahlen sollen, die der Aufseher und die Richter der Gemeinde verwalten. Bestimmt ist diese Kasse – neben anderen namentlich genannten Gruppen – ausdrücklich für »den Elenden und Armen« (עני ואביון) (CD XIV 12-17; 4Q267 9 v¹⁹). Gegen die Herbeiziehung dieser Stelle kann man keineswegs einwenden, hier liege eine sektiererische Sonderentwicklung vor. Denn zum einen ist es durchaus problematisch, in einer Epoche, in der es noch gar keine breit akzeptierte Orthodoxie gibt, von Sektierertum zu sprechen; die Essener sind eine der Erscheinungsformen des Judentums vor dem Ende des Tempels. Zum andern bringt Hartmut Stegemann starke Argumente bei, dass es sich beim Gesetzkorpus innerhalb der Damaskusschrift um eine eigenständige Größe handelt, die von den Essenern nur übernommen und erst später durch ihre so genannte Sektenregel ergänzt worden ist. Ursprünglich handle es sich dabei um die Ordnung der »Synagoge der Asidäer« (1 Makk 2,42, vgl. 7,13; 2 Makk 14,6), aus der später erst die Essener auf der einen und die Pharisäer auf der andern Seite hervorgegangen sind²⁰. Damit aber kommen wir in die Zeit, über die auch das 2. Makkabäerbuch berichtet und nach der es entstanden ist²¹.

Somit zeigen 2 Makk 3,10 und Sheq 5,6 für den Tempel und CD XIV 12-17 und Mt 6,2 für die Synagogen, dass im Judentum seit dem 2. Jh. v. Chr. eine Praxis nachweisbar ist, wonach Almosen nicht nur privat vergeben, sondern am Tempel oder in der Gemeinde gesammelt und an die Bedürftigen verteilt werden. In talmudischer Zeit wird dieses System nur ausgebaut und verallgemeinert, nicht aber erst eingeführt.

Die frühchristliche Praxis

Wenn die christliche Gemeinde ihre Armenfürsorge so organisiert, dass sie nicht (ausschließlich) an verwandtschaftliche Strukturen gebunden ist, dann erfindet sie also nichts Neues, sondern stellt sich in eine Entwicklung, wie sie im Judentum seit dem 2. vorchristlichen Jahrhundert nachzuweisen ist. Dies

19. Die Stellen in Original und Übersetzung bei García Martínez/Tigchelaar 1997, 574 f. 594 f.

20. Stegemann 1989/1990.

21. Die genauere Datierung schwankt je nach dem, ob man mit Engel 1995, 222 die Abfassung von 2 Makk »bald nach 124 v. Chr.« für denkbar hält oder mit Schunck 1991, 740 »in der 2. Hälfte des 1. Jh. v. Chr.« ansetzt.

wird freilich bestritten. So behauptet David Seccombe, es gebe »no positive evidence of such organized charity as the Mishnah describes, in Jerusalem in the N.T. period«, während sie die christlichen Gemeinden von Anfang an praktizierten: »Sharing, and the care of the poor, would therefore have been appropriate to the Christians from the beginning«²². Aber mit seiner Argumentation verfehlt Seccombe den entscheidenden Punkt. Zwar konzediert er, dass in Sheq 5,6 so etwas wie organisierte Armenfürsorge am Tempel vorausgesetzt ist. Doch sein Vergleich mit der christlichen Praxis bleibt an den Organisationsformen hängen: »It is ... very doubtful that the practice of the Christians had any other relationship to this than that both were expressions of charity«²³. Nicht nur, dass sie »expressions of charity« sind, verbindet jüdische und christliche Praxis, sondern dass diese Form der Wohltätigkeit familiären Strukturen und der Willkür der Wohltäter insofern entzogen ist, dass eine nicht-familiäre Gemeinschaft zwischen Geber und Empfänger tritt.

Mit der Behauptung, die frühen christlichen Gemeinden schlossen sich mit ihrer von den verwandtschaftlichen Strukturen losgelösten Form der Vorsorge an Traditionen an, die sie von ihrer jüdischen Herkunft her kennen, soll nicht gesagt werden, dass sie etwas zu festen Formen Entwickeltes kopierten. So etwas gibt es tatsächlich erst später. Insofern sind die Christengemeinden einfach Teil einer jüdischen Entwicklung, die nach der Trennung der beiden Religionsgemeinschaften in den unterschiedlichen Organisationsformen jüdischer und christlicher Armenpflege münden wird.

Auch entwickeln die christlichen Gemeinden keineswegs eine einheitliche Praxis. Die Apostelgeschichte lässt die Fürsorge auf Gemeindeebene organisiert sein, sei es in Jerusalem (Apg 2,42-47; 4,32-37; 6,1-7), sei es anderswo (9,36-43). Paulus dagegen führt eine gleichsam ökumenische Kollekte durch. Deren Empfänger sind nach Gal 2,10 »die Armen«. Das mag hier nicht im strengen Sinn soziologisch, sondern als geistliche Anrede gemeint sein²⁴. Denn dieselbe Gruppe wird in den Korintherbriefen als »die Heiligen« titulierte (1 Kor 16,1-4; 2 Kor 8f.). Doch bereits da wird betont, dass sie auch materiell bedürftig sind (2 Kor 8,14; 9,12). Und wenn Paulus in Röm 15,26 dann in Kombination beider Titulaturen als Empfänger »die Armen unter den Heiligen« angibt, wird der soziale Charakter des Unternehmens deutlich herausgestellt²⁵.

Ist es gar erlaubt, in dem Nebeneinander von Fürsorge auf Gemeindeebene und Kollekte, die zentral nach Jerusalem geht, einen Reflex davon zu sehen, dass im Judentum Armenkassen sowohl in den Gemeinden wie am Tempel nachweisbar sind? Immerhin spricht Paulus selbst in Röm 15,31 von der Kollekte als von

22. Seccombe 1978, 143.

23. Ebd., 141. 2 Makk 3,10 kommt in Seccombes Beitrag überhaupt nicht vor.

24. So dezidiert Georgi ²1994, 23.

25. Zur Kollekte des Paulus vgl. neben Georgi ²1994 auch Frettlöh 2001.

seinem »Dienst an Jerusalem«, und der Paulus der Apostelgeschichte nennt sie sogar »Almosen für mein Volk« (24,17). Geht man davon aus, dass eine Sonderung des Christentums vom Judentum erst nach Paulus erfolgt, dann setzt Paulus auf hohem organisatorischen Niveau eine Sammeltätigkeit für Jerusalem und hier besonders für die Armen fort, die er aus seiner jüdischen Tradition kennt²⁶. Das Besondere ist nur, dass er nichtjüdische Menschen zu dieser Kollekte bewegen kann.

Doch weiter will ich mich als Alttestamentler nicht aufs Feld des Neuen Testaments vorwagen²⁷. Mir lag nur daran zu zeigen, dass die Loslösung der Armenfürsorge von familiären Strukturen und persönlicher Willkür keine Erfindung der frühen Christengemeinden ist, sondern von diesen aus ihrer jüdischen Herkunft übernommen und dann weiterentwickelt wurde. Mit Dankbarkeit grüße ich damit meine erste neutestamentliche Lehrerin²⁸, von der zu lernen ich hoffentlich noch lange Gelegenheit haben werde.

Literatur

- Becker, Hans-Jürgen, Art.: Talmud, in: TRE XXXII, Berlin/New York (2001) 626-636.
- Engel, Helmut, Die Bücher der Makkabäer, in: Erich Zenger u. a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart u. a. 1995, 210-223.
- Frettlöh, Magdalene L., Der Charme der gerechten Gabe. Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der paulinischen Kollekte für Jerusalem, in: Jürgen Ebach u. a. (Hg.), »Leget Anmut in das Geben«. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, Jabboq 1, Gütersloh 2001, 105-161.
- García Martínez, F./Tigheelaar, E. J. C. (Hg.), The Dead Sea Scrolls. Study Edition. Volume One IQ1 – 4Q273, Leiden u. a. 1997.
- Georgi, Dieter, Der Armen zu gedenken. Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem, Neukirchen-Vluyn ²1994.
- Gerber, Christine, Das zweite Makkabäerbuch. Was die Geschichte lehrt, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh ²1999, 392-400.
- Goldschmidt, Lazarus, Der Babylonische Talmud mit Einschluss der vollständigen Mišnah, Erster Band: Berakoth, Mišnah Zraim, Šabbath, Haag 1933.

26. Zwar ist sich Georgi ²1994, 86 sicher: »Natürlich hatte Paulus nie an das jüdische Volk, auch nicht an Jerusalem in seiner Gesamtheit oder an den Tempel als Empfänger der Kollekte gedacht ...« Dennoch konzidiert er, dass er »an sie als nicht ganz unbeteiligte Szenerie« gedacht haben könne.
27. Zur Organisation der frühchristlichen Diakonie sei noch auf den Sammelband von Schäfer/Strohm ²1994 verwiesen, zur Frage der Witwengruppen auf den Beitrag von Angela Standhartinger in diesem Band (Standhartinger 2004).
28. Proseminar in Mainz im Wintersemester 1965/66. Abgehalten wurde das Seminar ausschließlich von Luise Schottroff, im Vorlesungsverzeichnis war es freilich nur unter »Braun m. Ass.« angekündigt.

- Goldstein, Jonathan A., II Maccabees: AB 41A, New York u. a. 1984.
- Habicht, Christian, Historische und legendarische Erzählungen. 2. Makkabäerbuch: JSHRZ I/3, Gütersloh 1976.
- Hüttenmeister, Frowald G., Sheqalim – Sheqelsteuer: Übersetzung des Talmud Yerushalmi II/5, Tübingen 1990.
- Kessler, Rainer, Soziale Sicherung in vorstaatlicher, staatlicher und substaatlicher Gesellschaft: Das Beispiel des antiken Israel, in: J. Allmendinger (Hg.), Entstaatlichung und soziale Sicherheit. Verhandlungen des 31. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Leipzig 2002, Opladen 2003, CD-Rom-Beilage.
- Kippenberg, Hans G./Wewers, Gerd A. (Hg.), Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte: GNT 8, Göttingen 1979.
- Klauck, Hans-Josef, Unterweisung in lehrhafter Form. 4. Makkabäerbuch: JSHRZ III/6, Gütersloh 1989.
- Krauss, Samuel, Synagogale Altertümer (1922), Neudruck Hildesheim 1966.
- Ders., Talmudische Archäologie III (1912), Neudruck Hildesheim 1966.
- Lifshitz, B., Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives. Répertoire des dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des synagogues: CRB 7, Paris 1967.
- Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband. Mt 1-7: EKK I/1, Zürich u. a. 1985.
- Michel, Otto/Bauernfeind, Otto (Hg.), Flavius Josephus, De bello judaico – Der jüdische Krieg, Bd. II, 2, Darmstadt 1969.
- Mittmann-Richert, Ulrike, Historische und legendarische Erzählungen: JSHRZ VI/1/1, Gütersloh 2000.
- Schäfer, G. K./Stroh, Th. (Hg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag, Heidelberg ²1994.
- Schottroff, Luise, Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit, in: dies., Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, ThB 82, München 1990, 96-133.
- Dies., Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh 1994.
- Schottroff, Willy, Die Armut der Witwen, in: ders., Gerechtigkeit lernen. Beiträge zur biblischen Sozialgeschichte, ThB 94, Gütersloh 1999, 134-164.
- Schürer, Emil, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Zweiter Band. Die inneren Zustände, Leipzig ⁴1907.
- Schunck, Klaus-Dietrich, Art. Makkabäer/Makkabäerbücher, in: TRE XXI, Berlin/New York 1991, 736-745.
- Secombe, David, Was there Organized Charity in Jerusalem before the Christians?, in: JThSt NS 29 (1978) 140-143.
- Standhartinger, Angela, »Wie die verehrteste Judith und die besonnenste Hanna.« Traditionsgeschichtliche Beobachtungen zur Herkunft der Witwengruppen im entstehenden Christentum, in: Frank Crüsemann u. a. (Hg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel, FS L. Schottroff, Gütersloh 2004, 103-126.
- Stegemann, Hartmut, Das Gesetzkorpus der »Damaskusschrift« (CD IX-XVI), in: RdQ 14 (1989/1990) 409-434.
- Wewers, Gerd A., Pea – Ackerecke: Übersetzung des Talmud Yerushalmi I/2, Tübingen 1986.