

Oldenburger Universitätsreden

Vorträge · Ansprachen · Aufsätze

herausgegeben von
Friedrich W. Busch und Hans-Joachim Wätjen

In der Reihe *Oldenburger Universitätsreden* werden unveröffentlichte Vorträge und kürzere wissenschaftliche Abhandlungen Oldenburger Wissenschaftler und Gäste der Universität sowie Reden und Ansprachen, die aus aktuellem Anlaß gehalten werden, publiziert.

Die *Oldenburger Universitätsreden* werden seit 1986 herausgegeben von Prof. Dr. Friedrich W. Busch, Institut für Erziehungswissenschaft 1, und – bis zur Nummer 124 – Ltd. Bibliotheksdirektor Hermann Havekost, Bibliotheks- und Informationssystem der Universität.

Die Veröffentlichungen stellen keine Meinungsäußerung der Universität Oldenburg dar. Für die inhaltlichen Aussagen tragen die jeweiligen Autorinnen und Autoren die Verantwortung.

Anschriften der Herausgeber:

Prof. Dr. Friedrich W. Busch
Institut
für Erziehungswissenschaft 1
Postfach 25 03
26111 Oldenburg
Telefon: 0441/798-4909
Telefax: 0441/798-2325
e-mail:
friedrich.busch@uni-oldenburg.de

Ltd. Bibl. Dir. Hans-Joachim Wätjen
Bibliotheks- und Informationssystem
der Universität Oldenburg
Postfach 25 41
26015 Oldenburg
Telefon: 0441/798-4000
Telefax: 0441/798-4040
e-mail:
waetjen@bis.uni-oldenburg.de

Redaktionsanschrift:

Oldenburger Universitätsreden
Bibliotheks- und Informationssystem
der Universität Oldenburg
z.H. Frau Barbara Šíp
Postfach 25 41
26015 Oldenburg
Telefon: 0441/798-2261
Telefax: 0441/798-4040
e-mail: verlag@bis.uni-oldenburg.de

Nr. **131**

Ralf Koerrenz

**Die Grundlegung
der Sozialpädagogik
im Alten Israel**

2001

Inhalt

Vorwort	5
1 <i>Eingrenzungen</i>	7
2 <i>Historische Rekonstruktionen</i>	9
3 <i>Systematische Akzente</i>	20
4 <i>Maßstäbe sozialer Identität</i>	28
5 <i>Soziale Pädagogik zwischen Recht, Strukturierung der Zeit und Gestaltung personaler Bezüge</i>	37
6 <i>Epilog in aller Kürze</i>	43
Literatur	44
Der Autor	49

VORWORT

Die Herausgeber der Oldenburger Universitätsreden fühlen sich dem seit Dezember 1995 an der Carl von Ossietzky Universität eingerichteten Magisterstudiengang „Jüdische Studien“ in besonderer Weise verpflichtet. Sie möchten durch die Veröffentlichung von Vorträgen und Aufsätzen, die im Kontext dieses Studienganges gehalten wurden bzw. entstanden sind, sich sowohl an der weiteren Konsolidierung als auch an der Pflege jüdischer Kultur in Oldenburg beteiligen und gegen das Vergessen auftreten.

Im Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg beteiligt sich der hier eingebundene BIS-Verlag durch die verlegerische Betreuung der Buchreihe „Oldenburgische Beiträge zu Jüdischen Studien“ zusätzlich an der Verbreitung dieses Anliegens. So sind Ende des letzten Jahres zwei weitere Bände erschienen, auf die in diesem Zusammenhang hingewiesen werden soll. Es handelt sich zum einen um den von Friedemann Golka und Wolfgang Weiß herausgegebenen Band 6 „Josef – Bibel und Literatur“ und zum anderen um die von Barbara Busch vorgelegte Monographie „Berthold Goldschmidts Opern im Kontext von Musik- und Zeitgeschichte“ (Band 8), der ersten umfangreichen wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Komponisten und Dirigenten Berthold Goldschmidt, dem das Seminar für Jüdische Studien im Mai des Jahres 1997 eine eigene Ausstellung widmete (vgl. Oldenburger Universitätsreden Nr. 90).

Der Autor der hier vorgelegten Ausgabe der Oldenburger Universitätsreden, Professor Dr. Ralf Koerrenz, Jena, gehört zu den Wissenschaftlern, die auf Einladung des für den Studiengang verantwortlichen Sprechers, Professor Dr. Friedrich Wißmann, der Lehr- und Forschungstätigkeit im Kontext der Jüdischen Studien wichtige Anregungen lieferten. Ralf Koerrenz gehört zu-

dem zu den wenigen Experten an bundesdeutschen Universitäten und Hochschulen, die sich in Forschung und Lehre an der Schnittstelle von Theologie und Pädagogik mit dem Judentum in Geschichte und Gegenwart auseinandersetzen. Sein hier veröffentlichter Vortrag stellt gewissermaßen eine Fortsetzung und Vertiefung seiner Überlegungen zum „Hebräischen Paradigma der Pädagogik“ dar, die er im Wintersemester 1998/99 in Oldenburg vortrug und zwar im Zusammenhang mit Veranstaltungen zur Sonderausstellung der Oldenburger Kinder- und Jugendbuchausstellung (KIBUM) mit dem Titel „Jüdische Kindheit im Spiegel jüdischer Kinderbücher“.

Oldenburg, im Januar 2001

Prof. Dr. Friedrich W. Busch

RALF KOERRENZ

*Die Grundlegung der Sozialpädagogik
im Alten Israel*

1 Eingrenzungen

Menschen sind auf eine Organisation des Zusammenlebens ausgerichtet, die ohne soziale Regeln nicht vorstellbar ist. Diese sozialen Regeln entspringen nicht oder zumindest nicht primär dem Instinktrepertoire des Lebewesens „Mensch“, so daß die Frage aufgeworfen wird, wie die Regeln entstehen, welchen Konstruktionsprinzipien sie unterliegen und aus welchen Gründen sie welche Geltung beanspruchen können. Einen markanten Ausdruck finden diese Regeln in dem Verständnis dessen, was als Recht und was als Unrecht betrachtet wird. In dieser Unterscheidung werden Wertungen getroffen, die für die Mitglieder der jeweiligen Einflußsphäre dieses Rechtsempfindens verbindlichen Charakter haben. Diese Verbindlichkeit hat an sich eine pädagogische Dimension. In den Wertungen des alltäglich-latenten oder in Satzungen manifesten Rechts liegt implizit immer eine Aufforderung, die Lebensgestaltung an bestimmten Verhaltens- und Handlungsnormen auszurichten. Dies gilt in einem stärkeren Maße noch hinsichtlich markierter Grenzen, bei deren Überschreitung Recht verletzt würde, als im Hinblick auf positiv festzulegende Handlungen. Die entsprechenden Ab- und Eingrenzungen müssen gelernt werden. Mit Blick auf die Notwendigkeit, einen bestimmten sozialen Verhaltensstandard über die Generationenabfolge hinweg zu reproduzieren bzw. zu verbessern, kommt den im schriftlichen Recht niedergelegten Vorstellungen ein erzieherischer Appellcharakter zu. An die ältere Generation wird appelliert, der jüngeren Generation die jeweils entwickelten Sozialvorstellungen durch geleb-

te und besprochene Unterweisung zu vermitteln. An die jüngere Generation wird appelliert, die mit der Unterscheidung von Recht und Unrecht markierten Differenzen zu verinnerlichen oder zumindest äußerlich zu befolgen. Recht enthält als Codifizierung von Normen des Alltags somit zwangsläufig eine pädagogische Dimension. Diese pädagogische Dimension wird in besonderem Maße in Krisensituationen sichtbar: dann, wenn Grenzen dessen überschritten werden, was als unverzichtbare Grundlage des sozialen Selbstverständnisses angesehen wird. Bei der Gefahr oder dem Faktum von Grenzüberschreitungen wird exemplarisch bewußt, was insbesondere der älteren Generation unverzichtbar erscheint.

Vom heutigen Standpunkt fällt auf, daß in das jüdische Glaubensverständnis die soziale Verantwortung untrennbar verflochten ist. Wir treffen dabei auf eine mentale Disposition für ein bestimmtes Verständnis von Eigentum, Sozialer Hilfe und Armenfürsorge, die Leo Baeck, einer der bedeutendsten Repräsentanten des deutschen Judentums im 20. Jahrhundert, gerade in einer bestimmten Rechtsauffassung ausgedrückt sieht. Nach seiner Interpretation ist das Rechtsverständnis im Judentum von dem Gedanken einer übergeordneten und umfassenden Gerechtigkeit bestimmt. In dieser Auffassung von „Gerechtigkeit“ sind die Motive des Wohlergehens auf Erden und eines sozialen Gleichgewichts ausschlaggebend. Wohlergehen und Gleichgewicht sind Maßgaben für die Gestaltung des Sozialverbandes, also elementare Bausteine des sozialen Regelsystems. Die Aufrechterhaltung dieses sozialen Regelsystems ist neben den kultischen Handlungen im engeren Sinne (Gottesdienst-Besuch, Gebetspraxis, Festtagsgestaltung, Essens- und Kleidungsregeln etc.) ein konstitutiver Bestandteil der Gottesbeziehung. „Glauben“ äußert sich nicht nur in kultischen Praktiken, sondern gleichzeitig immer auch in sozialen Handlungsmaximen. Das System wird beispielsweise dann verletzt, wenn Menschen in Armut geraten. Dann wird als Verhaltensmaßstab der Ausgleich der materiellen und politischen Zustände zur obersten Norm. Der Bedürftige habe – so Baeck – geradezu einen Anspruch auf

Hilfe, d.h. auf Wiederherstellung des Wohlergehens für sich und der Rekonstruktion des (relativen) Gleichgewichts im Sozialverband. Dabei ergibt sich – und dies ist entscheidend – die soziale Verpflichtung gegenüber den schwächsten Gliedern des Sozialverbandes im Judentum nicht aus humanen, sondern aus religiösen Gründen. Zugespitzt formuliert: Das Zulassen und Bestehen-Lassen von Armut ist Gotteslästerung. Die Verpflichtung zum sozialen Ausgleich gilt keineswegs nur für die einzelnen Individuen, sondern ist gleichzeitig Verpflichtung für die gesamte Struktur des Sozialverbandes. Es ist eine Aufgabe der Gemeinde, Einrichtungen zu schaffen, die eine entsprechende Kompensation von Armut unterstützen können. Armenspeisung, Krankenbetreuung und Systeme der Unterstützung von Witwen und Waisen gehören dazu. So sieht nach Baeck die letztlich pädagogische Appellstruktur aus, die von dem jüdischen Verständnis von Recht und Unrecht ausgeht – pädagogisch deswegen, weil zum einen die Realität alle Personen zur Analyse und ggf. zur Neugestaltung der sozialen Verhältnisse (d.h. zum Umlernen) auffordert; pädagogisch aber auch deswegen, weil diese Differenz von Recht und Unrecht jeweils von Generation zu Generation übermittelt werden muß – durch Unterweisung und durch die Beachtung der Regelstrukturen durch die ältere Generation. Dieses Soziale steht – wie Leo Baeck betont – in einer untrennbaren Verflechtung mit dem Gottesverständnis und markiert so die Rahmenbedingungen für einen permanenten, d.h. lebenslangen und die Generationen umgreifenden Lernprozeß, durch den sich die individuelle jüdische Existenz und das Judentum als Kultus- und Sozialverband immer neu aktualisieren.

2 Historische Rekonstruktionen

Es stellt sich nun die Frage, wie Leo Baeck zu einer solchen Einschätzung gelangen konnte – einer Einschätzung, die im (liberalen) Judentum den theoretischen Hintergrund für das sozialpädagogische Engagement innerhalb der jüdischen Gemeinschaft

des 20. Jahrhunderts darstellte. Die These, die in der nachfolgenden Analyse belegt werden soll, lautet:

Die Grundlagen für eine religiös begründete Verpflichtung zu sozialer Hilfe und einem Arrangement entsprechender Erziehungsprozesse wurden bereits im Alten Israel in einem mehrstufigen Prozeß ausgebildet.

Dies gilt sowohl in historischer als auch in systematischer Hinsicht. In der Phase der Eigenstaatlichkeit Israels bzw. präziser des Nordreichs Israel und des Südreichs Juda von der Zeit Sauls bis 721 bzw. 587 v.u.Z. lassen sich mehrere Abschnitte unterscheiden, in denen eine bestimmte soziale Grundhaltung als Maßstab für ein dem jüdischen Glauben gemäßes Erwachsen-Sein (als Ziel aller Lernprozesse) ausgebildet wurde. Dies soll in vier Schritten erörtert werden. Erstens wird historisch danach zu fragen sein, wie sich schrittweise bis zum Ende der Eigenstaatlichkeit ein bestimmtes Sozialbewußtsein ausgebildet hat. Zweitens muß abgewogen werden, wie dieser historische Prozeß systematisch zu interpretieren ist. Drittens werden die inhaltlichen Leitmaßstäbe dieses Sozialbewußtseins zu beschreiben sein. Viertens schließlich wird in einer erziehungswissenschaftlichen Zuspitzung der Blick darauf gerichtet, mit welchen Maßnahmen dieses Verständnis des Sozialen explizit erzieherisch gestaltet, d.h. in Lehr- und Lernprozesse transformiert wurde.

Wenn in den folgenden Überlegungen die Frage in den Blick genommen wird, *welche Grundlagen für die pädagogische Gestaltung sozialer Hilfe bereits im „Alten Israel“ anzutreffen sind*, liegt der Ansatzpunkt sinnvoller Weise beim Verständnis dessen, was als Recht oder Unrecht angesehen wurde, weil sich darin die moralische Grundlage und rechtliche Absicherung für soziale Ausgleichsmaßnahmen spiegeln. Von dem Ende der Eigenstaatlichkeit des Südreiches im Jahr 587 aus betrachtet, waren es drei Kontexte, die zur Ausbildung einer bestimmten Rechtsauffassung beigetragen haben:

- eine vorstaatliche Rechtstradition und deren Entfaltung selbst
- eine erste theologische Reflexion der eigenen Geschichte im Umfeld des Jahwisten
- eine massive Kritik sozialer Fehlentwicklungen durch die frühen Schriftpropheten und deren Rezeption durch eine Ausarbeitung des Zusammenhangs von (Sozial)Recht und Gottes-Glauben im Deuteronomium.

Diese drei Strömungen bilden die Grundlage für die Entfaltung einer Sozialphilosophie, die unmittelbar Ausfluß eines bestimmten Gottesverhältnisses ist – eines Gottesverhältnisses, in dem das Selbstbewußtsein des „Erwählten Volkes“ zum Dreh- und Angelpunkt allen Nachdenkens wurde. Denn dieses Selbstbild der Erwählung hat – wie sich in der systematischen Reflexion erweisen wird – in unterschiedlichen Kontexten ganz unterschiedliche Konsequenzen.

Den Ausgangspunkt bildet die vorstaatliche Rechtstradition, die historisch relativ gesichert im sogenannten Bundesbuch (2. Mose 20_{,122}-23_{,19}) repräsentiert wird. Hier findet sich die für das Gottesverständnis aufschlußreiche Verflechtung von kasuistischem und apodiktischem Recht. Im kasuistischen Recht wird gemäß der „wenn-dann“-Konstruktion eine bestimmte Folgebestimmung für eingetretene Fälle beschrieben. Hierzu zählen beispielsweise die Bestimmungen für Ersatzleistungen:

„Wenn jemand eine Zisterne aufdeckt oder gräbt eine Zisterne und deckt sie nicht zu und es fällt ein Rind oder Esel hinein, so soll der Besitzer der Zisterne mit Geld dem andern Ersatz leisten, das tote Tier aber soll ihm gehören. ...“
(2. Mose 21_{,33ff.}).

Diese kasuistischen Folgeregelungen finden sich auch in vergleichbaren Gesetzescodices des Alten Orients wie beispielsweise dem Codex Hammurabi. Die apodiktischen Rechtsbestimmungen hingegen markieren wohl eine Differenz in der Rechtsauffassung von Israel und seiner Umwelt. Hier werden

Bestimmungen gesetzt. Das Recht ist Gottes Wort, deswegen beansprucht es Geltung und deswegen gehört die Beachtung der Rechtssätze unmittelbar in das Verhältnis des Menschen zu Gott. Wahrung des Rechts ist so Teil der vom Menschen zu leistenden Gestaltung der Gottesbeziehung. So wenig das israelitische Königtum auf kultisch-mythischen Begründungen ruht, so sehr sind die maßgeblichen Regelungen für das menschliche Zusammenleben als von Gott begründet und gewollt verstanden worden. Das Erstaunliche ist nun, daß diese apodiktischen Rechtssätze gerade auch den Bereich prägen, der das Feld sozialer Hilfe beschreibt. Die Praxis sozialer Hilfe steht nicht in einem autonomen Ermessen des Menschen. Vielmehr berührt diese Praxis die geschichtlichen Ereignisse, die der Überlieferung nach überhaupt erst den Sozialverband „Israel“ begründet haben. Diese Begründung aber erfolgte der Überlieferung nach durch das geschichtsmächtige Handeln von JHWH – erst durch dieses Handeln erlangte Israel sein kulturelles Gedächtnis und damit auch eine eigene soziale Identität. Legitimiert werden die entsprechenden Setzungen durch den Verweis auf das kollektive Gedächtnis, das überhaupt erst die soziale Identität des israelitischen Stammeverbundes geschaffen hat.

*„Die Fremdlinge sollst du nicht bedrängen und bedrücken;
denn ihr seid auch Fremdlinge im Ägyptenland gewesen.“
(2. Mose 22,20)*

- die Erinnerung an den Kollektivmythos einer gemeinsamen Herkunft prägt insgesamt das Rechtsbewußtsein. Dies ist genereller Anspruch und handlungsleitende Programmatik gleichermaßen. Der entscheidende Gesichtspunkt ist dabei, daß im Zentrum dieses Kollektivmythos ein Differenzbewußtsein steht: Gott als der ganz Andere hat Israel aus Ägypten geführt und deshalb ist ein bestimmter sozialer Habitus für die erwachsenen Glieder der israelitischen Glaubensgemeinschaft ebenso selbstverständlich wie verpflichtend. Diese Geschichte und die daraus resultierende Gottesbeziehung mit ihrer kultischen und sozialen Praxis unterscheidet Israel von den Völkern. In diesem

Licht der untrennbaren Verflochtenheit von Gottesbild und kultureller Identität im Sinne sozialer Verpflichtung stehen dann auch die Bestimmungen zu Witwen und Waisen (2. Mose 22,^{21ff.}) sowie über die Wahrung elementaren Besitzes (wie z.B. des Mantels; vgl. 2. Mose 22,^{25f.}). Die Verehrung des Gottes Israels, JHWH, hat sich auch in der Umsetzung bestimmter Rechtsvorstellungen zu äußern. Die Beziehung zwischen Israel und seinem Gott findet im Recht einen sichtbaren Ausdruck wie auch umgekehrt das Recht erst in seiner religiösen Fundierung angemessen verstanden wird.

„Du sollst das Recht deines Armen nicht beugen in seiner Sache“ (2. Mose 23,⁶)

- gerade im Rechts- und Unrechtsbewußtsein spiegelt sich die Gottesbeziehung im Alten Israel. Auf diese Verflechtung werden später die frühen Schriftpropheten aufbauen und deswegen bestimmte Maßstäbe zur Interpretation der realen Verhältnisse ihrer Zeit als selbstverständlich proklamieren. Ausgehend von der wahrscheinlich vorstaatlichen Herkunft des Bundesbuches mit den hier skizzierten Eigenheiten läßt sich zunächst festhalten: Schon im vorstaatlichen Israel war die Rechtspflege und darin enthalten eine bestimmte Sozialphilosophie ein tragender Teil der Gottesbeziehung, so daß für die staatliche Entwicklung der Sache nach immer die Formel vorgegeben war: das Recht ist heilig, nicht das Königtum.

Insofern veränderten sich mit dem Entstehen eines eigenen Staates Israel zunächst unter Saul, dann aber vor allem unter David und Salomo zwar die politischen Verhältnisse, nicht aber die religiöse Fundierung des kollektiven Gedächtnisses. Israel konstituierte sich in seiner sozialen Identität nicht aus einem bestimmten Herrschaftsgefüge heraus, sondern aufgrund der Kollektiverinnerung an die von JHWH geleitete Befreiung aus Ägypten. Insofern stellt der Übergang in die Eigenstaatlichkeit zwar einen gravierenden realgeschichtlichen Einschnitt dar, der der Idee nach für die soziale Identität jedoch nur eine äußere Ge-

stalt, nicht aber eine innere Wesensverwandlung bedeutete. Hierin ist auch ein Grund dafür zu sehen, daß sich „Israel“ nach dem Verlust der Eigenstaatlichkeit als ein religiöser und sozialer Verbund unter anderen politischen Verhältnissen eine soziale Identität erhalten und ausbauen konnte – diese war (bei aller Sehnsucht nach David und Salomo als Leitfiguren der eigenen Geschichte) eben nicht abhängig von der Existenz eines Königtums. Ganz im Gegenteil hatte sich diese politische Herrschaftsstruktur immer als potentielle Gefährdung der sozialen Identität dargestellt, insofern gerade der Zusammenhang von religiösem und sozialem „Gottesdienst“ mißachtet wurde. Diese zeitlich und gleichzeitig auch sachliche Vorrangigkeit des Sozialrechts vor dem Gesetz der weltlichen Herrschaft bedeutet keineswegs, daß das Recht als eine ideale Konstruktion immer gleich bleiben mußte bzw. faktisch gleichblieb. Die Intentionen des Sozialrechts und dessen Fundierung im kollektiven Gedächtnis des Sozialverbundes der JHWH-Anhänger war vorgezeichnet – die Konkretisierung auf die jeweilige Wirklichkeit mußte jedoch von jeder Generation neu geleistet werden – z.B. in Form einer letzten Zuspitzung der Kult- und Sozialkritik bei den frühen Schriftpropheten.

In der Blütezeit des davidisch-salomonischen Großreiches bildet zunächst ein Bündel an Faktoren den sozialgeschichtlichen Hintergrund für die Ausbildung jener theologischen Konzeption, die gemeinhin als Jahwist bezeichnet wird. Als ökonomische Begleiterscheinungen der Herrschaft Salomos erwiesen sich beispielsweise ein starker Ausbau des Militär- und Verwaltungswesens, eine Ausgestaltung der Handelsbeziehungen und eine rege Bautätigkeit. Als Vorbild diente dabei wahrscheinlich die Organisation von Herrschaft durch soziale Differenzierung nach orientalischem bzw. wohl meist ägyptischem Muster. Dies galt beispielsweise für die Etablierung einer vom Staat abhängigen, diesem dann jedoch auch verpflichteten Beamtenschicht, die nicht zuletzt einen bedeutenden Teil des staatlichen Finanzbedarfs verursachte. Der „Freund des Königs“ (1. Könige 4₁₃), der Palastvorsteher, der königliche Sekretär – die Organisations-

und Repräsentationsfunktionen mußten zunächst einmal nach den Spielregeln der allgemeinen Organisation und Sicherung von Herrschaft eingerichtet werden. Staatliche Gesetzgebung und überpositives, aus dem Kollektivgedächtnis der JHWH-Gruppen stammendes Recht mußten dabei nahezu zwangsläufig in Spannung zueinander treten. Dies zeigt sich vor allem auf dem Gebiet wirtschaftlicher Unterschiede innerhalb des Staatsgebildes, kurz: der Zerklüftung zwischen Reich und Arm. Denn als Kehrseite dieser kostspieligen Wirtschaftsunternehmungen mußten sich nahezu zwangsläufig die Ausweitung des Frondienstes und der Ausbau des Steuersystems einstellen. Nur durch stärkere soziale Differenzierung mit der entsprechenden Ausnutzung bzw. Ausbeutung der unteren Schichten ließ sich eine entsprechende auf Machtrepräsentation und Expansion ausgerichtete Politik gestalten. Der Frondienst selbst verlangte nach einer Organisation des Reichsgebiets in verschiedene Wirtschaftsgebiete, in denen wohl das gesamte Volk in den Arbeitsprozeß verpflichtet wurde (Vgl. 1. Könige 5, 27ff.). Das Grundprinzip der Machtentfaltung bestand in der Stabilisierung von Herrschaft durch die ökonomische Hierarchisierung der Gesellschaft.

Auf dem Hintergrund dieser sozioökonomischen Spannungen entwickelte sich die Sozialphilosophie des Jahwisten. Dieser stellte das Grundgerüst jener Überlieferung zusammen, die heute als Fünf Bücher Mose in einer umfassenden, zugleich jedoch an einschlägigen Stellen (z.B. hinsichtlich der zwei Schöpfungsberichte) spannungsreichen literarischen Einheitlichkeit vorliegt. Der Autor bzw. die Autorengruppe wird in der Regel im Umfeld des Salomonischen Hofes mit seiner spezifischen Innen- und Außenpolitik angesiedelt. Soziale Ausdifferenzierung und d.h. Verstärkung der Ungleichheit nach innen, sozialer Ausgleich und d.h. Ausbau der Handelsbeziehungen begleitet von kulturellem Dialog nach außen – so könnte die Situation in groben Zügen skizziert werden. Das theologische Leitmotiv wird von vielen Interpreten in der Schlüsselstelle aus dem 1. Buch Mose gesehen, an der der Jahwist eine Überleitung von der allgemeinen Menschheitsgeschichte (Schöpfung bis Turmbau

zu Babel) zur Geschichte der Erzväter Abraham, Isaak und Jakob formuliert: 1. Buch Mose 12_{,1-4a}. In diesem, von Verheißungen für das Volk Israel bestimmten Passus ragt wiederum der Vers 3b heraus, in dem das Verhältnis von Israel zu den „Völkern“, d.h. dem jeweils diesen sozialen Verbund umgebenden, durch andere soziale Identitäten geprägten Kontext, skizziert wird:

*„So können denn in dir Segen gewinnen alle Sippen der Erde.“
(1. Mose 12_{,3b}).*

Diese Aussage hat weitreichende Konsequenzen: gefragt wird nicht nur nach dem Binnennutzen der Erinnerung an die Wurzeln der eigenen Identität als Sozialverband, sondern auch nach dem Nutzen dieser Selbstvergewisserung für andere Völker, ja die gesamte Menschheit, deren Irrweg ja gerade zuvor in verschiedenen Bildern der Entfremdung dargestellt worden war. Die soziale Identität Israels ist neben den Verheißungen für sich selbst auch dadurch bestimmt, daß sie ein „Segen“ für die Völker werden kann bzw. soll. Durch Israel ruht der Segen Gottes, d.h. von JHWH, auf allen Völkern. Angesichts des zunächst schlicht literarischen Sachverhalts, daß der Jahwist den Werdegang der sozialen Identität Israels von der Schöpfung bis zur Wüstenwanderung oder – je nach Interpretationsansatz – bis zur Landnahme rekonstruiert, ist zunächst eines deutlich: diese Segenszuschreibung Israels für die Völker ist eingebettet in eine umfassende Geschichtsdeutung, in der der soziale Wandel als selbstverständlich mitgedacht wird. Hans Walter Wolff hat herausgearbeitet, daß sich dieser Segen Israels für die Völker an den drei Erzväter-Gestalten mit unterschiedlichen Ausprägungen zeigt: Bei Abraham durch die Fürsprache vor JHWH, bei Isaak durch eine Bereitschaft zur friedlichen Verständigung und bei Jakob durch eine Art Wirtschaftshilfe. Dieser literarischen Entschlüsselung der Segensverheißung für die Völker durch Israel im Ersten Buch Mose wird man jedoch noch einen anderen Gesichtspunkt zur Seite stellen müssen. Die auch dem Jahwisten vorliegende soziale Identität Israels in seiner Rechtstra-

dition war durch die Verflechtung von kultischem und sozialem Ausdruck einer „intakten“ Gottesbeziehung bestimmt. Insofern kann geschlossen werden, daß Israel geradezu zu einer exemplarischen Existenz der sozialen Identität im Einklang mit JHWH als dem Schöpfer der Menschheit befähigt war bzw. werden sollte. Israel repräsentiert nach den Verheißungen von 1. Mose 12 geradezu das Verhältnis von Mensch und Gott schlechthin. Die Bedeutung dieses Verhältnisses wird in ihrer Brisanz erst auf dem Hintergrund der vorangegangenen Analyse von individuellem Mensch-Sein und kollektiver Menschheitsgeschichte offenbar. Beides steht unter dem Vorzeichen der Entfremdung. Der einzelne Mensch ist von sich soweit entfremdet, daß er sogar seinen Bruder ermordet. Die Menschheit ist in ihrer Sozialstruktur soweit entfremdet, daß die sprachliche Kommunikation als Grundlage alles Sozialen fundamental zerstört wurde. Die Frage ist nun, ob es einen Rückweg aus der Entfremdung gibt, wie dieser Rückweg aussieht und für wen dieser Rückweg auf welche Weise beschreitbar ist. Die Antwort ist nach dieser Überlieferung eindeutig: Israels Beziehung zu JHWH vermag jenen Rückweg aus der Entfremdung aufzubauen – für sich selbst als Musteranstalt der (Sozial)Pädagogik Gottes und daran bzw. dadurch auch für die Völker. Diese Verflechtung von Sozialethik und Gottesbeziehung ist die Grundlage für eine nicht-entfremdete Form individuellen Mensch-Seins und kollektiver Sozialstruktur. Der Bund Gottes mit dem von ihm erwählten Volk hat dann sowohl im Hinblick auf die Völker als auch auf die eigene Existenz Israels als sozialer Identität eine implizit didaktische Dimension:

- die Völker können an (dem idealen) Israel lernen, wie menschliche Existenz im Einklang mit dem Schöpfer bzw. der Schöpfung (vor allem auch in sozialer Hinsicht) realisiert werden kann,
- Israel aber muß seinerseits bestrebt sein, sich der idealen Existenz der Verflechtung von Kult und Sozialphilosophie unter wandelnden politischen Bedingungen immer neu anzunähern.

Dies ist die Grundlage auch für die permanente Lernbewegung, die das Judentum in seiner Geschichte so nachhaltig geprägt hat. In der jahwistischen Linie könnte man formulieren: Das Judentum als Lerngemeinschaft lernt, um jener sozialen Identität nahezukommen, die in der Verflechtung von Gottesdienst (im engeren Sinne) und Rechtsauffassung zum Ausdruck kommt. Die Botschaft des Jahwisten war so zwar einerseits die Legitimation einer ganz bestimmten Ausprägung weltlicher Herrschaft im Alten Israel. Andererseits formulierte der Jahwist dadurch, daß er an vorstaatliche Vorstellungen von Recht und Gerechtigkeit anknüpfte, bereits Maßstäbe für eine Herrschaft unter dem Vorzeichen der Gerechtigkeit. Diese Maßstäbe waren so zugleich Kriterien, mit denen Herrschaft kritisiert werden konnte. Genau diese Möglichkeit sollte in den folgenden Jahrhunderten an Bedeutung gewinnen.

Die realen politischen und sozialen Verhältnisse entwickelten sich unter der Herrschaft Salomos und nach der Teilung in das Nord- und Südreich in eine andere, keineswegs auf sozialen Ausgleich hin orientierte Richtung. Nicht das Streben nach dem „idealen“ Israel (als Pflege des eigenen Kollektiv-Gedächtnisses und „für“ die Völker), sondern die nach den effektivsten Strategien des dynastischen Machterhalts kennzeichnete die Realpolitik in den beiden Staaten, in denen die JHWH-Verehrung angesiedelt war. Da der Glaube an JHWH als dem einen und einzigen Gott der Geschichte untrennbar in bestimmte sozialpolitische Gerechtigkeitsvorstellungen eingebettet war, mußte die Geschichte der Staatlichkeit Israels von Davids und Salomos Zeiten an von einer kulturkritischen Strömung begleitet werden. Diese Kulturkritik war keineswegs immer nur Kultkritik, sie war zwangsläufig auch immer Sozialkritik, weil kultische Vorstellungen und soziale Handlungsmaßstäbe ineinander verwoben waren. Die Opposition der JHWH-Anhänger gegenüber den Herrschenden basierte auf den ersten Blick auf dem Vorwurf, daß im Land die Verehrung fremder Götter geduldet oder gar gefördert wird. Wenn jedoch von der vorstaatlichen Rechtstradition bereits die im engeren Sinne religiösen Fragen mit ganz

bestimmten sozialen Vorstellungen verknüpft waren, so enthielt die Einforderung der alleinigen Verehrung JHWHs zugleich auch immer sozialpolitische Leitvorstellungen der Vorbeugung und Kompensation von Armut und Maßstäbe für den Umgang mit Fremden. Die Kult- und Sozialkritik fand ihren sichtbaren Ausdruck schließlich in den Botschaften der frühen Schriftpropheten Amos, Hosea und Jesaja. Diese analysierten im historischen Kontext des Untergangs des Nordreiches und der Geschehnisse im Südreich die Verflechtung von kultischem und sozialem Niedergang, d.h. der Nicht-Aufhebung von Entfremdung. Bei ihnen wird im Hintergrund sichtbar, daß die Suche nach angemessenen Konkretionen der Gesetzgebung in sozialer Hinsicht immer auch das Vorhandensein entsprechender Unrechtsituationen voraussetzt. Sozialgeschichtlich betrachtet gab es eine ganz Reihe von Ursachen für die von den Propheten benannte Verarmung. Armut und Ausgrenzung als Folge von Kriegen, als Konsequenz der ökonomischen Verflechtungen mit den Staaten des Alten Orients und die Strategie der Machtsicherung durch die Förderung neuer oder zumindest Aufrechterhaltung bestehender sozialer Unterschiede – all dies führte nach den frühen Schriftpropheten zu Verletzungen der elementaren Grundsätze jenes Rechtsempfindens, das die Sozialphilosophie Israels bereits aus vorstaatlicher Zeit geprägt hatte. Die Konsequenz findet sich dann in der Rezeption der prophetischen Botschaft im Werk des sogenannten deuteronomistischen Denkens. Hier folgt aus dem Motiv der Erwählung des Volkes Israel jedoch nicht die Vision, daß Israel zu einem mustergültigen Exempel der Beziehung von menschlichen Sozialverbänden zu Gott werden soll. Nicht Repräsentation des Gelingens der Erwählung, sondern Konfrontation mit der Umwelt aufgrund der realgeschichtlichen Fehlentwicklung im kultischen und sozialen Bereich ist die Folgerung, die im deuteronomistischen Umfeld gezogen wird. Erforderlich scheint ihm die Abgrenzung Israels von seiner Umgebung, um des substantiellen Kerns des kulturellen Gedächtnisses mit seiner Verflechtung von Gottesbeziehung und Sozialstruktur inne zu werden – jenes kulturellen Gedächtnisses, das Israel erst eine soziale Identität verliehen

hat. Die Konfrontation, die Abgrenzung von der Umwelt hat eine quasi autodidaktische Funktion – gefordert wird mit der Verehrung des Einen Gottes die Umkehr zu einer Identitätsstiftung, die Israel unabhängig von seiner politischen Gestalt als Sozialverband konstituiert hat. Insofern sind das Repräsentations-Programm des Jahwisten und das Konfrontations-Konzept des Deuteronomisten zwei Seiten der selben Medaille. In beiden Fällen geht es um die Bedeutung der kulturellen als einer sozialen Identität, die überhaupt erst zu beschreiben vermag, was die Zugehörigkeit zur JHWH-Verehrung ausmacht.

3 Systematische Akzente

Der Grundgedanke ist, daß das religiöse Bewußtsein neben der Unabhängigkeit vom Königtum zugleich ein soziales Bewußtsein war und ist – mit ganz bestimmten pädagogischen Implikationen. Denn immer geht es um Annäherungsprozesse an die ideale kulturelle Identität, die in einem bestimmten Gottesbild und sozialen Normen gleichermaßen ihren Ausdruck findet. Diese Annäherungsprozesse sind aber nichts anderes als ein kollektives Lernprogramm, sich als religiöse Gemeinschaft unter wechselnden sozioökonomischen Bedingungen mit den religiösen und sozialen Normen der Umwelt auseinanderzusetzen – unter den Vorgaben der „Konfrontation“ und auf dem Hintergrund des Anspruchs, als „erwähltes Volk“ zugleich „Repräsentation“ leisten zu sollen.

Am Ende der eigenstaatlichen Entwicklung Israels stand bei der Deportation der Oberschichten des Südreiches in den Jahren 597 und 587 v.u.Z. ein bemerkenswertes Resultat: Eingefordert wurde im Zentrum des JHWH-Glaubens die Umsetzung bestimmter sozialer Standards als Reaktion auf Defizite, die sich in der Zeit der Eigenstaatlichkeit als Basis von Machtentfaltung und Macherhalt entwickelt hatten. Die Sozialgesetzgebung als Kompensation der Defizite jener Hierarchisierung der alt-israelitischen Gesellschaft mußte bei Wegfall des historischen Rah-

mens der Eigenstaatlichkeit eine neue Funktion erhalten, wollte sie – und mit ihr der altisraelitische Gottesglaube – nicht als Relikt vergangener Zeiten in den Schubladen der nostalgischen Erinnerung verschwinden. Zu dieser Erneuerung war diese Tradition auch fähig, weil sie eben zwar auch Reaktion auf die politischen Verhältnisse, darüber hinaus tief verwurzelt in der religiösen und sozialen Mentalität des kulturellen Selbstbildes war. Die neue Funktion bestand darin, daß die Sozialgesetzgebung von einem Kompensationsprogramm für staatliche Fehlentwicklungen nun vollends zu einem pädagogischen Habitus-Konzept für die Glieder der jüdischen Gemeinschaft wurde – einem Konzept, mit dem diese Gemeinschaft gleichzeitig eine kulturelle Identität jenseits politischer Macht ausbilden und das Programm des „erwählten Volkes“ nach innen und nach außen zur Grundlage eben dieses kulturellen Selbstbildes machen konnte.

Systematisch gewendet liegt somit am Ende der Eigenstaatlichkeit ein Begründungsgeflecht für soziales Engagement vor, das vor allem durch die Gottesbeziehung und die Beziehung der Glaubensgemeinschaft zu den anderen Völkern geprägt ist. Formelhaft zugespitzt: Die Begründung eines bestimmten Sozialbewußtseins aus der Gottesbeziehung heraus kann als vertikales, der Zusammenhang von Volk Gottes und den Völkern als horizontales Prinzip der altisraelitischen Sozialphilosophie bezeichnet werden.

- Vertikales Prinzip: Das Kennzeichen der israelitischen Rechtsauffassung zu sozialen Sachverhalten ist vor allem, daß die entsprechenden Gebote bzw. Verbote untrennbar mit dem Gottesverständnis verknüpft sind. Die Prämisse und die höchste Autorität für menschliches Denken und Handeln sind damit gleichermaßen festgelegt. Nicht ein gottgleicher König, sondern der den Menschen in grundsätzlicher Verschiedenheit gegenüberstehende Andere, JHWH, läßt Weisungen kundtun, die das soziale Miteinander zu einem Maximum an Wohlergehen werden lassen sollen.

Das Radikale ist dabei nicht die Auffassung vom Sozialrecht als offenbarem Gesetz. Diese Vorstellung gab es vergleichbar durchaus in anderen Religionen. Radikal sind jedoch zwei damit verbundene Präzisierungen.

- a) Zum einen ist der Bereich der kultischen Gottesverehrung, des Gottesdienstes im engeren Sinne, nicht von dem Sozialgeschehen zu trennen. Die soziale Ausgestaltung der Gemeinschaft und die Verehrung des Einen Gottes definieren bzw. bewahrheiten sich wechselseitig. Diese untrennbare Verflechtung haben vor allem die Propheten unterstrichen und damit zugleich proklamiert, daß Gotteslästerung nicht nur von der kultischen Verehrung fremder Götter ausgeht, sondern auch in einem sozialen Ungleichgewicht seinen Ausdruck finden kann. Zugespitzt: für das israelitische Gottesverständnis ist soziales Fehlverhalten eine sichtbare Form der Gotteslästerung. Das Kultische und das Soziale müssen sich im individuellen Handeln wie in der Organisation des Sozialen wechselseitig beglaubigen – wenn eine Seite in eine Schiefelage gerät, ist das Gottesverhältnis des Einzelnen bzw. sogar der ganzen Gemeinschaft in Unordnung. In diesem Sinne begründeten sich Monotheismus und Sozialfürsorge im Alten Israel ab einem bestimmten Zeitpunkt wechselseitig. Der eine Gott JHWH verlangt vom Individuum wie von seinem Volk als Gesamtheit einen Gottesdienst im engeren (Kult) und einen solchen im weiten, alltäglichen Sinne (sozialer Habitus).
- b) Zum anderen gewinnt die Vorstellung vom Sozialrecht als geoffenbarem Gesetz dadurch seine besondere Pointe, daß die Vorstellung vom Eigentum durch eine ganz bestimmte Verschiebung geprägt ist. Auf dem Hintergrund des Bekenntnisses, daß Gott als der ganz Andere Schöpfer des Menschengeschlechts ist, erhält die Vorstellung vom Eigentum eine relativierende Komponente. Eigentum ist ebenso wie Herrschaft kein sich selbst legitimie-

render Sachverhalt. Die Verfügbarkeit von Eigentum ist dem Menschen (ebenso wie Formen der Herrschaft) nur relativ gegeben. Der eigentliche Besitzer ist nach der leitenden Rechtsvorstellung nicht der Mensch, sondern Gott. Auch wenn in der alltäglichen Realität dies nicht (vollständig und immer bzw. vielleicht nie in vollem Umfang) umgesetzt werden kann, hat diese ideale Rechtsvorstellung eine orientierende, weil korrigierende Funktion. Insbesondere die Frage des Landbesitzes steht unter dem Vorzeichen, daß das Land als Teil der Schöpfung letztlich Gottes Eigentum ist. Menschliches Eigentumsstreben wird in dieser Hinsicht dadurch relativiert, daß die Menschen als zeitweilige Bewohner der Erde lediglich als Mieter der Schöpfung verstanden werden. Diese, im sogenannten Jubeljahr (Lev. 25₁₈ s.u.) zum Ausdruck kommende Vorstellung zum Landbesitz findet hinsichtlich des Eigentumsverständnisses ein anthropologisches Pendant in dem Verhältnis von Besitzlosigkeit und sozialer Hilfe. Soziale Hilfe kann verstanden werden als freiwillige und gnadenhafte Zuwendung der Besitzenden gegenüber den Besitzlosen. Genau dieses Gefälle wird im israelitischen Sozialrecht zurückgewiesen. Daß die Kluft zwischen Besitzenden und Besitzlosen entstehen kann und in der Regel in jeglicher Gesellschaft in vielfältigen Abstufungen anzutreffen ist, bleibt ein realgeschichtlicher Sachverhalt, der auch im Alten Israel nicht negiert wird. Entscheidend ist jedoch, daß diese Differenz jetzt nicht aus der Perspektive der Besitzenden, sondern aus der Perspektive der Besitzlosen rechtlich bewertet wird. Nicht der Appell an die Besitzenden, sich den Besitzlosen in gönnerhafter Überlegenheit zuzuwenden, sondern umgekehrt das Postulat eines Rechts der Besitzlosen, den Anspruch auf einen elementaren Anteil am Besitz geltend machen zu können, kennzeichnet die prinzipielle Auffassung von Besitz und Eigentum. Insofern werden im jüdischen Rechtsempfinden der Idee nach die Vorzeichen für die Rechte am Eigen-

tum umakzentuiert. Dies hat Konsequenzen nicht nur für die Stellung der Besitzlosen, sondern auch für die Vermehrung von Eigentum. Der leitenden Glaubensvorstellung nach wird der Mensch in seinen Eigentumsbestrebungen in seine Schranken gewiesen. Der erste und letzte Eigentümer aller Güter bleibt JHWH. Dies wirkt als idealistische Wirklichkeitssicht zunächst eher weltfremd. Der Nutzen eines solchen idealen Leitbilds besteht jedoch zum einen in der permanenten kritischen Spiegel-funktion für die sozialen Verhältnisse. Dies ist der analytische Nutzen. Gleichzeitig kann Israel aber als Sozialverband auch in pragmatischer Hinsicht nicht die Augen vor der realen Situation von Eigentum und Armut verschließen. Auf dieser sehr praktischen Ebene wird dann ein sehr nüchterner Grundsatz formuliert. Wenn schon in der Realität Unterschiede von Besitz und Eigentum anzutreffen sind, dann soll der Maßstab wenigstens lauten: Eigentum verpflichtet – dieser das Alte Israel prägende Grundsatz äußert sich in Maßnahmen, den schwächsten Gliedern der Gemeinschaft aus Gründen des Glaubens an JHWH bei der Verhinderung oder Bewältigung von Notlagen wie Armut, Sklaverei etc. zu helfen.

- Horizontales Prinzip: Dem vertikalen Prinzip, Sozialempfinden und Rechtsbewußtsein als Grundbestandteile des Gottesglaubens zu verstehen, korrespondiert ein bestimmtes Verhältnis von Israel zu den Völkern. Auf der einen Seite ist es zwar klar, daß es zunächst eine spezifische kulturelle Identität ist, die Israel aus der kollektiven Erinnerung an JHWH als dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs gewinnt. Die Funktion für den Innenraum ist offensichtlich. Auf der anderen Seite muß sich jedoch die Frage aufdrängen, ob und – wenn ja – in welchem Sinne dieses Selbstbild des „erwählten Volkes“ eine Bedeutung für die Vielzahl jener kulturellen Identitäten hat, die nicht auf den Kollektivmythos der JHWH-Geschichte zurückzuführen sind. Mit dem Be-

kenntnis, daß JHWH nicht nur, wenn auch in einem gewissen Sinne primär, der Gott eines bestimmten Sozialverbundes, d.h. „Israel“ bzw. „Judentum“ ist, sondern auch als Schöpfergott mit der gesamten Menschheit in Beziehung steht, ist die Entscheidung über das „ob“ getroffen. In der im Alten Israel ausgebildeten Sozialethik steht das Verhältnis zu den Völkern unter dem Vorzeichen des gemeinsamen Ursprungs in einem universalen Schöpfungsakt JHWHs. Die scheinbare Exklusivität des „erwählten Volkes“ ist bereits durch den Anfang der Thora, den Schöpfungsbericht bzw. die Schöpfungsberichte, gebrochen. Die Beziehung Gottes zu den Menschen erschöpft sich nicht in der Beziehung zu „Israel“, sie konkretisiert sich darin. Die Konstruktion der sogenannten Urgeschichte (1. Mose 1-11) als solcher verleiht der vom Jahwisten propagierten Interpretation Nachdruck, daß die Verwirklichung der Erwählung Israels durch eine bestimmte Verflechtung von religiöser und sozialer Praxis einen exemplarischen Rückweg aus jener Entfremdung anzeigt, der mit der Vertreibung aus dem Paradies über Brudermord und Sintflut bis hin zum Turmbau von Babel mythologisch zum Ausdruck gebracht wurde und für die gesamte Menschheit gilt. Das von JHWH und damit letztlich von sich selbst entfremdete Kollektiv „Menschheit“ erhält in und durch „Israel“ bzw. die spätere Transformation in „das“ Judentum die Gelegenheit, die faktische Entfremdung von einer der Schöpfung gemäßen Beziehung zu Gott und untereinander zu überwinden. Dies ist die Perspektive, die mit der bereits skizzierten Übergangspassage von urgeschichtlich-universalen Menschheitsentfremdung zur partiellen Erzvätergeschichte (1. Mose 12₁₋₄) angezeigt ist. Systematisch-theologisch betrachtet handelt es sich um die Gedankenfigur des Teils für das Ganze. Abraham und damit Israel wird von Jahwe nicht (alleine) um ihrer selbst Willen Segen verheißen, sondern mit der Erwartung, daß hier etwas für die Menschheit modellhaft Gutes entwickelt wird. Wie weit die Realität hinter diesem idealen Programm zurückbleibt, ist die eine Sache – daß mit dieser Verknüpfung von

erwähltem Volk und der Vielzahl der Völker ein universaler Erneuerungsanspruch für die Menschheit formuliert worden ist, bleibt die andere Seite. Realgeschichtlich hat dieses Programm – wie bereits skizziert – in unterschiedlichen historischen Kontexten zu unterschiedlichen Akzenten der Bestimmung von dem „erwählten Volk“ und der Vielzahl der Völker geführt. Auf der einen Seite wurde vom Jahwisten das Repräsentationsmodell entfaltet, auf der anderen Seite im Anschluß an die Kult- und Sozialkritik der Propheten in der deuteronomistischen Tradition die Notwendigkeit des Anders-Seins im Sinne der Abgrenzung und Konfrontation hervorgehoben. Kommunikation und Abgrenzung markieren so die Polarität im Verhältnis zu jenen Sozialverbänden, die sich nicht auf der JHWH-Verehrung gründen. Notwendige Universalität und notwendige Partikularität bedingen sich in der Sozialphilosophie des Judentums wechselseitig.

Insgesamt werden in der Begründung sozialen Denkens und Handelns in Israel auf einer systematisch-theologischen Ebene das horizontale und das vertikale Prinzip miteinander verknüpft. Rezipiert werden konnten diese beiden Prinzipien nur gleichzeitig. Dies wird an den Konsequenzen deutlich, die die Negierung einer Seite gehabt hätte.

- Auf der einen Seite konnten sich die altisraelitischen Vorgaben nicht in einen, den sozialen Fragen gegenüber gleichgültigen Kult weiterentwickeln. Dies wäre einer Leugnung der Grundlagen des gemeinsamen kulturellen Gedächtnisses gleichgekommen. Die Folge wäre wahrscheinlich ein Abgleiten in eine esoterische Kultgenügsamkeit gewesen, die jedoch kaum die Aufrechterhaltung einer gegenüber der Umwelt identitätsstiftenden Differenz vermocht hätte. Ein Rückzug auf das Gebiet des Kultes war zwar immer in Randgruppen des späteren Judentums möglich, doch im Zentrum der jüdischen Gemeinschaft stand mit dem Glauben an JHWH zugleich ein bestimmter sozialer Habitus, d.h. ein Bündel an Selbstverständlichkeiten, das in sozialer Hin-

sicht das Denken und Handeln eines erwachsenen Gliedes dieser Gemeinschaft kennzeichnen sollte. Im Hinblick auf die Fortexistenz des Sozialverbundes der JHWH-Anhänger stellte dieser soziale Pol des Glaubens zugleich auch eine entscheidende Kompensationsmöglichkeit für den Verlust der Eigenstaatlichkeit bereit. Denn im Zentrum des kulturellen Gedächtnisses mußte so nicht mehr der Traum vom davidisch-salomonischen Großreich stehen, sondern konnte das Konzept eines bestimmten Sozialgefüges treten, das von den politischen Kontexten zwar nicht unbeeinflusst, letztlich jedoch auch nicht abhängig war. Insofern ermöglichte der soziale Pol der JHWH-Verehrung, daß der Glaube in immer neue Kontexte transformiert werden konnte, ohne an der fehlenden politischen Selbständigkeit zu zerbrechen. Durch die soziale Ausprägung des Glaubens wurde also die kultische Verehrung des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs auf Dauer ermöglicht.

- Auf der anderen Seite war jedoch der soziale Pol nicht nur für die Tradierung des religiösen Selbstbildes nützlich, sondern auch umgekehrt der religiöse Pol für das Verständnis des Sozialen. Den Hintergrund für das soziale Selbstverständnis im Alten Israel bildete die Erinnerung, daß JHWH eine exklusive Verehrung seines Schöpfungs- und geschichtlichen Führungshandelns einforderte. Diese Erinnerung verhinderte, daß sich die Sozialphilosophie in ein rein politisch-ökonomisches Programm mit beliebig variabler weltanschaulicher Einkleidung auflösen konnte. Die religiösen Grundlagen der Sozialphilosophie konnten deswegen auch nicht allgemein zur Diskussion gestellt werden, ohne daß zugleich die gesamte kulturelle Identität des erwähnten Volkes gefährdet gewesen wäre. So sehr es immer darauf ankam, die Richtungsangaben für das soziale Gleichgewicht in den sich wandelnden historischen Situationen zu konkretisieren, so wenig konnten diese Vorgaben selbst zur Disposition stehen. Denn dadurch, daß eben das Sozialempfinden im Gottesglauben fundiert und motiviert war, wurde dieses in einem

grundlegenden Sinne der freien Verfügungs- und Handlungsmöglichkeit des Menschen entzogen. Der Mensch war in dieser Hinsicht nicht autonom. Ihm war eben nicht möglich, über elementare Maßstäbe sozialen Handelns frei zu verfügen, d.h. vor allem sie zu relativieren, zu verändern oder gar abzuschaffen. Mit der Sozialphilosophie stand zugleich die gesamte religiöse Glaubenswelt und damit auch die kulturelle Identität auf dem Spiel. Der Kollektivmythos der Befreiung aus Ägypten wäre zersetzt worden, wäre er nicht als Bündel von religiöser und sozialer Verpflichtungen rezipiert worden. Insofern sicherte der religiöse Gedanke die Begründung und Ausprägung sozialen Handelns und umgekehrt.

Die hebräischen Wurzeln der Sozialethik im Alten Israel sind nur von dieser, funktional äußerst effektiven Verflechtung religiöser und sozialer Motive her zu verstehen. Diese Verflechtung ermöglichte eine Rezeption über die sich wandelnden sozialen und politischen Kontexte hinweg, insofern die im Rahmen der Eigenstaatlichkeit (letztlich gegen das Königtum) programmatisch entfalteten Maßstäbe ein hohes Maß an äußerer Flexibilität und innerer Stabilisierung der aus diesen hebräischen Wurzeln hervorgegangenen jüdischen Gemeinschaft mit sich brachten. Nicht die Erinnerung an das Großreich, sondern die Gewißheit, daß der Eine Gott mit seiner Weisung einen Rückweg aus der sozialen und darin auch individuellen Entfremdung anzeigt, begründete die Substanz dieser Tradition.

4 Maßstäbe sozialer Identität

Das Alltägliche verlangt von den Menschen eigenes Verhalten und Handeln. Dies wird zwar von einem kulturellen Gedächtnis geprägt, ist aber letztlich immer neu zu leisten. Orientierung geben in diesem Zusammenhang Maßstäbe für das Verhalten und Handeln. Die Eigenheit dieser Maßstäbe wurde in den beiden zurückliegenden Schritten erarbeitet: sie haben sich in einem langen historischen Prozeß herausgebildet und kön-

nen aus heutiger Sicht als Verflechtung von vertikalem und horizontalem Prinzip charakterisiert werden. Wie sah nun aber konkret das Geflecht an Maßstäben für Verhalten und Handeln aus, das – vom Alten Israel ausgehend – die Sozialethik so nachhaltig prägte? Dies soll hier in einem groben Überblick skizziert werden. Die beiden vorangegangenen Überlegungen zur historischen Herkunft und systematischen Bedeutung der Begründung dieser Maßstäbe muß dabei immer mitgedacht werden. Grundsätzlich galt: immer steht mit der sozialen Frage zugleich die Gestaltung des Gottesverhältnisses auf dem Spiel. Bei der Beschäftigung mit sozialen Fragen z.B. von Recht und Unrecht bzw. Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ist dabei ein vom Schöpfungsgedanken aus zu interpretierender Gleichheitsgrundsatz und damit verbunden ein advokatorisches, d.h. anwaltschaftliches Eintreten für die Besitz- und Einflußlosen richtungsweisend. Diese advokatorische Grundeinstellung äußerte sich im Alten Israel in einem ganzen Bündel an sozialen Ausgleichsmaßnahmen, die keineswegs nur als Reaktion auf die realgeschichtlichen politischen Entwicklungen interpretiert werden können. Zwar richtete sich z.B. das prophetische Aufbegehren von Amos, Hosea und Jesaja auf konkrete soziale Mißstände in den beiden Teilreichen des einstigen davidisch-salomonischen Großreiches, doch ist deren Sozialkritik als Reflex auf diese Mißstände nur unzulänglich erklärt. Vielmehr gab es im Alten Israel eine Tradition der Unterscheidung von Recht und Unrecht, die ebeb z.B. im Bundesbuch (2. Buch Mose 20^{1,23-23}) sehr wahrscheinlich bis in die vorstaatlichen Kontexte zurückreicht. Elementare Rechtsauffassungen (jenseits konkreter Politik) und das Aufbegehren gegen soziale Fehlentwicklungen bilden so den Hintergrund für die Normen sozialer Identität, die im Alten Israel entwickelt und im Judentum zur Grundlage der gesamten Kultur gemacht wurden. Im Anschluß an die Unterscheidungen von Bruno Kirschner können als Maßstäbe dieser sozialen Identität drei Dimensionen unterschieden werden, die die Richtung für die Interpretation sozialer Probleme anzeigen:

- a) der Schutz der wirtschaftlich Schwachen
- b) die Sozialbindung der Zeit und
- c) die Bodengesetzgebung.

a) **Der Schutz der wirtschaftlich Schwachen**

Der Schutz der wirtschaftlich Schwachen ist das komplexeste Gebiet der jüdischen Sozialgesetzgebung. Deswegen sind entsprechende Differenzierungen notwendig. Die Unterscheidung der Unterstützungsmaßnahmen kann getroffen werden aufgrund der Ursachen, durch die jene soziale Schieflage hervorgerufen wird, die es zu bekämpfen galt. Entweder kann diese soziale Schieflage aus sozialen Entwicklungen resultieren oder aber individueller Natur sein. Innerhalb der ersten Gruppe sozialer (Fehl-)Entwicklungen können ökonomische, politische und kultische Ursachen unterschieden werden; innerhalb der zweiten Gruppe individueller Ursachen dominieren familiäre Gründe.

- Die Maßnahmen zum Ausgleich ökonomischer Fehlentwicklungen stellen den größten Komplex innerhalb der Sozialgesetzgebung dar. Geleitet von dem allgemeinen Prinzip, daß die Vorschriften den Besitzlosen von Rechts- und nicht von Gnadenwegen aus einen Anteil am Besitz der Besitzenden einräumen, wurden eine ganze Reihe, auf den ersten Blick an die historische Agrarsituation im Alten Israel und frühen Judentum gebundener Maßnahmen formuliert. Hierzu zählt zunächst als abstrakteste Maßgabe das Verbot der Ausbeutung, das sich bereits im Bundesbuch findet

2. Mose 22, ^{24ff.}: *„Wenn du Geld verleihst an einen aus meinem Volk, an einen Armen neben dir, so sollst du an ihm nicht wie ein Wucherer handeln; du sollst keinerlei Zinsen von ihm nehmen. Wenn du den Mantel deines Nächsten zum Pfande nimmst, sollst du ihn wiedergeben, ehe die Sonne untergeht, denn sein Mantel ist seine einzige Decke für seinen Leib; worin soll er sonst schlafen? Wird er aber zu mir schreien, werde ich ihn erhören; denn ich bin gnädig.“*

Äußerer Ausdruck für das Ausbeutungsverbot ist ein entsprechendes Zinsverbot:

Vgl. 3. Mose 25_{,35f.}: *„Wenn dein Bruder neben dir verarmt und nicht mehr bestehen kann, so sollst du dich seiner annehmen wie eines Fremdlings oder Beisassen, daß er neben dir leben könne; und du sollst nicht Zinsen von ihm nehmen noch Aufschlag, sondern sollst dich vor deinem Gott fürchten, daß dein Bruder neben dir leben könne.“*

Die Straf-Freiheit bei Mundraub:

„Wenn du in deines Nächsten Weinberg gehst, so darfst du Trauben essen nach deinem Wunsch, bis du satt bist, aber du sollst nichts in dein Gefäß tun. Wenn du in das Kornfeld deines Nächsten gehst, so darfst du mit der Hand Ähren abrupfen, aber mit der Sichel sollst du nicht dreinfahren“, 5. Mose 23_{,25f.}

und der Erlaß von Opfergaben (Vgl. 5. Mose 16_{,17} u.ö.) gehören mit zu diesem Maßnahmenkatalog. Umfangreich sind die Bestimmungen, die die Teilhabe der Armen am Bodenertrag regeln. Hierbei ist eine historische Entwicklung erkennbar, die diese Teilhabe immer stärker zugunsten der Armen akzentuiert. So fehlen entsprechende Regelungen zunächst noch im historisch frühen Bundesbuch, doch im Deuteronomium ist bereits angeordnet, daß die Nachlese den Armen vorbehalten bleiben soll:

5. Mose 24_{,19ff.}: *„Wenn du auf deinem Acker geerntet und eine Garbe vergessen hast auf dem Acker, so sollst du nicht umkehren, sie zu holen, sondern sie soll dem Fremdling, der Waise und der Witwe zufallen, auf daß dich der Herr, dein Gott, segne in allen Werken deiner Hände.“*

Die historische Entwicklung mündet in der Priesterschrift in die Regel, nach der die Reservierung des Feldrandes für die Armen zur Pflicht gemacht wird:

3. Mose 19_{9ff.}: *„Wenn du dein Land aberntest, sollst du nicht alles bis an die Ecken deines Feldes abschneiden, auch nicht Nachlese halten. Auch sollst du in deinem Weinberg nicht Nachlese halten noch die abgefallenen Beeren auflesen, sondern dem Armen und Fremdling sollst du es lassen; ich bin der Herr, euer Gott.“*

Auffallend ist bei alledem die untrennbare Verflechtung von Sozialgesetzgebung und Gottesverhältnis. Es ist Gottes Wille und nicht menschliche Vernunft oder gar freiwilliges Gönner-tum, der diese Maßnahmen legitimiert. Entsprechend gehören diese Verpflichtungen in das Zentrum des Gottesverhältnisses. Dies gilt auch für die dreijährliche zehnpromtente Abgabe vom Gesamtertrag, die zur Sättigung von Leviten, dem Fremdling sowie Witwen und Waisen bestimmt ist (Vgl. 5. Mose 14_{28f.} und 5. Mose 26_{12f.}). Einen eigenen Komplex bilden die Maßnahmen, die auf Sonderfälle der wirtschaftlichen Abhängigkeit eingehen. Hierzu gehören Regelungen wie die Pflicht zur Darlehensgewährung als Vorbeugung gegen Verarmung (Vgl. 5. Mose 15₁₇₋₁₀), Ausführungen zum Pfandrechth sowie Bestimmungen zum Umgang mit Versklavung und Sklaven.

- Politische Ursachen für wirtschaftliche Probleme werden in der jüdischen Sozialgesetzgebung auf die Stellung des Fremdlings in Israel hin thematisiert. Dieser steht – so der Grundsatz – unter dem besonderen Schutz JHWHs.

„Die Fremdlinge sollst du nicht bedrängen und bedrücken; denn ihr seid auch Fremdlinge in Ägyptenland gewesen.“ (2. Mose 22₂₀)

Die Erinnerung an das Fundament des Kollektivgedächtnisses soll gegenüber dem Fremden im eigenen Sozialverbund eine besondere Fürsorge motivieren. Nach dem Verlust der Eigenstaatlichkeit kommt es hier zu weitreichenden Regelungen der Rechtsgleichheit von Einheimischen und Fremden.

„Für die ganze Gemeinde gelte nur eine Satzung, für euch wie auch für die Fremdlinge. Eine ewige Satzung soll das sein für eure Nachkommen, daß vor dem Herrn der Fremdling sei wie ihr. Einerlei Gesetz, einerlei Recht soll gelten für euch und für den Fremdling, der bei euch wohnt.“ (4. Mose 15_{15f.}).

Diese weitreichenden Bestimmungen basieren insofern auf den Grunderfahrungen der eigenen kollektiven Identität, als daß im Sozialverbund „Israel“ in rechtlicher Hinsicht eine exemplarische Universalität des Mensch-Seins (vor Gott) zum Ausdruck kommt und dieser „Humanismus“ als Eigenheit der Sozialethik oftmals auch einen markanten Unterschied zur Umwelt darstellt. Insofern reicht die zugrunde liegende Motivation für diese Vorschrift weit in die Ursprünge des Erwählungsbewußtseins zurück.

- Ein besonderer Komplex an sozialen Regeln wurde für die Leviten formuliert, die als Repräsentanten der lokalen Religionen aufgrund ihres Funktionsverlustes im Rahmen der JHWH-Verehrung ohne Einkommen waren und zu verarmen drohten. Für diese, aus kultischen Gründen in ökonomische Not geratene Bevölkerungsgruppe wurden Regelungen zur Grundversorgung erlassen (Vgl. 5. Mose 12₁₉ u.ö.).
- Repräsentanten der Verarmung aus familiären Gründen sind die sprichwörtlich gewordenen „Witwen und Waisen“, deren Bedrückung bereits im Bundesbuch (2.Mose 22₂₁₋₂₃) streng untersagt wurde. Diese negativen Schutzbestimmungen wurden im Deuteronomium zu positiven Anteilsregelungen z.B. an dem dreijährlichen Zehnten weiterentwickelt, so daß Unterstützungsmaßnahmen für diese wie auch für die anderen genannten Bevölkerungsgruppen zu einem Teil des sozialen Selbstverständnisses wurden. Der Anspruch von Witwen und Waisen auf Fürsorge findet sich – im Unterschied zu dem Eintreten für den Schutzbürger sowie die am sozialen Ausgleich orientierten Pfand- und Zinsbestimmungen – auch in anderen kulturellen Kontexten des Alten Orients.

b) Die Sozialbindung der Zeit

Die Sozialbindung der Zeit äußert sich in zwei Sachverhalten: der Rhythmisierung der Arbeitszeit und der befreienden Wirkung hervorgehobener Zeitpunkte bzw. Zeiträume. Die Rhythmisierung der Arbeitszeit wird sichtbar in der Einsetzung eines wöchentlichen Ruhetages, des Sabbat. Bereits im Bundesbuch werden entsprechende Regelungen formuliert, die der Wertschätzung körperlicher Arbeit die Unverzichtbarkeit zeitlich geregelter Entspannungsphasen zur Seite stellen.

„Sechs Tage sollst du deine Arbeit tun; aber am siebenten Tage sollst du feiern, auf daß dein Rind und Esel ruhen und deiner Sklavin Sohn und der Fremdling sich erquicken.“
(2. Mose 23,12).

Die Sabbatruhe ist zum einen als Gedenken an JHWH und seine Geschichte mit „Israel“ eine allgemein anerkannte Selbstverständlichkeit im Sozialverbund, zum anderen ein alle Menschen gleichermaßen betreffendes soziales Recht. Die Wochenzeit erhält eine rituelle Strukturierung, insofern sie in ökonomisch wirksame Aktivität und Ruhephasen als Freiraum religiöser Besinnung verbindlich gegliedert ist. Die soziale Dimension der für das Alte Israel und das Judentum so maßgeblichen Reflexion der Zeit wird noch deutlicher, wenn die befreiende Wirkung bestimmter Zeitpunkte bzw. Zeiträume in Betracht gezogen wird. Am siebten Tag der Woche sind Mensch und Tier von der Arbeit befreit. Mit dem siebten Jahr, dem Sabbatjahr, werden gleich drei weitreichende soziale Regelungen verknüpft: der Schuldner wird von der Schuld, der Acker von der Bearbeitung und der Sklave von der Unfreiheit befreit. Lebenszeit und Schuldenzeit sollen unterschieden werden. Nach 7 mal 7 Jahren wird im darauffolgenden 50. Jahr, dem Jubeljahr, schließlich der Besitzlose mit Blick auf das ihm verlustig gegangene Grundeigentum wieder von seiner Besitzlosigkeit befreit. Diese umfassenden Regelungen dokumentieren das Anliegen, mit Blick auf die Zeit markante Ungleichheiten innerhalb des

Sozialgefüges an bestimmten Zeitpunkten aufzuheben. Entscheidend ist dabei immer der religiöse Anspruch: JHWH als Gott, der das erwählte Volk durch die Geschichte geleitet, will durch diese elementaren Aufhebungsregeln von sozialem Ungleichgewicht verehrt werden – keineswegs ausschließlich nur über kultische Praktiken.

c) **Die Bodengesetzgebung**

Mit der Bodengesetzgebung ist schließlich ein dritter Komplex angesprochen, der in einem agrarisch geprägten Alltag von grundlegender Bedeutung war. Unter der Prämisse, daß das Land letztlich Gottes Eigentum sei (Vgl. 3. Mose 25_{1,23}) werden Regelungen getroffen, die in der zuvor beschriebenen Besitzrückübertragung im Jubeljahr ihre letzte Zuspitzung erfahren (Vgl. 3. Mose 25_{18ff.}).

Mit diesen drei Bereichen ist ein zunächst kontextuell verwurzeltes Sozialprogramm skizziert worden, dessen Wurzeln in die vorstaatliche Zeit Israels (vor 1000 v.u.Z.) zurückreichen und deren Endfassung (im 6. Jhdt. v.u.Z.) nach Verlust der Eigenstaatlichkeit formuliert wurde. Daran wird deutlich, daß die sozialen Vorstellungen zwar auf dem Hintergrund ganz konkreter Fehlentwicklungen im Rahmen der staatlichen Herrschaftssicherung entfaltet wurden, von dieser Staatlichkeit Israels jedoch keineswegs abhängen. Die Sozialethik im Alten Israel gehört nicht in den Bereich der Politik, sondern in den Bereich der Gottesbeziehung. Daraus resultiert die Möglichkeit der Übertragung und Weiterentwicklung dieser sozialen Vorstellungen in andere politische Kontexte. Daraus resultiert aber auch die unauflösliche Verbindlichkeit für das konkrete Handeln des Einzelnen wie für das kulturelle Gedächtnis der Gesamtheit. Mit der Gestaltung der sozialen Verhältnisse steht – der Idee nach – immer auch die Gottesbeziehung auf dem Prüfstand. Deswegen ist die Analyse und Bewertung der sozialen Verhältnisse kein Akt, der in das Belieben der menschlichen Entscheidungs-

möglichkeiten gestellt ist. Diese Analyse und Bewertung sind Teil des Glaubens, der mit dem Kollektivmythos der Befreiung aus Ägypten zugleich die kulturelle Identität des Sozialverbandes „Israel“ bzw. „Judentum“ verbürgt. Dieser Glaube ist unabhängig von der Eigenstaatlichkeit Israels. Durch die Unabhängigkeit der sozialen Vorstellungen von den staatlichen Verhältnissen ergab sich auch die Möglichkeit, die historisch formulierte Weisung auf institutionelle Forderungen für die soziale Hilfe in anderen politischen Kontexten hin weiterzuentwickeln. Auf dem Hintergrund des Talmud wurde beispielsweise von den Rabbinen so ein auch pragmatisch beachtenswertes Geflecht an Maßnahmen formuliert. Neben einer Kasse der Gemeinde, aus der die Notleidenden unterstützt werden sollen, stehen Einrichtungen wie die Armenküche, die Krankenbetreuung, der Unterricht für Waisen, der Loskauf von Gefangenen und die Ausstattung von Bräuten. Dieses soziale Geflecht basierte aber immer auf einer flexiblen Weiterentwicklung der grundsätzlichen Prämisse, daß religiöse JHWH-Verehrung und soziale Struktur der Gemeinde nicht voneinander zu trennen sind. Dieser Grundsatz begleitete das israelitische bzw. jüdische Selbstverständnis von Anfang an. Diese Flexibilität, sich auf dem Hintergrund wegweisender Bestimmungen aus dem Alten Israel in wandelnden Kontexten einrichten zu sollen bzw. zu können, bildet letztlich auch den inhaltlichen Hintergrund für die jüdische Sozialpädagogik des 20. Jahrhunderts, deren sozialetische Begründungsmotive an anderer Stelle zu untersuchen wären. Die noch offene und für die erziehungswissenschaftliche Perspektive so wichtige Frage ist nun, in welcher Weise die soziale Disposition einer kulturellen Identität im alten Israel ganz konkret in Prozesse von Erziehung und Lehren eingebettet werden konnte. Wie konnte das soziale Lernen der nachfolgenden Generation gesteuert werden? Anders formuliert: was ist das Pädagogische an diesen sozialetischen Vorstellungen bzw. welche pädagogischen Strategien sind in diesem Denk- und Handlungssystem selbst angelegt?

5 Soziale Pädagogik zwischen Recht, Strukturierung der Zeit und Gestaltung personaler Bezüge

Eine zentrale pädagogische Frage ist schlicht, wie das Soziale (Bewußtsein) in das Individuelle (Bewußtsein und Handlungsrepertoire) hineingelangt. Hierfür hat das Alte Israel drei einander ergänzende Strategien entwickelt, die auf unterschiedlichen Ebenen als „Erziehung“ beschrieben werden können. Gemeinsam ist diesen drei Strategien die Prämisse, daß Erziehung auf allen Ebenen als Aufforderung zu permanenter kollektiver und individueller Auseinandersetzung mit der Überlieferung verstanden wird. Die drei Strategien können als „Erziehung durch das Recht“, als „Erziehung durch die Strukturierung der Zeit“ und als „Erziehung als Gestaltung personaler Bezüge“ bezeichnet werden. Alle drei Ebenen sind aufeinander angewiesen, weil erst in deren Zusammenspiel der nunmehr jahrtausende anhaltende Erfolg der (sozialen) Erziehung im Judentum, d.h. einer effektiven Kulturtradierung, erklärt werden kann.

- Die oberste und abstrakteste Erziehungsebene ist die des *Rechts*. Dadurch, daß im Rechtsbewußtsein soziale Verpflichtungen als unverzichtbarer Bestandteil der Beziehung zu Gott begründet worden sind, erhält die alltägliche Unterscheidung von Recht und Unrecht eine religiöse Dimension und damit zugleich einen auch im religiösen Sinne verpflichtenden Ernst. Mag die Realität auch von diesem verpflichtenden Charakter der Zuwendung zu den Hilfsbedürftigen deutlich unterschieden gewesen sein, so wirkt das Recht als ideale Maßgabe des Zusammenlebens dennoch erzieherisch. In das Recht wurden die Lehrintentionen hineinverlagert, die von früheren bzw. frühesten Generationen in das Zentrum des kulturellen Gedächtnisses gerückt wurden. Diese Lehrintentionen dienten als Maßgabe für die Tradierung dieser Kultur und wurden in der Generationenabfolge als von Gott geboten bezeichnet. Dadurch erlangte die Rechtslehre den Status einer unverzichtbaren und unaufgebbaren Grundlage für das Selbstverständnis des Einzelnen wie der sozialen Grup-

pe. Durch diese nahezu zwangsläufige Geltung des Rechts wirkte dasselbe auf die nachfolgenden Generationen und deren einzelne Glieder erzieherisch. Das Rechtsbewußtsein bildet einen Orientierungspunkt für die Heranwachsenden. Dies äußert sich im alltäglichen Lernen der Kinder und Jugendlichen in dem, was in sozialer Hinsicht als selbstverständlich bzw. als „ungesetzlich“ betrachtet wurde. Das Recht prägt somit einen sozialen Habitus, ist aber andererseits als „nur“ inhaltliche Vorgabe auf die beiden Lernwege über die Strukturierung der Zeit und die personalen Bezüge angewiesen. Die lehrhafte Bedeutung des Rechts für eine überschaubare soziale Gruppe verliert dann seine Wirkung, wenn es nicht von den anderen Angeboten des Lernens unterstützt wird. Im positiven Fall ist das Recht als Grundlage des Zusammenlebens bei der Inszenierung von Lehr- und Lernprozessen immer präsent. Durch das Recht werden zum einen negativ Grenzen formuliert, bei deren Übertretung eine entsprechende Sanktionierung durch die soziale Gruppe droht. Auf der anderen Seite werden – gerade im Bereich des sozialen Ausgleichs – Orientierungen vorgegeben, was im Sozialverhalten eines Erwachsenen als selbstverständlich zu gelten hat. Neben dieser generellen Präsenz des Rechts im alltäglich-beiläufigen Lernen der Heranwachsenden gab es im Alten Israel einen konkreten Ort, an dem die pädagogische Bedeutung der Unterscheidung von Recht und Unrecht institutionalisiert war. Neben dem Elternhaus (s.u.) war es das „Tor“ einer Siedlungsgemeinschaft, in dem das Sprechen von Recht öffentlich inszeniert wurde. Im Tor als dem zum Teil gewaltigen Zugang zu einer Stadt tagte eine Art Ältestenrat. Dieser Ältestenrat suchte in Debatten insbesondere die Gestaltung des sozialen Ausgleichs zu regeln. Hiob (Hiob 29₇₋₁₄) schildert eine entsprechende Situation, in der er selbst als Anwalt der Armen auftrat:

„Ich errettete den Armen, der da schrie, und die Waise, die keinen Helfer hatte. Der Segen des Verlassenen kam über mich, und ich erfreute das Herz der Witwe. Gerech-

tigkeit war mein Kleid, das ich anzog, und mein Recht war mir Mantel und Kopfbund.“ (Hiob 29,¹²⁻¹⁴)

Die pädagogische Bedeutung der Schilderung Hiobs besteht primär nicht darin, daß er auf die Thematisierung der sozialen Frage im Tor hinweist. Vielmehr erwähnt er auch, daß als Beobachter die „Jungen“ (V.8) den Beratungen beiwohnten. Im Tor also war der Anspruch des Rechts nicht nur als eine habituell zu verankernde Selbstverständlichkeit im alltäglichen Umgang präsent. Die nachfolgenden Generationen sahen im Tor als einer Institution der Rechtspflege vielmehr die Alten in Aktion. Durch die teilnehmende Beobachtung wurde die ansonsten in dem eigenen Lernen latente Verbindlichkeit des Rechts in diesen Situationen öffentlicher Gerichtsbarkeit sehr praktisch und konkret.

- Die Erziehung durch die **Strukturierung der Zeit** kommt zunächst in der Einteilung der Wochen- und der Jahreszeit zum Ausdruck. Der Sabbat als Fundament der Woche und die Feste als Fundament des Jahreslaufs entfalten durch das gestaltete Erleben der Zeit eine erzieherische Wirkung. Die Heranwachsenden erleben Zeit nicht als einen unstrukturierten Fluß, sondern als einen quasi liturgisch gestalteten Ablauf. Wann wo wie was gefeiert wird, bildet die didaktische Grundlage für die Pflege des kollektiven Gedächtnisses – zur Vergegenwärtigung von Knechtschaft und Befreiung. In diesem Feiern kommt auch die Botschaft des Rechts mit der Verflechtung von religiösen und sozialen Selbstverständlichkeiten zur Geltung, so daß nicht nur die Erfahrung der Zeit, sondern auch deren inhaltliche Begründung und Ausfüllung durch die Rechtstradition zur Prägung eines bestimmten sozialen Habitus beiträgt. Die Zeit wird so zum strukturellen Erzieher, insofern in ihr die sozial-räumlichen Rahmenbedingungen des Aufwachsens mit ganz bestimmten Inhalten (z.B. in den Festliturgien) verknüpft werden. In der Struktur der Woche steckt ein elementarer Baustein der kulturellen Identität: in Israel wird eben die Arbeit in geregelten

Abständen unterbrochen durch die Einhaltung von Ruhezeiten, deren religiöse und soziale Funktion für den gesamten Lebensverbund offensichtlich ist. Neben der Strukturierung der Wochenzeit als grundlegender Rhythmisierung des Alltags kommt herausgehobenen Zeitpunkten im Jahr eine besondere Bedeutung zu. Hierzu zählen vor allem die Feste im Alten Israel – allen voran das Pessach Fest. Mit der Feier der Befreiung aus der Knechtschaft in Ägypten wird hier die Grundlage der gesamten kulturellen Identität in Erinnerung gerufen. Der Akt der Befreiung und die damit verbundene Erinnerung daran, daß die Identität des Sozialverbandes „Israel“ aus einer kollektiven Fremdheitserfahrung herrührt, enthält deutliche Lernappelle in sozialer Hinsicht. Ein Beispiel hierfür ist: Weil die Vorfahren selbst Fremdheit und Sklavenschaft erfahren haben und daraus befreit worden sind, sollen die Nachkommen für solche soziale Situationen (d.h. des Fremd-Seins und der sozialen Benachteiligung) eine besondere Sensibilität und Verantwortlichkeit entwickeln. Insofern läßt sich an der Erinnerung an das Exodus-Geschehen immer neu lernen, wie der Umgang mit diesen sozialen Gruppen gestimmt sein soll. Die Gestaltung der Festtage mit deren besonderen Erinnerungsgehalten enthält so – bewußt oder unbewußt – immer auch einen Appell, das eigene Handeln und Verhalten zu überprüfen, d.h. je nach Lebensalter: zu lernen oder ggfs. auch umzulernen. Die pädagogische und insbesondere sozialpädagogische Bedeutung des Feierns von Festen im Jahreszyklus kann kaum hoch genug eingeschätzt werden. An ihnen zeigt sich – wie auch beim Rechtssystem – wie kultische Vorstellungen der Beziehung von Mensch und Gott untrennbar in die andere soziale Ebene der Beziehung von Mensch zu Mensch verflochten sind. Beides kann nicht getrennt werden, weil am Anfang der Geschichte eben die wechselseitige Bewahrheitung von Gottesglauben und Sozialethik steht.

- Die **Gestaltung der personalen Bezüge**, vor allem im Familienverbund, scheint für Außenstehende die elementarste

und eigentliche Form der Erziehung darzustellen. Hier treffen (ältere) Personen auf (jüngere) Personen, um diese in intellektueller und emotionaler Hinsicht zu unterweisen. Die Bedeutung dieser personalen Dimension der Erziehung kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, doch müssen daneben auch Strukturen (wie z.B. das Rechtssystem oder die Feiern) in der Absichtlichkeit ihrer Lehrinhalte und der Rezeption als Lernappelle berücksichtigt werden. Die zentrale Institution für diese Ebene war dabei natürlich der Familienverbund. In ihm spielte vor allem die Beziehung der männlichen Personen zueinander eine maßgebliche Rolle. Im Generationengefüge kam insbesondere dem Vater-Sohn-Verhältnis die Funktion zu, für die Weitergabe der notwendigen beruflichen Kompetenzen (vornehmlich im Bereich der Landwirtschaft oder des Handwerks bzw. Handels) zu sorgen. Für den sozialpädagogischen Kontext ist dabei bedeutsam, daß auch diese Tradierung der Berufskompetenz keinen eigengesetzlichen Bereich darstellte. Vielmehr war er – wie alle Lebensbereiche – verknüpft mit einem umfassenden Ethos, in dem kultische und soziale Verbindlichkeiten ineinander verschmolzen. Neben der Fähigkeit, beruflich das Erbe des Vaters antreten zu können, spielte in der Tradierung der Berufskompetenz die Wahrung des kulturellen Gedächtnisses eine zentrale Rolle. Die Unterscheidung von Recht und Unrecht gerade in Fragen des sozialen Ausgleichs begleitete beispielsweise den Erwerb eines Selbstverständnisses in dem jeweiligen Berufsfeld – in der Regel auf dem Gebiet der Landwirtschaft. Die soziale Dimension des Berufsethos wird ersichtlich an den Regelungen, die die Bebauung des Bodens, die Grenzen der Ernte und die Naturalabgaben betreffen. In der Familie war somit selbst auf der praktischen Ebene der Weitergabe beruflichen Wissens und Könnens die soziale Dimension immer präsent.

Blicken wir auf das Verhältnis der drei Ebenen zueinander, so ist zunächst festzuhalten: der pädagogische Bezug als Beschreibung der Kommunikationsbedingungen zwischen Lehrenden und

Lernenden ist zwar von zentraler Bedeutung. Kinder wachsen auf und lernen zunächst und vor allem im Familienverbund. Entscheidend für das Lehr-Lern-Programm im Judentum scheint jedoch (insbesondere in „sozial“pädagogischer Hinsicht) der Sachverhalt zu sein, daß die drei genannten Ebenen des Rechts, der Strukturierung von Zeit und der personalen Anleitung von Lernprozessen erst im Zusammenspiel die Eigenheit und die Stärke dieses pädagogischen Konzeptes ausmachen. Man hätte die Beschreibung der altisraelitischen Erziehung auch von der dritten Ebene aus beginnen können – unter bestimmten (entwicklungs- oder sozialpsychologischen) Gesichtspunkten vielleicht sogar müssen. Letztlich scheint die Reihenfolge jedoch gleichgültig, weil erst im Zusammenspiel der drei Ebenen die Eigenheit des Konzepts sozialer Erziehung sichtbar wird. Es sind auch, aber nicht nur Personen, es sind auch, aber nicht nur Inhalte des geschriebenen und ungeschriebenen Rechts, es ist auch, aber nicht nur die zeitliche Strukturierung des Alltags, von der Erziehung ausgeht. Das Soziale soll in das handlungsleitende Alltagsbewußtsein der Individuen durch den Zusammenhang der drei Ebenen hineinkommen. Gemeinsam ist diesen Ebenen der Rückbezug auf die Tradition – eine Tradition, die jenseits der Eigenstaatlichkeit Israels auf dem Bewußtsein des „erwählten Volkes“ basiert. Gleichzeitig handelt es sich bei dieser „Lehre“ keineswegs (zwingend) um ein den Alltag bis ins kleinste Detail regelndes „Gesetz“. Vielmehr geht es darum, daß in der Hermeneutik dieses Alltags ein Vorverständnis durch die Tradition geprägt wird, mit dessen Hilfe die jeweilige Gegenwart interpretiert, bewertet und gestaltet werden kann. Die Freiheit des Menschen – und damit verknüpft auch seine Verantwortlichkeit – sind so immer vorausgesetzt. Inwieweit von dieser Ausgangslage das hebräische Paradigma – neben dem griechischen – eine Spielart der „Aufklärung durch Erziehung“ repräsentiert, wäre im Vergleich z.B. mit der sophistischen Aufklärung im Athen des 5. Jahrhunderts v.u.Z. gesondert zu erörtern.

6 Epilog in aller Kürze

Auf diesem Hintergrund wird das von Paul Natorp am antiken Griechenland entfaltete Verständnis von Sozialpädagogik mit inhaltlich sehr viel weitreichenderen Akzenten auch und ganz anders am Vorbild des Alten Israels und frühen Judentums entfaltet. Natorp hatte zu zeigen versucht, daß Sinn und Zweck der Erziehung im Bereich des sozialen Lernens zu finden sind. Das Soziale wird von Natorp dabei gleichermaßen als Mittel als auch als Ziel aller Lernprozesse beschreiben. Wir lernen in und durch soziale Phänomene und das Ziel besteht darin, daß Menschen zur Teilhabe in einem Sozialverbund fähig sind. In formaler Hinsicht sind Natorps Interpretationen und die hier skizzierte Grundlegung der Sozialpädagogik im Alten Israel nahezu identisch. Die Differenz ergibt sich bei der Frage nach den konkreten Kriterien dessen, was unter „sozial“ verstanden werden soll. Natorp hatte seine Konzeption mit der Tradition Platons verknüpft. In dieser Tradition ist das Verständnis des Sozialen mit den Gedanken einer Selbstreferentialität, einer Selbstbezüglichkeit und Selbstverantwortlichkeit des Menschen verbunden. Natorps leitende Idee, Lernen finde vor allem an sozialen Strukturen statt und solle – normativ gewendet – letztlich auch zur Sozialität des Menschen hinführen, ist an dem griechischen, auf Autonomie des Menschen ausgerichteten Paradigma der Pädagogik konsequent entfaltet worden. Neben diesem griechischen Paradigma gibt es jedoch im Kontext der europäischen Kulturgeschichte noch ein spezifisch theonomes Modell der Aufklärung durch Erziehung: das im Alten Israel entfaltete hebräische Paradigma der Pädagogik. Nicht die Selbstbezüglichkeit und Selbstgenügsamkeit der autonom gedachten Vernunft des Menschen, sondern die Entfaltung menschlichen Denkens und Handelns im Rahmen einer Weisung, die im Hinblick auf politische Verhältnisse ebenso anpassungsfähig wie anpassungsbedürftig ist – dies ist das theonome Modell für die kulturellen Grundlagen des Judentums. Im Zentrum dieser Linie europäischer Kulturtradierung steht aber gerade wegen der Eigenart der vorgegebenen Weisung, die immer neu kontextualisiert

werden muß, das Lernen. Dieses Lernen ist bestimmt durch elementare Differenzen z.B. im Verständnis von Recht und Unrecht – Differenzen, die durch ihre advokatorische Ausrichtung die Pädagogik zur Sozialpädagogik werden lassen. Neben der am Staatsverständnis Platons gewonnenen Konzeption der Sozialpädagogik mit ihren eher integrativen Elementen gibt es diese hebräische Tradition, die – natürlich auch über das Christentum – die europäische Tradition maßgeblich mitbestimmt hat. Europäische Kultur ist deswegen auch und gerade im Hinblick auf das Stichwort „Sozialpädagogik“ nur angemessen beschreibbar, wenn neben dem griechischen auch das hebräische Paradigma der Pädagogik Berücksichtigung findet.

Literatur

Baeck, Leo: Das Wesen des Judentums (Werke Bd.1). Gütersloh 1998

Baeck, Leo: Dieses Volk. Jüdische Existenz (Werke Bd.2). Gütersloh 1996

Baeck, Leo: Wege im Judentum. Aufsätze und Reden (Werke Bd. 3). Gütersloh 1997

Baeck, Leo: Aus drei Jahrtausenden/Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte (Werke Bd. 4). Gütersloh 2000

Bolkestein, Hendrik: Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Utrecht 1939

Brocke, Michael: Armenfürsorge I. Judentum. In: TRE Bd. 4 (1979), S.10-14

Caplan, Kimmy: Armenfürsorge III. Judentum. In: RGG⁴ Bd. 1 (1998), Sp.756-757

- Dietrich, Ernst Ludwig: Art. Armenpflege III. Im Judentum. In: RGG³ Bd. 1, Sp.619
- Ebach, Jürgen: Armenfürsorge II. Altes Testament. In: RGG⁴ Bd. 1 (1998), Sp.755-756
- Ehrlich, Ernst Ludwig: Der antike jüdische Staat. Hannover 1964
- Fohrer, Georg: Geschichte der israelitischen Religion. Berlin 1969
- Hofmann, Konrad: Art. Armenpflege u. -fürsorge. In: LThK Band 1 (1930), Sp. 671-677
- Kirschner, Bruno: Soziale Gesetzgebung der Juden. In: Jüdisches Lexikon. Bd. IV,2. Frankfurt/Main 1987², Sp. 501-509
- Koerrenz, Ralf: Das biblische Bild vom Fremden. In: Fremde und Andere in Deutschland. Hg. von Siegfried Müller u.a. Opladen 1995, S. 149-164
- Koerrenz, Ralf: Das hebräische Paradigma der Pädagogik. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 50 (1998), S. 331-342
- Koerrenz, Ralf: Prophetie und Lernen. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 52 (2000), S. 21-31
- Koerrenz, Ralf/Treptow, Rainer: Art. Sozialpädagogik. In: TRE Bd. 31 (2000), S. 556-563
- Krauss, Samuel: Art. Armenwesen II. Nachbiblische Zeit. In: Jüdisches Lexikon. Bd. I. Frankfurt/Main 1987², Sp. 474
- Kutsch, Ernst: Art. Armenpflege II. In Israel. In: RGG³ Bd.1, Sp. 617-619
- Lewkowitz, Julius: Art. Armut. In: Jüdisches Lexikon. Bd. I Frankfurt/Main 1987², Sp. 477-478

- Lewy, Wilhelm: Art. Wohltätigkeit. In: Jüdisches Lexikon. Bd. IV,2. Frankfurt/Main 1987², Sp. 1475-1479
- Lux, Rüdiger: Die Weisen Israels. Meister der Sprache, Lehrer des Volkes, Quelle des Lebens. Leipzig 1992
- Maier, Johann: Das Judentum. Von der Biblischen Zeit bis zur Moderne. Bindlach 1988³
- Maier, Johann: Armut IV. Judentum. In: TRE Bd. 4 (1979), S. 80-85
- Marrou, Henri Irénée: Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum (1948). München 1977
- Mensching, Gustav: Art. Armenpflege I. Religionsgeschichtlich. In: RGG³ Bd. 1, Sp. 616-617
- Michel, Diethelm: Armut II. Altes Testament. In: TRE Bd. 4 (1979), S. 72-76
- Natorp, Paul: Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft, Stuttgart 1898
- Natorp, Paul: Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Hamburg 1922²
- Nordsieck, Reinhard: Recht und Gesetz in theologischer, philosophischer und juristischer Perspektive. Frankfurt/M. 1991
- Rendtorff, Rolf: Das Werden des Alten Testaments. Neukirchen 1965²
- Schmidt, Werner H.: Das erste Gebot. Seine Bedeutung für das Alte Testament, München 1969
- Schmidt, Werner H.: Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung, Neukirchen 1973

- Schmidt, Werner H./Delkurt, Holger/Graupner, Axel: Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik. Darmstadt 1993
- Schwer, Wilhelm: Art. Armenpflege. In: Reallexikon für Antike und Christentum. Band 1 (1950), Sp. 689-698
- Surkau, Hans-Werner: Art. Armenpflege IV. Im Urchristentum. In: RGG³, Bd. 1, Sp. 619-620
- Tworuschka, Udo: Armenfürsorge I. Religionsgeschichtlich. In: RGG⁴ Bd. 1 (1998), Sp. 753-755
- Uhlhorn, Gerhard: Art. Armenpflege. In: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 2. S. 92-103
- von Rad, Gerhard: Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel. In: Ders.: Gesammelte Studien zum Alten Testament. München 1958, S. 148-204
- von Stein, F.I.: Art.: Armenpflege der Kirche, des Staates, der Gemeinden, der Privaten. In: Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der Katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften 2. Aufl. Band 1 (1882), Sp. 1354-1375
- Welker Michael: Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes. Neukirchen 1992
- Wetzer, H.I.: Art. Armenpflege bei den Israeliten. In: Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der Katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften Band 1 (1882), Sp. 1353-1354
- Wißmann, Hans: Armut I. Religionsgeschichtlich. In: TRE Bd. 4 (1979), S. 69-72
- Wolff, Hans Walter: Anthropologie des Alten Testaments, München 1984⁴

Wolff, Hans Walter: Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks. In: Ders.: Gesammelte Studien zum Alten Testament. München 1964, S. 308-324

Wolff, Hans Walter: Das Kerygma des Jahwisten. In: Ders.: Gesammelte Studien zum Alten Testament. München 1964, S. 345-373

Zimmerli, Walter: Das Gesetz und die Propheten. Zum Verständnis des Alten Testaments. Göttingen 1963

*Der Autor***KOERRENZ, RALF (1963)**

Dr. phil., Dr. theol. rer. soc. habil., Universitätsprofessor für Historische Pädagogik an der Universität Jena.

Studium der Erziehungswissenschaft, Evangelischen Theologie, Germanistik und Philosophie in Bonn und Wuppertal. 1989 und 1990 Staatsexamen für das Lehramt Sekt. I und II in diesen Fächern. In Bonn 1991 Promotion in Erziehungswissenschaft und 1993 in Evangelischer Theologie. Stipendiat der Studienstiftung des Deutschen Volkes. Von 1992 bis 1998 wissenschaftlicher Assistent an der Universität Tübingen. In Tübingen 1996 Habilitation in Allgemeiner Pädagogik. Vertretungsprofessuren an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg (1995) und an der Friedrich-Schiller-Universität Jena (seit 1997). 1998 Ernennung zum Universitätsprofessor in Jena.

Stellvertretender Direktor des Instituts für Erziehungswissenschaft und Vizepräsident der „Gesellschaft für Jenaplan-Pädagogik in Deutschland“. Mitherausgeber der „Zeitschrift für Pädagogik und Theologie“.

Veröffentlichungen u.a.: Hermann Lietz, Frankfurt 1989. Landeserziehungsheime in der Weimarer Republik. Frankfurt 1992. Das Judentum als Lerngemeinschaft. Weinheim 1992. Ökumenisches Lernen. Gütersloh 1994. Narrative Didaktik. Studien zur Pädagogik Heinrich Scharrelmanns. Waltrop 1997. Das hebräische Paradigma der Pädagogik. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 50 (1998).

Herausgeber der Bände: Die Religion der Reformpädagogen. Weinheim 1994 (gemeinsam mit Norbert Collmar). Schule als Gemeinde. Bernhard Hells schulpädagogische Schriften. Weinheim 1996 (gemeinsam mit Dieter Toder). Jena-Plan. Über die Schulpädagogik hinaus. Weinheim 2001 (gemeinsam mit Will Lütgert).