Hilfe für Schwache im Alten Testament:

Motivation und Formen der Hilfe im Kontext von Familie und Staat

Inauguraldissertation
zur Erlangung der Würde eines
Doktors der Theologie
des Fachbereichs Evangelische Theologie
der Phillips-Universität Marburg

vorgelegt von

MICHAEL KLEINE
aus Gramado/Brasilien

2004

Angenommen auf Grund des Gutachtens von Prof. Dr. Erhard S. Gerstenberger und Prof. Dr. Rainer Kessler.
Tag der Disputation: 14.07.2005
Dekan: Prof. Dr. D. Korsch

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung

1. **Ausgangspunkt: Fragestellung, Ziel und Methode der Arbeit**…….....…….1
1.1 *Das allgemeine Problem: Die soziale Frage und die christliche Antwort*.....1
1.2 *Fragen an die alttestamentliche Tradition*.....…10

2. **Soziologische und anthropologische Überlegungen**…….....14
2.1 *„Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“*……..….....……15
2.1.1 Formen und Motivation der Verbundenheit im Nahbereich…….....15
2.1.2 Die Großgesellschaft: allgemeine Formen und Motivationen der Beziehungen.....17
2.2 *Das „Prinzip Eigennutz“ als natürliche Grenze solidarischen Verhaltens*…….....21
2.3 *Die spannungsreiche (ökonomische) Beziehung zwischen „Starken“ und „Schwachen“*……...28

II. Solidarität in der Familie

1. **Die Bedeutung der Familie für den Einzelnen in der alttestamentlichen Welt**.....33
1.1 *Die Bedeutung der Familie für das physische Überleben*.....36
1.2 *Die Bedeutung der Familie für die persönliche Identität*.....44

2. **Aspekte der Familiensolidarität im AT**.....52
2.1 *Mutter- und Vatersein*.....53
2.1.1 Formen elterlicher Hilfe.....53
2.1.2 Emotionale Bindung als Motivation elterlicher Solidarität.....57
2.1.3 Beispieltexte zur Solidarität der Eltern.....59
2.1.3.1 Die verlässliche Fürsorge einer Mutter (Jes 49,14f.).....59
2.1.3.2 Mütterliches Verhalten: Spontaneität und Selbstlosigkeit (1Kön 3,16-28).....63
2.1.3.3 Die Solidarität des Vaters und ihre Spannung zur väterlichen Autorität.....65
2.2 *Tochter und Sohn*.....67
2.2.1 Der Beitrag der Kinder zum Bestand der Familie.....67
2.2.2 Motivationen solidarischen Handelns.....75
2.2.2.1 Gen 47,29-31.....76
2.2.2.2 Rut.....78
2.3 *Die Solidarität der Ehepartner*.....80
2.3.1 Formen der Solidarität.....80
2.3.1.1 Grundsätzliche Solidarität: „... eine Hilfe, die ihm entspricht“ (Gen 2,18).....81
2.3.1.2 Solidarität und Hierarchie: die Aufopferung der Ehefrau.....85
2.3.1.3 Die Loyalität Tamars zu ihrem verstorbenen Mann.....86
2.3.1.4 Die Solidarität Michals zu David.....87
2.3.1.5 Bedingungslose Anerkennung: Elkana und Hanna.....88

2.3.2 Motivationen....89
2.4 Geschwistersolidarität....91
2.4.1 Formen der Solidarität....91
2.4.1.1 Solidarverpflichtungen....91
2.4.1.2 Konflikt und Versöhnung....94
2.4.2 Motivationen....95
2.5 Zusammenfassung....96

III. Hilfe für Schwache als Aufgabe des Staates

1. Der Staat als Neutralisationsebene sozialer Konflikte....100
1.1 Interessenkonflikte in der Beziehung zwischen „Starken" und „Schwachen": Beispiele aus dem Alten Testament....100
1.2 Funktion des Staates: Schutz der Schwachen als Lösung von Interessenkonflikten...105
Exkurs: Die Verschärfung sozialer Konflikte und die Ausdifferenzierung des Politischen....112
1.3 Aspekte staatlicher Hilfe....114
Exkurs: Die Institutionalisierung von Macht....117

2. Aspekte staatlicher Legitimation im AT....118
2.1 Arbeitsteilung und Austausch von Dienstleistungen....119
2.2 Das Bild des fürsorglichen Vaters....122

3. Staatliche Formen der Hilfe und ihre Begründung im AT....128
3.1 Der Staat als Helfer der Schwachen: allgemeine Vorstellungen....128
3.1.1 Der ideale König....128
3.1.1.1 Ps 72....128
3.1.1.2 Spr 31,1-9....132
3.1.1.3 Jes 11,1-9....133
3.1.2 Die Kritik an den ungerechten Machtträgern....136
3.1.2.1 Allgemeine Aufforderungen....136
3.1.2.2 Kritik an Parteilichkeit....138
3.1.2.3 Kritik an Unterdrückung....139
3.1.3 Zusammenfassung....140
3.2 Konkrete Beispiele staatlicher Hilfe....142
3.2.1 Vermittlung zwischen Einzelnen....142
3.2.1.1 2Sam 12,1-6....142
3.2.1.2 2Sam 14,4-11.15-17....143
3.2.1.3 1Kön 3,16-28....144
3.2.1.4 2Kön 8,1-6....145
3.2.2 Vermittlung zwischen Gruppen/Schichten....145
3.2.2.1 Freilassung von Schuldsklaven und Schuldenerlass....145
3.2.2.2 Vermittlung zwischen Gott und Land (2Sam 21,1-14)....148
3.3 Zusammenfassung: Struktur und Elemente staatlicher Hilfe....150

4. Die Bedeutung von רחם, חנן und חֶסֶד im staatlichen Kontext....150
4.1. Die Wurzel רחם....141
4.1.1 Gewährung von Gnade....152

4.1.2 Verweigerung von רחמים/רחם 153
4.1.3 Zusammenfassung 156
Exkurs: Gnade gegenüber Feinden 157
4.2 *Die Wurzel* חנן 158
4.2.1 Gunst finden (חֵן) 159
4.2.2 Um Gnade flehen 161
4.2.3 חנן - *„sich erbarmen“* 162
4.2.4 Ex 22,26 (חַנּוּן) 165
4.2.5 Zusammenfassung 167
4.3 *Das Wort* חֶסֶד 168
4.3.1 David und Merib-baal (2Sam 9,1.3.7) 169
4.3.2 David und Barsilai (1Kön 2,7) 170
4.3.3 David und Nahasch (2Sam 10,1.3) 171
4.3.4 Abimelech und Abraham (Gen 21,22-34) 171
4.3.5 Ahab und Ben-Hadad (1Kön 20,30b-34) 172
4.3.6 Andere Beispiele 173
4.3.7 Zusammenfassung 174
4.4 *Ergebnis* 175

IV. Die Überwindung sozialer Exklusion zwischen Solidarität und Gerechtigkeit

1. **Zwei ethischen Paradigmen** 177

2. **Sphären der Sozialmoral: Gerechtigkeit, Wohltätigkeit und Solidarität** 179

3. **Das Verhältnis von Solidarität und Gerechtigkeit in der jüdisch-christlichen „Gemeinschaftsethik“** 182
3.1 *Die Bedeutung von Solidaritätsnormen in der Tora* 182
3.2 *Moderne Beispiele einer Ethik der Solidaritätsethik („Gemeinschaftsethik“)* 186
3.2.1 Eckart Otto 187
3.2.2 Franz Segbers 190
3.2.3 Klaus Engelhardt 192
3.2.4 Das Sozialwort der Kirchen 193
3.2.5 Kritik 195

4. **Soziale Inklusion als Teil politischer Gerechtigkeit** 196
4.1 *Sozialpolitik: Entstehungsgründe, Ziele und Interventionsformen* 196
4.2 *Gerechtigkeit als Legitimation von Sozialstaatlichkeit und Sozialrechte* 201
4.3 *Politische Gerechtigkeit im AT* 207

5. **Schlusserwägungen** 209

Literaturverzeichnis 213

I. Einleitung

1. Ausgangspunkt: Fragestellung, Ziel und Methode der Arbeit

Die vorliegende Arbeit befindet sich an der Grenze zwischen Altem Testament und Sozialethik. Sie stellt einen Versuch dar, eine sozialethische Fragestellung aufzugreifen und diese mit der alttestamentlichen Wissenschaft zu verbinden. Diese Zielsetzung könnte zu anspruchsvoll erscheinen und die Gefahr der Oberflächlichkeit in sich bergen. Dennoch empfinden wir die Notwendigkeit dieser Verbindung, in einer Zeit immer größer werdender Spezialisierung. Denn die theologische Arbeit stellt den Versuch dar, den christlichen Glauben aus einer doppelten Perspektive her zu verstehen: aus unseren Erkenntnissen über seine historischen Ursprünge auf der einen Seite und aus den Herausforderungen der gegenwärtigen Zeit auf der anderen. Die Herausforderung besteht in unserem Fall in der katastrophalen sozialen Lage meines Heimatlandes Brasilien, eine Situation die es mit der großen Mehrheit der Länder der Welt gemeinsam hat. Diese Lage ist gekennzeichnet durch eine extreme soziale Ungleichheit, welche aus zwei komplementären Polen besteht: eine extreme Reichtumskonzentration in der Hand von Wenigen auf der einen Seite und ein massenhaftes Elend der großen Mehrheit auf der anderen. Es wird z.B. geschätzt, dass über 50 Mio. Menschen, etwa ein Drittel der Landesbevölkerung, in absoluter Armut lebt. Hungersnot ist für Millionen Menschen ein alltägliches Problem. Die christlichen Kirchen im Land werden ständig mit dieser Situation konfrontiert und aufgefordert, auf sie zu reagieren. Und sie tun es aus ihrer Tradition heraus, von welcher das Alte Testament ein wichtiger Teil ist. Diese Arbeit möchte einen kleinen Beitrag für diese Auseinandersetzung liefern, indem sie Teile der alttestamentlichen Tradition aus der sozialethischen Perspektive beleuchtet und sie für die aktuelle Diskussion fruchtbar macht.

1.1 Das allgemeine Problem: Die soziale Frage und die christliche Antwort

Den Ausgangspunkt und zugleich den weiteren Rahmen dieser Arbeit bilden das Problem der sozialen Exklusion und die Frage nach seiner Überwindung.[1] Es geht zum einen um die praktische Frage nach den Strategien zum Aufbau einer Gesellschaft, die niemanden ausschließt und die Lebenschancen für alle sichert, und zum anderen um die Frage nach den ethischen Werten und Prinzipien, die diesen Aufbau orientieren sollen. Speziell will die Arbeit sich mit einer in christlicher Theologie und Kirchen gängigen Vorstellung auseinandersetzen, die in der Annahme besteht, dass der Aufbau einer Gesellschaftsordnung, die alle ihre Mitglieder integriert, sehr stark von der Verallgemeinerung eines Ethos der Solidarität abhängig ist.[2] Mit dem häufig gebrauchten Begriff der Solidarität – es ist auch oft von Erbarmen und Barmherzigkeit die Rede – wird eine bestimmte Haltung der sozial Integrierten und Starken bezeichnet: es geht um die Sensibilität sowohl für die Not anderer Menschen als auch für systematische

[1] Unter sozialer Exklusion verstehe ich den Ausschluss von Mitgliedern einer Gesellschaft vom Zugang zu den materiellen und kulturellen Ressourcen, die in dieser Gesellschaft produziert werden. Es handelt sich um das uralte Problem der Armut in seiner modernen Erscheinungsform: In der funktional differenzierten Gesellschaft sind alle Menschen von den Leistungen der Funktionssysteme, der Wirtschaft, des Verkehrs, der Technologie, des Rechts, der Bildung, der Gesundheit abhängig, aber nicht alle haben effektiven Zugang zu diesen Leistungen. Die heftigsten Erscheinungsformen des modernen Inklusionsproblems, das eine direkte Folge der Durchsetzung der kapitalistischen Marktwirtschaft und der Polarisierung von Kapital und Arbeit ist, haben die entwickelten Industrienationen durch sozialstaatliche Strukturen besonders nach dem zweiten Weltkrieg in den Griff bekommen. Dazu zählen Massenelend, Hunger, katastrophale Wohnverhältnisse, unzureichende Energie- und Trinkwasserversorgung, mangelnder Anschluss an das Abwassersystem, Analphabetentum bzw. mangelnde Bildung, mangelnder Zugang zum Gesundheitssystem, keine soziale Sicherheit für diejenigen, die nicht im Erwerbsleben sind usw. Solche Probleme gehören zum Alltag von großen Bevölkerungsteilen in den Ländern der sogenannten Dritten Welt. Das Inklusionsproblem ist aber auch in den entwickelten Ländern aktuell, z. B. in der Form der Massenarbeitslosigkeit und des Abbaus der sozialstaatlichen Strukturen.

[2] Diese Vorstellung wird oft in offiziellen Dokumenten und Stellungnahmen christlicher Kirchen und Organisationen zur „sozialen Lage“ vertreten, ist aber auch im theologisch-akademischen Bereich anzutreffen. Ein rezentes Beispiel ist das „Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ (hier: Sozialwort); für Beispiele aus dem lateinamerikanischen Bereich s. H. Assmann/J. Mo Sung 2001: 58-63. Weil unsere Arbeit in Deutschland vorgelegt wird, setzen wir uns nur mit deutschen Vertretern dieser Position auseinender (s.u. Kap. IV). – Bei der hier geführten Auseinandersetzung geht es nicht um die falsche Alternative zwischen karitativem Handeln und strukturellen Veränderungen, oder Barmherzigkeit vs. Gerechtigkeit. Die Position, mit der wir uns auseinandersetzen, erkennt Armut und Not als soziale Probleme, die nur durch Veränderungen in der Struktur der Gesellschaft wirksam bekämpft werden können. Was wir hier kritisieren ist nicht die karitative Praxis, sondern lediglich die Vorstellung, dass eine „Kultur des Erbarmens“ bzw. ein verallgemeinertes Ethos der Solidarität mit den Schwachen *die notwendige Bedingung für soziale Gerechtigkeit* sei. Es geht auch nicht um die Frage, ob eine „solidarische Gesellschaft“ – was immer das im Konkreten bedeuten soll – überhaupt möglich sei, sondern lediglich um die Frage nach der Rolle solidarischen Handelns bei der Überwindung gegenwärtiger sozialer Probleme.

Benachteiligungen; um den Verzicht auf die eigenen Interessen, Ansprüche und Vorteile zugunsten der schwächeren und benachteiligten Mitmenschen; um die Entschlossenheit, sich für das Gemeinwohl einzusetzen; um die Bereitschaft zum Teilen usw. Solidarität und Barmherzigkeit meinen hier also nicht einzelne stimmungs- und situationsabhängigen Gesten der Zuwendung und der Hilfe, sondern *die dauerhafte Sorge der Starken für die Schwachen*. Im Begriff der Solidarität ist auch die Grundlage dieser Sorge enthalten: Die Tatsache, dass die Gesellschaftsmitglieder aufeinander angewiesen und miteinander verbunden seien, dass sie eine Schicksalsgemeinschaft bilden, begründe das Gefühl der Zusammengehörigkeit und die gegenseitige Verpflichtung.[3] Diese Art von Solidarität müsse alle gesellschaftlichen Beziehungen und Strukturen prägen, damit soziale Gerechtigkeit verwirklicht werden könne.[4]

Wir sind – wie schon andere vor uns – mit dieser Antwort auf die soziale Frage nicht einverstanden, weil sie unangemessen ist und dem Problem nicht gerecht wird. Und zwar aus dem Grund, dass sie mit der Forderung einer allgemeinen Solidarität nicht die grundsätzlichen Unterschiede von zwei Ebenen sozialer Beziehungen ernst nimmt: die

---

[3] Paradigmatisch dafür ist folgender Passus aus dem Sozialwort: „Solidarität meint zunächst die Tatsache menschlicher Verbundenheit und mitmenschlicher Schicksalsgemeinschaft. Wenn Menschen aufgrund von Gemeinsamkeiten, Ähnlichkeiten oder wechselseitigen Abhängigkeiten entdecken, daß sie trotz vielfältiger Unterschiede dennoch ein ‚wir' bilden, kann aus dieser Tatsache ein Impuls zu solidarischem Handeln entstehen. Denn die Tatsache der Verbundenheit bzw. der Abhängigkeit fordert zu ethischer Gestaltung heraus, und in diesem qualifizierten Sinne ist Solidarität Sache und Ergebnis einer Entscheidung. Menschen, die sich solidarisch verbunden wissen, erkennen und verfolgen gemeinsame Interessen und verzichten auf eigennützige Vorteilsuche, wenn diese zu Lasten Dritter oder der Gemeinschaft geht." (Ziff. 116)

[4] Vgl. z.B. Engelhardt 1996: 7: „Eine Wirtschafts- und Sozialordnung ist um so erfolgreicher, je stärker es ihr gelingt, Solidarität und Nächstenliebe in Strukturen, Mechanismen und rechtliche Normen zu fassen. Sie funktioniert nicht und ist nicht zukunftsfähig, wenn nicht alle Teilnehmer am wirtschaftlichen und sozialen Leben zur Solidarität fähig und bereit sind." Oder Sozialwort der Kirchen 1997 (fortan: Sozialwort): Ziff. 117: „Die Bereitschaft zu solidarischem Handeln soll auch über den unmittelbaren zwischenmenschlichen Bereich hinaus die sozialen Beziehungen zwischen den gesellschaftlichen Gruppen und Kräften prägen." Oder auch Otto 1996b: „Die Barmherzigkeit ist zur ethischen Substanz der tragenden Institutionen der demokratischen Gesellschaft geworden, die ihre marktwirtschaftlich organisierte Ökonomie als eine soziale verfaßt, die den Schwachen schützt, die in der Justiz nicht nur die formale Gleichheit aller vor dem Recht zur Grundlage macht, sondern den Schutz des Schwachen auf die Fahnen geschrieben hat. Nicht Schwächung der Liebe als Tragödie der Moralgeschichte ist unser Schicksal, sondern vielmehr will die Liebe als substantielle Vernunft ethische Substanz in der metapersonalen Struktur unserer Gesellschaft werden." Ferner Conferência Nacional dos Bispos do Brasil 1999: Ziff. 134: "Todos somos estreitamente ligados uns aos outros e com a natureza, e todos partilhamos do mesmo destino. Com isso é fundamental que as relações entre pessoas, grupos, forças sociais, entre nações e com o meio ambiente sejam regidas pela solidariedade, que qualifica profundamente a justiça."

Ebene des Nahbereichs und der zwischenmenschlichen Beziehungen auf der einen Seite (Primärbereich), und die der anonymen und funktionalen Organisationen der Gesellschaft auf der anderen (Sekundärbereich). Dadurch werden Vorstellungen und Erfahrungen aus dem Nahbereich, wie z. B. gegenseitige Hilfe, Verantwortung für die Schwachen, Zusammengehörigkeit und Mitgefühl unmittelbar auf die unpersönlichen Institutionen und Strukturen der Gesellschaft projiziert. Mit Blick auf das Alte Testament wollen wir nach einer ethischen Perspektive für den anonymen Bereich fragen, welche die genannten Unterschiede in Rechnung trägt. Dabei gehen wir von einem engen Verhältnis zwischen der jeweiligen Beziehungsform (Primär- bzw. Sekundärbereich) und den ethischen Maßstäben aus, nach denen sie bewertet werden. Zunächst aber noch einige allgemeine Überlegungen zum Thema.

Im Grunde hat der Mensch eine paradoxe Haltung zu Eigenschaften wie Großzügigkeit, Hilfsbereitschaft und Selbstlosigkeit. Auf der Ebene moralischer Werte sind sich alle darüber einig, dass dies Tugenden sind, die das Zusammenleben in der Gesellschaft angenehmer machen. Die Sensibilität für die Not anderer, die gegenseitige Hilfe, die Bereitschaft zu teilen gelten in allen Kulturen als etwas Gutes. Egoismus, Habgier, Gewinnsucht und Hartherzigkeit gelten entsprechend als etwas Schlechtes. Großzügige Menschen werden bewundert und genießen einen guten Ruf. Menschen, die sich für das Wohl der Gemeinschaft aufopfern oder ihr Leben für die Schwachen einsetzen, werden als Helden gefeiert oder heiliggesprochen. Das Paradoxon besteht darin, dass dieser moralische Konsens sich sehr schwer in eine allgemeine Praxis umsetzen lässt. Wir sind zwar alle bereit, gelegentlich notleidenden Menschen zu helfen und für die Opfer von Katastrophen zu spenden. Selbstlose Menschen aber, die immer nur an andere denken, stets hilfsbereit sind und sich für das Wohl ihrer Mitmenschen aufopfern, sind extrem selten. Diese Einstellungen und Verhaltensweisen waren zu keiner Zeit und in keiner menschlichen Gesellschaft die Leitprinzipien der sozialen Beziehungen. Zumindest nicht in komplexen, differenzierten Gesellschaften.[5] Wenn das so stimmt, dann müssen wir uns

[5] Das heißt natürlich nicht, dass der Mensch nicht fähig zur Kooperation ist. Im Gegenteil: Er ist für sein Überleben geradezu darauf angewiesen, ohne Kooperation gäbe es gar keine menschliche Gesellschaft. Wenn wir also von Solidarität sprechen, müssen wir zwei Formen unterscheiden: (a) Solidarität bei gleichen Interessen und (b) Solidarität bei unterschiedlichen Interessen. Die erste Form motiviert zur Zusammenarbeit und Kooperation, wenn bestimmte Ziele gemeinschaftlich leichter oder effizienter erreicht werden können als solitär. Die zweite Form ist der eigentliche Gegenstand dieser Arbeit. Sie ist der Ausdruck einer Verpflichtung gegenüber Benachteiligten, die zur selbstlosen Hilfe motiviert. Hier impliziert die Unterstützung der

viel intensiver mit den Gründen dieser Situation beschäftigen, als das bisher im Rahmen von Theologie und Kirche geschehen ist. Wir wollen mit der vorliegenden Arbeit einen kleinen Schritt in diese Richtung gehen.

Auf dem Weg zur praktischen Umsetzung einer „Kultur der Solidarität“ stehen m.E. (mindestens) drei Hindernisse, die von den Vertretern einer Geschwisterethik nicht genügend beachtet werden.[6] Es handelt sich eigentlich um drei Aspekte desselben Problems, nämlich des Zusammenlebens in komplexen und differenzierten Gesellschaften. Das erste Problem betrifft die inneren Motivationen solidarischen Handelns bzw. ihre natürlichen Grenzen. Die persönliche Hilfs- und Opferbereitschaft scheint in der Regel an sehr viele Bedingungen geknüpft zu sein. Sozialpsychologen[7] weisen auf vier Hauptbeweggründe, von denen die zwei wichtigsten typische Phänomene des Kleingruppenlebens sind. Die erste Quelle für Altruismus sind *Gefühle der Empathie und der Sympathie*, und der Adressatenkreis solcher Gefühle ist sehr begrenzt: Auslöser von Empathie sind einzelne Individuen[8], deren Eigenschaften besonders geschätzt werden[9]. Solche emotionale Bindungen sind nur sehr begrenzt teilbar und verallgemeinerungsfähig, und lassen sich nicht in sozialintegrative Mechanismen übersetzen.[10]

Hier setzt z. B. die Kritik Sigmund Freuds an der „Idealforderung“ der Nächstenliebe an.[11] Für ihn ist die Liebe ein sehr knappes und deshalb wertvolles Gut. Sie legt dem Liebenden Pflichten auf, die er mit Opfern zu erfüllen bereit sein muss. Jede Form der selbstlosen, moralisch gefärbten Liebe – also sofern sie weder auf irgendeinen unmittelbaren Nutzen noch auf ein

---

Hilfsbedürftigen persönliche Opferbereitschaft, d.h. die Inkaufnahme persönlicher Nachteile durch den Helfenden. Für diese Unterscheidung zwischen kooperativer und altruistischer Solidarität siehe E. Voland 1998 und H.W. Bierhoff / B. Küpper 1998.

[6] Wir wollen hier lediglich auf einige Probleme hinweisen und bleiben dabei bewusst an der Oberfläche. Dieses erste Problematisieren soll uns bei der Formulierung von Fragen und Arbeitshypothesen helfen. Später werden wir uns dann eingehender mit einigen Erklärungsversuchen beschäftigen.

[7] Ich beziehe mich hier auf H.W. Bierhoff / B. Küpper 1998.

[8] Vgl. ebd. 277: „Personen empfinden keine Gefühle der Empathie mit Menschen im allgemeinen oder Frauen im allgemeinen oder auch mit der Gruppe der Besitzer von kleinen Kaffeeplantagen in Mittelamerika. Fernsehberichte über Opfer des Unglücks in der ganzen Welt scheinen hauptsächlich Schuldgefühle und keine Empathie auszulösen. Vielmehr sind es konkrete Einzelschicksale, die uns anrühren.“

[9] Vgl. ebd. 277: „wir entwickeln bei Freunden oder uns ähnlichen Personen eher empathische Gefühle, besonders wenn wir sie mögen und uns ihnen gegenüber verantwortlich fühlen.“

[10] So H. Brukhorst 1997, der vom Problem der Organisierbarkeit von Fernstenliebe spricht: „die praktische Wahrheit der ‚Fernstenliebe’ ist viel zu schwach, um universelle und abstrakte Solidaritäten nicht nur kurzfristig zu *mobilisieren*, sondern auch dauerhaft zu *organisieren*." (72; Hervorhebungen im Original).

[11] Ich beziehe mich hier auf seine Schrift über „Das Unbehagen in der Kultur“, vgl. S. Freud 1963.

Sexualobjekt gerichtet ist – ist – Freud zufolge – an eine wichtige Bedingung gebunden: „Wenn ich einen anderen liebe, muß er es auf irgendeine Weise verdienen.“[12] So beschrieb auch M. Luther in seiner Heidelberger Disputation die menschliche Liebe, um sie von der Liebe Gottes zu unterscheiden: „Amor hominis fit a suo diligibili.“ „Die Liebe des Menschen entsteht am Liebenswerten.“ „Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile.“ „Gottes Liebe hingegen findet nicht, sondern schafft erst den Liebenswerten als ihr Gegenüber.“[13] – Freud fährt fort: Der, den ich liebe, „verdient es, wenn er mir in wichtigen Stücken so ähnlich ist, daß ich in ihm mich selbst lieben kann; er verdient es, wenn er so viel vollkommener ist als ich, daß ich mein Ideal von meiner eigenen Person in ihm lieben kann; ich muß ihn lieben, wenn er der Sohn meines Freundes ist, denn der Schmerz meines Freundes, wenn ihm ein Leid zustößt, wäre auch mein Schmerz, ich müßte ihn teilen. Aber wenn er mir fremd ist und mich durch keinen eigenen Wert, keine bereits erworbene Bedeutung für mein Gefühlsleben anziehen kann, wird es mir schwer, ihn zu lieben. Ich tue sogar unrecht damit, denn meine Liebe wird von all den Meinen als Bevorzugung geschätzt; es ist ein Unrecht an ihnen, wenn ich den Fremden ihnen gleichstelle. Wenn ich ihn aber lieben soll mit jener Weltliebe, bloß weil er auch ein Wesen dieser Erde ist, wie ein Insekt, der Regenwurm, die Ringelnatter, dann fürchte ich, ein geringer Betrag Liebe auf ihn entfallen, unmöglich soviel, als ich nach dem Urteil der Vernunft berechtigt bin, für mich selbst zurückzubehalten. Wozu eine so feierlich auftretende Vorschrift, wenn ihre Erfüllung sich nicht als vernünftig empfehlen kann?“[14] Freuds Äußerungen sind ein gutes Beispiel dafür, wie die Rede von der Liebe, als Forderung vernommen, außerhalb des Kontextes des Glaubens verstanden werden *muß*. – Für den Sozialethiker M. Honecker ist Liebe eine Grundbefindlichkeit, „etwas nicht Machbares, nicht Herstellbares“.[15] Liebe als Phänomen – also nicht als Tätigkeit – „stellt sich ein oder sie bleibt aus... Sie läßt sich so wenig befehlen wie die Freude. Liebe beruht nämlich... auf einer Grunderfahrung, der Erfahrung dessen, daß es gut ist, daß der andere da ist.“[16] Weil die Liebe dem Menschen nicht verfügbar ist, kann sie – Honecker zufolge – von ihm nicht gefordert werden: „Sie kann deshalb auch nicht Maßstab der *Ethik* sein“.[17] Demgegenüber ist die Liebe der Christen, als Liebe *im Glauben*, die Folge von der zuvorkommenden und unverdienten Liebe Gottes zu den Menschen: „Sie ist Gnadengabe, Charisma... Solche Liebe steht freilich nicht in der Macht des Menschen. Sie ist wie Freude und Friede ‚Frucht des Geistes’ (Gal 5,22; 2 Tim 1,7), die in die Herzen der Glaubenden ausgegossen wird (Röm 5,5).“[18] Deshalb – so fügen wir hinzu – ist die christliche Rede von der Liebe nicht nur Forderung, sondern gleichzeitig Verheißung: sie weist auf ihren Grund hin, nämlich die bedingungslose Zuwendung Gottes in Christus, welche uns von der Sorge um uns selbst befreit und uns deshalb für den Nächsten öffnet.

Eine zweite mächtige aber erfahrungsgemäß ebenfalls begrenzte Motivation solidarischen Handelns bildet *das Gefühl der Zusammengehörigkeit und die Identifikation mit einer Gruppe*. Menschen neigen dazu, ihre Identität als Mitglieder sozialer Gruppen zu definieren. Die Kategorisierung in Binnengruppe und Fremdengruppe führt zur Bildung von Stereotypen, die das prototypische Mitglied der Gruppe charakterisieren. Dieser Prozess wird Depersonalisierung genannt und „bezeichnet die Selbstwahrnehmung als austauschbares Mitglied einer sozialen Gruppe.“[19] „Selbstdefinition als Gruppenmitglied

[12] Ebd. 381.
[13] Zitiert nach M. Honecker 1978: 211.
[14] Freud 1963: 382.
[15] M. Honecker 1978: 209.
[16] Ebd. 209.
[17] Ebd. 211.
[18] Ebd. 211.
[19] H.W. Bierhoff/B. Küpper 1998: 283.

ruft Gefühle der Zusammengehörigkeit hervor... Während des Prozesses der Depersonalisierung können Interessen anderer Personen in der Gruppe in Eigeninteresse transformiert werden."[20] Hier muß gefragt werden, (a) wie weit die Grenzen des „Wir" dehnbar sind (Kann man sich mit der ganzen Menschheit identifizieren? Oder mit einer Nation, Volk, Land?); und (b) welche Folgen für das solidarische Handeln eine weite Identifikation (z. B. auf nationaler Ebene) haben würde (Motiviert sie zur persönlichen Opferbereitschaft gegenüber Dritten? Oder nur zu einer begrenzten Kooperation und Anerkennung?). – Eine dritte Quelle solidarischen Verhaltens ist die *Wahrnehmung von Ungerechtigkeiten*, die sich auf unterprivilegierten Gruppen bezieht und Gefühle der Schuld[21], der moralischen Empörung und der Verpflichtung auslöst. Die *Orientierung an moralischen Prinzipien* bildet schließlich die vierte Art von Motivation. Hierzu gehören kulturell vermittelte Werte und auch der (religiöse) Glaube. Auf dieser Ebene moralischer Gefühle und Prinzipien kehren wir zum Problem einer „Kultur der Solidarität" zurück. Hier muss gefragt werden, ob die Verbreitung und Verstärkung solidarischer Werte allein in der Lage ist, die natürlichen Grenzen der Solidarität zu überspringen.

Eine zweite Schwierigkeit zur Verallgemeinerung solidarischer Gefühle und Handlungen stellt der strukturelle Charakter des Inklusionsproblems dar. Bei dem Problem der sozialen Exklusion geht es um die Frage, wie eine Gesellschaft die Produktion der Güter und Dienstleistungen organisiert und welche Mechanismen die Verteilung dieser Ressourcen bestimmen. Als zwei solcher Mechanismen können wir den Markt und die Sozialpolitik nennen. Es geht also in erster Linie um soziale Organisationsprinzipien, die für ihr Funktionieren nicht unbedingt auf die moralischen Einstellungen und gegenseitigen Sympathiegefühle der Einzelnen angewiesen sind. Wir müssen davon ausgehen, dass auf dieser Ebene die sozialen Beziehungen durch unpersönliche Mechanismen geregelt werden (z. B. das Recht und das Marktmechanismus). Hier werden wir von der soziologischen Theorie darauf hingewiesen, dass es verschiedene Formen menschlicher Vergesellschaftung gibt, die nach unterschiedlichen Normen und Prinzipien funktionieren (s.u.). Klassisch ist die Unterscheidung zwischen einer mikro-soziologischen Ebene der

[20] Ebd. 283.

[21] Vgl. ebd. 272: „Existentielle Schuld läßt sich als Abspaltung aus dem Mitgefühl interpretieren. Während das Mitgefühl durch die Notlage konkreter Einzelpersonen ausgelöst wird, in deren Schicksal sich die Person hineinversetzt und das sie mitfühlend und mitleidend nachvollzieht, setzt existentielle Schuld nicht die unmittelbare Konfrontation mit dem Leiden anderer Menschen voraus. Es reicht der Eindruck aus, daß Menschen ungerechtfertigt leiden."

handelnden Subjekte einerseits, und einer makro-soziologischen Ebene der anonymen und eigenständigen Organisationen einer Gesellschaft andererseits. Auf der Ebene des Nahbereichs werden die Menschen vor allem durch unmittelbare Kommunikation und „substantiellen" Gemeinsamkeiten zusammengehalten. Auf der Ebene der Gesellschaft dagegen überwiegen die indirekten, anonymen und funktionalen Beziehungen; sie beruhen nicht mehr auf persönlichen Bindungen, sondern bestenfalls auf komplementären Interessen. Aus dieser Perspektive müssen wir nach dem Verhältnis von ethischen Prinzipien und Organisationsprinzipien fragen.[22] Ist Solidarität mit den anonymen Verteilungsstrukturen der Gesellschaft kompatibel?

Das dritte Problem bei der Verwirklichung allgemeiner Solidarität betrifft den konfliktreichen Charakter gesellschaftlicher Beziehungen, besonders wenn es um die Frage der Verteilung von Ressourcen und Chancen geht. Hier stehen sich nicht Individuen gegenüber, sondern soziale Klassen, Fraktionen von Klassen, Berufsgruppen, Ethnien, Geschlechter usw. Diese Gruppierungen vertreten nicht selten gegensätzliche Interessen. Kompromisse sind natürlich möglich, aber sie kommen in der Regel nicht durch solidarische Gefühle zustande, sondern entsprechen den jeweiligen Kräfteverhältnissen. Hier müssen m.E. zwei Dinge stärker berücksichtigt werden, nämlich die Tatsache der Interessenkonflikte bzw. die Legitimität des Verfolgs von eigenen Interessen[23], und die

[22] Die Notwendigkeit dieser Frage betonen Hugo Assmann und Jung Mo Sung 2001, bes. 134-165. Die Missachtung dieses Verhältnisses - so diese beiden brasilianischen Autoren - führt u.a. zu einer sehr unscharfen und diffusen Rede von Solidarität: "Tem-se a impressão de que aqueles que as elaboram [sc. as linguagens generalizantes; M.K.] e utilizam talvez suponham – equivocadamente – que essas linguagens contenham sugestões diretamente ligáveis aos níveis operacionais da economia, da política e da educação, como se já fossem, em si mesmas, princípios organizativos da dinâmica social. Quanto a isso, nos parece de suma importância prevenir que os apelos éticos só adquirem potencial estruturante de ações e processos sociais na medida em que são introduzidos vitalmente em formas de pensamento estratégico e operacional." (59). Vgl. a. E. Gerstenberger 1998.

[23] Der brasilianische Theologe E. L. Pauly (2002) weist auf die generelle Schwierigkeit der kirchlichen Intellektualität mit dem Phänomen des Eigeninteresses: "É compreensível que o clero tenha dificuldade com essa universalidade baseada em algo muito material e objetivo: o interesse próprio! As instituições e as pessoas entram no jogo democrático para defender seus interesses. O clero deseja, ilusoriamente, colocar-se acima da materialidade da vida que se expressa na defesa dos interesses próprios. O clero tradicional identifica a defesa dos interesses próprios com pecado. Ora, isso é idealismo. Merecemos a cruz de Jesus porque somos pecadores. Admitir outra possibilidade é, no fundo, desqualificar a luta política de defesa intransigente dos interesses das classes populares... O farisaísmo moderno condena quem faz política por interesse! Como se fosse possível e honesto fazer política por outra razão!" (56f.) Pauly meint, dass einer der politischen Probleme in Brasilien darin besteht, dass die unteren Schichten in der Gesellschaft nicht egoistisch genug sind, und deshalb sich nicht für ihre Interessen und Ansprüche kämpfen: „O egoísmo e o interesse coletivamente assumidos libertam." (52)

Rolle von Machtbeziehungen bzw. die Machtverteilung in der Gesellschaft als wichtiges Element sowohl bei der Schaffung als auch bei der Überwindung des Inklusionsproblems.[24]

Wir haben drei Problemkreise benannt, welche die Vorstellung von einer „Kultur der Solidarität" als notwendige Bedingung zur Realisierung von sozialer Gerechtigkeit relativieren. Sie werden uns zur Formulierung allgemeiner Arbeitshypothesen verhelfen:

(a) Der ursprüngliche und eigentliche Ort solidarischer Gefühle und Handlungen ist der Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen, spezifischer noch: die sog. Primärgruppe. Hier ist eine starke motivationale Basis für spontane Hilfsbereitschaft vorhanden, welche außerhalb dieses Bereichs wenig Chancen hat, sich zu entwickeln: die Mitglieder der Gruppe identifizieren sich mit ihr und sind untereinander emotional verbunden; sie fühlen sich zur gegenseitigen Hilfe im Bedarfsfall verpflichtet. Die prototypische Form einer Primärgruppe ist die Familie.
(b) Menschen neigen dazu, die solidarischen Erfahrungen und Vorstellungen aus dem Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen *unmittelbar* auf die Beziehungen und Strukturen der Gesellschaft zu projizieren. Mit der Aufforderung zur allgemeinen Solidarität zwischen gesellschaftlichen Gruppen, zur „Option für die Armen" u.ä. werden zwei soziale Ebenen durcheinander gebracht, die nach unterschiedlichen Organisationsprinzipien funktionieren. Die Folge: wir formulieren gut gemeinte ethische Appelle, die aber zu generell sind und schließlich uneffektiv bleiben.
(c) Positive Hilfeleistungen haben in unterschiedlichen Kontexten eine unterschiedliche Qualität. Dies betrifft sowohl die Motivation als auch die Form, wie Hilfe erbracht

[24] Auf die Beziehung zwischen Macht- und Ressourcenverteilung weist G. Lenski 1973 hin. Sich auf dieses Problem beziehend, vertritt R. Niebuhr schon 1948 die These, „that a sharp distinction must be drawn between the moral and social behavior of individuals and of social groups, national, racial, and economic; and that this distinction justifies and necessitates political policies which a purely individualistic ethic must be always find embarrassing." (xi) Niebuhr geht davon aus, dass das Verhalten von Gruppen stärker von Egoismus determiniert wird als das individuelle: „In every human group there is less reason to guide and to check impulse, less capacity for self-transcendence, less ability to comprehend the needs of others and more unrestrained egoism than the individuals, who compose the group, reveal in their personal relationships." (xi-xii). Für ihn geht eine ungerechte Verteilung der materiellen und kulturellen Ressourcen einer Gesellschaft auf die ungleiche Verteilung der Macht zwischen den sozialen Klassen und Gruppen zurück. Deshalb ist die Verteilungsfrage in erster Linie eine politische, d.h. eine Machtfrage.

wird. Besonders die staatlich organisierten Unterstützungen (Sozialpolitik) müssen von der persönlichen, unmittelbaren Hilfe unterschieden werden.

(d) Es besteht ein enges Verhältnis zwischen den Formen, wie soziale Beziehungen organisiert sind, und den ethischen Prinzipien, nach denen sie bewertet werden.

(e) Für den Bereich der staatlich organisierten Hilfe müssen abstrakte, unpersönliche ethische Konzepte sowie praktische Strategien formuliert werden, die folgende Faktoren berücksichtigen: Interessenkonflikte, Machtverhältnisse, Effektivität, zwangsbefugte Regeln (Recht).

Aus diesen Annahmen leiten wir folgende Aufgaben ab: (a) Weil eine bestimmte Vorstellung von Solidarität als Vorbedingung und Maßstab einer gerechten Gesellschaft postuliert wird, und weil wir davon ausgehen, dass dieses Konzept von Solidarität seinen soziologischen Ort im Primärbereich hat, erscheint es uns notwendig, das Phänomen der Solidarität in diesem Kontext näher zu betrachten. Es wird nach den typischen *Formen* helfender Zuwendung sowie nach deren *Motivationen* gefragt. (b) Sodann ist nach Vorstellungen von Hilfe und Unterstützung zu fragen, die für ihr Funktionieren nicht von den solidarischen Gefühlen und persönlichen Beziehungen der Individuen abhängen; also nach institutionalisierten Formen der Hilfe, die vom Staat (oder einer größeren Gesellschaft) organisiert werden. – Die Hypothesen und die daraus folgenden Fragen wollen wir im konkreten Fall des Alten Testaments prüfen.

1.2 Fragen an die alttestamentliche Tradition

Die von uns kritisierte Forderung eines allgemeinen Ethos des Helfens als Vorbedingung zur Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit, beruht meistens auf der Idee einer allgemeinen Geschwisterlichkeit aller Menschen und auf dem daraus abgeleiteten Postulat, dass jedes Individuum moralisch verpflichtet ist, allen anderen Individuen unterschiedslos zu helfen. Dieser ethische Universalismus geht davon aus, dass alle Menschen Kinder Gottes und in diesem Sinne Geschwister sind. Aus dieser wesentlichen Zusammengehörigkeit wird die moralische Verpflichtung zur gegenseitigen Hilfe abgeleitet. Zumindest der Argumentationsstruktur nach, kann sich diese Vorstellung auf wichtige Traditionen des Alten Testaments berufen. Ich denke hier besonders an diejenigen Gebote und Vorschriften der Tora, welche einige kritische Aspekte der wirtschaftlichen Beziehungen regeln wollen: das Zinsverbot, die Beschränkungen bei der Pfandnahme, die

zeitlichen Befristungen der Schuldsklaverei, den Schuldenerlass u.a.[25] Obwohl hier meistens von „Gesetzen“ oder von „Recht“ die Rede ist, deutet nichts darauf hin, dass die Befolgung dieser Vorschriften von einer politisch verfassten Gewalt kontrolliert worden ist. Die Verbindlichkeit dieser Regeln – so betont mit Recht R. Kessler – „ist nicht die Verbindlichkeit eines königlichen Erlasses, sondern die einer selbst übernommenen Verpflichtung. Von daher wird verständlich, daß *die persönliche Entscheidung* für den Weg der Gerechtigkeit zwar kein Ersatz, aber *eine notwendige Ergänzung der Verbindlichkeit der Tora* ist.“[26] Bei dieser Tradition geht es also letztlich um die persönliche Verantwortung des wirtschaftlichen Starken für den Schwachen.

Wie steht es aber mit der Frage nach einer (unpersönlichen) Verantwortung von Institutionen? Gibt es im Alten Testament nicht *die Idee einer institutionellen Hilfe an Schwache*? Anders formuliert: *Gibt es dort nicht übergreifende soziale Institutionen, dessen Aufgabe darin besteht, den Armen und Schwachen zu helfen*? Die Antwort muss lauten: Ja, es gibt im AT eine solche Institution, nämlich den Staat bzw. das Königtum. Und es gibt dort auch eine Auseinandersetzung darüber, wie diese Aufgabe erfüllt werden und nach welchen ethischen Kriterien sie sich orientieren soll. Es wird z. B. von innen her, also vom Staat selbst, über diese Art von Hilfe reflektiert (vgl. Ps 72). Es wird auch von außen her Kritik an den Trägern staatlicher Macht ausgeübt, wenn sie ihrer institutionellen und allgemein anerkannten Verpflichtung nicht nachkommen(vgl. die prophetische Kritik). Es gibt auch Vorstellungen eines zukünftigen, idealen Königtums (vgl. Jes 11). Und es wird schließlich auch in Erzählungen beschrieben, wie die Hilfe des Königs auszusehen hat und nach welchen Kriterien sie bewertet wird (vgl. 2Sam 12,1-6; 15,1-6). Die allgemeine Vorstellung ist, dass der Staat den Schwachen zu ihrem Recht verhilft, und sie vor der Gewalt der Starken schützt. (Hier erscheint die Beziehung Starke-Schwache in einem ganz anderen Licht.) – Wir wollen diese institutionelle Form staatlicher Hilfe näher betrachten, indem wir sowohl nach den typischen Situationen und nach den spezifischen Mitteln der Hilfe („Formen“) fragen, als auch nach der Art ihrer Begründung („Motivation“).

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, zwei unterschiedlichen Formen des Zusammenlebens miteinander zu vergleichen unter der Perspektive, wie und warum

[25] Eine systematische Darstellung bietet R. Kessler 1995.
[26] Ebd. 91. (Hervorhebungen nicht im Original)

jeweils hilfsbedürftigen, notleidenden, schwachen Menschen geholfen wird. Auf der einen Seite fragen wir nach den typischen Formen und Motivationen der Hilfe im Kontext der Familie. Wir beschränken uns auf die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, Ehepartnern und Geschwistern. Auf der anderen Seite interessieren wir uns für bestimmte Formen der Hilfe im Kontext der Großgesellschaft. Dabei geht es nicht in erster Linie um die Hilfeleistungen der einzelnen Gesellschaftsmitglieder untereinander, sondern um die Unterstützung, die der politische Verband und seine Repräsentanten den Hilfsbedürftigen bieten. Methodisch orientieren wir uns im alttestamentlichen Bereich an ähnlichen Versuchen, spezifische Religionsformen und Gottesvorstellungen im Alten Testament unterschiedlichen Vergesellschaftungsformen zuzuordnen. Als Beispiel nenne ich hier die Arbeiten von R. Albertz „Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion“ (1978), und von E. Gerstenberger „Theologien im Alten Testament“ (2001).

Albertz geht davon aus, dass es theologisch nicht gleichgültig ist, „in welchen Lebensbereich ein Handeln oder Reden Gottes gehört.“[27] Deshalb müsse die Frage gestellt werden, „ob wir in der Religion Israels nicht grundsätzlich verschiedene Ebenen unterscheiden müssen, je nachdem sich Jahwes Reden und Handeln auf die Lebensbereiche Einzelner, der Familie, des Stammes oder des staatlich verfaßten Volkes bezieht.“[28] In Abgrenzung zur Alternative zwischen Individualismus und Kollektivismus[29], die er als falsch bezeichnet, arbeitet Albertz mit der soziologischen Unterscheidung zwischen Klein- und Großgruppe. Als primäre Gemeinschaftsform nennt er die Familie, das ist „der wesentliche Lebensraum des Einzelnen und damit auch der Raum der persönlichen Frömmigkeit.“[30] In sie ist „der Einzelne total und unkündbar integriert“[31]. Die familiären Beziehungen sind eng, personal und gründen auf gegenseitigem Vertrauen. Entsprechend wird im familiären Lebensbereich Gott als Vater oder Mutter erfahren. Bei ihm/ihr werden bedingungsloser Schutz und Trost für den Einzelnen und für die Gruppe gefunden. Ganz anders sind die Beziehungen in der politischen Gemeinschaft (Stamm, Stammesverband, staatlich verfasstes und monarchisch organisiertes Volk) strukturiert. Diese Großgruppen können den Einzelnen nur partiell integrieren. Ihr Anliegen und ihre Aufgabe bestehen in der Schaffung von Ordnung und Sicherheit. Die Großgruppe erlebt Gott so, „wie ein

[27] R. Albertz 1978: 2.
[28] Ebd. 2.
[29] Vgl. ebd. 11.
[30] Ebd. 11.
[31] Ebd. 13.

Stamm oder eine Stadt seinen Stammesführer oder ihren König erlebt.“[32] Das Handeln der Gottheit(en) bezieht sich primär auf die Bevölkerung und bleibt zum Wohlergehen des Einzelnen in Distanz. „Ist die Beziehung zum Einzelnen familiär-personal, so die zum Land und seiner Bevölkerung politisch-sachlich.“[33]

Gerstenberger fragt nach „den spezifischen Konstruktionen von Gottesvorstellungen und ethischen Konzeptionen in den verschiedenen im Alten Testament sichtbar werdenden Gemeinschaftsformen“[34]. Denn: „Die Aussagen und Haltungen, die Menschen gegenüber einer Gottheit einnehmen, hängen in hohem Maße von den gesellschaftlichen Strukturen ab, in denen das Leben organisiert ist.“[35] Er unterscheidet die Glaubensaussagen und -erfahrungen folgender Gruppierungen voneinander: Familie und Sippe, Dorfgemeinschaft, Stamm, Staat und Konfessionsgemeinschaft.[36] Auch bei ihm widerspiegelt die Beziehung zur Gottheit die Verhältnisse in der jeweiligen Gruppe. In der *Familie* überwiegen die intim-persönliche Beziehung und die direkte Kommunikation mit Gott. Dieser „nimmt sich des einzelnen in seiner Gruppe je persönlich an, und ist bereit, für seine elementaren Lebensbedürfnisse zu sorgen.“[37] Entsprechend sind Treue, Erbarmen und Liebe die persönlichen Eigenschaften der Gottheit auf der Familienebene.[38] In der *Dorfgemeinschaft*, wo es deutlich mehr Konfliktpotential vorhanden ist, verpflichtet die Gottheit zu Frieden und nachbarschaftlicher Hilfe, sie verschafft den örtlichen Autoritäten Legitimität, sie gewinnt rechtliche Konturen. Der *Stamm* verehrt Jahwe vor allem als Kriegsgott. Im *Staat* ist der Nationalgott „die oberste Autorität, er thront und herrscht in fast unbegrenzter Machtfülle.“[39] Schließlich ist die Glaubensgemeinschaft, die sich nach den Deportationen formierte, eine überregionale Größe mit einer dörflich-parochialen

[32] Ebd. 164.
[33] Ebd. 146.
[34] E. Gerstenberger 2001: 66.
[35] E. Gerstenberger 1999: 158.
[36] Ausführlich Gertsenberger 2001.
[37] Ebd. 67.
[38] Vgl. ebd. 72.
[39] Ebd. 151. Gerstenberger weist hier auf die typischen Merkmale einer solchen Staatsgottheit hin, wenn Hilfe von ihr erwartet wird: „Ein solcher für das das Staatsganze, evtl. für die Weltbevölkerung zuständige Richter muß ohne Ansehen der Person für das Recht sorgen, er kann nicht mehr im familialen Sinn unter Ansehung aller persönlichen Bedürfnisse Solidarität mit dem Einzelnen oder der Kleingruppe üben.“ (151)

Struktur. Gerstenberger zufolge vermischen sich hier Elemente aus der Familien- und Sippentradition mit Vorstellungen aus dem staatlichen Bereich.[40]

Es besteht also eine gewisse Analogie zwischen der vorliegenden Arbeit, und den genannten Arbeiten von E. Gerstenberger und R. Albertz. Während beide nach den spezifischen Merkmalen der Gottesbeziehung in unterschiedlichen sozialen Kontexten fragen, suchen wir nach den unterschiedlichen Formen der Beziehung zu den Schwachen und Hilfsbedürftigen. Was wir bei diesen Autoren allerdings vermissen, ist der explizite Bezug auf die soziologische Theorie, die ihren Unterscheidungen zugrunde liegt. Weil wir von einer Entsprechung zwischen Formen der Organisation sozialer Beziehungen und ethischen Prinzipien ausgehen, müssen wir auch verstärkt nach den soziologischen Beschreibungen und Erklärungen dieser Beziehungsformen fragen. Das wollen wir im Folgenden tun, bevor wir mit der Befragung des alttestamentlichen Materials anfangen.

2. Soziologische und anthropologische Überlegungen

Positive Hilfeleistungen, die Bereitschaft, auf eigene Vorteile zugunsten anderer zu verzichten, der Einsatz für das Gemeinwohl, die Bereitschaft zu teilen: solche Handlungen werden im Kontext der Großgesellschaft oft aus der Tatsache abgeleitet, dass die Gesellschaftsmitglieder aufeinander angewiesen und miteinander verbunden sind. Die zugrundeliegende Annahme ist, dass Gemeinschaft (von Interessen, Zielen, Maßstäben, Schicksal) moralische Verpflichtungen nach sich ziehe. Dieser Zusammenhang zwischen sozialer Verbundenheit und gegenseitige Verpflichtung ist im Begriff der Solidarität enthalten. Die psychologische Altruismusforschung weist darauf hin, dass das Gefühl der Zusammengehörigkeit in seinen unterschiedlichen Varianten (zwischenmenschliche Bindung, Wahrnehmung von Ähnlichkeiten, Identifikation mit einer Gruppe) die wichtigste Quelle altruistischen Verhaltens ist. Gehen wir von diesem Grunddatum aus, dann müssen wir fragen: Unter welchen Bedingungen kann sich ein solches Gefühl entwickeln? Wie kommen Menschen dazu, solidaritätsstiftende Gemeinsamkeiten zu sehen

[40] Gerstenberger macht auf die Spannung aufmerksam, die auf dieser Ebene entsteht: „Gemeinde versteht sich in gewissen Weise als Familie, ist es aber im soziologischen Sinne nicht. Sie fühlt sich als Teil eines größeren gesellschaftlichen Ganzen, kann es aber nur unvollkommen repräsentieren. Gemeindetheologie ist eine vergrößerte Familientheologie vor dem Hintergrund völkischer, ekklesialer oder staatlicher Ambitionen und von außen kommender, gesamtgesellschaftlicher Pressionen.“ (ebd. 186f.)

oder zu konstruieren? Mit welchen anderen Individuen fühlen sie sich verbunden, welchen Gruppen zugehörig? Es ist jedermanns Erfahrung, dass die optimalen Bedingungen für solidarisches Handeln im sozialen Nahbereich vorhanden sind. Sind sie auch in der Großgesellschaft vorhanden? Ist die Art der Verbundenheit und der gegenseitigen Angewiesenheit dort nicht anders? In den folgenden Abschnitten wollen wir auf einige Antworten auf diese Fragen hinweisen. Zunächst befassen wir uns kurz mit den allgemeinen Formen menschlicher Verbundenheit im Nahbereich und im Kontext der Gesellschaft aus soziologischer Perspektive. Dann fragen wir nach einer Erklärung der natürlichen Grenzen solidarischen Verhaltens aus der Sicht der modernen Evolutionsbiologie. Schließlich werden wir versuchen, die Beziehungen zwischen Starken und Schwachen in der Großgesellschaft zu Charakterisieren.

2.1 „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“

2.1.1 Formen und Motivation der Verbundenheit im Nahbereich

Auf den Soziologen Ferdinand Tönnies (1855-1936) geht die grundlegende Unterscheidung zweier Grundformen menschlicher Verbundenheit zurück, die er als „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ bezeichnet.[41] Unter „Gemeinschaft“ versteht Tönnies jene sozialen Beziehungen, die von den Menschen „um ihrer selbst willen“ unterhalten und bejaht werden. Es handelt sich um Beziehungen, die *als solche* eine Bedeutung für die Beteiligten haben. Davon unterscheidet er die „Gesellschaft“, nämlich jene Beziehungen, die nur als Mittel zu einem Zweck dienen und in dessen Vordergrund die rationalen Abwägungen von Vor- und Nachteilen und die egoistischen Interessen der Individuen stehen. „Gemeinschaft“ beruht nach Tönnies auf Blutsverwandtschaft, auf enger Nachbarschaft und auf Freundschaft; als prototypisches Beispiel nennt er die Beziehung zwischen Mutter und Kind. Aufschlussreich für unsere Frage ist der Gedanke, dass der

[41] Kurze Übersichten zur hier behandelten Thematik bieten z. B. R. König 1958, J. Wössner 1974: 100-105 und R. Hettlage 1986. Neben F. Tönnies seien hier noch zwei weiteren Autoren genannt, die eine ähnliche Unterscheidung vornehmen: Charles H. Cooley und Talcott Parsons. Auf Cooley (1864-1929) geht der Begriff der „Primärgruppe“ zurück, für die er sich hauptsächlich interessiert, vgl. ders. 1956: 23-57. Parsons (1902-1979) leitet aus Tönnies´ Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft einen analytischen Schema ab, der fünf idealtypisch dichotomisierten Orientierungsalternativen enthaltet, die sogenannten *pattern variables*. Es handelt sich um jeweils zwei entgegengesetzte Variablen, zwischen denen die handelnden Subjekte in eine soziale Beziehung sich entscheiden müssen bzw. an denen sie ihr soziales Handeln orientieren. Die fünf Orientierungsalternativen lauten folgendermaßen: (1). affektive vs. affektiv neutrale Orientierung, (2) kollektiv-Orientierung vs. Selbstinteresse, (3) Partikularismus vs. Universalismus, (4). Zuschreibung vs. erbrachte Leistung und (5) diffuses vs. spezifisches Verhalten. Siehe dazu T. Parsons/E. A. Shils 1959: 76-88 und S. Jensen 1980: 57-74.

Wille zur Zusammengehörigkeit der eigentliche „Zweck“ bzw. die Motivation dieser Beziehungsform ist. Tönnies spricht von einem „Wesenwillen“, bei welchem „die Mittel… sowohl in wesentlichen Zusammenhange mit dem Zwecke als mit ihm verwandt und verwoben, möglicherweise identisch, gewollt werden“.[42] Es sind „unterbewußte Motive“[43], innere Antriebe, Gefühle die dem „Wesenwillen“ zugrunde liegen, „durch die Übung, also als Gewohnheit, sich befestigen und als Glaube oder Vertrauen sich vollenden.“[44] *Diese Art von Beziehung ist also Mittel und Zweck in Einem, weil sie das produziert, wonach gesucht wird: eben das Gefühl der Zugehörigkeit.*

Was bei Tönnies in der Vorstellung von inneren Antrieben nur implizit bleibt ist die Antwort auf die Frage, wieso der Mensch dieses Gefühl um seiner selbst willen sucht. Es geht offensichtlich um die Erfüllung eines sehr elementaren menschlichen Bedürfnisses. Die meisten Sozialwissenschaftler gehen davon aus, dass der Mensch ohne bestimmte Formen der Zugehörigkeit seine persönliche Identität nicht stabilisieren könne.[45] Es wird z. B. auf der Tatsache hingewiesen, dass der Mensch nicht mit einer genetischen bzw. instinktiven Steuerung seines Verhaltens rechnen könne, und deshalb auf eine soziale Steuerung angewiesen sei. Und diese wird nur durch soziale Unterstützung, durch soziale Anerkennung, durch sozial vermittelte Orientierung (Normierung und Kontrolle) und durch Verhaltensbestätigung möglich. *Die Gewinnung und Sicherung eines positiven Selbstverhältnisses wird sehr effizient durch soziale Wertschätzung vermittelt*. Zwei Formen von sozialer Wertschätzung, die wir auch als Formen der Zugehörigkeit interpretieren können, findet der Mensch vor allem innerhalb von Beziehungen, die Tönnies als „Gemeinschaft“ bezeichnen würde: die emotionale Bindung an Personen und die Identifikation mit einer Gruppe. Die emotionale Zuwendung eines konkreten Anderen ermöglicht deshalb Selbstvertauen, weil man dadurch in seinem einzigartigen Wert anerkannt wird. Diese Form der Wertschätzung ist an die individuell unverfügbare Voraussetzung von Sympathie und Anziehung gebunden, und lässt sich über den sozialen Kreis von primären Sozialbeziehungen nicht beliebig auf eine größere Zahl von Interaktionspartnern übertragen. Die zweite Form der Zugehörigkeit und der wechselseitigen Wertschätzung ist die der kollektiven Identität. Der Einzelne wird als Teil eines Ganzen geschätzt; er erbringt Leistungen oder besitzt Fähigkeiten, die von den

[42] F. Tönnies 1959: 185.
[43] Ebd. 185.
[44] Ders. 1926: 433.
[45] Vgl. H. Thome 1998: 238ff.

übrigen Gruppenmitgliedern als wertvoll anerkannt werden. Sie erfolgt über die Wahrnehmung eines intersubjektiv geteilten Werthorizontes und erlaubt dem Einzelnen, sich auf seine konkreten Eigenschaften und Fähigkeiten positiv zu beziehen. Es ist vor allem die Übereinstimmung im praktischen Ziel, die einen solchen Werthorizont schafft, „in dem jeder die Bedeutung der Fähigkeiten und Eigenschaften des anderen gleichermaßen anzuerkennen lernt."[46]

Entscheidend ist, dass das Bedürfnis nach dem sinngebenden und orientierenden Gefühl der Handlungssicherheit in erster Linie von *dauerhaften*, *stabilen* und *engen persönlichen* Beziehungen erfüllt werden kann. Der Soziologe H. Esser weist darauf hin, dass die Verhaltensbestätigung „in *konkreten* Interaktionen mit identischen *und* interessierten, an der jeweils individuellen Geschichte der Beziehung und des Akteurs unmittelbar beteiligten und sich daran auch erinnernden Personen verankert sein" muss. „Anonyme Institutionen können diese Leistung nur sehr begrenzt erbringen. Sie tun dies meist nur insoweit, als sie in derartigen persönlichen sozialen Beziehungen zum Tragen kommen. Anders gesagt: Die Sicherung der Identität des menschlichen Akteurs ist nur möglich durch das gemeinsame Altern von einander als identisch identifizierenden Personen." [47] Deshalb sind Gemeinschaften als eigenständige soziale Gebilde nicht ohne Grund so gut wie nur in der Form von kleinen und in ihrer personalen Zusammensetzung auch stabilen Gruppierungen vorzufinden. In diesem Nahbereich des alltäglichen Handelns stehen die Akteure in personalem Kontakt zueinander, lösen gemeinsame Probleme in wechselseitiger Abstimmung, beobachten und kontrollieren sich gegenseitig, bauen eine gemeinsame Geschichte ihrer Interaktionen auf und teilen einen gemeinsamen Satz an Wissen, Werten und Symbolen, an dem sie ihr Handeln orientieren. Eine dichte personale Kommunikation, die gemeinsame Identität und Gefühle der Sympathie und Empathie bilden im Primärbereich die wichtigsten Integrationsmechanismen.

2.1.2 Die Großgesellschaft: allgemeine Formen und Motivationen der Beziehungen

Werden die Beziehungen vom Typ der „Gemeinschaft" um ihrer selbst willen unterhalten und bejaht, weil sie unmittelbar das Grundbedürfnis nach Zugehörigkeit erfüllen, so basieren – Tönnies zufolge – in der „Gesellschaft" die sozialen Beziehungen

[46] A. Honneth 1992: 208.
[47] H. Esser 1999: 163 (Hervorhebungen im Original).

auf *Nützlichkeitserwägungen* und auf *egoistischen Interessen* der Individuen. Diese Art von Beziehungen wird als Mittel zu einem Zweck betrachtet, sie hat einen instrumentellen, funktionalen Charakter. Tönnies verstand unter „Gesellschaft" „einen Kreis von Menschen, welche, wie in Gemeinschaft, auf friedliche Art nebeneinander leben und wohnen, aber nicht wesentlich verbunden, sondern wesentlich getrennt sind, und während dort verbunden bleibend trotz aller Trennungen, hier getrennt bleiben trotz aller Verbundenheiten."[48] Die Tatsache, dass die sozialen Beziehungen der Menschen am individuellen Interesse orientiert seien, heißt für Tönnies aber nicht, dass die „Gesellschaft" nicht in der Lage sei, ihre Mitglieder stabil zu integrieren. Es bestehen durchaus wechselseitige Abhängigkeiten, Verbundenheiten und gemeinsame Interessen, diese sind aber anders motiviert als in der „Gemeinschaft". Ähnlich sieht es auch Max Weber, der statt von „Gesellschaft" von „Vergesellschaftung" spricht: „ ‚Vergesellschaftung' soll eine soziale Beziehung heißen, wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns auf rational (wert- oder zweckrational) motiviertem Interessen*ausgleich* oder auf ebenso motivierter Interessen*verbindung* beruht."[49]

Menschen, die nicht durch gegenseitige Sympathie verbunden sind, kooperieren beispielsweise miteinander, um erfolgreicher Gefahren abzuwenden und Projekte in Angriff zu nehmen, die die Kraft und Fähigkeiten des einzelnen Individuums übersteigen. Sie treten auch in Austauschbeziehungen miteinander, um an Güter oder Dienstleistungen heranzukommen, die sie allein nicht hätten herstellen können bzw. für die sie nicht die nötigen Fähigkeiten besitzen. Diese Art von Beziehungen und das Leben in Gesellschaft sind also ein Instrument, um die Grundprobleme des Lebens zu lösen. Besonders das Prinzip der Gegenseitigkeit („*do ut des*") hat es den Menschen ermöglicht, größere Gruppierungen zu bilden, die nicht ausschließlich auf Blutverwandtschaft[50] und persönlicher Bekanntschaft gegründet sind. Großgesellschaften werden nicht mehr durch direkte und kontinuierliche Interaktionen bzw. Kommunikation zwischen ihren Mitgliedern zusammengehalten, sondern eher durch die Vorteile der *Spezialisierung* und der *Arbeitsteilung*. Auf der Basis der Gegenseitigkeit entstehen beispielsweise die Systeme

[48] F. Tönnies, GG: 40.
[49] M. Weber 1947: 21 (Hervorhebung im Original).
[50] Auch Verwandtschaftssysteme beruhen auf dem Prinzip des Tausches, vgl. z. B. C. Lévi-Strauss 1981 und C. Meillasoux 1976.

des Marktes, der moralischen und rechtlichen Normen[51] und der politischen Verwaltung, welche nun die (Groß-)Gesellschaft zusammenhalten. Großgesellschaften haben einen deutlichen Vorteil über kleinere Gebilde, weil sie wesentlich leistungsfähiger bei der Produktion der Mittel für das physische Wohlbefinden sind, nämlich des materiellen Wohlstands und des Schutzes gegen vielerlei Gefährdungen.

„Gesellschaften" sind in der Begrifflichkeit von Tönnies komplexe, arbeitsteilig organisierte, große und dynamisch-instabile soziale Gebilde. Die soziale Arbeitsteilung und die damit verbundene Größe der beteiligten Population führen zu einer Umstellung der Alltagsinteraktionen auf ausschließlich funktional definierte Kontakte. Diese Art von Interaktionen und damit auch die Integration der Gesellschaft haben einen anonymen Charakter: die Akteure kennen sich nicht nur über Prozesse der Verständigung in der Lebenswelt der persönlichen Begegnung, sondern auch als generalisierte Rollenträger und typisierte Andere; die Interaktionen und Transaktionen der Menschen verlaufen über generalisierte Medien der Information und des Tausches (z.B. Schriftsprache und Geld); und schließlich bekommen die Regeln der unterschiedlichen funktionalen Sphären und Organisationen einen höchst *zwingenden Charakter* für die Individuen, weil sie *von den individuellen Motiven der Akteure unabhängig* sind. „Und gerade auf diesen anonymen Mechanismen beruht dann die besondere *anonyme* Art der Integration der Gesellschaft als unintendierte, von den speziellen Motiven und Werthaltungen *abgekoppelte* Folge der bloßen Interdependenzen der Akteure im Geflecht der Märkte und Organisationen."[52]

Dieser kurze Hinweis auf die soziologische Unterscheidung zwischen zwei Ebenen der Gesellschaft sollte vor allem auf die Schwierigkeiten aufmerksam machen, die auf dem Weg zu einer Verallgemeinerung solidarischer bzw. altruistischer Verhaltensweisen stehen. Die erste Schwierigkeit betrifft die Art der Motivation, die Menschen auf der Ebene der Großgesellschaft zusammenbringt: Auf dieser Ebene sind sie nicht auf der Grundlage gemeinsamer Werte und Maßstäbe verbunden, auch nicht durch emotionale Bindungen, sondern durch die individuellen, egoistischen Interessen. Der zweite Aspekt betrifft die Anonymität der Beziehungen: die Personen begegnen sich nicht als ganze Menschen, mit ihren jeweils einzigartigen Eigenschaften und Fähigkeiten, sondern als

---

[51] Über den Zusammenhang zwischen moralisch-rechtliche Normen und dem Prinzip der Reziprozität siehe z. B. A. Gehlen 1986: 47ff. und R. Alexander 1987: 77ff.
[52] H. Esser 2001: 408.

Rollenträger, als soziale Kategorien, z.B. als Anbieter und Nachfrager auf dem Markt, oder in ihren Rollen innerhalb der unterschiedlichen spezialisierten Funktionssysteme der Wirtschaft, des Rechts, der Bildung, der Politik, der Medizin, der Kunst usw. Der dritte Aspekt betrifft die Objektivität der gesellschaftlichen Verhältnisse: Das Handeln der Menschen unterliegt den jeweils vorliegenden gesellschaftlichen Bedingungen und Strukturen; diese sind zwar selber eine Folge des menschlichen Handelns, sie bilden aber letztlich einen von den Absichten der einzelnen Akteure unabhängigen Zusammenhang. In bezug auf unser Thema denken wir bei diesem letzten Aspekt an die gesellschaftlichen Strukturen, nach denen die Verteilung von Gütern, Dienstleitungen und Chancen geregelt werden, deren Funktionieren wenig von den solidarischen Gefühlen der Einzelnen abhängen.

Eine schematische Darstellung soll nun einige Aspekte der Unterscheidung zusammenfassen:

Primärbereich	**Sekundärbereich**
Kleine, überschaubare Gruppen (meist auf lokaler Ebene): Familie, Freundschaften, Nachbarschaft	Große Gruppierungen und Organisationen (oft überlokale Verflechtung): Großstadt, Nation, Staat
Dauerhaftigkeit und Stabilität der Beziehungen	Gelegentliche Kontakte und Interaktionen
Persönliche Begegnung	Partielle Begegnung (Rollenträger)
Unmittelbare Kommunikation	Kommunikation über generalisierte Medien
Diffuse Beziehungen	Spezifische Beziehungen
Integration über Gefühlsmotive (emotionaler Charakter) und „substantielle“ Gemeinsamkeiten (gemeinsamer Werthorizont)	Integration über Zweckmotive, Nützlichkeitserwägungen (rationaler Charakter), Interessenverbindung
Wertschätzung der Person wegen ihrer Einzigartigkeit (Sympathie) und wegen ihres Beitrags für das gemeinsame Ziel (Solidarität)	Anerkennung des Anderen als Träger von Rechten und Pflichten (rechtliche Anerkennung)
Zusammengehörigkeitsgefühl („Wir-Gefühl“), Identifikation der Mitglieder unter	Prinzipielle Trennung und partielle Integration; Zustand der Spannung (trotz

sich und mit der Gruppe (trotz Trennungen)	Gemeinsamkeiten)
Beziehungen basieren auf gegenseitigem Vertrauen, Brauch, und informeller Kontrolle	Interaktionen gründen auf Verträgen und positivem Recht; die Befolgung der Regeln wird über zwangsbefugte (öffentliche) Gewalt garantiert

2.2 Das „Prinzip Eigennutz" als natürliche Grenze solidarischen Verhaltens

Wer sich mit dem Problem der Verallgemeinerung solidarischen Verhaltens auseinandersetzt, wird sofort mit dem Phänomen der Relativität und der Exklusivität solidarischer Gefühle und Handlungsweisen konfrontiert. Damit meinen wir, dass der „natürliche" Adressatenkreis von positiven (altruistischen) Hilfeleistungen durchaus begrenzt ist, und dass solidarisches Verhalten höchst selektiv und keineswegs unterschiedslos eingesetzt wird. Wir haben im letzten Abschnitt gesehen, dass einige Soziologen davon ausgehen, dass die individuellen Interessen – also das Gegenteil von Altruismus – ab einem gewissen Grad von Anonymität, die eigentliche Motivation von sozialen Beziehungen sind. Meines Erachtens reicht es nicht, das Phänomen zu konstatieren, es muss auch nach Erklärungen gesucht werden. Die Soziologie erklärt sich das Phänomen des Egoismus vor allem aus der Distanz und der Anonymität der Beziehungen auf der Ebene der Großgesellschaft. Aber die Ursache des egoistischen Verhaltens selbst bleibt ungeklärt bzw. diese Art von Verhalten und Motivation wird als gegeben vorausgesetzt. Eine Wissenschaft, die sich eingehend mit dem Phänomen des Egoismus auseinandersetzt ist die moderne Evolutionsbiologie des sozialen Verhaltens – auch „Soziobiologie" genannt. Die Vertreter der Evolutionsbiologie gehen davon aus, dass nicht nur die Eigenschaften unseres Körperbaus und unsere kognitiven Strukturen, sondern auch unsere angeborenen Verhaltens- und Handlungsstrukturen im Zuge eines stammesgeschichtlichen Prozesses entstanden sind.[53] Deshalb unterliege die Natur des

[53] Das ist eine logische Folgerung der Evolutionstheorie. Denn nicht nur anatomische und physiologische Merkmale, sondern auch Verhaltensweisen sind „Anpassungsleistungen der jeweiligen Organismen an die gegebenen Lebensbedingungen." (Wuketits 2002: 15) Die vergleichende Verhaltensforschung (Ethologie) hat gezeigt, „daß das Verhalten eines Tieres wissenschaftlicher Analyse ebenso zugänglich ist wie sein Körperbau." (Masters 1992: 257) Beim *Homo sapiens* ist es nicht anders. Studien und Vergleiche im Bereich der Humanethologie belegen, dass es ein Grundrepertoire menschlicher Verhaltensweisen existiert, das in der Folge stammesgeschichtlicher Anpassungen entstanden ist (Eibl-Eibesfeldt 1997). Ethologie und Soziobiologie fragen nach den Funktionen und dem biologischen Zweck bestimmter

Menschen, seine Neigungsstruktur ebenso wie seine tatsächliche Verhaltens- und Handlungsstruktur, genetischen Determinanten. Unsere Verhaltens- und Antriebsstruktur, auch unsere Neigung und Fähigkeit zur sozialen Organisation, sei zu einem guten Teil biologische Mitgift, die durch Erziehung und soziale Konditionierung nicht beliebig zu überspielen sei.

Um den Zusammenhang von Solidarität und Biologie zu verstehen ist es sinnvoll, sich kurz die Mechanismen der Evolution zu vergegenwärtigen.[54] Die biologische Evolution geschieht durch die fortschreitende Veränderung des nahezu konstanten Erbguts der Organismen: es treten gelegentlich genetische Mutationen auf, die erblich weitergegeben werden. Zwei empirische Tatsachen zwingen zu dem Schluss, dass ein natürlicher Auslesevorgang im Gange ist: (a) Jede Population verfügt über ein unbegrenztes Vermehrungspotenzial (Nachkommenüberschuss) und (b) die Populationsgrößen bleiben dennoch über die Zeit mehr oder weniger konstant. Es werden also immer mehr Keimzellen und Nachkommen erzeugt, als schließlich überleben und sich ihrerseits fortzupflanzen vermögen. Das geschieht weil die natürlichen Ressourcen begrenzt sind und keine exponentielle Vermehrung erlauben. Unter diesen Bedingungen konkurrieren die Individuen einer Art um möglichst gute Fortpflanzungschancen unter den mit steigender Populationsdichte zwangsläufig ungünstiger werdenden Bedingungen einer allgemeinen Ressourcenverknappung. Viele müssen der Auslese zum Opfer fallen. Als begrenzte Ressourcen im reproduktiven Wettbewerb gelten z. B. Nahrungsmittel, sichere Schlupfwinkel, Nist- oder Brutplätze, Geschlechtspartner, elterliche Fürsorge und soziale Unterstützung.[55] Bei einer mehr oder weniger stabil bleibenden Gesamtkopfzahl aller Populationsmitglieder nimmt der relative Anteil des Erbmaterials der überdurchschnittlich erfolgreichen Individuen in der Population zu. „Die Erbinformation mit den besseren **Selektionseigenschaften** ist vermehrt an der Herausbildung der anatomischen,

---

Verhaltensmuster. Aus dem Tiervergleich können wir etwas über die allgemeinen biologischen Gesetzmäßigkeiten des Verhaltens erfahren (vgl. Eibl-Eibesfeldt 1980: 550).

[54] Wir lehnen uns hier besonders an B.G. Campbell 1972: Kap. 1 (Evolution und Umwelt), und W. Wickler / U. Seibt 1981: Kap. II (Die Evolution). Einen historischen Überblick zur Entstehung und Entwicklung der Evolutionstheorie(n) bietet F. Wuketits 1988.

[55] Darwin hat es folgendermaßen formuliert: „Wenn je Variationen auftreten, die für irgendein Lebewesen nützlich sind, werden die Individuen mit dieser Eigentümlichkeit sicherlich die beste Aussicht haben, im Ringen ums Dasein erhalten zu bleiben, und nach dem strengen Prinzip der Vererbung werden diese dazu neigen, eine ähnlich charakterisierte Nachkommenschaft zu erzeugen. Dieses Prinzip des Erhaltenbleibens habe ich der kürze wegen ‚Natürliche Auslese' genannt." (zitiert bei Wickler 1981: 38f.)

physiologischen und ethologischen Merkmale ihrer Mitglieder (**Phänotypen**) beteiligt, während die Erbinformation der Verlierer in der darwinischen Konkurrenz abnimmt und schließlich ganz verschwindet."[56] Das biologische Evolutionsgeschehen basiert also auf einem ‚Kampf ums Dasein' und auf Reproduktionskonkurrenz.

Für Soziobiologen können weder Kollektive (Gruppen, Populationen, Arten) noch Individuen einer Art die Einheit der natürlichen Selektion bilden, sondern einzig die in den Erbprogrammen kodierten Merkmale der Organismen.[57] Verantwortlich für diese erblichen Merkmale sind die sog. Gene. Gene sind sich selbst reduplizierende Abschnitte der DNA (das grundlegende Erbmaterial bei allen Lebewesen), die bestimmte Merkmale kodieren. Durch den Prozess der Fortpflanzung geben die Lebewesen ihre Gene weiter. Treten aber innerhalb einer Population Variationen bestimmter Merkmale auf, also andere Versionen eines Programms, dann entsteht eine „Konkurrenz" zwischen den Merkmalen, die auf der Ebene der Individuen ausgetragen wird. Mit anderen Worten: nach dem Prinzip der Evolution durch natürliche Selektion werden nämlich jene Erbprogramme, die in der jeweils vorherrschenden Umwelt den Individuen ein besseres Überleben und eine höhere Reproduktionsrate ermöglichen, bei den folgenden Generationen häufiger vertreten sein. Überleben im Laufe der Evolution können nur die Erbprogramme (Merkmale), die von

[56] E. Voland 2000: 3 (Hervorhebungen im Original).

[57] So z. B. R. Dawkins 1996: 70f.: natürliche Selektion bedeutet „den unterschiedlichen Überlebenserfolg von Gebilden. Einige Gebilde leben und andere sterben; damit aber dieser selektive Tod irgendeinen Einfluß auf die Welt haben kann, muß eine zusätzliche Bedingung erfüllt sein. Jedes dieser Gebilde muß in Form zahlreicher Kopien existieren, und zumindest einige Gebilde müssen *potentiell* in der Lage sein – in der Gestalt von Kopien -, einen signifikanten Evolutionszeitraum zu überleben. Kleine genetische Einheiten besitzen diese Eigenschaften; Individuen, Gruppen und Arten besitzen sie nicht." (Hervorhebung im Original). Da Kollektive sich im ständigen Wandel befinden – was ja der Ausgangspunkt der Evolutionstheorie ist – kann zwischen einzelnen Gruppen einer Art keine Auslese stattfinden, wie die Vertreter einer „Gruppenselektion" wollen. Individuen wiederum sind aus der Perspektive des Evolutionsgeschehens relativ kurzlebig. Außerdem ist jedes Individuum als Produkt geschlechtlicher Fortpflanzung genetisch einzigartig. Unter solchen Bedingungen (Kurzlebigkeit und Einzigartigkeit) kann keine Auslese stattfinden, die für eine Änderung der Arten in der Zeit relevant wäre. Das Einzige, was die Generationen überdauert – und darauf hat sich schon Darwin bezogen, vgl. R. Alexander 1992: 136 – sind die einzelnen Merkmale in Struktur, Funktionen und Verhaltensweisen der Individuen einer Art. Für den Evolutionstheoretiker R. Dawkins 1996: 73 muss eine Einheit der natürlichen Selektion drei Eigenschaften haben: Langlebigkeit, Fruchtbarkeit und Kopiergenauigkeit. Für die Diskussion um die Grundeinheit der natürlichen Selektion siehe ders. 1992: 53-78 und I. Eibl-Eibesfeldt 1997: 136-153 (Eibl-Eibesfeldt ist ein Vertreter der Gruppenselektion und steht den Einsichten der Soziobiologie kritisch gegenüber).

Generation zu Generation weitergegeben werden. Durch die Auslese der geeignetesten Erbprogramme geschieht Evolution, d. h. die Veränderung der Arten in der Zeit.[58]

Für unsere Frage nach den natürlichen Grenzen der Solidarität ist die Grundannahme der Soziobiologie sehr wichtig. Sie besagt, dass alle Lebewesen nach einem eigennützigen Grundprogramm handeln. Dieser *genetisch verankerte Egoismus* lässt aber genug Spielraum für Kooperation, gegenseitige Hilfe und sogar Selbstaufopferung zu. Denn schließlich geht es in der Entwicklungsgeschichte des Lebens in erster Linie nicht um einen Kampf aller gegen alle, sondern um die effiziente Weitergabe des genetischen Materials.[59] Für Soziobiologen ist also *das individuelle Reproduktionsinteresse die stärkste Triebkraft des Verhaltens*: „Alle Lebewesen verfolgen ein ausgeprägtes Interesse – sie sind in erster Linie an ihrer eigenen Fortpflanzung interessiert. Das bewirkt ein eigennütziges, egoistisches Verhalten."[60] Die geschlechtliche Fortpflanzung hat zur Folge, dass es keine

---

[58] Chr. Vogel 1992: 145f. beschreibt die Sicht der Soziobiologie folgendermaßen: „Natürliche Selektion arbeitet über differentiellen Reproduktionserfolg, und das ist der Grund, weshalb alle Organismen (*Homo sapiens* eingeschlossen) via Selektion programmiert sind, mit ihren benachbarten Artgenossen um jeweils höheren Reproduktionserfolg zu konkurrieren. Das steckt zwangsläufig in ihren Erbprogrammen und bedarf ebenso wenig einer bewußten Intention, wie es jemals des Wunsches der Giraffen bedurfte, längere Hälse zu entwickeln. Die Währung der Evolution sind Nachkommen, und die Gewinne des Konkurrenzkampfes werden nicht den konkurrierenden Individuen gutgeschrieben, sondern ihren genetischen Programmen. Was im Evolutionsgeschehen überlebt, sich ausbreitet und vermehrt, sind genetische Programme, denen erfolgreiche Individuen – und sei es auf eigene Überlebenskosten – zu überdurchschnittlicher Vermehrung verholfen haben. Jene genetischen Programme hatten von jeher die besseren Ausbreitungschancen, die ihre individuellen Träger dazu veranlaßten, sich auch ohne Rücksicht auf etwaige Nachteile und Risiken für die optimale Produktion von Nachwuchs einzusetzen: Wen könnte es da noch wundern, daß der Drang zur Fortpflanzung allen Organismen genetisch seit Jahrmilliarden so unauslöschlich eingepflanzt ist?"

[59] Grundannahme der Soziobiologie: Gene sind ‚Replikatoren', also Strukturen, die Kopien von sich selbst anfertigen. Replikatoren tendieren sozusagen naturgemäß dazu, sich möglichst weit auszubreiten, sie drängen auf die Erzeugung möglichst vieler Kopien. Das geschieht durch den Prozess der Fortpflanzung, bei dem Lebewesen genaue Kopien ihrer Gene weitergeben. Der von den Genen aufgebaute Organismus dient als Vehikel, um ihnen ein Weiterleben in neuen Organismen zu ermöglichen. Er sorgt dazu, dass Baumaterial und Energie für die Vervielfältigung der Gene beschaffen wird, dass neue Keimzellen zusammengeführt werden und Gefahren für die lückenlose Weitergabe der Gene von Generation zu Generation abgewendet werden.

[60] F. Wuketits 1997: 70. Nach R. Alexander 1992: 138f. sind Organismen evolviert, „um die Wahrscheinlichkeit des Überlebens ihres genetischen Materials durch Reproduktion zu maximieren". Er weist aber gleichzeitig darauf hin, dass man Reproduktion nicht zu eng definieren kann: „Eine Maximierung der Reproduktion wird nicht lediglich durch die größtmögliche Anzahl von Nachkommen erzielt, sondern diesen Nachkommen muß auch eine Fürsorge zuteil werden, die die Wahrscheinlichkeit erhöht, daß sie ihrerseits erfolgreich sein werden. Dazu gehört die Hilfeleistung an Enkelkinder und Verwandte, die keine direkten Nachkommen sind, kurz, an jegliche und sämtliche Träger der eigenen Gene. Selbstverständlich

genetisch identischen Lebewesen gibt. Das wiederum führt zur Individualität der Interessen, zu einer „strukturellen Interessenungleichheit“ (Voland) und zu Interessenkonflikten.[61]

Eine weitere Folge aus dem Prinzip der Gen-Selektion ist *die gegenseitige Unterstützung im Kreis der genetisch Verwandten*: „Da es in der Evolution letztlich nicht um Individuen geht, sondern um die genetischen Programme, werden sich jene genetischen Programme via natürlicher Selektion besonders erfolgreich ausbreiten können, die ihre Träger dazu veranlassen, andere Träger identischer Erbprogramme in ihrer Reproduktion intensiv zu unterstützen.“[62] Verwandte kooperieren, weil sie die gleichen genetischen Interessen verfolgen. Die Verwandtenunterstützung, auch nepotistischer Altruismus genannt, wird sorgfältig nach Maßgabe des genetischen Verwandtschaftsgrades abgestuft: je näher verwandt, desto höher der Wahrscheinlichkeitsgrad gemeinsamer identischer Gene. Das zugrunde liegende Prinzip wird von den Fachleuten ‚Verwandtenselektion’ genannt.[63] Konsequenterweise begünstigt das Evolutionsgeschehen nicht nur die Eigenschaften, die den Reproduktionserfolg von Einzelindividuen erhöhen, sondern vor allem auch jene Eigenschaften, die den jeweils nächsten Verwandten zu einer effizienten Reproduktion verhelfen. Das Prinzip der Verwandtenselektion erklärt, wieso die natürliche Selektion nicht ganz konsequent gegen altruistisches Verhalten vorgeht. Dieses Prinzip bildete beispielsweise die Grundlage für die Entwicklung der Insektenstaaten. Es ist aber ebenso unter allen höher entwickelten sozial lebenden Organismen anzutreffen. Primaten gelten als besonders nepotistisch motiviert. Das Phänomen, dass altruistische Solidarität

---

gehört auch die Hilfeleistung an den Fortpflanzungspartner dazu. Am Fortpflanzungserfolg ist aber auch der Erfolg im sozialen Umgang mit nicht verwandten Individuen beteiligt, die den eigenen Zugang zu den Ressourcen der Fortpflanzung beeinflussen können. Das heißt, am Fortpflanzungserfolg sind auch Status und Reputation beteiligt, die ihrerseits von der erfolgreichen Anwendung und Befolgung der Regeln der Gesellschaft abhängen.“

[61] Voland 2000: 77 nennt zwei grundsätzliche Arten von Konflikten: solche um knappe Ressourcen und Konflikte über das jeweilige Verhalten des Sozialpartners. Zum letzteren gehören die Gegensätze zwischen den Geschlechtern, die unterschiedliche Reproduktionsstrategien verfolgen, und der Eltern-Kinder-Konflikt über die Höhe des Elterninvestments. Über die Ursachen von Interessenkonflikten in der menschlichen Gesellschaft ist folgende Überlegung von R. Alexander 1992: 143f. aufschlussreich: „daß Menschen sich verhalten, als hätten sie individuelle Interessen, ist nicht deshalb zu erwarten, *weil ihre Gene verschieden sind*, sondern *weil sie Produkte einer Evolution sind, in deren Verlauf die jeweils existierenden Individuen zu allen Zeiten verschiedene Interessen hatten*. Infolgedessen sollte sich eine kumulative Tendenz der Organismen ausbilden, sich zu verhalten, als hätten sie verschiedene Interessen, ob das nun zutrifft oder nicht.“ (Hervorhebungen im Original).

[62] C.Vogel 1992: 146.

[63] Siehe dazu E. Voland 2000: 4-9 und Wickler/Seibt 1981: 81-144.

generell bevorzugt in Verwandtschaftsbahnen kanalisiert wird, ist für menschliche Gesellschaften von anthropologischen Untersuchungen seit langem gut belegt worden. Die Verwandtenbevorzugung ist ein kulturübergreifendes Kennzeichen menschlicher Gesellschaften.[64]

Das Phänomen der gegenseitigen Hilfe und sogar bestimmte Formen altruistischen Verhaltens finden aber auch außerhalb von Verwandtschaftsbeziehungen statt, sowohl im Tierreich als auch unter Menschen. Wie kann das auf der Grundlage der Evolutionstheorie erklärt werden? Soziobiologen sprechen von zwei Möglichkeiten. Die erste betrifft Situationen wo die individuellen Interessen gemeinschaftlich leichter oder effizienter durchgesetzt werden können als solitär. Voland spricht hier von Kooperation oder Mutualismus.[65] Die zweite Form solidarischen Verhaltens wird ‚reziproker Altruismus' genannt und beinhaltet eine Inkaufnahme persönlicher Nachteile zugunsten anderer. Dieses selbstlose Verhalten kann durch natürliche Selektion nur gefördert werden, wenn eine wichtige Bedingung erfüllt wird: nämlich wenn die Wahrscheinlichkeit besteht, dass der momentane Nutznießer der altruistischen Aktion sich in entsprechend umgekehrter

[64] Eine Übersicht der neueren Literatur über das Phänomen der Verwandtenbevorzugung in menschlichen Gesellschaften bietet Voland 2000: 116. Dazu möchte ich noch auf zwei sehr interessante Untersuchungen aus den 60er Jahren hinweisen. Der Ethnologe Meyer Fortes 1978 spricht in bezug auf Stammesgesellschaften vom „Prinzip der Amity": Diese „Regel des präskriptiven Altruismus" schreibe vor, „daß ‚Verwandte' im Gegensatz zu ‚Nicht-Verwandten' unwiderstehliche Ansprüche auf gegenseitige Unterstützung und Rücksichtnahme haben, einfach aufgrund dessen, daß sie Verwandte sind. Das Ideal verlangt, daß Verwandte teilen..., und sie müssen das dem Ideal nach tun, ohne den Wert ihrer Gaben zu kalkulieren." Außerdem müssen Verwandte sich davor hüten, „einander mutwillig zu verletzen oder unbedacht eines anderen Rechte einzuengen. Und vor allem darf man einen unschuldigen Verwandten nicht töten, wohl aber einen Fremden." (143) – In einem Aufsatz über den Güteraustausch in ‚primitive communities' (1965) spricht der Ethnologe Marshall Sahlins von drei Formen des Austausches, die mit der Art der sozialen Beziehung korrelieren. Innerhalb der Verwandtschaft herrsche eine ‚generalisierte Reziprozität', d.h. die Menschen beschenken sich, ohne nachzurechnen, wer wem ein Geschenkt schuldet (streng genommen ist das gar keine Wechselseitigkeit). Außerhalb der Verwandtschaft, aber noch im Rahmen der eigenen Dorfgemeinschaft bzw. des Stammes, müsse ein Geschenk durch ein Gegengeschenk aufgewogen werden. Sahlins spricht hier von einer ‚balancierten Reziprozität'. Das Prinzip des Austausches zwischen den Stämmen nennt Sahlins ‚negative Reziprozität': damit meint er den Versuch, einen Gegenstand für weniger als seinen tatsächlichen Wert in seinen Besitz zu bringen (was bis hin zu Diebstahl gehen könne). Der Grund für diese unterschiedlichen Austauschprinzipien liegt in der jeweiligen Qualität der sozialen Beziehungen: „The close kinsmen who render assistance are particularly near kinsmen in a spatial sense: it is in regard to people of the household, the camp, hamlet, or village that compassion is required, inasmuch as interaction is intense and peaceable solidarity essential. But the quality of mercy is strained in peripheral sectors, strained by kinship distance, so is less likely in exchanges with fellow tribesmen of another village than among covillagers, still less likely in the intertribal sector." (151)

[65] Voland 2000: 99, 102-106.

Situation mit wertvoller Hilfeleistung revanchiert. Die Wirksamkeit dieses Prinzips steigt mit längerfristig andauerndem sozialen Zusammenleben und gegenseitiger persönlicher Bekanntschaft. Dabei spielen individuelle Verlässlichkeit bzw. Vertrauenswürdigkeit und soziale Sanktionen gegenüber ‚Betrügern' eine wichtige Rolle. Diese Bedingungen erfüllen insbesondere die sozialen Systeme unserer nächsten Verwandten, die höherentwickelten Primaten, und natürlich unser eigenes.

Für E. O. Wilson ist dieses Prinzip der Gegenseitigkeit „der Schlüssel zur menschlichen Gesellschaft":

> „Die uralten Verhaltensbeschränkungen der Wirbeltiere, die auf eine rigide Verwandtschaftsauslese zurückgehen, wurden durch die Vervollkommnung des Gesellschaftsvertrages durchbrochen. Dank der Konvention der Gegenseitigkeit, einer flexiblen, unendlich produktiven Sprache und einer Begabung zur verbalen Klassifikation schaffen die Menschen langfristige Vereinbarungen, auf deren Grundlage Kulturen und Zivilisationen errichtet werden können."[66]

In der Tat ermöglicht erst das Prinzip des *do ut des* den Aufbau von komplexen sozialen Strukturen und Beziehungen, die außerhalb der Blutsverwandtschaft liegen: Verwandtschaftssysteme, die auf dem Austausch von Heiratspartnern beruhen [67]; die gesellschaftliche Arbeitsteilung; der Handel; Herrschaftsverhältnisse (Schutz-gegen-Treue-Verhältnis); politische Bündnisse; Moral- und Rechtssysteme usw.[68]

Mit diesem Hinweis auf die (empirisch gut belegten) Theorien der modernen Evolutionsbiologie wollten wir lediglich auf einen Erklärungsversuch für die Ursachen eines weitverbreiteten sozialen Phänomens aufmerksam machen: die „natürliche" Begrenzung und Selektivität solidarischer Gefühle und altruistischer Hilfeleistungen. Dem uralten Prinzip des genetischen Eigennutzes verdanken wir offenbar unsere diskriminierenden und ambivalenten Verhaltenstendenzen: einerseits das Mißtrauen oder gar die Ablehnung gegenüber Nichtverwandten, Fremden und Außenstehenden, andererseits den Altruismus, die Hilfs- und die Opferbereitschaft gegenüber Verwandten, uns nahestehenden und vertrauten Menschen.

---

[66] E.O. Wilson 1980: 149.
[67] Siehe dazu C. Lévi-Strauss 1981.
[68] Siehe C. Sigrist 1979; A. Gehlen 1986; R. Alexander 1987. Zur Bedeutung der Gegenseitigkeit allgemein siehe M. Mauss 1968; H. H. Ritter 1974: 119-129 (dort auch weiterführende Literatur).

2.3 Die spannungsreiche (ökonomische) Beziehung zwischen „Starken“ und „Schwachen“

Die traditionelle christliche Sozialethik sieht in der permanenten Solidarität der wirtschaftlichen Stärkeren mit den Schwächeren eine notwendige Bedingung zur Realisierung von sozialer Gerechtigkeit. Ein Grund dafür, weshalb wir an der Erfüllung dieser Bedingung zweifeln, besteht in unserer Auffassung, dass ökonomische Beziehungen tendenziell konfliktreich sind. Es stimmt, dass das gemeinsame Interesse an der Kontrolle bestimmter Ressourcen die Menschen zur Kooperation zwingt. Wir können hier sogar von einer generellen Interdependenz zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft sprechen. Die Tatsache, dass die Interaktionspartner sich an den eigenen Interessen orientieren wäre in diesem Fall nicht weiter problematisch, wenn alle gleichmäßig von der Kooperation profitieren würden. Das ist aber nicht immer der Fall, weil die Interaktionspartner dem *Gesetzt der Maximierung* unterliegen. Im Prozess der Evolution des Lebens müssen alle Organismen das Problem der Knappheit der zum Selbsterhalt und zur Reproduktion notwendigen Ressourcen bewältigen. „Selektionsbegünstigt ist derjenige Organismus, der weniger Aufwand treibt, um mindestens die gleiche Anzahl Träger seines Erbgutes wie sein nächster Verwandter zu erzeugen. (...) Aufwand ist hier ein pauschaler Begriff, in den vor allem drei Größen eingehen: Die Zeit, die Energie und das Risiko.“[69] Mit diesen objektiven Restriktionen müssen die Individuen geschickt und sparsam umgehen, um „die eigene Reproduktion möglichst zu entlasten und Spielräume zu haben, wenn die Bedingungen sich ändern und die Möglichkeiten geringer werden.“[70] *Die Optimierung der Ressourcenausbeutung ist ein grundlegender Imperativ des Lebens, die Konkurrenz zwischen den Individuen ist ihre Konsequenz.* Die Verteilung der Früchte, die aus einer Kooperation entstanden sind, kann zu einem Problem werden: Einzelne (oder alle) Akteure werden versuchen, sich die Kontrolle über die gemeinsam beschafften Ressourcen individuell zu sichern. Bei jeder Kooperation besteht die Versuchung, die Ohnmacht oder die Kooperationsbereitschaft anderer auszunutzen.[71] Die Verteilung der Früchte wird also

---

[69] W. Wickler 1981: 185.
[70] H. Esser 1999: 220.
[71] Vgl. H. Esser 1999: 351: „Menschen sind als entscheidende Akteure in ihrem Handeln genetisch nicht festgelegt. Sie unterliegen aber – wie alle evolutionär erfolgreichen Lebewesen – dem Gesetz der Maximierung in der Selektion ihres Tuns. Ohne dieses Gesetz hätte sich die Gattung gar nicht entwickeln können. Zusammen mit ihrer besonderen Eigenschaft der Findigkeit und der Fähigkeit zur Vorwegnahme der Reaktionen anderer Akteure kommt damit ein ganz neuartiger, typisch menschlicher Zug in den Bedingungen der Sicherstellung von Reproduktion und

zu einer Quelle des Konflikts. Diese Dialektik zwischen der Notwendigkeit der Kooperation auf der einen Seite, und die Gefahr der Ausbeutung auf der anderen wird in der Soziologie *das Problem der antagonistischen Kooperation* bezeichnet.[72]

In dieser Arbeit interessieren wir uns vor allem für einen Spezialfall des Problems der antagonistischen Kooperation: Die konfliktreiche Beziehung zwischen „Starken" und „Schwachen" in einer Gesellschaft. Es handelt sich u. a. um die Frage, wie die in einer Gesellschaft produzierten Güter unter ihren Mitgliedern verteilt werden. In der Familie gilt die einfache Regel, „daß der Einzelne nach seinen Kräften beiträgt und nach seinen Bedürfnissen genießt (soweit der Gütervorrat reicht)".[73] Nach welchen Prinzipien werden die Güter und Dienstleistungen in einer Gesellschaft verteilt? In seiner Studie über soziale Schichtung nennt der Soziologe Gerhard Lenski *zwei Verteilungsprinzipien*, nach denen die Produkte menschlicher Arbeit verteilt werden: *Bedürfnis und Macht*. In Gesellschaften mit einer sehr niedrigen Arbeitsproduktivität ist noch kein gesellschaftliches Mehrprodukt vorhanden und die Güter werden weitgehend auf der Basis des Bedarfs verteilt. Das gilt z. B. für Jäger und Sammlergesellschaften, wo das Teilen von Nahrung eine soziale Norm ist. In einer solchen Gesellschaft ist es für jeden / jede vorteilhafter zu teilen als zu horten. Das Teilen ist aber hier keineswegs altruistisch motiviert, sondern basiert auf der Erwartung von Gegenseitigkeit und unterliegt der sozialen Kontrolle. Verwandte dagegen teilen spontaner.[74] Menschen teilen das Produkt ihrer Arbeit insoweit, „als dies zur Sicherung ihres Überlebens und der kontinuierlichen Produktivität jener notwendig ist, deren Handlungen für sie selbst notwendig oder nützlich ist."[75] Das Prinzip der Verteilung nach Bedarf erinnert an familiäre Regeln, ist aber unter Nichtverwandten anders motiviert.

Produktion und in das Handeln der Menschen: der grundlegende und nie auszuschließende, maximierende *Opportunismus* aus der Natur des individuellen Menschen."

[72] Siehe dazu H. Esser 1999: 341-357. „Funktionierende Kooperationen erzeugen für die Akteure den positiven externen Effekt, daß sie individuell in den Genuß von Leistungen kommen, an die vorher nicht zu denken war – wenn alle Beteiligten sich daran halten. Und daher sind die Menschen an der Gesellschaft der anderen meist auch stark interessiert. Kooperationen sind aber auch oft riskant. Sie bedeuten insbesondere das Risiko negativer externer Effekte aus der einseitigen Verletzung von Absprachen bei Kooperationen, auf die sich ein Akteur gerade im Vertrauen darauf eingelassen hatte, daß sich der andere Akteur daran halten würde... Und auch wenn ein Akteur selbst gar nicht opportunistisch gesonnen wäre: Er muß immer damit rechnen, daß es die anderen sind. Und gegen das Risiko der einseitigen Ausbeutung der eigenen Gutmütigkeit gibt es keinerlei Versicherung." (352)

[73] Max Weber 1947: 196.

[74] Siehe dazu M. Sahlins 1965.

[75] G. Lenski 1973: 71.

Das zweite Verteilungsprinzip unterscheidet sich noch grundsätzlicher von den Vorstellungen aus dem Familienleben. Es bezieht sich auf Gesellschaften, die technologisch imstande sind, ein Mehrprodukt hervorzubringen, das heißt mehr als das Minimum zur Erhaltung der Produktivität der Produzenten produzieren. Dieser Überschuss wird Lenski zufolge weitgehend nach dem Prinzip der Macht verteilt.[76] Schon bei soziallebenden Tieren ist es zu beobachten, dass der Kampf um Ressourcen zur Etablierung von Rangordnungen und Dominanzbeziehungen führt. Tiere bemühen sich um eine ranghohe Position in ihrem Sozialverband, wenn sie dadurch ihre persönlichen Reproduktionschancen verbessern können. „Im Durchschnitt verschafft Dominanz Vorrechte bei der Ressourcennutzung, überdurchschnittlichen Paarungserfolg, erhöhte Reproduktionsraten und / oder die Möglichkeit die Entwicklung der Nachkommen von der Harschheit des Lebens mehr oder weniger abzuschirmen.“[77] Rangordnungen setzen sowohl die individuelle Motivation des Rangstrebens als auch die Bereitschaft, sich notfalls unterzuordnen voraus. Diese Bereitschaft, in Dominanzbeziehungen einzutreten, ist stammesgeschichtlich erworben und findet sich bei allen in Gruppen lebenden Primaten.[78]

Sozialer Wetteifer um ranghohe Positionen ist ein Phänomen auch in menschlichen Gesellschaften. In Gesellschaften, die noch nicht über ein nennenswertes Mehrprodukt verfügen, konkurrieren Menschen um Ansehen und Prestige. Es geht dann vor allem um gesellschaftlich anerkannte, prestigeträchtige und privilegierte Positionen, die nicht unbedingt Dominanz- oder Machtstrukturen voraussetzen, die aber trotzdem im Durchschnitt mit erhöhtem Reproduktionserfolg einhergehen. In kleinen Wildbeuter- und Pflanzergesellschaften ist z. B. der Status eines Häuptlings mit Ansehen und gewissen Privilegien (z.B. mehr Frauen) verbunden. Und Ansehen geht gewöhnlich mit politischem Einfluss einher.[79] In größeren sozialen Systemen, deren politische Funktionen und Institutionen allerdings sehr diffus sind, findet der Wettbewerb um Vorrangstellung, Prestige und Einfluss zwischen Verwandtschaftsgruppen statt.[80]

---

[76] Vgl.ebd. 71ff.
[77] E. Voland 2000: 88.
[78] Siehe hierzu I. Eibl-Eibesfeldt 1997, Kap.4.9.
[79] Vgl. G. Lenski 1973: 149-153.
[80] Zum Wettbewerb um die Machtpositionen und die Prestigehierarchie in den so genannten segmentären Gesellschaften siehe G. Balandier 1976: 63-90.

Die natürliche Tendenz des Menschen zum sozialen Wetteifer, sein Streben nach sozialer Vormachtstellung und seine Neigung, Ressourcen zu akkumulieren, um sie letztlich in die Reproduktion zu stecken führt in Gesellschaften, in denen kein egalisierender Normierungsdruck vorhanden ist zur Bildung von sozialen Ungleichheiten und Hierarchien. Aufgrund von besonderen Eigenschaften, die je nach Kultur sehr unterschiedlich sein können, konzentrieren einige Gruppen beträchtliche Teile der Macht, des Prestiges und der materiellen Privilegien, die in einer Gesellschaft vorhanden sind. Sind die technischen Möglichkeiten vorhanden, die Produktivität der Arbeit zu steigern, so dass ein ständiger gesellschaftlicher Überschuss an Gütern und Dienstleistungen produziert wird, dann kämpfen die Menschen nicht mehr nur um Ansehen, sondern um die Kontrolle dieses Überschusses. Es geht dann im Grunde darum, *sich das Produkt der Arbeit anderer Menschen anzueignen*. Dadurch wird der Artgenosse selbst für den Menschen zu einer ausbeutbaren Ressource. Die ersten Formen der Ausbeutung der menschlichen Arbeit waren die Erhebung von Steuern und die Versklavung von Kriegsgefangenen. Das dies nur durch die Ausübung von Macht möglich ist, muss nicht ausführlich erörtert werden. Der Philosoph Ulrich Steinvorth hat wohl recht, wenn er meint, dass die meisten Gesellschaften aus der Unterwerfung von Menschen durch Menschen hervorgegangen sind: „Der erste Kitt menschlicher Gesellschaften ist das Interesse der Stärksten, alle vorgefundenen Ressourcen möglichst exklusiv auszubeuten, menschliche Ressourcen eingeschlossen. Daß Solidarität mit diesem Zusammenhalt positiv nicht zu tun hat, ist offensichtlich.“[81]

Zur Natur der Großgesellschaft gehört also die ungleiche Verteilung von Macht, Prestige und Privilegien unter ihren Mitgliedern. Strukturell gesehen besteht sie aus mehreren „Klassen“ von Menschen, die zwar miteinander kooperieren, aber eigene, miteinander konkurrierende Interessen vertreten. Lenski definiert Klasse als „eine Summation von Personen innerhalb einer Gesellschaft, welche sich im Hinblick auf Macht, Privilegien oder Prestige in einer ähnlichen Position befinden.“[82] Nach dem bisher gesagten ist es logisch, „daß alle Mitglieder einer bestimmten Klasse ein angestammtes Interesse daran haben, den Wert ihrer gemeinsamen Ressourcen zu schützen oder zu steigern und den Wert konkurrierender Ressourcen, welche die Basis anderer Klassen

[81] U. Steinvorth 1998: 63.
[82] G. Lenski 1973: 109.

bilden, zu mindern."[83] Die Beziehung zwischen sozialen Klassen ist eine Ausdrucksform des Prinzips der antagonistischen Kooperation: die Menschen, die zu unterschiedlichen Klassen gehören, sind einerseits an einer Kooperation interessiert, weil sie gegenseitig abhängig sind; andererseits stehen sie in einem Verhältnis der Spannung und des – meistens latenten, manchmal offenen – Konflikts. Das sind keine guten Voraussetzungen für solidarisches Verhalten.

[83] Ebd. 111.

II. Solidarität in der Familie

In diesem Kapitel sollen die wichtigsten Merkmale der Familiensolidarität beschrieben werden. Dafür werden zwei Aspekte betrachtet: sowohl die allgemein menschlichen als auch die kulturell spezifischen Merkmale, wie sie im Alten Testament vorkommen. Im ersten Abschnitt wird die Familie in ihrem sozialgeschichtlichen Kontext betrachtet, nämlich die damalige Agrargesellschaft. Es soll gezeigt werden, dass die jeweilige Gesellschaftsform einen großen Einfluss auf die Struktur und Funktion der Familie ausübt, sowie auf die Bestimmung der kulturellen Werte, was sich wiederum in den Formen und Motivationen der Solidarität widerspiegelt. Die Absicht bei der Behandlung des Kontextes besteht letztlich darauf, die Bedeutung der Familie für die damaligen Menschen zu betonen. Um diesen weiten sozioökonomischen Kontext zu beschreiben, stützen wir uns auf Beobachtungen aus den Bereichen der Anthropologie, Soziologie und Archäologie. Wir sind der Meinung, dass das Verständnis des Kontextes eine wichtige Voraussetzung für die Interpretation der Texte ist. Diese Interpretation ist dann der Schwerpunkt des zweiten Abschnitts, wo konkrete Beispiele von Familiensolidarität im Alten Testament untersucht werden.

1. Die Bedeutung der Familie für den Einzelnen in der alttestamentlichen Welt

Wie wir in der Einleitung gesehen haben, ist die *persönliche Identifikation mit einer Gruppe* eine der wichtigsten Voraussetzungen für solidarisches Verhalten.[84] Individuen verhalten sich solidarisch, wenn sie der Auffassung sind, dass die Bedürfnisse und Interessen der Gruppe Vorrang vor ihren eigenen haben. Anders formuliert: Die Bereitschaft des einzelnen, jemandem zu helfen ist größer, wenn er erkennt, dass er damit der ganzen (Verwandtschafts-, Freundschafts-) Gruppe hilft - auch wenn er dadurch seine eigenen, persönlichen Interessen verletzt. Ist dieser Sachverhalt im Allgemeinen für

[84] Siehe oben S. 4-6, wo auch andere Beweggründe genannt werden.

Familienbeziehungen wahr, so gehen wir davon aus, dass er in der Welt des Alten Testaments eine besonders wichtige Rolle spielt. Ein Großteil dessen, was wir an Beispielen von Familiensolidarität im Alten Testament haben, kann nur vor diesem Hintergrund verstanden werden. Es ist in der alttestamentlichen Wissenschaft ein Konsens, dass der einzelne im Alten Testament viel stärker in seine Familien- und Verwandtschaftsgruppe[85] eingebunden ist, als dies in der modernen Industriegesellschaft der Fall ist. Ich zitiere als Beispiel die Alttestamentlerin Carol Meyers, die meint, dass der größte Unterschied zwischen der modernen industrialisierten Welt und der Welt des Alten Testaments im jeweiligen Ausmaß der Einbindung des einzelnen in seiner Familie liegt. Auf der einen Seite haben wir "the corporate identity and family solidarity of the early Israelite farm family", auf der anderen "the achievement-oriented individualism of the industrialized West."[86] *Diese Identifizierung des einzelnen mit seiner Familie ist ein typisches Merkmal von Agrargesellschaften.*

Diese besonderen Formen der *coporate identity* und der Familiensolidarität interpretieren wir als das Ergebnis einer absoluten *Abhängigkeit des Individuums von seiner Familie* in bezug auf die Befriedigung von zwei grundlegenden menschlichen Bedürfnissen: der Sicherung des physischen Wohlbefindens und der Gewinnung von sozialer Wertschätzung. Es handelt sich um zwei allgemeine Bedingungen für die Reproduktion menschlicher Organismen.[87]

In Agrargesellschaften ist die Produktion von primären Lebensgütern wie Nahrung, Kleidung, Wohnung, Geräte eine Funktion der Familie. Deshalb können Autoren wie C.

---

[85] Wenn wir in dieser Arbeit den Begriff *Familie* verwenden, dann verstehen wir darunter sowohl die Kernfamilie von zwei Generationen (Eltern und ihre Kinder) als auch einen Familienverband von zwei oder mehreren Kernfamilien. In solchen Verbänden teilten den Vater und die Mutter den Hof mit dem erstgeborenen Sohn und seiner Familie und gegebenenfalls mit den anderen verheirateten Söhnen und deren Familien.

[86] C. Meyers 1997: 22. Einige Anthropologen behaupten, dass diese starke Identifizierung des einzelnen mit seiner Familiengruppe ein typisches Merkmal von Agrargesellschaften ist, denn die ursprünglichen Jäger- und Sammlergesellschaften, weil sie eine andere Familienstruktur haben, kennen sie ebenfalls nicht. Zumindest nicht in diesem Ausmaß. Eine anspruchsvolle Theorie darüber hat C. Meillassoux 1976 entwickelt. Eine Fülle von ethnographischen Beispielen bieten R. Lee / R. Daly (Hg.) 1999; vgl. darin T. Ingold 1999: 406: „… kinship relations in the band context are of a different order from those to which we are accustomed from studies of 'tribal' societies. They are constituted more by the sharing of food, residence, company, and memory, than by specific commitments and obligations incumbent on the occupants of positions within a formally instituted structure of social rules and regulations."

[87] Siehe dazu H. Esser 1999b: 92-95.

Meyers[88] und L. Perdue[89] die ökonomische Funktion der alttestamentlichen Familie für die wechselseitige Abhängigkeit und die ausgeprägte Solidarität ihrer Mitglieder verantwortlich machen. Darüber hinaus waren die Familie und die Sippe auch für den Schutz der persönlichen Existenz, und für die Pflege der Alten und Kranken verantwortlich. Diese Funktionen werden in der modernen Gesellschaft nicht mehr von der Familie, sondern überwiegend von Sekundärorganisationen wahrgenommen, was den einzelnen ein Stück weit von der Familie „befreit" - zumindest was seine Abhängigkeit von ihr angeht.

Auch das Bedürfnis nach sozialer Anerkennung wird in Agrargesellschaften vorrangig innerhalb der Familie befriedigt. Der Soziologe Hartmut Esser nennt es auch „das Bedürfnis zum Erhalt eines positiven *Selbstbildes.*"[90] „Der Mensch lebt *nicht* vom Brot allein... *Alle* Menschen bedürfen dringend und ununterbrochen der Gewinnung von sozial vermittelter Handlungssicherheit, weil es eine genetische Steuerung seines Handelns und seiner Orientierungen in ausreichendem Maße *nicht* gibt."[91] Die Versorgung mit sozialer Anerkennung ist eine typische Funktion von Primärgruppen.[92] Die Familie ist nicht die einzige Quelle der Produktion von Wertschätzung, wohl aber, in der Welt des Alten Testaments, die durchaus wichtigste. Es geht also hier um die Bedeutung der Familie für den Prozess der Konstruktion der persönlichen Identität. Dieser Prozess hat zwei Aspekte: Weil einerseits der Schwerpunkt der Aktivitäten jedes Familienmitgliedes auf der Familie lag, waren die sozialen Rollen und Erfahrungen des einzelnen familienbezogen; andererseits nahm das Individuum am außerfamiliären Bereich als Glied seiner Familie teil.

Diese doppelte Abhängigkeit des Individuums von seiner Familie soll in den beiden folgenden Abschnitten beleuchtet werden.

---

[88] Vgl. C. Meyers 1997: 32: „The multiple ways in which all members of an early Israelite family contribute to the household economy meant that families experienced a marked degree of solidarity. The corporate as opposed to individual identity of the farm family emerged from interdependence across gender and age boundaries. Beginning as early as age five or six, all residents of the family household were bound together by their mutual goals, needs, and tasks."

[89] Vgl. L. Perdue 1997: 167: „… the economic interests of the individual household provided the central core of identity and responsibility".

[90] H. Esser 1999b: 94.

[91] Ebd. 94.

[92] Vgl. J Wössner 1974: 11: „Aus seiner Mitgliedschaft zu einer Primärgruppe leitet das einzelne Individuum seine Selbstschätzung (sein Anerkanntsein, sein Image) ab. Die beständige Mitgliedschaft in der Primärgruppe hält dieses Image, die persönliche Identität, aufrecht."

1.1 Die Bedeutung der Familie für das physische Überleben

Obwohl die menschliche Familie ein kulturübergreifendes Phänomen ist, haben Kulturanthropologen eine besondere Schwierigkeit, eine allgemeine Definition zu finden.[93] Diese Schwierigkeit geht auf die große Zahl der Familienformen und -strukturen zurück. Auch die Funktionen dieser Gruppe sind nicht immer und überall die gleichen gewesen.[94] Der einzige gemeinsame Nenner scheint ihre biologische Funktion zu sein: die Sicherstellung der biologischen Reproduktion, „das heißt, Nachwuchs zu zeugen, ihn aufzuziehen und möglichst gut ausgerüstet und vorbereitet in die Selbständigkeit zu entlassen".[95] Die Unterschiede fangen schon bei der Eheform an (Monogamie, Polygynie, Polyandrie), die Biologen aus den unterschiedlichen Reproduktionsstrategien der Geschlechter erklären.[96] Außerdem wechseln auch die Funktionen der Familie, die Verteilung der Rollen und die Stellung der einzelnen Familienmitglieder innerhalb der Gruppe, sowie die Intensität des inneren Zusammenhalts. Das alles hängt sowohl für Soziologen als auch für Anthropologen unter anderem von der jeweiligen Produktionsweise und Gesellschaftsform ab.[97] Die Familie als soziales Gebilde und Netz von Beziehungen muss also immer als Teil eines weiteren sozialen Kontextes betrachtet werden.

Ein wichtiger Aspekt für den Charakter der Familienbeziehungen ist die Art und Weise, in der jede Gesellschaft die für ihre Existenzsicherung notwendigen Güter und Dienstleistungen produziert. In der kapitalistischen Industriegesellschaft[98] sind die

---

[93] Vgl. F.R. Vivelo 1981.
[94] Vgl. M. Harris 1989.
[95] C. Vogel 1992: 145.
[96] Vgl. ebd.
[97] Siehe dazu umfassend H. Rosenbaum (Hg.) 1980; vgl. auch G. Baumert 1958: die Struktur der Familie wird „letztlich geprägt durch die ökonomische und gesellschaftliche Verfassung des jeweiligen Kulturkreises. Die Lebensbedingungen, unter denen die Menschen sich befinden, die Produktionsweisen und die Gesellschaftsformen, die sie ausbilden, wirken ebenso auf die äußere Zusammensetzung des F(amilien)nkreises wie auf die Verteilung der Rollen und damit auf die Stellung der einzelnen F(amilie)nangehörigen innerhalb der F(amilie) ein." (866)
[98] Es wäre auch sehr interessant, den Typ der Agrargesellschaft gegenüber der Jäger- und Sammlergesellschaft abzugrenzen. Jäger- und Sammlergesellschaften gelten als die ursprüngliche Form menschlicher Gesellschaften. Nach dem französischen Anthropologen C. Meillssoux 1976 praktizieren sie eine kurzfristige Wirtschaft, die einen sofortigen Ertrag liefert. Die produzierten Lebensmittel werden nicht gespeichert, sondern unmittelbar nach ihrer Produktion konsumiert. Diese Produktionsweise ist nach Meillassoux „wenig geeignet, eine Produktionsgruppe hervorzubringen, die eines dauerhaften organischen Zusammenhalts fähig ist" (27). Die Produktionszelle ist in diesen Gesellschaften nicht die Familie, sondern die Horde, eine in ihrer

Bereiche der Familie und der Produktion völlig getrennt. Der Einzelne ist nicht notwendig sein Leben lang von seiner Ursprungsfamilie abhängig. Der moderne Mensch ist während seiner Kindheit und Jugend länger als in der Vergangenheit von seinen Eltern materiell abhängig. Sobald er aber *seinen eigenen* Beruf ausüben kann, ist es ökonomisch gesehen unerheblich, ob er eine eigene Familie gründet oder nicht. Einer Familie anzugehören bzw. einen Haushalt zu gründen ist für viele Menschen, besonders für Frauen, ein Hindernis in der Ausübung des eigenen Berufs. Die außerfamiliären Beziehungen des Einzelnen spielen in unserer Gesellschaft eine größere Rolle als in früheren Zeiten. Damit verbunden sind die Individualisierung von Entscheidungen, Biographien und Interessen, sowie die Pluralisierung von Lebensformen.

Ganz anders sind die Verhältnisse in Gesellschaften, in denen der Ackerbau die dominierende produktive Tätigkeit ist. Hier bildet die Familie die zentrale Produktionseinheit. Anthropologen haben in mehreren Gebieten der Erde *die zentrale ökonomische Rolle von Haus und Familie* in Agrargesellschaften beobachtet[99], wie beispielsweise M. D. Sahlins. Er spricht in bezug auf „Stammesgesellschaften" von einer „familialen Produktionsweise":

> „Produktion ist... eine häusliche Funktion. Die Familie beteiligt sich *als solche* unmittelbar am Wirtschaftsprozeß und übt eine weitgehende Funktion über ihn aus. Ihre eigenen inneren Verhältnisse, die zwischen Mann und Frau, Eltern und Kind, sind Produktionsverhältnisse. Welche Güter produziert und wie die Arbeiten verteilt werden, setzt man größtenteils im Haushalt fest, und diese Entscheidungen werden im Hinblick auf häusliche Bedürfnisse getroffen: Die Produktion ist auf familiale Erfordernisse abgestellt."[100]

Zusammensetzung relativ instabile Gruppe. Die Mobilität der zwischen Horden hin und her wandernden Individuen ist hoch, die verwandtschaftlichen Bindungen sind relativ locker: „Die Mitglieder der Horde situieren sich nicht in bezug auf einen Ahnen, klassifizieren sich nicht nach einer formalen Genealogie. Daß manche oder alle Mitglieder biologisch miteinander verbunden sind, ist zweitrangig: diese Bande schaffen an sich keine dauerhaften gegenseitigen Verpflichtungen, noch definieren sie den Status oder den Rang der Individuen." (29)

[99] Für einen Überblick vgl. Hopkins 1985: 252.

[100] M.D. Sahlins 1989: 45. Für Sahlins beschränkt sich die häusliche Produktionsweise auf Stammesgesellschaften. Der Soziologe Stefan Breuer 1982: 163-170, ist hingegen der Meinung, dass diese Produktionsweise die vorherrschende in alle agrarischen vorindustriellen Gesellschaften ist. Als ihre wichtigsten Merkmale nennt er „die Orientierung der Produktion am Konsum; die Überordnung der Bedarfsdeckung über Kosten-Nutzen-Kalküle, die Einheit von ‚Haushalt' und ‚Betrieb', die Behandlung der Erträge der Familienarbeit als unteilbares ‚Gesamtarbeitseinkommen' (Cajanov)." (166) Für die ökonomische Funktion der Bauernfamilie siehe auch U. Planck 1980: 201-207.

Leider beschreibt Sahlins nicht den ökonomischen Charakter der „inneren Verhältnisse“ zwischen den Mitgliedern der Bauernfamilie. Eine ausführliche Beschreibung dieser Verhältnisse bietet der Ethnologe C. Meillassoux, auf der Grundlage seiner Beobachtungen im afrikanischen Kontinent. In seinem Werk „Die wilden Früchte der Frau“ vergleicht er die landwirtschaftliche Produktionsweise mit Gesellschaften, dessen Produktion auf Sammeln und Jagen beruht. Für ihn führt die landwirtschaftliche Tätigkeit zu relativ *dauerhaften Bindungen zwischen den Individuen einer Hausgemeinschaft*. Meillassoux zufolge ergibt sich das aus den Besonderheiten dieser Produktionsweise: Der landwirtschaftliche Zyklus teilt sich in eine unproduktive und eine produktive Periode. In der unproduktiven Periode vollzieht sich die Investition der menschlichen Energie in die Erde; in der produktiven Periode wird die Ernte eingebracht. Voraussetzung für die Wiederholung dieses Zyklus ist die Fähigkeit, ein Teil des Agrarprodukts zu konservieren und Nahrungsvorräte anzulegen, um die unproduktiven Perioden zu überbrücken. Nach Meillassoux ist der aufgeschobene Charakter der Produktion der Grund für eine dauerhafte landwirtschaftliche Kooperation unter den Mitgliedern der Produktionszelle, die jetzt nicht mehr die Horde, sondern die Hausgemeinschaft ist. Er hat auch gezeigt, dass die Landwirtschaft ein hierarchisches Organisationsprinzip der Hausgemeinschaft begünstigt, das im Familienvater sein Zentrum hat. Daraus entwickeln sich u.a. die für Agrargesellschaften typischen patrilinearen Verwandtschaftsregeln:

> „Die landwirtschaftliche Tätigkeit führt in zweierlei Hinsicht zu Bindungen zwischen den Individuen. Zunächst zwischen denen, die von dem Augenblick an, da die Vorarbeiten begonnen wurden, bis zur Zeit der Ernte zusammengearbeitet haben: diese Individuen sind daran interessiert, zusammenzubleiben, um die Früchte ihrer gemeinsamen Arbeit zu genießen. Zweitens, und dies ist noch wichtiger, zwischen allen aufeinander folgenden Arbeitern, die in jeder Saison, um während der unproduktiven Periode überleben und den nächsten Zyklus vorbereiten zu können, von den Nahrungsmitteln abhängen, die im Laufe der vorangegangenen produktiven Periode produziert wurden. In dieser Sicht ist der landwirtschaftliche Zyklus von einer immer wieder erneuerten Zirkulation von *Vorschüssen* und *Rückzahlungen* des Produkts zwischen den produzierenden Gruppen der aufeinanderfolgenden Jahreszeiten begleitet: die Gesamtheit der Arbeiter einer Saison schießt denen der folgenden Saison Nahrung und Saatgut vor.“[101]

Im Laufe der Zeit, geschieht ein Wechsel der Generationen in der Zusammensetzung der Mannschaft. Mit dem Begriff der *Anteriorität* beschreibt Meillassoux die aus dieser Logik entstehende Hierarchie zwischen den Generationen innerhalb der landwirtschaftlichen Hausgemeinschaft. Ganz unten stehen die Jüngeren,

[101] C. Meillassoux 1976: 55.

welche den Älteren die Nahrung und das Saatgut verdanken. An der Spitze steht der Älteste im Produktionszyklus. Er verdankt nur noch den Ahnen etwas, „während er die Totalität dessen auf sich konzentriert, was die Jüngeren der Gemeinschaft schulden, die er nun auf diese Weise verkörpert“[102]. Der Älteste ist derjenige, der die Aufgaben des Einsammelns, der Speicherung und der Verwaltung bzw. der Umverteilung des Produkts innehat. Für Meillassoux bilden diese Tätigkeiten die materielle Basis für die Entstehung der Autorität der Ältesten innerhalb der Familie.

Die alttestamentliche Gesellschaft war eine *Agrargesellschaft*. Der Begriff bezieht sich erstens auf die unmittelbare Organisation des Produktionsprozesses: Der Ackerbau[103] war die dominierende produktive Tätigkeit und bildete die wirtschaftliche Grundlage der Gesellschaft. Damit unterscheiden wir diese Gesellschaftsform von zwei anderen: auf der einen Seite von der Wildbeutergesellschaft, dessen Produktionsweise auf den Tätigkeiten der Jagd und des Sammelns basiert, auf der anderen von der auf Lohnarbeit basierenden kapitalistischen Industriegesellschaft. Zweitens meint der Begriff auch, dass die weit überwiegende Mehrheit der Bevölkerung auf dem Lande und von der Landwirtschaft lebte: Agrargesellschaften sind bäuerliche Gesellschaften. Ich gehe davon aus, dass die Landwirtschaft in der biblischen Welt einen starken Einfluss auf das gesamte Leben ausgeübt hat.[104] Leo G. Perdue hat m. E. Recht wenn er behauptet, dass „much of what we know of the family in ancient Israel and early Judaism concern the rural, agrarian family, although the literary tradition itself was largely produced by the literati of urban culture, particularly of Jerusalem (rulers, priests, royal and priestly scribes, and urban prophets).”[105]

---

[102] Ebd. 55.

[103] Die Viehzucht bildet auch eine wichtige produktive Tätigkeit, für manche Gruppen vielleicht die wichtigste. Bei unserer groben Unterscheidung der Gesellschaftsformen liegen Ackerbau und Viehzucht auf derselben Ebene. Beim Ackerbau und bei der Viehzucht wird die natürliche Umwelt als Arbeitsmittel benutzt, d. h. sie wird durch eine Investition an Energie auf Zeit produktiv gemacht. Im Gegensatz dazu bestehen die Tätigkeiten des Jagens und Sammelns darin, der Erde „ein Produkt zu entnehmen, das sie hervorgebracht oder ernährt hat, ohne daß der Mensch die Umwelt in irgendeiner Weise verändert hätte.“ (C. Meillassoux 1976: 26).

[104] So z.B. O. Borowski 1987: 6: „In ancient Israel agriculture had an impact on almost every facet of daily life – economic, social, and cultural.”

[105] L. G. Perdue 1997: 166. Vgl. die Beiträge von C. Meyers, J. Blenkinsopp und J. J. Collins im selben Band. Die Tatsache, dass die Familie eine Produktionseinheit darstellt, gilt auch für die städtischen Handwerker und die nomadischen Viehzüchter. Otto Brunner 1980: 87 weist auf die Verhältnisse in Europa hin, wo „diese Sozialform der ‚Wirtschaft’, des ‚ganzen Hauses’ unter agrarischen Verhältnissen praktisch allein vorhanden war, da auch die adelige Daseinsform nur eine erweiterte großbäuerliche Wirtschaft darstellte. Auch nach Ausbildung des Städtewesens im

Agrargesellschaften entstanden erstmals im Vorderen Orient nach dem langen Prozess der Domestizierung von Pflanzen und Tieren, der in der Jungsteinzeit (Neolitikum, ca. 8500 - 4000) geschah. Von dort aus hat sich die bäuerliche Lebensweise und Kultur über den Rest der Alten Welt verbreitet und war die vorherrschende Gesellschaftsformation bis in die Neuzeit hinein.[106] In Palästina setzten sich während des Neolithikums allmählich der Ackerbau und die Viehzucht durch[107]. Die ökonomische Basis im 5. und 4. Jahrtausend v. Chr., in der Kupfersteinzeit (dem Chalkolithikum, ca. 4000 – 3200) „…waren Ackerbau, Baumwirtschaft und Viehzucht treibende Dorfgemeinschaften.“[108] Die Bronzezeit (ca. 3200-1200) erweist dieselbe ökonomische Struktur, unterscheidet sich aber von der vorhergehenden Periode durch die Entstehung befestigter Städte und die Entwicklung einer Stadtkultur.[109] Das Bergland Palästinas bestand in der frühen Eisenzeit (ca. 1200-1000) aus kleinen, isolierten und selbständigen landwirtschaftlichen Gemeinschaften.[110] Grundlage der Wirtschaft war der Ackerbau (Regenfeldanbau), angebaut wurden vor allem Gerste und Weizen. Zur landwirtschaftlichen Überlebensstrategie im Bergland Palästinas gehörten auch der Gartenbau und die Zucht von Kleinvieh.[111] Trotz Entstehung befestigter Städte während der sog. Eisenzeit II (1000-587 v. Chr.), behielten die meisten Orte ihren ländlich-dörflichen Charakter.[112] Sowohl die Dorfbewohner als auch die Städter bestritten ihren

---

hohen Mittelalter haben, abgesehen von ganz wenigen Landschaften, noch immer 70 bis 90 Prozent der Bevölkerung dem Bauerntum angehört. Nun ragte aber die Landwirtschaft tief in die Stadt hinein. Auch die im Handel und Gewerbe tätige Bevölkerung lebte zum guten Teil im ‚ganzen Hause', kannte keine Trennung von Haushalt und Betrieb.“ Vgl. auch Max Weber 1947: 196: „Die Hausgemeinschaft ist nicht universell gleich umfassend. Aber sie stellt dennoch die universell verbreitetste ‚Wirtschaftsgemeinschaft' dar und umfaßt ein sehr kontinuierliches und intensives Gemeinschaftshandeln. Sie ist die urwüchsige Grundlage der Pietät und Autorität, der Grundlage zahlreicher menschlicher Gemeinschaften außerhalb ihrer.“

[106] In Bezug auf Europa vgl. O. Brunner 1980: 85: „Das Bauerntum bildete von seiner Entstehung im Neolithikum bis ins 19. Jahrhundert das Fundament der europäischen Sozialstruktur und wurde in diesen Jahrtausenden vom Strukturwandel der politischen Formen der Oberschichten in seiner Substanz wenig berührt.“

[107] H. Weippert 1988: 99.

[108] Ebd. 120.

[109] Zur Stadtkultur vgl. ebd. 155-181; zur landwirtschaftlichen Produktion 172-174.

[110] Vgl. I. Finkelstein 1995: 359.

[111] Siehe dazu David Hopkins 1985 und ders. 1987.

[112] Vgl. H. Weippert 1988: 352.

Lebensunterhalt mit bäuerlichen Tätigkeiten.[113] Diese Situation hat sich während der Zeit der babylonischen und persischen Herrschaft nicht geändert.[114]

Man kann (und hat in früheren Jahrzehnten intensiv) über die Bedeutung der nomadischen Lebensweise für die Familienform in der Umwelt des Alten Testaments nachfragen, da sich die Erzählungen in Gen 12-50 auf diese Lebensweise beziehen. Die traditionelle (d.h. vorindustrielle) Gesellschaft des Vorderen Orients wird oft in drei idealtypischen Lebensformen aufgeteilt: in Nomaden, Bauern und Stadtbewohner. In Bezug auf diese schematische Dreiteilung warnt N. P. Lemche vor einer irreführenden Vereinfachung. Stattdessen arbeitet er „mit einem polymorphen Gesellschaftsmodell, da es eine große Anzahl sozioökonomischer Mischformen zwischen den sogenannten Haupttypen gibt."[115] Sowohl Bauern verfügten über Viehherden als auch Nomaden betrieben irgendeine Form des Ackerbaus. Die Grenze zwischen Bauern und (Semi-)Nomaden, aber auch die zwischen den Stadtbewohnern und den Menschen außerhalb der Stadtmauern, konnte oft fließend sein.

Auch aus einer historischen Perspektive scheint dies der Fall zu sein: „denn Klimaschwankungen, instabile ökonomische oder politische Verhältnisse und der Stand der Zivilisation konnten (…) den Wechsel von der sesshaften zur mobilen Lebensweise und umgekehrt auslösen."[116] Es ist aus der Archäologie bekannt, dass wegen einer Klimaveränderung die Dörfer in Palästina um 6000 v. Chr. aufgelassen wurden. Die Sesshaftigkeit musste teilweise aufgegeben werden, die Bauern wurden mobiler. Wahrscheinlich hat hier, in der ausgehenden Steinzeit, die Lebensweise des „Ziehbauern" oder „Lokalnomaden", wie wir sie aus den Patriarchenerzählungen kennen, ihren Ursprung: er lebt in kleinen Gruppen, wohnt in Zelten, zieht in einem kleinen Gebiet mit seinen Schafen und Ziegen umher und bestellt trotzdem noch Felder und vielleicht auch Gärten.[117]

Diese Vielfalt der Lebensformen ändert aber nichts an der Tatsache, dass die weit überwiegende Mehrheit der Gesellschaft Bauern waren.[118] Mit Thomas Staubli, der das Image der Nomaden u. a. im alten Israel untersuchte, bezeichnen wir die Gesellschaft, in denen die biblischen Texte und Traditionen entstanden sind, „als eine vorwiegend bäuerliche Kultur mit städtischen Zentren. In seiner materiellen und kulturellen Kultur richtet sich die Gesellschaft an allen bestehenden Errungenschaften der Sesshaften aus."[119] Die alttestamentlichen Texte, die sich mit der nomadischen Lebensweise auseinandersetzen, tun das aus der Perspektive der Sesshaften.[120]

Im Bereich der Archäologie können wir mehrere Anzeichen auf die wichtige ökonomische Rolle der Hausgemeinschaft bzw. auf ihre relative Selbständigkeit[121] in der

---

[113] Vgl. ebd. 477, 634-639; D. Hopkins 1983; J.S.Holladay,Jr.1995.
[114] Vgl. H.G.Kippenberg, Religion, 42-53.
[115] N. P. Lemche1996: 97; für eine ausführliche Behandlung des Problems vgl. ders. 1985: 80-244.
[116] H. Weippert 1988: 24; vgl. a. E. A. Knauf 1994: 63-66.
[117] Vgl. E. A. Knauf 1994: 36f.
[118] So auch Y. Aharoni 1984: 14: „Die Landwirtschaft bildete im Altertum die wirtschaftliche Grundlage aller Länder einschließlich Palästinas. Nicht nur Dorfbewohner, sondern auch die meisten ‚Stadtbewohner' bestritten ihren Lebensunterhalt durch Landwirtschaft, und Bauern bildeten die Mehrzahl und das Rückgrat der Bevölkerung."
[119] Th. Staubli 1991: 267.
[120] Über das angebliche Nomadentum der Patriarchen vgl. N. P. Lemche 1996: 39-42.
[121] C. Meillassoux 1976 nennt die *Selbstversorgung* ein Merkmal der häuslichen Produktionsverhältnisse: „die Fähigkeit der Gemeinschaft, die für ihren Unterhalt und ihre

Zeit des Alten Testaments finden. Das wichtigste Argument bezieht sich vor allem auf die Form und die Funktion des damaligen Hauses. Der im Gebirge Palästinas dominante Haustyp war das sogenannte „Drei-„ bzw. „Vierraumhaus“.[122] Es diente als Wohnung für die Kernfamilie[123] und war auf die Wohn- und Arbeitsbedürfnisse des Viehhaltenden und Ackerwirtschaft betreibenden Bauern zugeschnitten. In Analogie zu heutigen palästinensischen Bauernhäusern wird vermutet, daß es sich um ein zweigeschossiges Gebäude handelte. Das Erdgeschoss war vor allem für die Vieh- und Vorratshaltung bestimmt, im Obergeschoß befanden sich ein oder zwei Wohnräume. Außerdem diente das Haus auch als „Werkstatt“ zur Produktion von häuslichen Utensilien, Werkzeugen, Kleidung usw. und natürlich zur Verarbeitung von Nahrungsmitteln. Die für den Lebensunterhalt wesentlichen Tätigkeiten wurden von den einzelnen Haushalten verrichtet.[124]

Bei den Bauern sind der Produktionsprozess und das alltägliche Leben immer miteinander verbunden. Alle Haushaltsmitglieder wirken bei der Arbeit mit. Die gemeinsame Arbeit steht im Mittelpunkt des täglichen Lebens, und die gesamte Lebensweise richtet sich nach den Erfordernissen der Produktion. Im Bergland Palästinas war diese Arbeit besonders hart[125] und verlangte ein großes Maß an familiärer Kooperation. „Verflucht“ war der Ackerboden und das Essen war nur „unter Mühsal“ zu bekommen (Gen 3,17): „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen“ (V.19).

Fortpflanzung notwendigen Lebensmittel anhand der Ressourcen zu produzieren, die ihr zur Verfügung stehen und unmittelbar genutzt werden können“ (50). Selbstversorgung sei aber nicht mit Autarkie zu verwechseln, denn sie schließt Beziehungen zu anderen Gemeinschaften und Warenaustausch nicht aus.

[122] Siehe dazu H. Weippert 1988: 393-395, 449, 477, 510, 530, 594; J.S. Holladay, Jr. 1992: 308-318; L. Stager 1985: 11-17; E. Netzer 1992: 193-199; G. Barkay 1992, 332; A. Mazar 1990: 485-491.

[123] Vgl. L. Stager 1985: 17f.

[124] J. S. Holladay, Jr. 1995: 392 vertritt die These, dass trotz aller gesellschaftlichen Veränderungen der sog. Königszeit (Urbanisation, politische Zentralisation, Tributation, Handel, usw.) die ökonomische Grundstruktur dieselbe der vorangehenden Zeit geblieben ist: „...Israel and Judah remained peasant economies (with characteristically display wealth distinctions) throughout their independent existences, with independent household control of agricultural surpluses (after taxes, tithes, and possible rents or share-cropping costs) and ... a remarkably limited range of household sizes, each organized around the economically all-important first-floor stables, folding space and store facilities”. Vgl. auch ders. 1992: 316: “From the frequency of the appearance of this design, one may infer that individuals requiring facilities for managing mixed agricultural pursuits constituted the great majority of the population in ancient Israelite and Judean nucleated, as well as nonnucleated, settlements”.

[125] Über die Arbeitsverhältnisse im palästinensischen Bergland siehe C. Meyers 1997: 8-11.

Die Produktion von Lebensgütern hat viel Zeit in Anspruch genommen[126]. Wegen der damaligen noch geringen gesellschaftlichen Arbeitsteilung musste der landwirtschaftliche Familienbetrieb nahezu alles selbst produzieren, was es zu seinem Lebensunterhalt benötigte. Zur Produktion von Nahrungsmitteln gehörten der Ackerbau (pflügen, säen, ernten, dreschen, worfeln), die Garten- und Baumwirtschaft (hacken, jäten, pflanzen, pflücken) und die Viehzucht (hüten, melken, scheren). Was aus der Produktion gewonnen wurde musste zur Nahrung verarbeitet werden (mahlen, pressen, backen, kochen) bzw. richtig gelagert/gespeichert werden. Hinzu traten noch der Bau und die Instandhaltung von Zisternen, Terrassen und Häusern sowie die Herstellung der haus- und landwirtschaftlichen Geräte und der Kleidung.

Nach 1Sam 8,11-13 zu urteilen waren die Männer schwerpunktmäßig mit der Feldarbeit und die Frauen mit der Nahrungsverarbeitung beschäftigt. Diese beiden Haupttätigkeiten haben sich gegenseitig ergänzt: Die Produktion von Nahrung war ohne ihre Verarbeitung einfach nutzlos.[127] Die Kinder wurden früh in die Arbeit einbezogen, sei es im Haus oder auf dem Felde. Diese nach Geschlecht und Alter geteilte Arbeit zeigt, dass sowohl Männer und Frauen als auch Alt und Jung sehr stark voneinander abhängig waren.

In der landwirtschaftlichen Hausgemeinschaft sind die Familienmitglieder in einer Intensität aufeinander angewiesen, wie es in anderen Produktionsweisen nicht der Fall ist. Aus der Perspektive des physischen Überlebens war das Schicksal eines jeden mit dem der Gruppe untrennbar verbunden. Ging es der Familie ökonomisch nicht gut, so musste jedes einzelne Mitglied darunter leiden. Die Bedürfnisse und Interessen des Kollektivs haben deshalb Vorrang vor denen des Einzelnen. Solidarität bedeutet hier sowohl die gegenseitige Hilfe als auch die Opferbereitschaft des Einzelnen zugunsten der Gruppe. Für die Hausgemeinschaft war Solidarität nicht nur ein idealer Wert, sondern ein sehr praktisches und unbewusstes Verhalten. Ganz einfach deshalb, weil ohne dieses Verhalten

---

[126] Vgl. Ex 23,12; C.Meyers 1997: 23.

[127] Meillassoux 1976: 95 beobachtet, dass Männer bezüglich ihrer Nahrung von den Frauen abhängig sind: „Ganz allgemein obliegt den Gattinnen in den landwirtschaftlichen Gesellschaften die Zubereitung der Nahrung, die Verarbeitung der landwirtschaftlichen Produkte, um sie verzehrbar zu machen. Die landwirtschaftliche Produktion bleibt *fruchtlos*, wenn sie nicht einer Gattin übergeben werden kann, die den metabolischen Zyklus des Lebensunterhalts vollenden soll. Während der jagende Mann aus eigener Kraft überleben kann, da die fleischliche Nahrung nur eine kurze Zubereitung erfordert, ist der Ackerbauer zur Ehe verurteilt. Aufgrund dieser Abhängigkeit, die einer kulturellen Aufgabenteilung entspringt, können sich die jungen Männer nur durch eine Gattin sozial entfalten."

das Überleben und der Bestand der Gruppe und jedes Einzelnen gefährdet wären. Die Notwendigkeit der Kooperation und die Gemeinsamkeit der Interessen kommen noch zu der natürlichen, auf Blutsverwandtschaft beruhender Solidarität hinzu.

Zu den wesentlichen Merkmalen der Familiensolidarität auf dem ökonomischen Gebiet gehört das, was Max Weber den „Hauskommunistischen Grundsatz" nennt. Es bedeutet, daß innerhalb der Hausgemeinschaft „nicht ‚abgerechnet' wird, sondern daß der Einzelne nach seinen Kräften beiträgt und nach seinen Bedürfnissen genießt (soweit der Gütervorrat reicht)".[128] Die Teilhabe eines jeden an den gemeinsam produzierten Gütern erfolgt nicht nach der Leistung, die er oder sie erbracht hat, sondern nach dem Bedarf. Die Quantität an Arbeit wird nicht gemessen, sondern jedes Mitglied trägt gemäß seiner Fähigkeiten bei.

1.2 Die Bedeutung der Familie für die persönliche Identität

Nachdem wir den Aspekt der materiellen Abhängigkeit des Individuums von seiner Familie erörtert haben, wenden wir uns dem zweiten Aspekt zu, nämlich die Abhängigkeit des Einzelnen von seiner Familie bezüglich der Konstruktion seiner Identität. Es geht darum, auf die große Bedeutung der *kollektiven Identität* für den alttestamentlichen Menschen aufmerksam zu machen, und sie als *Familienidentität* zu definieren. Auch diese Form der Abhängigkeit ist eng mit der Gesellschaftsstruktur verbunden, wie der folgende Vergleich deutlich machen soll.

Die moderne Industriegesellschaft ist u.a. gekennzeichnet durch eine komplexe Arbeitsteilung und eine ihr entsprechende Differenzierung gesellschaftlicher Bereiche (Wirtschaft, Politik, Wissenschaft). Diese funktional spezifische Organisation begünstigt die Vorstellung, dass jeder Mensch von jedem anderen Menschen verschieden ist und, als einzigartiges Individuum, eine jeweils ganz eigene *persönliche Identität* besitzt. Den Gegenpol einer solchen komplexen, funktional differenzierten Gesellschaft bildet die einfache, segmentär differenzierte Gesellschaft. Sie organisiert sich nicht in funktional spezialisierte Bereiche, sondern in mehrere gleichartige Segmente, die nach dem Prinzip der Verwandtschaft strukturiert sind: Haushalte, Sippen, Stämme u. ä. Der Zusammenhalt solcher Stammesgesellschaften basiert nicht auf der Verschiedenheit der Akteure und ihrer

[128] Max Weber 1947: 196.

arbeitsteiligen Komplementarität, sondern auf der „erlebte(n) Ähnlichkeit der Akteure in überschaubaren und einfach strukturierten Lebenswelten“.[129] „Das Handeln folgt fest institutionalisierten Rollen; die Menschen gehören meist festen Gruppenzuordnungen an. Für größere Varianzen einer personalisierten Identität ist dort nur wenig Platz.“[130]

Die Gesellschaft, in der die alttestamentlichen Texte entstanden sind, gehört aber einem – historisch gesehen – Zwischentypus: der sogenannten stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft. Anders als bei den segmentären Gesellschaften gibt es hier schon eine deutliche Arbeitsteilung bzw. Funktionentrennung in unterschiedliche Sphären. Besonders der Bereich von Macht und Politik hat sich ausdifferenziert (Staat, Verwaltungsapparat, militärische Macht). Dennoch gibt es eine feste Zuordnung der Funktionen: „Die Arbeitsteilung ist fest über die verschiedenen *Gruppen* der Gesellschaft verteilt - und *nicht* in *Sphären* institutionalisiert, die mit im Prinzip beliebigen Personen gefüllt werden können.“[131] Manche Autoren sehen in solchen entwickelten Agrargesellschaften der Antike nur zwei dominante soziale Sphären, nämlich *Politik* und *Verwandtschaft*. Andere Bereiche, wie beispielsweise Wirtschaft und Religion, haben noch keine Autonomie, sondern sind in diese dominanten Sphären eingebettet. “From this it follows that kinship and politics were institutions that had important economic and religious functions and, so to speak, included economy and religion within them.”[132]

In der Welt des Alten Testaments gehört Verwandtschaft zu den bevorzugten Prinzipien sozialer Zugehörigkeit. Trotz erster Ansätze einer gesellschaftlichen Arbeitsteilung, ist die traditionelle vorderorientalische Gesellschaft weitgehend segmentär bzw. familiär strukturiert: die Menschen leben in Familiengemeinschaften, die ähnlich strukturiert sind, d.h. sie organisieren sich vorwiegend in sozialen Gruppen aufgrund von Verwandtschaftsprinzipien. Wir können diese Gesellschaftsstruktur rein theoretisch als eine Reihe von konzentrischen Ringen beschreiben. Den innersten Kreis bildet die Hausgemeinschaft oder Kernfamilie. Der nächste Kreis setzt sich aus zwei oder drei durch Blutsverwandtschaft verbundenen Kernfamilien zusammen, die eng beieinander wohnen.

[129] H. Esser 1999a: 411.
[130] Ebd. 412.
[131] Ebd. 413.
[132] H. Moxnes 1997: 19.

Man spricht hier von Großfamilie, erweiterter Familie oder Familienverband.[133] Mehrere Familien können wiederum eine Sippe, einen Clan oder eine *lineage* bilden.

Wir sahen bereits, dass die Hausgemeinschaft eine selbständige ökonomische Einheit war. Aber nicht nur das. Innerhalb dieses Kreises von Menschen und teilweise auch im Rahmen der Großfamilie, geschahen die für den Einzelnen wichtigsten sozialen Prozesse: die Produktion von Lebensgütern (Nahrung, Wohnung, Kleidung, Hausgeräte, usw.), die Bildung und die Sozialisation (Überlieferung von technischen Kenntnissen und sozialen Regeln), die Pflege der Kranken und Alten, der Schutz der persönlichen Existenz (durch Drohung von Vergeltung), die Religion. Mehrere Kern- oder Großfamilien waren zu größeren sozialen Einheiten verbunden, den Sippen.[134] Diese Einheiten hatten damals und haben auch heute noch in den traditionellen vorderorientalischen Gesellschaften eine

[133] Aus der Archäologie sind uns solche Familienverbände bekannt. Die Wohnarchitektur in Palästina von der Früheisenzeit bis zum babylonischen Exil wird durch sogenannte „Drei-„ bzw. „Vierraumhäuser“ bestimmt (vgl. Holladay 1992: 308). Es wird davon ausgegangen, dass diese Häuser von Kernfamilien bewohnt waren, also Mutter und Vater mit ihren unverheirateten Kindern (vgl. Stager 1985: 17f; Holladay 1992: 310). Die Archäologie hat ebenso gezeigt, dass das Einzelhaus oft mit ein oder zwei anderen Häusern verbunden war. Diese Hausverbände haben einen gemeinsamen Hof und sind von anderen Verbänden deutlich getrennt. Stager interpretiert dieses sowohl in dörflichen wie in städtischen Siedlungen vorkommende Residenzmuster als das Wohnquartier eines Familienverbandes, den er „extended or multiple familiy household“ (Stager 1985: 18) nennt. Als modernes Beispiel für dieses Residenzmuster nennt er die arabische *za´ila* („joint family“), die aus Vater, Mutter, unverheirateten Kindern, verheirateten Söhnen samt Frauen und Kindern, sowie unverheirateten Tanten oder manchmal auch Onkeln des Vaters besteht. Diese Familienstruktur ist üblich in nahöstlichen Dörfern, die von der Landwirtschaft leben, während die Kernfamilie im urbanen Kontext vorherrscht. Die zusammenwohnenden Kernfamilien bilden eine Art landwirtschaftliche Familien-Kooperative: „As a social and economic unity, the joint family household collectively farms the land from which it derives its livelihood and shares its produce. Land ownership and labor needs are the primary reasons for multiple family compounds”(ebd. 20). Dieser Verband kann sich aus den Familien von Vater und verheirateten Söhnen zusammensetzen, aber auch aus den Familien von Brüdern, die nach dem Tod des *pater familias* noch zusammenwohnen. Im ersten Fall liegt die Autorität des Verbandes beim Vater bzw. Großvater, im zweiten ist es der älteste Bruder, der zum Haupt des Haushaltes wird (ebd.). Die „joint family“ stellt die ideale bäuerliche Haushaltsform in dieser Region dar. Stager weist aber darauf hin, dass nicht mehr als 50% der Bevölkerung jemals in solchen Familienverbänden gelebt hat (ebd.). Bedingt durch den Familienzyklus, aber auch durch andere Faktoren, ist die Zusammensetzung von Familien ständig im Fluss. Einen Hinweis auf dieses Residenzmuster findet Stager in der Erzählung Ri 17-18. Micha ist ein wohlhabender Mann, der mit seiner Familie im Gebirge Efraim lebt. Zum „Haus Michas“ (Ri 17,4) gehören seine verwitwete Mutter, seine Söhne und ein Levit, der als Familienpriester dient. Die Mitglieder dieses „Hauses“ (=Familie, vgl. Ri 18,19.25) leben in mehreren angrenzenden Häuser (=Wohnungen, vgl. Ri 18,14.22). Daraus kann geschlossen werden, dass die Söhne Michas selbst Familienväter waren, die mit ihren Frauen und Kindern in eigenen Wohnungen lebten und, zusammen mit der Großmutter und dem Leviten, einen Familienverband unter der Autorität Michas bildeten: das בית מיכה..

[134] In der ethnologischen Literatur ist auch von Clan oder *lineage* die Rede.

große Bedeutung. „Dies zunächst darum, weil sie die kleinste Organisation darstellen, die als Solidaritätsgruppe stark genug ist, ihre Mitglieder zu schützen und zu unterstützen.“[135] Wirtschaftlich gesehen waren die Einzelfamilien zwar selbstständige, aber dennoch sehr instabile Einheiten. Nicht jede Familie war in der Lage, genügend Arbeitskräfte zu besitzen. Oft genug sind Mitglieder durch Tod, Krankheit oder Schuldsklaverei ausgefallen. Es gab auch Aufgaben, die von einer einzigen Familie nicht zu bewältigen waren, wie z. B. der Bau von Terrassen und die Rodung von Neuland. Diese Begrenzung der Einzelfamilie konnte durch die Kooperation und die gegenseitige Unterstützung der Familien innerhalb der Sippe überwunden werden. Die Mitglieder der Sippe stehen in einem Verhältnis gegenseitiger Verantwortlichkeit. Diese Solidarität gegenüber den schwachen Mitgliedern drückt sich besonders in der Institution des *go'el* aus. Die Pflicht des *go'el* bestand darin, die Blutrache zu gewährleisten. Er übernimmt auch den Loskauf eines in Schuldsklaverei geratenen Verwandten. Die Sippe hat auch bestimmte Eigentumsrechte am Land getragen. Dies alles macht sie, neben der Familie, zu einem Subjekt kollektiver Identität. Diese drückt sich in der Vorstellung aus, die Mitglieder einer Sippe seien durch die gemeinsame Abstammung von einem Ahn verwandtschaftlich verbunden. Die gemeinsame Identität wurde auch durch religiöse Feste gepflegt (vgl. 1Sam 20,6: das Jahresfest von Davids Sippe in Bethlehem).

Für den Einzelnen war die Beziehung zu dem größeren und kleineren Verwandtschaftsverband völlig unentrinnbar. Die Menschen gehörten auf Gedeih und Verderb ihrer Familie an. Die Festigkeit der Familienbindung hing zum guten Teil zusammen mit der sehr weitgehenden Funktion der Familie, oder je nachdem auch der Sippe, als Überlebenseinheit. Die Hausgemeinschaft und die Verwandtschaft bieten ihren Mitgliedern die notwendige soziale Sicherheit. „Ich wohne inmitten meiner Verwandten“ (2Kön 4,13) lautet die Antwort der Schunemiterin auf Elischas Angebot, beim König ein Wort für sie einzulegen. Mehr als die eigene Familie konnte selbst der König und sein Heer nicht anbieten. In einer Gesellschaft, wo die Familie die wichtigste soziale Institution ist[136], ist das Leben außerhalb der Familiengruppe äußerst schwierig. Ein Mitglied aus der Familie zu verstoßen kann bedeuten, es zu enterben (Gen 21,10; 25,5-6; Ri 11,1-3). Es hat keinen Anteil mehr am Familienbesitz und an dem, was der Familienbetrieb produziert.

[135] N. P. Lemche 1996: 105.

[136] In bezug auf Europa vgl. Otto Brunner 1980: 85: „Das Haus... ist das grundlegende Sozialgebilde aller bäuerlichen und bäuerlich-adeligen Kulturen“.

Ein solcher Mensch verliert die materielle Basis seiner Existenz, und muss von der Güte anderer Menschen leben. Außerdem hat ein Ausgestoßener keine Gruppe mehr, „die für ein an ihm begangenen Verbrechen Vergeltung üben könnte. Er kann daher ohne Furcht belästigt, erniedrigt, beraubt und sogar getötet werden“[137] (vgl. Gen 4,11-14; Ri 19).

In dieser Welt hat die *individuelle* Dimension der persönlichen Identität, die durchaus auch hier vorhanden ist, wenig Raum sich zu entfalten. Stattdessen überwiegt die *kollektive* Dimension, d. h. „die *Identifikation* eines Akteurs mit einem Kollektiv, einer sozialen Kategorie, einer Rolle oder einer Gruppe.“[138] Diese Gruppe ist seine Familie und in einigen Situationen auch die weitere Verwandtschaft.

> „Das Denken, Fühlen und Handeln erfolgt in diesem Fall ausschließlich als Mitglied des betreffenden Kollektivs, dem der Akteur sich dann als zugehörig fühlt, dessen Schicksal er zu seinem eigenen macht und in dem er sich im Prinzip als Individuum für austauschbar hält. Es ist das Wir-Gefühl des altruistischen Aufgehens in einer – tatsächlichen oder vorgestellten – Gemeinschaft, die ‚Identifikation von Person und Kollektiv.“[139]

Die landwirtschaftliche Hausgemeinschaft, mit der wir hier zu tun haben, ist nicht die Summe biologisch verwandter aber sonst einzigartiger Menschen mit ihren eigenen Berufen, Freundeskreisen, Bedürfnissen und Interessen, wie es in der modernen Industriegesellschaft meistens der Fall ist, sondern eine Lebensgemeinschaft, innerhalb welcher alle gegenseitig abhängig sind. Diese Art von Familie verfolgt kollektive Interessen und Ziele und in ihr ist das individuelle Wohl von dem Wohl der Gruppe untrennbar.

Im Blick auf den Einzelnen vertritt der Neutestamentler Bruce Malina[140] die Ansicht, dass der biblische bzw. mediterrane Mensch ein „strongly group-bound

---

[137] Patai 1962: 136.

[138] H. Esser 2001: 342. Die *individuelle* Dimension der Identität definiert H. Esser 2001: 343 folgendermaßen: „Individuelle Identität liegt in einer sozialen Beziehung dann vor, wenn sich der Akteur dabei *nicht* als Mitglied oder Repräsentant eines Kollektives, einer sozialen Kategorie oder einer Gruppe fühlt bzw. als solches wahrgenommen oder behandelt wird, sondern als ‚individuelle’ Person, die zwar in sozialen Beziehungen eingebettet ist, aber eben *nicht* an irgendwelchen ‚kollektiven’ Vorgaben orientiert ist, wie etwa an einem Gruppengeist oder einer nationalen Begeisterung, sondern immer nur als ‚Individuum’ agieren will.“

[139] Ebd. 342.

[140] Ich zitiere Malina weil er sich ausführlich mit dem Problem der kollektiven Identität auseinandersetzt. Auch wenn er sich auf die Zeit des NT bezieht, arbeitet er mit dem Konzept der „mediterranen Gesellschaft“. Für ihn sind die sozialen und kulturellen Strukturen dieses Gebiets

individual“[141] ist. Während der moderne Mensch – „who is weakly group bound and most often feels himself or herself not bound to any group at all“[142] – nach den persönlichen Eigenschaften, Motivationen und Gründe sucht, um sich selbst und andere zu verstehen, denkt der biblische Mensch „in terms of gender-based roles“ und „in terms of the groups in which a person was ever embedded“[143].

„The strong group person has an ego embedded in the group. As a matter of fact, all members of the group share a mutuality of perspective, a virtual identity with the group as a whole and with its individual members.”[144]

Dieser Mensch denkt „soziologisch“: Man kennt eine Person „aufgrund der für eine Gruppe typischen Eigenschaften, zu der das Individuum gehört und deren Werte es verkörpert“[145]. Nicht der Einzelne ist einzigartig, sondern die Gruppe. Malina spricht auch von einer „dyadischen Persönlichkeit“[146] im Gegensatz zu einer individualistischen. Versucht letztere sich als einzigartig anzusehen, indem sie sich von anderen einzigartigen Menschen loslöst und abgrenzt, so begreift sich die dyadische Persönlichkeit immer in Beziehung zu und verbunden mit anderen ähnlichen Menschen innerhalb bestimmter Gruppen:

„Diese Person wird sich immer als in Wechselbeziehung mit anderen stehend begreifen, während sie gleichzeitig eine bestimmte soziale Position einnimmt (...). Solche Menschen müssen diese Wechselbeziehung überprüfen, wobei sie das Zentrum ihrer Aufmerksamkeit immer weg von ihrem Ich lenken, und zwar anhand von Forderungen und Erwartungen von anderen, die ein bestimmtes Ansehen gewähren können oder auch nicht“[147].

Carol Meyers[148] und Karel van der Toorn[149] sprechen in bezug auf Israel und dem Alten Orient von einer Familienidentität[150]. Die Familieninteressen haben Vorrang vor den individuellen[151]. R. Patai formuliert es folgendermaßen:

---

nicht auf eine bestimmte Epoche begrenzt, sondern sehr dauerhaft. Es handelt sich eigentlich um Strukturen, die mit dem Typ der Agrargesellschaft verbunden sind.

[141] Malina 1989: 127.
[142] Malina 1989: 127.
[143] Malina 1989: 127.
[144] Ebd. 129.
[145] Malina 1993: 73.
[146] Vgl. Malina 1993: 69-76; 1989: 128-131.
[147] Malina 1993: 71.
[148] Vgl. Meyers 1997: 21f.
[149] Vgl. K. v. d. Toorn: 1996.

„Genau wie ein Glied des Körpers, wie etwa ein Bein oder ein Arm in Bezug auf den Körper als ganzem einen Wert hat, nur solange nützlich ist, wie es mit dem Körper verbunden ist und seinen Bedürfnissen dient, so ist ein Mitglied dieser Familie nur solange wertvoll und nützlich, wie es seine eigenen Interessen denen der Familie unterordnet, nur solange, wie es der Familie treu und ergeben dient und ihren Befehlen, wie sie in den Worten ihres Oberhauptes zum Ausdruck kommen, gehorcht. Und genau wie ein Glied nutzlos wird, wenn man es vom Körper abtrennt, so verliert auch ein Familienmitglied seinen Wert, sobald es einmal die Bande, die es mit der Familie verbinden, zerschnitten hat“[152].

Der Einzelne ist also nicht nur materiell von seiner Familie abhängig, sondern auch hinsichtlich seiner sozialen Anerkennung.[153] Hierzu zwei Beispiele aus dem AT: Als David sich bereiterklärte, gegen den Philister Goliat zu kämpfen, fragte König Saul seinen Heerführer: „Abner, wessen Sohn ist der junge Mann?“ (1Sam 17,55) Um jemand zu kennen und einzuschätzen, muss man seine Herkunft kennen, die Familie der er angehört. – Noch deutlicher ist die Antwort Gideons auf den Auftrag, die Israeliten aus der Gewalt Midians zu befreien: „Ach, mein Herr, womit soll ich Israel befreien? Sieh doch, meine Sippe ist die schwächste in Manasse, und ich bin der Jüngste im Haus meines Vaters“ (Ri 6,15). Gideon wird zwar von Gott aufgrund seiner Stärke auserwählt (vgl. V.12). Für ihn selbst aber stehen nicht seine persönlichen Eigenschaften im Vordergrund, sondern seine Stellung innerhalb der Familie und die Bedeutung bzw. Stärke der Verwandtschaft in einem größeren sozialen Zusammenhang (Stamm). – Der Ausschluss eines Menschen aus seiner Gemeinschaft bedeutet, „ihn des Status, der ihm aufgrund seiner Zugehörigkeit zu dieser Familie zukam, zu berauben. Das bedeutet für ihn eine soziale Deklassierung“[154].

Aber nicht nur das Ansehen des Individuums war von seiner Gruppe abhängig, sondern auch umgekehrt: Das Ansehen einer Familie ist vom Verhalten ihrer Mitglieder abhängig. Die Einheit von Individuum und Gruppe wird in der Auswirkung von Taten und Verhalten eines Einzelnen auf die ganze Gruppe deutlich. Einige Beispiele aus dem AT.

---

[150] So verstehe ich auch Pedersens „psychic community“ und Robinsons „corporate personality“; vgl. Pedersen 1959: 263-279 und Robinson 1936:49-62.

[151] Vgl. Malina 1989: 130: “(...) strong group persons supress consciousness of individual needs and keep group needs at the forefront of attention. The strong group problem is that it is usually the immediate group's (family, faction, village, neighborhood of a city) needs that are the focus of interest, not that of the total ethnic group”.

[152] Patai 1962: 135.

[153] Vgl. H. Moxnes 1997: 20: „the individual is dependent upon the group for recognition of his or her honour“.

[154] Patai 1962: 136.

König Saul verspricht Privilegien für das ganze Vaterhaus desjenigen, der den Feind erschlägt (1Sam 17,25). Die königliche Würde gehört nicht einer Person, sondern dem ganzen „Haus“ (vgl. 1Sam 9,20; 2Sam 3,10; 6,21; 7,16; 1Kön 12,26). Die Gerechtigkeit Noahs und Lots bringen das göttliche Wohlwollen über das ganze Haus (Gen 6,18; 7,1; 19). Raabs Treue zu den israelitischen Spähern soll ihrem Vaterhaus (und allem, was ihnen gehört) erwidert werden (Jos 1,12f.). Die Verfehlungen eines Einzelnen bringen Unheil über die ganze Familie, was beispielhaft sowohl in Erzählungen (Jos 7; Num 16; 1Sam 2,27ff.)[155] als auch in „Gesetzen“ (Ex 20,5; Dtn 5,9; Ex 34,7; Num 14,18) deutlich gemacht wird. Malina sieht „die Verantwortung für Moral und Fehlverhalten nicht bei dem Einzelnen allein, sondern bei dem sozialen Körper, bei der Gruppe, in die das Individuum ‚eingebettet' ist“[156]. „Behavioral controls are social, deriving from a set of social structures in which all persons are expected to participate and to which they are to adhere”[157]. Moralische Normen „werden vom Standpunkt des über-individuellen, objektiven Horizontes des sozialen Körpers formuliert. (...) Das Hauptanliegen ist, die Familie, das Dorf und das Volk sozial gesund und handlungsfähig zu halten. (...) Das Individuum als solches, die dyadische Persönlichkeit ist entbehrlich“[158]. Um die Sicherheit und die Stabilität der Gemeinschaft zu gewährleisten war es durchaus sinnvoll, einzelne Mitglieder zu opfern nach dem Motto: „es ist besser für uns, daß ein Mensch für das Volk stirbt, als daß das ganze Volk zugrundegeht“ (Johannes 11,50; vgl. Dtn 21,18-21).

Ein grundlegendes Element der Familienidentität stellt die Familienreligion dar. Karel van der Toorn hat das Phänomen der „family religion“ in der altbabylonischen Gesellschaft, in Ugarit und in Israel miteinander verglichen und dessen Verhältnis zur Familienidentität beleuchtet. Als die beiden Bestandteile der Familienreligion nennt er “the cult of the ancestors and the worship of local gods”[159]. Die Vorfahren sind die Verkörperung der Familienidentität. Entsprechend dem von Meillassoux formulierten Prinzip der Anteriorität verdankt ihnen die Gemeinschaft ihre Existenz. „They were the

[155] Vgl. noch Gen 34,30; 12,17; 20,17f.; Ri 18,25; 14,15; 2Sam 14,9; 24,17.
[156] Malina 1993: 74.
[157] Malina 1989: 130.
[158] Malina 1993: 74.
[159] K. v. d. Toorn 1996: 236. “By following the religion of their family and their neighbourhood, they identified on the one hand with their kin group and its past, and on the other with their neighbourhood and its gods. In so doing, they received a social identity with a historical and a local dimension. It was both collective and devolved, not based on individual distinction nor obtained by personal merit”(94).

ones who had bequeathed the family estate and the family home to the living"[160]. Der Familienbesitz war als das „Erbe der Väter" (nahalat 'abot) aufgefasst. Es war „sacred property"[161], die konkrete Erfüllung von Gottes Verheißungen und Segen, die von Vater zum Sohn weitergegeben wurden (Gen 12,2; 25,11; 27,27-29; 39,2-6). Pflicht der Nachkommen war es, des Namens der „Väter" nach ihrem Tod zu gedenken (2Sam 18.18).

Schließlich legitimieren die religiösen Vorstellungen der Familie die bestehenden sozialen Beziehungen und Strukturen. Diese sind ein Ausdruck des göttlichen Willens; die einzelnen Mitglieder sind verpflichtet sich so zu verhalten, dass diese Ordnung bewahrt wird[162]. Die Verehrung der Vorfahren drückt die Solidarität zwischen den Generationen aus und legitimiert die Autorität der Ältesten über die Jüngeren. "Piety toward the dead fostered a sense of unity and solidarity among the living comparable to the social peace that followed from respect for the head of the clan. Piety toward the dead was a social virtue; it could be seen as an extension of the honour paid to one's parents"[163].

Durch die Ahnenverehrung zeichnet sich die Familie als eine Gemeinschaft von Lebenden und Toten, welche in gewisser Weise gegenseitig abhängig waren. „To have the blessing of one's ancestors is to have their approval; to have the blessing of one's offspring is to have their gratitude. For both parties involved the manifestation of mutual acceptance was important. 'The word of the living is precious to the dead, the word of the dead is precious to the living,' as the Sumerian hymn to the sun god says"[164].

2. Aspekte der Familiensolidarität im AT

In diesem Abschnitt werden konkrete Beispiele von Familiensolidarität im Alten Testament untersucht. Dafür wenden wir uns den unterschiedlichen Rollen innerhalb der

---

[160] Ebd. 233.
[161] Ebd. 207.
[162] Vgl. ebd. 94f.
[163] Ebd. 233.
[164] Ebd. 65. In Babylonien geschah der Kontakt zwischen Lebenden und Toten im Rahmen des *kispum*: "It constituted the rite by which the family proclaimed and, by the same token, reaffirmed and reinforced its identity. Outside the family, there was no such identity. Only under the roof of the family home would there be kin to call you by your name after your death; out on the street one died nameless. That is why the ale-wife Siduri could give no better advice to Gilgameš than to start a family and have children. The only immortality he could hope for was ancestorhood; ancestorhood would provide him with an identity lasting longer than a lifetime". (65)

Familie zu: Mutter und Vater, Tochter und Sohn, Geschwister. Bei jeder Rolle finden sich spezifische Formen und Motivationen der Hilfe, jedes Mitglied trägt gemäß seiner Rolle zum Wohl der Gruppe bei. Das Material für die Beschreibung bilden einige ausgesuchte Sprüche und Erzählungen aus dem Alten Testament, die als Musterbeispiele dienen sollen, sowie einige Begriffe, die typische Haltungen, Gefühle oder Verhaltensweisen beschreiben. Gelegentlich stützen wir uns für die Interpretation der Texte und Begriffe auf Theorien aus der Verhaltensforschung.[165]

2.1. Mutter- und Vatersein

2.1.1 Formen elterlicher Hilfe

Vater- und Muttersein ist *per definitionem* eine solidarische Tätigkeit, zu deren Ausübung in der Regel eine große Portion Altruismus gehört. Kinder zu zeugen und aufzuziehen impliziert für ein Individuum die Investition der eigenen Energie und Zeit in andere Individuen sowie das Eingehen von Risiken. Eltern investieren in ihre Kinder, wenn sie deren Überlebenschancen auf Kosten ihrer eigenen Fähigkeit vergrößern, in sich selbst zu investieren.[166] Für die Frau beginnt der Aufwand schon mit der Schwangerschaft, in deren Verlauf sie einen Teil ihrer Energie in das sich in ihr entwickelnde Lebewesen investiert. Die Geburt eines Kindes birgt für die Mutter große Gefahr; vor dem Aufkommen moderner Techniken der Geburtshilfe verloren viele Frauen bei der Entbindung das Leben. Und schließlich während der Stillzeit verbraucht das Kind weiterhin unmittelbar die mütterlichen Kalorien.

Eltern sind in erster Linie dafür verantwortlich, die elementaren Bedürfnisse ihres Nachwuchses zu befriedigen. Sie sorgen also für ihr körperliches und psychisches Wohlbefinden. Die gemeinsame Aufgabe der Eltern besteht darin, die Kinder „aufzuziehen und möglichst gut ausgerüstet und vorbereitet in die Selbständigkeit zu entlassen".[167] Zur Elternfürsorge gehören vor allem die Versorgung der Kinder mit Nahrung und Kleidung,

---

[165] Eine andere Interpretationsmöglichkeit wäre z.B. die psychologische. Aus Zeit- und Platzgründen, und auch weil ich mit der Verhaltensforschung besser vertraut war, habe ich mich auf sie beschränkt.

[166] In der Soziobiologie spricht man von Elterninvestment bzw. -aufwand, d.h. „den unmittelbaren Einsatz für die genetische Reproduktion einschließlich der Aufzucht der Nachkommen und gegebenenfalls ihrer möglichst vorteilhaften sozialen Platzierung." (Voland 2000: 230) Dazu zählt E. Voland die Schwangerschaft, die Geburt, die Jungenfürsorge und die schon genannte soziale Platzierung.

[167] C. Vogel 1992: 145.

Schutz, Pflege (z. B. bei Erkrankung), gefühlsmäßige Zuwendung, Vermittlung von Wissen und Normen und die Sorge um die soziale Platzierung (im AT z. B. durch die Suche nach Ehepartnern). Im Vergleich zu anderen Spezies erfordern diese Aufgaben einen sehr großen Zeit- und Energieaufwand von den menschlichen Eltern. Der Grund dafür ist die sehr lange Kindheit und Jugend des Menschen.[168] Das Menschenkind wird nämlich in einem frühen Entwicklungsstadium geboren und ist deshalb sehr hilflos. Das Gehirn hat beispielsweise bei der Geburt erst 1/4 seiner Endgröße.[169] Die Fortsetzung seines Wachstums nach der Geburt verschiebt die Entwicklung eines Teiles unserer bio-physischen Anlagen (z. B. die Bewegungskontrolle und Mechanismen der Kontrolle der Körpertemperatur), unserer Beziehungsfähigkeit und unserer Fähigkeit zur Wahrnehmung der Umwelt durch die Sinne.[170] „Eine derart extreme Verlangsamung des Wachstums ist nur innerhalb eines sozialen Kontextes möglich.“[171] Für eine gesunde physische und psychische Entwicklung muss die menschliche „Frühgeburt“ in einen *solidarischen Kontext* aufgenommen werden, in eine Art „verlängerter(n) Mutterschoß“[172], der sie ernährt, beschützt und umsorgt.

Auch die Art unserer Nahrungsbeschaffung ist für die lange Zeit elterlicher Fürsorge verantwortlich. Während z. B. junge Menschenaffen gleich nach der Entwöhnung anfangen, sich ihr Futter selbst zu suchen, sind unsere Kinder völlig darauf angewiesen, von den Eltern versorgt zu werden. Der Soziobiologe Jared Diamond nennt dafür zwei Gründe.[173] Zum einen benötigt der Mensch Werkzeuge zur Nahrungsbeschaffung, deren Herstellung und Gebrauch eine genaue Koordination der Fingerbewegungen erfordern. Diese wird aber erst nach Jahren erreicht. Zum anderen sind wir bei der Beschaffung von Nahrung sehr stark auf unseren Intellekt angewiesen, da unser Nahrungsspektrum sehr breit ist und die angewandten Techniken sehr kompliziert sind. Es dauert Jahre bis ein Mensch das Wissen und die Fertigkeiten erworben hat, um einigermaßen selbständig seine Nahrung beschaffen zu können. In Jäger und Sammlergesellschaften wie auch in

---

[168] Vgl. B. G. Campbell 1972: 273: „Die Periode kindlicher Abhängigkeit, die bei den meisten Säugern gerade ein paar Monate dauert, hat sich bereits bei Affen auf ein Jahr ausgedehnt und bei Menschenaffen auf zwei Jahre. Beim Menschen beträgt sie sechs bis acht Jahre. Zu diesen angaben müssen wir eine Periode kultureller Abhängigkeit hinzuzählen, die sogar bis über die Geschlechtsreife andauern kann.“

[169] Vgl. ebd. 274.

[170] Vgl. H. Assmann/ J. Mo Sung 2001: 312.

[171] B. G. Campbell 1972: 274.

[172] Vgl. H. Assmann/ J. Mo Sung 2001: 313.

[173] Vgl. J. Diamond 2002: 87-89.

Agrargesellschaften ist es die Aufgabe der Eltern, ihrem Nachwuchs das notwendige Wissen zu vermitteln.

Bestimmte Aspekte des solidarischen Handelns der Eltern während der ersten Lebensjahre ihrer Kinder werden im AT unter den Begriff des ‚Tragens' zusammengefasst. Es geht dabei in erster Linie um das physische Wohlbefinden der Kinder. Von Jahwe wird beispielsweise gesagt, er handelte während der Wüstenwanderung Israels „wie einer, der seinen Sohn trägt" (Dtn 1,31). Das Tragen (נשׂא) muss zunächst wörtlich verstanden werden: Der Säugling wird für zwei oder drei Jahre ‚auf der Hüfte'[174] herumgetragen, weil es sich noch nicht selbständig bewegen kann. Dies war wahrscheinlich die Aufgabe der Mutter. Tragen heißt aber nicht nur ‚herumtragen', sondern auch ‚durchbringen, ernähren, sich sorgen um, helfen, unterstützen, beschützen'.[175] Zur alttestamentlichen Zeit wurde das Kind bis zum dritten Lebensjahr gestillt.[176] Für eine lange Zeitspanne musste es von seinen Eltern ernährt werden, bis es schließlich selber bei der Nahrungsproduktion helfen konnte (s. o.). An kranken Tagen wurde es von der Mutter gepflegt.[177] - Zum ‚Tragen' gehört auch der Aspekt der Gewährung körperlichen Kontaktbehagens.[178]

Für das psychische Wohlbefinden der Kinder spielen die Eltern ebenfalls eine entscheidende Rolle. Das Kind braucht für sein gutes Gedeihen mindestens eine verlässlich auftretende Bezugsperson. Es zeigt den deutlichen Drang, mit einer bestimmten Bezugsperson eine persönliche Beziehung einzugehen. Das Kind bindet sich an seine Eltern in der Erwartung, von ihnen angenommen, umsorgt und beschützt zu werden. Es sucht nach Geborgenheit. Aus den Reaktionen der Bezugsperson(en) erfährt es, dass es Zuwendung bewirken kann und dass es um seiner selbst willen geliebt wird. „Entscheidend

---

[174] Vgl. Jes 66,12; 60,4. Verhaltensbiologisch wird deshalb der Säugling auch ‚Tragling' genannt, vgl. I. Eibl-Eibesfeldt 1997: 749f.

[175] Von Mose wird Num 11,10-15 überliefert, er fühle sich überfordert, das Volk allein zu tragen. Es geht explizit um die Versorgung mit Nahrung. Mose weist diese Verantwortung zurück, er habe das Volk schließlich nicht selber geboren (V.12). Vgl. auch Deut 1,29-33 (beschützen, leiten); 32,10-14 (beschützen, ernähren).

[176] Vgl. 2 Makk 7,27.

[177] Vgl. 2 Kön 4,18-37.

[178] Vgl. Jes 66,12; 2 Kön 4,16; vgl. auch A. Honneth 1992: 160f.: der Säugling ist „hilflos darauf angewiesen, daß ihm die Mutter durch bedürfnisgerechte Formen des ‚Haltens' Liebe entgegenbringt. Nur im physischen Schutzraum des ‚Gehaltenwerdens' kann der Säugling seine motorischen und sensorischen Erfahrungen auf ein einziges Erlebniszentrum hin koordinieren lernen und damit zur Entwicklung eines Körperschemas gelangen; weil der Tätigkeit des ‚Haltens' für die kindliche Entwicklung daher eine außerordentliche Bedeutung zukommt, hat Winnicott den Zustand des Verschmolzenseins an einigen Stellen auch ‚Halte-Phase' genannt."

für die Auswahl der Bezugspersonen sind dabei nicht das Ausmaß an physischer Betreuung, sondern Verhaltensmuster liebevoller Zuwendung, wie Herzen, Küssen, Ansprechen, zum Dialog Ermuntern und schließlich das gemeinsame Spielen.“[179] Der Körperkontakt vermittelt einem Kinde Vertrauen und Sicherheit. Die Mutter ist für das Kind eine besondere Basis der Sicherheit. Die Trennung von der Mutter löst Schmerz und Angst bei dem Kind aus, es fühlt sich in seiner Hilflosigkeit offenbar verlassen. - Alttestamentlich gibt der Begriff des ‚Tröstens’ (נחם pi.) diesen Aspekt der elterlichen Solidarität gut wieder. Jes 66,11 spricht von der „tröstenden Brust“, und weist so auf die beruhigende Wirkung des Stillens. Die Brust der Mutter ist für Kinder der Ort des Schutzes und der Geborgenheit.[180] „Wie einen seine Mutter tröstet, so will ich euch trösten“, behauptet Jahwe (Jes 66,13).

Eine wichtige Unterstützungsfunktion der Eltern besteht in der Unterweisung. Weil das Verhalten beim Menschen kaum von Instinkten gesteuert wird, ist er auf das Lernen angewiesen. Damit die Kinder sich das komplexe Sozialverhalten ihrer Gesellschaft aneignen können, brauchen sie während vieler Jahre Eltern (und natürlich auch andere Bezugspersonen) als Vorbilder. Vieles lernen sie unbewusst durch Nachahmung. Wie wir oben erwähnt haben, gibt es aber Bereiche, die einer expliziten Unterweisung bedürfen. Und das erfordert von den Eltern viel Geduld und Zeit. Als erstes nenne ich den produktiven Bereich („Nahrungsbeschaffung“). Hierzu gehört die Vermittlung von Wissen und Fertigkeiten, die für den Erhalt des landwirtschaftlichen Familienbetriebes notwendig sind: z. B. die Kenntnis von Umweltbedingungen (Boden, Klima), Pflanzensorten (Getreide, Obst, Gemüse), Werkzeuge, Tierhaltung, Nahrungsverarbeitung und -aufbewahrung usw. Zum produktiven Bereich gehört auch die Anfertigung von Kleidung (spinnen, weben, schneiden, nähen). Ein zweiter Bereich der Unterweisung besteht aus den sozialen Normen, Sitten und Traditionen: Rechten und Pflichten, Tabus, Rangordnungen, soziale Rollen, Religion usw.

Eltern sorgen sich schließlich auch um die soziale Platzierung ihres Nachwuchses. Eine starke Motivation für ihre harte Arbeit ist sicherlich die, dass die Kinder ein gutes

---

[179] I. Eibl-Eibesfeldt 1997: 259.

[180] Vgl. ebd.: 307: Bei Naturvölkern bleibt die Mutter „lange die sichere Basis, zu der die Kinder noch bis ins Alter von 5 bis 6 Jahren (Buschleute, Himba) laufen, um sich bei Angst oder Schmerz an der Brust der Mutter zu beruhigen.“

Erbe bekommen. Darüber hinaus sollen sie auch gute Ehepartner heiraten, für deren Suche die Eltern zuständig sind. Lieblingskinder können eine besondere Unterstützung der Eltern bekommen.

Zur sozialen Rolle des Vaters und der Mutter in der Welt des Alten Testaments gehört die Leitung des Familienbetriebes, eine Funktion die mit Autoritätsausübung verbunden ist. Dies ist besonders dort der Fall, wo die verheirateten Söhne noch mit den Eltern zusammenwohnen und eine Großfamilie bilden. Hier wird es sicherlich eine Menge Interessenkonflikte, Rivalitäten und Meinungsverschiedenheiten gegeben haben. Naturgemäß werden Eltern immer geneigt sein, ihre Kinder zur Unterordnung der persönlichen Lebensinteressen unter die Anforderungen der Familiensolidarität zu erziehen, wobei sie unter ‚Familiensolidarität' ihre eigenen Vorstellungen und Interessen verstehen.[181] Im AT hat der Schutz der elterlichen Autorität eine große Bedeutung. Diese Betonung der besonderen Stellung der Eltern verdankt sich u. a. der Notwendigkeit, die Familie einig zu halten, weil sie nur mit einer gewissen Disziplin und Zusammenarbeit überlebensfähig war. - Nach außen hin, d. h. im Verhältnis zu anderen Familien, vertritt vor allem der Vater die Interessen der Gruppe. Er verkörpert auch die Ehre und das Ansehen seiner Familie, was zwei Implikationen hat. Zum einen ist sein eigenes Verhalten für das Wohlergehen der Gruppe entscheidend. Zum anderen ist er - als Hüter der Familiensitten - verantwortlich für das Verhalten der ganzen Gruppe.[182]

Wenn man die spezifischen Familienstrukturen der alttestamentlichen Zeit bedenkt, insbesondere die Erwartungen, die mit der Vater- und Mutterrolle verbunden waren, dann entsteht den Eindruck, dass der damalige Mensch sein Leben lang, in der einen oder anderen Weise, von der Solidarität seiner Eltern abhängig war. Von Vater und Mutter verlassen zu werden bedeutete ein extrem hartes Los.[183]

2.1.2 Emotionale Bindung als Motivation elterlicher Solidarität

Elterliche Fürsorge – die Verhaltensforschung spricht hier von Brutpflege – ist ein in der Natur weitverbreitetes Phänomen. Es handelt sich um angeborene Verhaltensweisen

[181] Vgl. E. Voland 2000: 299.
[182] Vgl. Gen 34,30; 35,2; Gerstenberger 1965: 113: „Er nimmt die Verantwortung auf sich, indem er durch Belehrung, Zurechtweisung und klaren Befehl seinen männlichen Nachkommen die Richtschnur für ihr Verhalten gibt".
[183] Vgl. Ps 27,10.

bei Elterntieren, die der Aufzucht und dem Schutz der Nachkommen dienen. Das betreuende Verhalten beinhaltet z. B. das Wärmen der Jungtiere, die Nahrungsbeschaffung und das Verfüttern, das Sauberhalten der Jungtiere und das Vermitteln typischer Verhaltensweisen. Der biologische Sinn der Brutpflege besteht darin, dass Elterntiere durch dieses Verhalten die Überlebenschancen ihrer Jungen erhöhen und damit die Verbreitung ihrer eigenen Gene sichern, von denen die Jungen Kopien tragen (s.o. I.2.2). Verschiedene Tierarten haben verschiedene Brutpflegesysteme bzw. -verhaltensweisen entwickelt. Bei den Vögeln und Säugern hat sich z. B. die individualisierte Brutpflege entwickelt, deren Merkmal die individualisierte wechselseitige Bindung zwischen Mutter (Eltern) und Jungen ist.[184] „Eltern und Junge suchen aktiv den Kontakt miteinander. Sie kennen sich persönlich und verteidigen die Bindung gegen störende Einflüsse.“[185] Zur individualisierten Brutpflege gehören seitens der Eltern „die Motivation (Appetenz) zu betreuen, das Instrumentarium betreuender Verhaltensweisen sowie die darauf abgestimmte Motivation des Kindes, Betreuung zu suchen, und die Kindsignale, über die das mütterliche (oder elterliche) Betreuungsverhalten (Füttern, Beschützen, Wärmen usw.) ausgelöst wird.“[186]

Beim Menschen drückt sich die Bindung zwischen zwei Individuen in *Gefühlen und Emotionen* aus. Die starke, emotionell getönte Bindung der Eltern zu ihren Kindern ist ein kulturübergreifendes Phänomen.[187] Auch im Alten Testament finden wir eindrucksvolle Zeugnisse dieses Verbundenheitsgefühls, das mit den Wurzeln אהב (‚lieben’) und רחם (‚sich erbarmen’) wiedergegeben wird. - In Bezug auf אהב ist der Normalfall in der Paradoxie Spr 13,24 vorausgesetzt: „Wer seinen Sohn lieb hat, züchtigt ihn“. Von Jakob wird beispielsweise erzählt, dass er eine besondere Beziehung zu seinem Sohn Josef hatte, so dass er ihn unter allen seinen Söhnen am meisten liebte (Gen 37,3f.). Als ihn die Nachricht von Josefs Tod erreichte, zerriss Jakob seine Kleider, legte Trauerkleider an und trauerte um seinen Sohn viele Tage (V.34). „Alle seine Söhne und Töchter machten sich auf, um ihn zu trösten. Er aber ließ sich nicht trösten und sagte: Ich will trauernd zu meinem Sohn in die Unterwelt hinabsteigen. So beweinte ihn sein Vater“

[184] Die staatenbildenden Insekten kennen eine Brutpflege ohne individualisierte Bindung, vgl. I. Eibl-Eibesfeldt 1997: 235f.
[185] I. Eibl-Eibesfeldt (1997): 233.
[186] Ebd. 233.
[187] Siehe dazu ebd. 254-322.

(Gen 37,35).[188] Weitere Belege für אהב in diesem Zusammenhang sind Gen 22,2 (Abraham-Isaak); 25,28 (Isaak-Esau und Rebeka-Jakob); 44,20 (Jakob-Benjamin).

Die Wurzel רחם bezeichnet die selbstverständliche, von allen erwartete Haltung der Eltern zu ihren Kindern, wie im Gebrauch des Verbs (Pi.) deutlich wird: „Vergisst etwa eine Frau ihren Säugling, *dass sie sich nicht des Sohnes ihres Leibes erbarme* (מְרַחֵם בֶּן־בִּטְנָהּ)?“ (Jes 49,15a). Und: „*Wie ein Vater sich über die Söhne erbarmt* (כְּרַחֵם אָב עַל־בָּנִים), so erbarmt sich Jahwe über die, die ihn fürchten“ (Ps 103,13). Ein Zeichen äußerster Not ist es, wenn *mitfühlende Frauen* (נָשִׁים רַחֲמָנִיּוֹת) ihre eigenen Kinder kochen müssen, um etwas essen zu können (Klgl 4,10). Das Wortfeld umfasst sowohl konkrete Handlungen (‚am Leben erhalten, um das Leben besorgt sein’) als auch die zugrunde liegenden Gefühle (Mitgefühl, Mitleid, persönliche Betroffenheit, emotionale Anteilnahme), wie der Gebrauch des Substantivs רַחֲמִים in der Erzählung 1Kön 3,16-28 deutlich macht. Hier geht es um eine Mutter, die bereit ist, ihr Kind herzugeben, damit es am Leben bleibt. Der Erzähler liefert die Begründung zu dem Verhalten der Frau: „...denn ihr Inneres wurde erregt/entbrannte wegen ihres Sohnes (כִּי־נִכְמְרוּ רַחֲמֶיהָ עַל־בְּנָהּ)“ (V.26; vgl. Gen 43,30). „Das hebräische Nomen *raḥ[a]mîm* bedeutet gleichzeitig einen Modus des Seins und den Ort dieses Modus. Im Singular heißt das Nomen *reḥem* ‚Schoß’ oder ‚Uterus’. Im Plural, *raḥ[a]mîm*, wird diese konkrete Bedeutung ins Abstrakte ausgeweitet und meint dann Mitgefühl, Mitleiden, Erbarmen und Liebe.“[189]

2.1.3. Beispieltexte zur Solidarität der Eltern

Nachdem wir allgemeine Merkmale des elterlichen Verhaltens beleuchtet haben, und uns dabei überwiegend auf einige *Begriffe* konzentriert haben, beschäftigen wir uns nun mit einigen *Beispieltexten*, welche die Solidarität der Eltern beleuchten.

2.1.3.1 Die verlässliche Fürsorge einer Mutter (Jes 49,14f.)

[188] In Bezug auf Schilderungen von Gemütserregungen von Eltern im AT bemerkt Gerstenberger 1980: 68: „Es fällt geradezu auf, mit welchem emotionalen Aufwand alttestamentliche Erzähler von der Angst und Trauer der Eltern um ihre Kinder berichten. Gewöhnlich sind sie eher zurückhaltend in der Schilderung von Gefühlsaufwallungen.“ Vgl. 2Sam 19; 12,15ff.; Ri 11,35; 1Kön 17,17.

[189] P. Trible 1993: 48; vgl. Gesenius 1962: 755; H. J. Stoebe 1976: 762; Koehler/Baumgartner 1995: 1136f.

In diesem Text wird die Haltung Jahwes zu Zion mit der einer Mutter zu ihrem Säugling verglichen. Im Mittelpunkt steht der Gegensatz zwischen שכח ‚vergessen' (das Wort kommt in den zwei Versen fünfmal vor) und רחם ‚sich erbarmen'. Am Anfang des Textes hören wir die Klage Zions, sie sei von Jahwe im Stich gelassen worden: „Jahwe hat mich verlassen, Gott hat mich vergessen" (V.14). Die Stadt ist zerstört und verwüstet (V.17), ihre ‚Söhne und Töchter' wurden gefangengenommen und verschleppt (V.22; 24f.), und Jahwe hat offenbar nichts getan, um die Katastrophe zu verhindern. Dass er sie nicht vor den Feinden geschützt hat, interpretiert ‚Zion' als absichtlichen Bruch einer engen personalen Bindung. Die Verweigerung des Schutzes und der Hilfe bezeugen die Vernachlässigung elementarer Solidaritätspflichten und somit den Bruch der Beziehung. Jahwe wird gar nicht mehr direkt angesprochen, Zion redet von ihm in der 3. Person, aus der Distanz. „Jahwe hat mich verlassen...", in seiner Grundbedeutung beinhaltet עזב ‚lassen' die Lösung einer Bindung: „Vorher Zusammengehöriges wird getrennt. Der Lassende setzt das Gelassene von sich frei".[190]

Jahwe hat Zion aber nicht nur verlassen, er hat sie auch vergessen. שכח kann im zwischenmenschlichen Bereich die bewusste Abwendung von Personen bedeuten, was der Parallelismus zu עזב andeutet. Es ist der Gegensatz zu ‚fragen nach, sich kümmern um'[191], es weist also nicht nur auf das Denken als mentalen Vorgang, sondern auch auf das hilfreiche Handeln hin. Das ‚Gedenken' (זכר) Gottes meint seine „helfende und notwendende Zuwendung zum Menschen"[192]. ‚Vergessen' heißt aber auch, dass einem etwas oder jemand an Bedeutung verloren hat und so ‚aus dem Sinn kommt'. Zion fühlt sich nicht mehr geschätzt und geliebt. Das ist der Grund für die Abwendung Jahwes, die persönliche Zuneigung ist nicht mehr vorhanden. Jahwe sorgt sich nicht mehr um Zions Wohlbefinden und Zukunft.

In seiner Antwort auf Zions Klage versucht Jahwe zu zeigen, dass Zions Gefühl des Verlassenseins unbegründet ist. Um zu zeigen, dass seine Beziehung zum Volk nicht

---

[190] E. Gerstenberger 1986: 1201. Für den Gebrauch von עזב im Sinne von ‚im Stich lassen, Hilfe verweigern' vgl. Dtn 12,19; 14,27; 31,17; Jer 14,5; Ex 23,5; Num 10,31; Ps 27,9f.

[191] Vgl. W. Schottroff 1976: 900: „Aufschlußreich... ist das Vorkommen von *škh*... im Kontext von Verben, die die Entfremdung... und das Ausbleiben... einem nahestehender und vertrauter Personen ausdrücken (Hi 19,13-15), bzw. im Gegensatz zu *drš* ‚fragen nach, sich kümmern um' (Jer 30,14)".

[192] W. Schottroff 1971: 514; vgl. Num 10,9; 1Sam 1,11.

beendet wurde greift er auf eine alltägliche Erfahrung eines jeden Menschen zurück. Er vergleicht nämlich sein Verhältnis zum Volk mit dem Verhältnis einer Mutter zu ihrem Säugling. Mit einer rhetorischen Frage stellt er fest, dass eine Mutter ihren Säugling einfach nicht ‚vergessen' *kann*: „*Vergisst etwa eine Frau ihren Säugling?"* (V.15aα). Wer kann schon hier mit einem klaren „Ja!" antworten? Es gibt natürlich Frauen, die ihr Kind vernachlässigen, aus welchen Gründen auch immer. Darauf weist auch unserer Text hin: „*Aber selbst wenn sie ihn vergessen sollte*..." (V.15bα). Das bleibt aber eine Ausnahme, die meistens mit bestimmten extremen Situationen zusammenhängt. Die auf der allgemeinen Erfahrung basierende Regel besagt, dass eine Mutter ihr Baby nicht vernachlässigen *kann*.

Warum ist das eigentlich so? Mutterliebe ist freilich nichts, was sich bei jeder Frau und unter jeder Bedingung automatisch einstellen muss. Ebenso ist die enge Beziehung zwischen Mutter und Kind nicht *a priori* gegeben, sie muss sozusagen konstruiert werden. Allerdings verfügt der Mensch sehr wohl über angeborene Mechanismen, die das Zustandekommen dieser Bindung fördern, wie uns die Humanethologie zeigt. „Mutter und Kind sind durch eine Reihe von Signalen und Verhaltensweisen aufeinander abgestimmt, die zum angeborenen Repertoire des Menschen gehören. Insbesondere sind beide darauf vorbereitet, eine starke persönliche Beziehung zu entwickeln."[193] Für die emotionelle Bindung der Mutter an ihr Kind spielen die Mutter-Kind-Kontakte unmittelbar nach der Geburt eine wichtige Rolle.[194] Es wird interkulturell beobachtet, dass in diesem Moment Mütter starke Zuwendungsreaktionen zu ihrem Kinde zeigen.[195] Das Verhalten des Neugeborenen verstärkt diese Bereitschaft der Mutter: „Der Säugling kommt den Kontaktbemühungen der Mutter entgegen, indem er in der ersten Stunde nach der Geburt in einem Zustand auffälliger Wachheit ist."[196] Er bemüht sich aktiv, zur Brust zu kriechen und seine Saugbereitschaft erreicht 20 bis 30 Minuten nach der Geburt einen Höhepunkt. Dieses Saugen bewirkt eine starke emotionelle Zuwendung.[197] Positive Emotionen bewirken auch die Bemühung des Neugeborenen um Augenkontakt mit der Mutter und

[193] Eibl-Eibesfeldt 1997: 320.
[194] Vgl. ebd. 269-279.
[195] Vgl. ebd. 270f.
[196] Ebd. 273.
[197] Vgl. ebd. 274.

seine Fähigkeit zu lächeln.[198] Die Mutter ihrerseits kann schon sehr bald ihren eigenen Säugling von fremden Kindern unterscheiden und das Weinen ihres Kindes erkennen.[199]

Psychologisch betrachtet bilden Mutter und Kind in den ersten Monaten nach der Geburt eine „symbiotische Einheit", in der nicht nur der Säugling von seiner Mutter abhängig ist, sondern auch umgekehrt:

„Auf der einen Seite wird die Mutter nämlich die hilflose Bedürftigkeit des Säuglings, weil sie sich mit ihm im Laufe der Schwangerschaft projektiv identifiziert hat, als einen Mangel ihrer eigenen Befindlichkeit erleben; daher ist ihre emotionale Aufmerksamkeit so vollständig auf das Kind zugeschnitten, daß sie ihre Fürsorge und Pflege wie aus innerem Drang an seine wechselnden, von ihr selber aber gleichsam mitgefühlten Belange anzupassen lernt. Dieser prekären Abhängigkeit der Mutter... entspricht auf der anderen Seite die vollständige Hilflosigkeit des Säuglings, der seine physischen und emotionalen Bedürfnisse noch durch kein kommunikatives Mittel zu artikulieren vermag."[200]

Der Schwerpunkt des Vergleichs zwischen der Haltung Jahwes gegenüber Zion und dem Verhalten einer Mutter gegenüber ihrem Säugling liegt m. E. auf dem Aspekt der Verlässlichkeit: Auf die Fürsorge einer Mutter ist Verlass! Ihr solidarisches Verhalten basiert auf natürlichen Verbundenheitsgefühlen und Zuneigungen, welche nicht so einfach zu unterdrücken sind. Eine Mutter ‚vergisst' ihr hilfloses Kind eigentlich nicht. Dafür ist es ihr zu sehr ans Herz gewachsen. Dieses Gefühl und das ihm entsprechende Verhalten der Mutter gegenüber „den Sohn ihres Leibes" wird mit dem Verb רחם (pi.) umschrieben. רחם ‚sich erbarmen' wird in unserem Text als Gegensatz zu שׁכח ‚vergessen' und עזב ‚verlassen' verwendet. Es bezeichnet hier das einer engen persönlichen Beziehung entsprechende Gefühl der Zusammengehörigkeit und das daraus resultierende Verhalten

---

[198] Vgl. ebd. 273f., 282ff. In diesem Zusamenhang zitiert Eibl-Eibesfeldt (S. 273) K. S. Robson: „Der Menschenmutter obliegt eine lange, äußerst schwierige und oft unbelohnte Zeit der Sorge um ihr Kind. Ihr Neugeborenes hat ein sehr begrenztes Repertoire, mit dem es sie belohnen kann. Seine völlige Hilflosigkeit, sein Schreien, sein Ausscheidungsverhalten und seine physische Erscheinung rufen in der Tat häufig widerwillige Reaktionen hervor. Demnach ist die Natur mit der Spezies Mensch sehr weise verfahren, als sie ihr sowohl den Augenkontakt als auch das soziale Lächeln verlieh. In den ersten Monaten lösen diese beiden Verhaltensweisen bei der Mutter im allgemeinen positive Reaktionen und das Gefühl aus, für die Mühe der Betreuung des Säuglings belohnt worden zu sein. Mag auch die Reaktion der Mutter auf diese Signale des Kindes auf einer Illusion beruhen, evolutionär betrachtet trägt diese Illusion jedoch zum Überleben der Kleinkinder bei."

[199] Vgl. ebd. 278f., 284.

[200] A. Honneth 1992: 160. Honneth bezieht sich hier auf die Arbeit des englischen Psychoanalytikers Donald W. Winnicott.

der Fürsorge, des Schutzes, der Hilfe. Das Erbarmen einer Mutter zu ihrem Kind ist hier das Sinnbild der verlässlichen, selbstverständlichen, unbedingten Fürsorge.

2.1.3.2 Mütterliches Verhalten: Spontaneität und Selbstlosigkeit (1Kön 3,16-28)

In der Erzählung 1Kön 3,16-28 geht es auch um die Selbstverständlichkeit und Verlässlichkeit der Mutterliebe. In ihr werden aber noch zwei weitere Aspekte thematisiert: zum einen der spontane und überwältige Charakter der Gefühle, die eine Mutter zum solidarischen Handeln bewegen; zum anderen die Radikalität des Handelns selbst, d. h. der hohe Grad an Selbstlosigkeit und persönlicher Opferbereitschaft, zu denen sie durch solche Gefühle getrieben wird. Die explizite Funktion dieser Geschichte ist es, die Weisheit König Salomos im Kontext der Rechtsprechung zu veranschaulichen. Im vorangehenden Abschnitt (V.2-15) wird berichtet, dass Salomo Gott um Weisheit bittet, und dass ihm diese Bitte erfüllt wird. Und im letzten Vers unserer Geschichte heißt es, dass ganz Israel sah, „wie die Weisheit Gottes in ihm war, wenn er Recht sprach“ (V.28).

Salomos Weisheit besteht darin, dass er weiß, wie eine Mutter reagieren wird, wenn das Leben ihres Kindes in Gefahr ist. Es wird erzählt, dass zwei Frauen vor dem König erscheinen und behaupten, die Mutter desselben Kindes zu sein. Der König soll den Interessenkonflikt lösen, indem er eine gerechte Entscheidung trifft. Dafür muss er aber ermitteln, wer von den beiden Frauen die wirkliche Mutter des Kindes ist. Dies ist praktisch unmöglich, denn es gab bei der Geburt keine Zeugen. Die Frauen, die als Huren bezeichnet werden, lebten in demselben Haus und gebaren innerhalb von drei Tagen jede einen Sohn. In der Nacht stirbt eines der Babys, weil die Mutter im Schlaf sich auf es gelegt hatte. Als sie das merkte, vertauschte sie die Kinder, was die andere Frau am nächsten Morgen sofort erkannte. Um es herauszufinden, wer die wahre Mutter ist, befiehlt König Salomo, das Kind in zwei Teile zu zerschneiden und jeder Frau eine Hälfte zu geben. Die Mutter des Kindes meldet sich sofort, und bittet dem König das Kind am Leben zu lassen und der anderen Frau zu geben. Die andere dagegen meint, es soll doch zerteilt werden. Nun erkennt der König die Mutter und befiehlt, ihr das lebende Kind zu geben.

Das Verhalten der Mutter ist eindeutig gefühlsmäßig motiviert, es kommt wörtlich „aus dem Bauch heraus“. Das wird im Text ausdrücklich gesagt, wenn es heißt: „denn ihr רַחֲמִים wurde erregt/war entbrannt (כמר ni.) wegen ihres Sohnes“ (V.26). Der Ausdruck

כמר רַחֲמִים kommt nur zweimal im AT vor.[201] Die andere Stelle ist Gen 43,30, wo Josef von ähnlichen Gefühlen überwältigt wird, als er seinen Bruder Benjamin wiedersieht. Es handelt sich also beide Male um enge persönliche Beziehungen und daraus resultierende Zuneigung. Die Mutter wird, angesichts der Bedrohung für das Leben ihres Kindes, von Gefühlen überwältigt, die sie zu einem selbstlosen Verhalten motivieren. Sie handelt aus einem plötzlichen inneren Antrieb. Ethischen Erwägungen über das Richtige oder Gerechte haben hier überhaupt keinen Raum. „Die Barmherzigkeit ergreift den Menschen überraschend und führt zur Tat" meint Gustaf Wingren, eine Tat „die von der Not, d.h. vom Nächsten, bestimmt ist und nicht vom Bedürfnis des helfenden Menschen nach Heiligung, nach Gesetzesgehorsam oder einer ethischen Qualität überhaupt." Wingren erwähnt in diesem Zusammenhang die Bezeichnung K. E. Løgstrups für solche Lebensäußerungen als „souveräne Daseinsäußerungen", welche „sich des Menschen bemächtigen und somit nicht auf ethischen Erwägungen beruhen, in denen verschiedene Handlungsmöglichkeiten miteinander verglichen und eine von ihnen als die moralisch richtige ausgewählt wird."[202]

Diese Geschichte ist auch ein Beispiel dafür, dass die Verbundenheitsgefühle einer Mutter zu ihrem Kind sie zu großen Opfern motivieren. Um das Leben ihres Sohnes zu retten, muss die Mutter auf ihren Anspruch als Mutter verzichten. Sie verzichtet auf das wertvollste Gut, das sie besitzt. Sie gibt die Beziehung zu einem geliebten Menschen auf, um ihn zu beschützen. Für P. Trible wird durch dieses Verhalten der Zusammenhang von ‚Erbarmen' und ‚Mutterleib' sehr deutlich. Mutterleib (רֶחֶם) ist die wörtliche Bedeutung, ‚Mitgefühl'' (רַחֲמִים) die bildliche: „Diese Metapher erweckt die Vorstellung von Liebe als einer selbstlosen Teilnahme am Leben. Der Mutterleib schützt und nährt, besitzt und beherrscht aber nicht. Er gibt seinen Schatz her, damit Ganzheit und Wohlbefinden sich einstellen können. Dies ist wahrlich die Art, wie Mitgefühl sich auswirkt."[203] Die Bereitschaft oder gar die Notwendigkeit, wertvolle Güter aufzugeben - das eigene Leben, die Ehre, eine Beziehung, den Schutz der Verwandtschaftsgruppe - ist ein Thema, das immer wieder in alttestamentlichen Beispielen von Familiensolidarität vorkommt. Es hat

---

[201] Vgl. H. J. Stoebe 1976: 762: „*raḥ^{a}mīm* bezeichnet allgemein das Gefühl des Erbarmens, ursprünglich wohl den Sitz dieses Gefühls (‚Eingeweide, Inneres'), vgl. die bildlichen Wendungen mit *kmr* ni. ‚entbrennen'..., wobei wohl an die physiologischen Begleiterscheinungen einer starken Erregung zu denken ist".

[202] G. Wingren1980: 234.

[203] P. Trible 1993: 49.

auch damit zu tun, dass Familiensolidarität sich auf alle Aspekte des Lebens erstreckt. Anders gesagt: Wenn es wirklich „brennt“, kann man sich nur noch auf die eigene Familie verlassen. Bei der Familiensolidarität geht es oft um wertvolle Güter, für dessen Erhalt man sehr hohe Preise bezahlen muss.

2.1.3.3 Die Solidarität des Vaters und ihre Spannung zur väterlichen Autorität

Vater und Mutter sind die Autoritätspersonen innerhalb der Familie, ihre Entscheidungen müssen von den übrigen Mitgliedern respektiert und befolgt werden. Nach alttestamentlicher Vorstellung kann die Bedeutung der Gehorsamspflicht so weit kommen, dass ein widerspenstiger Sohn, „der nicht auf die Stimme seines Vaters und seiner Mutter hört“ (Dtn 21,18), öffentlich gesteinigt wird (Dtn 21,18-21). Beim Vater tritt der Aspekt der Autorität besonders stark hervor, weil er auch die Familie nach außen repräsentiert. Aus diesem Grund hören wir wahrscheinlich so oft im AT über den elementaren Konflikt zwischen die Solidarität eines Vaters zu seinen Söhnen und die Notwendigkeit, sie wegen Ungehorsams zu bestrafen.

Ein Beispiel dafür ist die Haltung Jakobs in der Erzählung Gen 34. Als er und seine Familie aus Mesopotamien nach Kanaan zurückkehren, lässt er sich bei Sichem nieder (Gen 33,18-20). Dort wird seine Tochter Dina von Sichem, dem Sohn des Hiwiters und Landesfürsten Hamor, vergewaltigt. Daraufhin trifft Jakob mit den Einwohnern der Stadt Sichem eine Vereinbarung, wonach Sichem das vergewaltigte Mädchen heiraten und damit dessen Ehre retten soll. Simeon und Levi, die beiden Vollbrüder Dinas, wollen aber diese Vereinbarung nicht akzeptieren. Sie übergehen Jakobs Autorität und bringen heimtückisch alle männlichen Bewohner der Stadt um. Bezeichnenderweise tut Jakob in einer solchen wichtigen Angelegenheit nichts gegen die beiden Söhne. „Ihr stürzt mich ins Unglück. Ihr habt mich in Verruf gebracht bei den Bewohnern des Landes... Jene werden sich gegen mich zusammentun und mich niedermachen. Dann ist es vorbei mit mir und meinem Haus“ (V.30). Jakob ist zwar über den Meuchelmord seiner Söhne an den Sichemiten bestürzt, er distanziert sich dennoch nicht öffentlich von ihnen.

Eine ähnlich passive Haltung nimmt der Priester Eli gegenüber dem ungehorsamen Verhalten seiner Söhne (1Sam 2,12-17; 22-36). Es wird berichtet, dass die Söhne Elis ihr priesterliches Amt missbrauchen, indem sie gegen die Regeln, die ihren Anteil an den

Opfergaben festlegten, verstoßen (2,12-17). „Die Sünde der jungen Männer war sehr schwer in den Augen des Herrn; denn sie behandelten das Opfer des Herrn mit Verachtung“ (V.17). Außerdem schliefen sie mit den Frauen, die sich vor dem Eingang des Offenbarungszeltes aufhielten (V.22). Eli „hörte, was seine Söhne allen Israeliten antaten“ (V.22) und er ermahnt sie auch: „Was man über euch im Volk des Herrn verbreitet, ist nicht gut. Wenn ein Mensch gegen einen Menschen sündigt, kann Gott Schiedsrichter sein. Wenn aber ein Mensch gegen Jahwe sündigt, wer kann dann für ihn auftreten?“ (V.24f.). „Aber sie hörten nicht auf die Stimme ihres Vaters“ (V.25) und dieser unternahm nichts gegen sie (vgl. 3,13). Diese passive Haltung wird als Verachtung Gottes interpretiert, dem Priester Eli wird vorgeworfen, er ‚ehre’ (כבד) seine Söhne mehr als Gott (1Sam 2,29). Seine Loyalität zur Familie scheint ihm wichtiger zu sein als die gegenüber Gott und seinen Weisungen. Deshalb soll seine ganze Familie (Vaterhaus) bestraft werden (2,31-36), denn „nur die, die mich ehren (כבד), werde ich ehren, die aber, die mich verachten (בזה), sollen verachtet werden (קלל)“ (2,30).

Die Erzählungen über König David zeigen einen ähnlichen Konflikt und eine ähnliche Haltung. Bei David gerät aber die Vaterliebe nicht nur in Konflikt mit der väterlichen Autorität, sondern auch mit der Staatsräson. Der bei der Beseitigung von politischen Gegnern sonst nicht zimperlicher David wird gegenüber der Rebellion seiner Söhne als handlungsunfähig dargestellt. Zunächst missbraucht sein ältester Sohn Amnon die eigene Schwester Tamar (2Sam 13,1-22). Der Vater wird zwar zornig (V.21), er bestraft aber den Sohn nicht. Dann bringt Tamars (Voll-)Bruder Abschalom seinen (Halb-)Bruder Amnon um, und David unternimmt wieder nichts. Einige Jahre später meint Abschalom selbst: „Wenn eine Schuld auf mir liegt, soll er mich töten“ (2Sam 14,32).

Der erfolgreiche Krieger David zeigt gegenüber Abschaloms Staatsstreich gar keinen Widerstand. Stattdessen flüchtet er (15,30). Als sein Heer später gegen Abschalom zieht befiehlt er: „Geht mit dem Jungen, mit Abschalom schonend um“ (18,5). Dem Boten, der aus der Schlacht zurückkommt, fragt er als erstes: „Geht es dem Jungen, Abschalom, gut?“ (18,29.32). Als er endlich die Nachricht von Abschaloms Tod bekam, „zuckte er zusammen, stieg in den oberen Raum des Tores hinauf und weinte. Während er hinaufstieg rief er: Mein Sohn Abschalom, mein Sohn, mein Sohn Abschalom! Wäre ich doch an deiner Stelle gestorben, Abschalom, mein Sohn, mein Sohn!“ (19,1; vgl. V.5). Diese

Haltung des Königs wird von seinen Männern als Verachtung empfunden: „Die Leute schlichen sich an jenem Tag in die Stadt, wie sich Leute davonschleichen, die Schande auf sich geladen haben“ (V.4). Und so verwandelt der König den Tag des Sieges in einen Trauertag für das ganze Volk (V.3): „denn die Leute hörten an diesem Tag: *Der König ist voller Schmerz wegen seines Sohnes*“. Es ist Joab, der David mit den Konsequenzen seines Verhaltens konfrontiert: „Du hast heute das Gesicht aller deiner Diener beschämt (בוש), die dir... das Leben gerettet haben. *Du liebst diejenigen, die dich hassen, und hasst diejenigen, die dich lieben*“ (V.6f.). Hier wird der Konflikt sehr deutlich geschildert. Als Vater betrauert David den Verlust eines Sohnes. Als König aber hätte er den Sieg über den Feind mit seinen Anhängern feiern müssen.[204] Indem er trauert, erweist er mehr Treue zu seiner Familie als zu seinen Anhängern, und verachtet so den Bund mit ihnen. Die Einheit des Staates wird von Davids väterlichen Gefühlen in Frage gestellt.

2.2 Tochter und Sohn

2.2.1 Der Beitrag der Kinder zum Bestand der Familie

Kinder sind für ihre Eltern nicht nur eine Last. Besonders in traditionellen Gesellschaften werden Söhne und Töchter wegen ihres Beitrages für den Bestand, die Stärke und die Kontinuität der Familie sehr geschätzt.[205] Wir haben schon auf den ökonomischen Aspekt dieses Beitrags hingewiesen, dass nämlich die Kinder in vorindustriellen bäuerlichen Familien schon früh anfangen, im Haushalt mitzuhelfen. Bald produzieren sie mehr, als sie verbrauchen und in ein paar Jahren haben sie schon eine „Entschädigung“ für all die Zeit geschaffen, in der sie versorgt werden mussten. Das Kind wird als Arbeitskraft geschätzt, von ihm wird erwartet, dass es sich an der gemeinsamen Arbeit beteiligt und zur Bestreitung des gemeinsamen Lebensunterhaltes beiträgt. Das ist eine Erwartung, die naturgemäß aus dem Charakter der Bauernfamilie als Produktionsgemeinschaft resultiert.

---

[204] Siehe dazu S. M. Olyan 1996: 208-211.

[205] Vgl. den Ratschlag eines Dorfoberhaupts im brasilianischen Amazonasgebiet an seinen Sohn: „Mein Sohn Kupate, mach mehr Kinder. Stoß deinen Samen wie ein sich paarender Frosch tief hinein. Tu so, als wärest du ganz auf dich gestellt, ohne Sippengenossen. Mach Kinder, und sie werden dir später helfen. Wenn sie groß sind und du alt bist, werden sie Fische für dich fangen.“ (Zitiert in M. Harris 1994: 203).

Auf die Kinder richtet sich die ebenfalls elementare Erwartung, dass sie die Alten und Gebrechlichen versorgen und pflegen.[206] Weil die soziale Sicherung des Einzelnen nur innerhalb des gemeinsamen Familienverbandes gewährleistet werden kann, sind die jüngeren Familienmitglieder verpflichtet, für die erwerbsunfähigen und betagten Familienmitglieder zu sorgen. An diesem Punkt zeigt sich besonders deutlich, in welchem Maße Eltern und Kinder *gegenseitig* abhängig waren, denn der gleiche Mensch, der als Kind die Fürsorge der Erwachsenen in Anspruch nahm, musste als Erwachsener für die Pflege der Alten Sorge tragen. Die hoffnungslose Situation einer Mutter, die nicht mit der Hilfe ihrer Söhne rechnen kann, schildert Jes 51,18: „Da war von all den Söhnen, die sie gebar, keiner, der sie geführt hat. Da war von all den Söhnen, die sie aufzog, keiner, der sie bei der Hand nahm." Gen 27 erzählt, wie der alte und schwache Isaak von seinem ältesten Sohn Esau versorgt wird. Jakob wird aber von einem seiner jüngeren Söhne versorgt (Gen 45,11). Der Bandenführer David kümmert sich um die Sicherheit und um die Versorgung seiner Eltern (1Sam 22,3f.). Als Rut einen Sohn gebiert, wird ihre erste Schwiegermutter Noomi mit folgenden Worten von den Nachbarinnen beglückwünscht: „Du wirst jemand haben, der dein Herz erfreut und dich im Alter versorgt" (Rut 4,15). Zu den Pflichten eines Sohnes gehörte auch die Bestattung der Eltern. Für Josef wird die Wahrnehmung dieser Pflicht zu einem besonderen Beweis von Familiensolidarität (Gen 47,29: חֶסֶד), denn er musste für die Bestattung seines Vaters den langen Weg von Ägypten nach Palästina zurücklegen und sich vorläufig von seinen Dienstpflichten als hoher ägyptischer Beamter entbinden.

Das AT bezieht sich oft auf den Wunsch der Familien, viele Kinder zu haben (Gen 15,5; 22,7; 24,60; 26,4; Rut 4,11f.). Das ist ein deutlicher Hinweis auf den Wert des solidarischen Beitrags der Kinder für das Wohl der Familie. Entsprechend galt Unfruchtbarkeit als Prüfung, als von Gott verhängte Züchtigung und als Schande (Gen 16,2; 30,2; 1Sam 1,1-11). Den Texten zufolge hat man sich hauptsächlich Söhne gewünscht, sicherlich deshalb weil sie durch die Ehe ihren Familien nicht verloren gingen. In der patrilinearen Gesellschaft des AT ist der (älteste) Sohn für die Erhaltung des Familienbesitzes (Land) verantwortlich (vgl. Dtn 21,17); in ihm setzt sich die väterliche Abstammungslinie fort. Der spezifische Beitrag der Tochter für das Wohl der Familie bestand darin, als Band zu einer anderen Familie zu dienen. „Über die künftige Sicherung

[206] Vgl. Gen 45,11; Rut 4,15.

des Familienbestandes und des Familienbesitzes hinaus sind... die Söhne Garanten der politischen und sicherlich auch der wirtschaftlichen Macht einer Sippe.“[207] Diese Begründung für die Bevorzugung der männlichen Nachkommenschaft liefert Ps 127,3-5:

> Ja, Söhne sind ein Geschenk Jahwes,
> er belohnt (uns) mit Leibesfrucht.
> Wie Pfeile in der Hand des Schützen
> sind die Söhne, früh gezeugt.
> Glücklich, wer seinen Köcher
> voll davon hat.
> Er zieht nicht den kürzeren,
> wenn er mit Gegnern im Tor verhandelt.

Ein Grundprinzip der Familiensolidarität in der alttestamentlichen Welt besteht im Primat der kollektiven Interessen vor den individuellen. Nun impliziert eine solche Regel, dass innerhalb der Gruppe eine Mehrzahl persönlicher, sich gegenseitig ausschließender Interessen vorhanden sind. Auch kann es, bedingt durch spezifische Situationen, zu unterschiedlichen Auffassungen kommen, wie die Gruppeninteressen jeweils durchzusetzen sind. Dieses Konfliktpotential, das in jeder Gruppe vorhanden ist, wird in der Familie mit einer Hierarchiestruktur gelöst. Vater und Mutter gelten als Autoritätspersonen, ihre Entscheidungen sind für die Gruppe verbindlich. Für die Solidaritätspflichten von Tochter und Sohn bedeutet das allgemein, dass sie die besondere Bedeutung von Vater und Mutter anerkennen, und konkret, dass sie ihre eigenen Interessen, Bedürfnisse und Vorstellungen denen der Familie, repräsentiert in der Person der Eltern, unterordnen.

Es gibt im AT mehrere Hinweise dafür, dass (a) die Anerkennung der elterlichen Autorität - besonders seitens der erwachsenen Söhne - für den Bestand der Familie äußerst wichtig war und, (b) dass es genug alltägliche Konfliktsituationen gab, in denen diese Autorität faktisch in Frage gestellt wurde. Das Gebot Mutter und Vater zu ‚ehren’ bzw. zu 'fürchten' nimmt eine besondere Stellung innerhalb der Gebotsreihen, in denen es jeweils steht ein. Im Dekalog folgt das sogenannte Elterngebot (Ex 20,2; Dtn 5,16: „Ehre [כבד pi.][208] deinen Vater und deine Mutter...“) auf die ersten drei Gebote, die auf Gott bezogen

[207] E. Gerstenberger 1980: 23.

[208] Das deutsche Wort „ehren“ gibt die Bedeutung der hebräischen Wurzel *kbd* pi. nicht sehr genau wieder: „*kbd* pi. ist im AT nicht ein Auszeichnen, das einen Menschen über andere erhebt, sondern es ist ein Anerkennen des anderen an seinem Platz in der Gemeinschaft“ (C.

sind, und öffnet den Teil, der sich mit den sozialen Beziehungen befasst. Auffällig ist, dass einzig mit diesem Gebot eine Verheißung verbunden wird, nämlich langes Leben und Wohlergehen auf dem Land, das Gott gegeben hat. In der Reihe kultischer und sozialer Gebote Lev 19 steht das Gebot, Mutter und Vater zu ‚fürchten' (Lev 19,3: ירא)[209] sogar an erster Stelle, gefolgt vom Sabbatgebot, dem Gebot der alleinigen Jahweverehrung und dem Bilderverbot.

Nach Ex 21,17 und Lev 20,9 sollen diejenigen sterben, die Vater und Mutter ‚verfluchen' (קלל pi.).[210] Damit wird vermutlich das Gegenteil von כבד pi. gemeint, nämlich jemand „‚leicht', d.h. verächtlich, geringfügig, unbedeutend erklären"[211]. Dtn 21,18-21 sieht vor, dass der ungehorsame Sohn sterben soll. Widerspenstigkeit gegen die elterliche Autorität muss als etwas Böses aus Israel ausgerottet werden (V.21). Dtn 27,16: „Verflucht, wer Vater oder Mutter verachtet/gering schätzt" (קלה II hi.).[212] Mi 7,6 beschreibt den Zerfall der Familienbeziehungen: der Sohn ‚verachtet' (נבל) den Vater, die Tochter ‚erhebt sich' (קום) gegen die Mutter, die Schwiegertochter gegen die Schwiegermutter. - Es scheint für patrilineare Abstammungssysteme typisch zu sein, dass zwischen Vater und (ältestem) Sohn eine gewisse Spannung besteht.[213] Dieser latente Antagonismus kann sich zu einem offenen Kampf um die Führungsposition in der Familie entwickeln. Besonders deutlich erscheint dieser Kampf innerhalb der Königsfamilie. Abschalom revoltiert ganz offen gegen seinen Vater David (2Sam 15ff.). Als David hochbetagt war, nutzte sein Sohn Adonija diese Schwäche aus, um die Macht an sich zu

---

Westermann 1971: 798). Man geht von einer Grundbedeutung „schwer sein" aus, die sowohl im physischen Sinn von Schwere wie im soziologischen Sinn von Gewicht benutzt wird. Nach P. Stemans 1984: 19 meit *kbd* pi. „ ‚jmd. schwer machen, jmd. für bedeutsam halten' im Sinne von Annahme, Respekt oder Anerkennung bestimmter soziologischer Größen". Vater und Mutter sollen als diejenigen anerkannt werden, die die Gruppeninteressen verkörpern und für ihren Zusammenhalt und Wohl verantwortlich sind. Diese Anerkennung beinhaltet nicht nur Gehorsam, sondern natürlich auch die Sorge um die altgewordenen Eltern, vgl. R. Albertz 1978b.

[209] „Das ‚Fürchten' der Eltern meint wesenhaft nichts anderes als das ‚Ehren', weshalb das Wort sowohl in bezug auf Gott als auch auf Menschen am besten mit ‚Ehrfurcht' wiederzugeben ist." (L. Perlitt 1976: 75.)

[210] קלל pi. kommt in diesem Zusammenhang noch in Spr. 20,20; 30,11; Ez 22,7 vor.

[211] C. A. Keller 1976: 643; vgl. Schabert 1990: 41f.; E. Otto 1996a: 295: „Bezeichnet *kbd* (pi) das Beilegen von Gewicht durch Anerkennung, so kann *qll* (pi) die Minderung einer Person durch Entzug von Anerkennung bezeichnen".

[212] Zum Verachten der Eltern vgl. auch Spr 15,20; 23,22. Die Minderung der Eltern kann auch sehr konkrete Formen annehmen: sie werden „misshandelt" (שדד , Spr 19,26), „vertrieben" (ברח , Spr 19,26), „beraubt" (גזל , Spr 28,24) und „geschlagen" (נכה hi, Ex 21,15).

[213] Siehe hierzu M. Fortes 1978a.

reißen (1Kön 1,1-27). Der Inzest von Jakobs Erstgeborenem Ruben mit einer Nebenfrau seines Vaters (Gen 35,22) „wurde wohl als Anspruch auf die Rechte des Vaters als Familienoberhaupt - noch zu dessen Lebzeiten - verstanden.“[214] Als Strafe wird ihm das Erstgeborenenrecht aberkannt (Gen 49,4; 1Chr 5,1). Auch Abschalom nahm nach der Revolte gegen David dessen Harem in Besitz (2Sam 15,20ff.). M. E. liegt der Erzählung Gen 9,18-29 einen ähnlichen Konflikt zugrunde: Noachs zweiter Sohn Ham (der Vater Kanaans) „sah die Blöße seines Vaters und erzählte davon seinen Brüdern“ (V.22).[215] Als Strafe für diese Entehrung des Vaters, die symbolisch eine Revolte gegen die väterliche Autorität darstellt, wird er verflucht: „Der niedrigste Knecht sei er seinen Brüdern“ (V.25).

Einige Beispiele aus dem AT für die Solidarität von Tochter und Sohn im Zusammenhang mit deren Anerkennung der elterlichen Autorität und daraus folgendem Verzicht auf das Eigeninteresse seien genannt:

(a) Wirtschaftlicher Bereich: Jakob weist seinen Söhnen unterschiedliche Aufgaben zu (Gen 37,12-14: Josef als Aufseher seiner Brüder); in der Zeit der Hungersnot schickt Jakob zehn Söhne nach Ägypten, um Getreide zu kaufen (Gen 42,1-4); die wirtschaftliche Not konnte Familien dazu zwingen, ihre Kinder in die Sklaverei zu verkaufen (Neh 5,5; vgl. Ex 21,7).

(b) Heirat: die Ehe stellt die vertragliche Verbindung zweier Familien symbolisch dar. Sie wird vereinbart unter politischen, ökonomischen und religiösen Gesichtspunkten (vgl. Gen 34,8-12). Deshalb ist die Eheschließung keine private, sondern eine Familienangelegenheit. Es ist Sache der Eltern, nach geeigneten Ehepartnern für ihre Kinder zu suchen (Gen 24; 28,1f.6f.; 38,6). Pflicht der Kinder ist es, sich zum Besten der eigenen Gruppe verheiraten zu lassen (Gen 26,7: „Jakob hörte auf seinen Vater und seine Mutter“). Dass hier Konfliktpotential vorhanden war (vgl. das Verhalten Esaus im Gegensatz zu dem seines Bruders Jakob, und die Bedeutung dieses Verhaltens für die Eltern: Gen 26,34; 27,46; 28,6-9; vgl. Ri 14,1ff.), unterstreicht nur den solidarischen Charakter des Gehorsams der Kinder (Verzicht auf Eigeninteressen).

---

[214] H. Utzschneider 1991: 72.

[215] Vgl. Lev 18,8: „Die Blöße der Frau deines Vaters darfst du nicht aufdecken; sie ist die Blöße deines Vaters“.

(c) Verteidigung der Ehre (des Vaters): Stand die Ehre des Vaters auf dem Spiel, so konnten z.B. Töchter preisgegeben werden, um diese Ehre zu bewahren. In zwei Erzählungen (Gen 19,1-8; Ri 19) sind die Väter bereit, ihre Töchter preiszugeben, um ihre Gäste von den böswilligen Bewohnern ihrer Stadt zu retten. Dabei stand ihre Ehre als Gastgeber auf dem Spiel, denn zur Gastfreundschaft gehörte auch der Schutz des Gastes.[216] Ein anderes Beispiel von Opferung einer Tochter um der Ehre des Vaters willen findet sich in Ri 11,29-40. Um sein Wort zu halten und so seine Ehre zu bewahren, muss Jiftach seine Tochter töten.

Ein eindrucksvolles Beispiel von Solidarität im Rahmen der Familie wird im Rutbuch erzählt. Es geht hier aber allerdings nicht um eine Beziehung der Blutsverwandtschaft, sondern um das Verhältnis zwischen Schwiegertochter und Schwiegermutter. Die Solidarität der Schwiegertochter bildet das Hauptthema der Erzählung. Die Geschichte beginnt mit dem Auszug eines Mannes Namens Elimelech, seiner Frau Noomi und der beiden Söhne Machlon und Kiljon aus ihrer Heimatstadt Bethlehem in Juda. Wegen einer Hungersnot ziehen sie nach Moab, um sich dort als Fremde niederzulassen (1,1). Nach dem Tod Elimelechs heiraten die beiden Söhne moabitische Frauen, Orpa und Rut. Nach zehn Jahre sterben auch die Söhne ohne Kinder zu hinterlassen. Mit dem Tod der Männer entsteht für die Frauen eine Notsituation, die durch den Verlust der rechtlichen, sozialen und wirtschaftlichen Sicherung ihres Lebens gekennzeichnet war. Witwen gehören im AT zur Gruppe der sozial Schwachen, zusammen mit Waisen und Fremden: sie waren Menschen, die aus dem sozialen Netz der Familienstruktur herausfielen. Im AT ist ‚Witwe' zum Sinnbild „für ein elendes und zugleich schmachvolles (Jes 53,4), vereinsamtes und damit schutzlos preisgegebenes Dasein"[217] geworden. Wegen ihrer Schutzlosigkeit wurden Witwen oft zu Opfern von Unterdrückung und Ausbeutung.[218] Ihre trostlose Lage drückt Noomi mit folgenden Worte aus, als sie nach Bethlehem zurückkehrt: „Nennt mich nicht mehr Noomi (Liebliche), sondern Mara (Bittere); denn viel Bitteres hat Shaddai mir getan. Voll bin ich weggegangen, doch leer hat mich Jahwe zurückkehren lassen" (1,20f.). Trotz Hungersnot war sie damals ‚voll' (reich), denn sie hatte ihre Familie, Ehemann und Söhne. Innerhalb der Familie gab es immer eine Hoffnung. Trotz Ende der Hungersnot ist sie jetzt ‚leer',

[216] Vgl. Gen 19,8.
[217] W. Schottroff 1992: 73.
[218] Vgl. Dtn 27,19; Ex 22,21; Jer 7,6; siehe dazu W. Schottroff 1992: 74.

allein und ohne Hoffnung. Als ‚bitter' bezeichnet sie ihre gegenwärtige Lage, ein Wort, das im Zusammenhang von Krankheit, Leid, Verzweiflung und Tod begegnet[219].

Für Orpa und Rut bestand immerhin noch die Möglichkeit, zu ihren Familien zurückzukehren und sich wieder verheiraten zu lassen (1,8). Zunächst aber entscheiden sich beide, ihre Schwiegermutter nach Juda zu begleiten. Noomi versucht den Schwiegertöchtern klarzumachen, dass dies keine vernünftige Entscheidung ist. Sie kann ihnen keine Perspektive bieten, denn sie ist zu alt, um wieder zu heiraten und Söhne zu kriegen. Selbst wenn dies noch möglich wäre, für Rut und Orpa wäre es dennoch nicht vernünftig so lange zu warten, bis Noomis Söhne alt genug sein sollten, um sie zu heiraten und eine neue Familie zu gründen (1,11-13). Orpa lässt sich schließlich von den Argumenten Noomis überreden und kehrt heim. Rut dagegen ‚haftet an ihr' (v.14: דבק) und legt eine Solidaritätserklärung ab: „Dränge mich nicht, dich zu verlassen und umzukehren. Wohin du gehst, dahin gehe auch ich, und wo du bleibst, da bleibe auch ich. Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott. Wo du stirbst, da sterbe auch ich, da will ich begraben sein. Der Herr soll mir dies und das antun - nur der Tod wird mich von dir scheiden" (1,16f.).

Rut ist bereit, Vater und Mutter, Heimat und Verwandtschaft zu verlassen (2,11). Damit verzichtet sie auf rechtliche und wirtschaftliche Sicherheit und auf soziale Wertschätzung. Dass dieses Verhalten nicht vernünftig war, unterstreichen sowohl Noomis Rede (1,11-13) als auch Orpas Entscheidung, nach Hause zurückzukehren (1,8: zum Haus ihrer Mutter; 1,15: zu ihrem Volk/Verwandtschaft und zu ihren Göttern). Aber Rut tut es dennoch, und zwar *für ihre Schwiegermutter* (2,11). In Bethlehem übernimmt sie die Verantwortung, Nahrung für sich und Noomi zu beschaffen: Sie geht aufs Feld, um hinter den Schnittern her Ähren zu lesen (2,2f.), d. h. das aufzulesen, was zufällig herabgefallen und auf dem abgeräumten Feld liegengeblieben war. Als Frau, Witwe und Fremde war sie beinahe zwangsläufig Nachstellungen, Belästigungen und Beschimpfungen von Seiten der Schnitter ausgesetzt (2,8f. 15.22). Um ihrer notleidenden Schwiegermutter beizustehen, verzichtet Rut auf ein sicheres Dasein in ihre Heimat und unter ihre Verwandten und nimmt große Risiken in Kauf.

[219] Vgl. Ex 15,23-26; Am 8,10; Jes 38,17.

Ruts Treue zu Noomi bleibt aber nicht dabei stehen, sie erweist sich auch als eine gehorsame Schwiegertochter. Noomi entwickelt nämlich einen Plan, wie Rut einen „Ruheplatz“ finden soll, „damit es dir gut geht“ (3,1). Rut soll ihre besten Kleider anlegen und allein zur Tenne Boas hinabgehen, wo er am Abend die Gerste worfelt. Nachdem Boas, der ein Verwandter ist (3,2; vgl. 2,20), gesättigt ist und sich schlafen gelegt hat, soll Rut sich ihm nähern, seine Füße aufdecken und sich hinlegen. „Er wird dir dann sagen, was du tun sollst“ (3,4). Ein riskanter Plan, denn hier übernehmen Frauen die Initiative bei einer Angelegenheit, die in der damaligen Gesellschaft von und zwischen Männern entschieden wurde: der Heirat. Der Plan soll nachts ausgeführt werden, damit niemand außer Boas Rut sieht (3,14). Der Erzähler stellt den Gehorsam Ruts heraus: „’Alles, was du sagst, will ich tun.’ Sie ging zur Tenne und tat alles, was ihre Schwiegermutter geboten hatte“ (3,5f.). Eigentlich tut sie mehr, denn sie wartet nicht auf die Weisung Boas, sondern ergreift selber die Initiative. Sie sagt Boas, was er tun soll: „So breite den Saum deines Gewandes über deine Magd aus, denn du bist Löser“ (3,9).

„Den Gewandsaum über eine Frau ausbreiten“ meint, mit ihr die Ehe schließen (vgl. Ez 16,8). Mit der Begründung „denn גֹּאֵל (Löser) bist du“ appelliert Rut an Boas verwandtschaftliche Verantwortung. Was Rut hier tut, wird von Boas ausdrücklich als eine gute Tat (חֶסֶד) gelobt: „denn du bist nicht den jungen Männern, ob arm oder reich, nachgelaufen“ (3,10). Eigentlich wäre Rut frei gewesen, mit wem immer ‚ob arm oder reich’ eine neue Ehe einzugehen. Indem sie aber ihre Wahl mit Boas Verantwortung als Löser verknüpft, schließt sie auch die Schwiegermutter in das ‚Lösen’ mit ein (vgl. 2,20: ‚einer *unserer* Löser ist er’). Was ‚Lösen’ konkret bedeutet, wird allmählich im Laufe der Erzählung aufgedeckt. Zunächst wird die Eheschließung selbst als einen Akt des ‚Lösens’ bezeichnet (3,13: ‚dich lösen’ גאל qal); dann der Kauf von Elimelechs Grundstück (4,3f.); schließlich werden beide Handlungen miteinander verbunden (4,5) mit der Begründung: „um den Namen des Verstorbenen auf seinen Erbbesitz zu erhalten, damit sein Name unter seinen Brüdern und aus dem Tor seiner Ortschaft nicht erlischt“ (4,10). Als Boas Rut heiratet und sie einen Sohn gebiert, beglückwünschen die Nachbarinnen Noomi mit folgenden Worte: „Gepriesen sei Jahwe, der es dir heute nicht an einem Löser fehlen ließ... Du wirst jemand haben, der Leben zurückbringt und dein graues Haar versorgt“ (4,14f.). Hier schließt sich der Kreis: der Sohn Ruts wird als ‚Löser’ Noomis betrachtet, weil sie durch seine Geburt wieder in die Gesellschaft bzw. in die Familienstruktur vollständig

integriert wird. Das Kind wird *für* Noomi geboren (4,17: יָלַד לְ), es bringt ihr ihre Vitalität zurück und wird sie im Alter versorgen. Von hier aus wird Boas Einschätzung von Ruts Handeln verständlich: „Du hast deinen letzten Akt von חֶסֶד noch besser erwiesen als den ersten“ (3,10), nämlich als sie ihre Verwandtschaft verließ und Noomi in ihre Heimat begleitete (vgl. 2,11). ‚Leer’ und bitter kehrte Noomi nach Bethlehem zurück. Nun kehrt ihre Lebenskraft wieder zurück und man hat Grund, ihretwegen Jahwe zu preisen. Diese Wendung hat die Treue Ruts zustandegebracht, welche für Noomi „*besser ist als sieben Söhne*“ (4,15).

2.2.2 Motivationen solidarischen Handelns

Kinder haben viele Gründe, sich ihren Eltern gegenüber solidarisch zu verhalten. Vielleicht können wir sie in zwei Kategorien unterteilen. Auf der einen Seite sind Eltern und Kinder durch Gefühle der gegenseitigen Zuneigung aneinander gebunden. Diese wohlwollende Beziehung hat ihre Wurzeln in der hingebungsvollen Sorge, die die Eltern für ihre Kinder in früher Kindheit aufbringen, und in der absoluten Abhängigkeit der Kinder von ihren Eltern während der ersten Lebensphase. Auf dieser Grundlage kann diese emotionale Bindung auch im Erwachsenenalter weiter bestehen. Von Isaak wird erzählt, dass er erst nach der Heirat mit Rebekka und durch die Liebe zu ihr Trost über den Tod seiner Mutter fand (Gen 24,67). Joseph zeigt sich sehr besorgt um das Leben seines Vaters (Gen 45,3), mit dem er eine besondere Beziehung hat: Als er sich seinen Brüdern zu erkennen gab, fragt er als erstes: „Lebt mein Vater noch?“ Als beide sich in Ägypten wiedersehen „fiel er [Joseph] ihm [dem Vater] um den Hals und weinte lange an seinem Hals“ (46,28). Als der Vater starb, „da fiel Joseph auf das Gesicht seines Vaters, weinte über ihm und küsste ihn“ (50,1). Auch die Schwiegertochter kann eine starke persönliche Zuneigung zur Schwiegermutter entwickeln. Rut und Orpa fühlen sich tief mit der Schwiegermutter verbunden (Rut 1,9f., 14), von Rut heißt es ausdrücklich, dass sie Noomi lieb hat (4,15).

Die zweite Quelle solidarischen Verhaltens der Kinder gegenüber ihren Eltern besteht im Gefühl der moralischen Verpflichtung. Kinder fühlen sich ihren Eltern verpflichtet, weil diese für sie während den Jahren ihrer Hilflosigkeit gesorgt haben. Hier spielen das Gefühl der Dankbarkeit und die (moralische) Verpflichtung zur Gegenseitigkeit eine große Rolle. Töchter und Söhne fühlen sich aber auch dem Prinzip der

Familiensolidarität verpflichtet, das die Eltern auf besonderer Weise verkörpern: „Verwandtschaft ist bindend; sie schafft unentrinnbare moralische Ansprüche und Verpflichtungen.“[220] Hier sind eine starke Identifikation mit der Gruppe, relativ strenge Grenzen zwischen Binnengruppe und Fremdgruppe und Pietät gegenüber Sitte und Tradition entscheidende Faktoren.

Typisch für Familienbeziehungen scheint die Verbindung zwischen Pflicht und Zuneigung zu sein, was bestimmt auch ein Grund ihrer Stärke und Beständigkeit darstellt.[221] Besonders wenn man bedenkt, dass Familienbeziehungen und gerade die Eltern-Kind-Beziehung von starken Spannungen und (Interessen-)Konflikten durchzogen werden. Zwei Beispiele sollen diese Mischung aus Pflichtgefühl und Zuneigung illustrieren.

2.2.2.1 Gen 47,29-31

Vor seinem Tode äußert Jakob seinem Sohn Joseph den Wunsch, nicht in Ägypten begraben zu werden, sondern im Grab seiner Väter in Kanaan. Diese schwierige Aufgabe soll Joseph übernehmen. Interessant ist für uns die Formulierung, mit der Jakob seine Bitte an Joseph begründet: „Wenn ich Wohlwollen (חֵן) in deinen Augen gefunden habe, so lege deine Hand unter meine Hüfte, dass du mir חֶסֶד וֶאֱמֶת erweisen wirst: begrabe mich nicht in Ägypten!“ (V.29). Er eröffnet seine Rede mit dem Ausdruck: אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ . Manche Ausleger sehen in dieser Formel einen Ausdruck für ehrerbietige Sprache, die hier durch die hohe Stellung Josephs als Vesir bedingt sein

[220] M Fortes 1978a: 147.

[221] Was damit gemeint ist, soll aufgrund von folgendem Zitat aus der Bethnal-Green-Studie von M. Young und P. Willmott illustriert werden: „Obwohl sie (Mutter und Tochter) beide aus der Beziehung Nutzen ziehen, ist sie weit mehr als nur ein Übereinkommen zur gegenseitigen Bequemlichkeit. Die Zuneigung zwischen ihnen wird durch einen mächtigen Moral-Code gestützt... in den meisten dieser Familien... scheinen Pflicht und Zuneigung nebeneinander zu bestehen und sich sogar gegenseitig zu verstärken... Eltern wählen ihre Kinder nicht aus, noch Kinder ihre Eltern; die Beziehung besteht, ob einer von ihnen Eigenschaften hat, die Zuneigung hervorrufen, oder nicht. Beide werden gewöhnlich akzeptiert... und was für Eltern und Kinder gilt, gilt in gewisser Weise für andere Verwandte auch. Sicher in dem Wissen, daß sie wertgeschätzt werden, weil sie Mitglieder der Familie sind, nicht weil sie diese oder jene Eigenschaften besitzen oder verdienstvolle Leistungen haben, antworten sie mit Zuneigung, die dann so reziprok wird wie eine Pflicht. Die Zuneigung trägt ihrerseits dazu bei, die Pflicht weniger zur wohlausgewogenen Wechselbeziehung von Rechten zu machen, als vielmehr zu einer mehr oder weniger unbegrenzten Verbindlichkeit über die Schranken von Selbstinteresse und rationaler Kalkulation hinaus“ (zitiert nach M. Fortes 1978a: 147).

soll.[222] Andere interpretieren sie als Auftakt für eine folgende und dringliche Bitte.[223] Wegen der hier vorliegenden nagen Vater-Sohn-Beziehung, schließe ich mich der zweiten Interpretation an, möchte sie aber ergänzen. Ich meine, dass Jakob sich hier nicht bloß einer umständlichen Form bedient, „bitte“ zu sagen, sondern er bezieht sich ganz konkret auf die gegebene wohlwollende Beziehung zwischen ihm und seinen Sohn. Er appelliert sozusagen an Josephs חֵן, an die besondere Zuneigung des Sohns, und nennt damit eine gewichtige Voraussetzung oder Motivation für den konkreten Solidaritätserweis.

Der zweite Aspekt, nämlich der Bezug auf die moralische Verpflichtung, wird doppelt unterstrichen. Zum einen bittet Jakob seinen Sohn: „lege deine Hand unter meine Hüfte“. Das Wort (יָרֵךְ) ‚Hüfte’ ist wahrscheinlich ein Euphemismus für das Zeugungsglied[224], diese Schwurgebärde weist auf den Inhalt des Eides hin: es geht generell um Nachkommenschaft, Familie und Blutsverwandtschaft.[225] Im konkreten Fall geht es um die Vereinigung Jakobs mit seinen Vorfahren, ein Ausdruck für die Kontinuität und den Zusammenhalt der Familie. Der Gestus weist auf eine wichtige Familienangelegenheit hin, mit ihm wird Joseph an Familienloyalität gebunden. - Zum anderen fordert Joseph seinen Sohn auf ihm חֶסֶד וֶאֱמֶת zu tun. Über die Bedeutung des Wortes חֶסֶד wurde schon viel geschrieben[226], die Ausleger scheinen sich einig zu sein, dass es keine einheitliche Übersetzung dafür gibt. Einig sind sie auch über zwei Eigenschaften dieses Begriffes: (a) der Begriff ist eindeutig im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen zu Hause, und (b) er schließt immer eine Tat mit ein, und zwar eine entgegenkommende, als gut und hilfreich empfundene Tat. Die Meinungen gehen allerdings auseinander, wenn es um die Beantwortung der Frage nach den auslösenden Motiven für dieses Handeln geht. Als Vertreter von zwei entgegengesetzte Positionen seien hier N. Glueck und H. J. Stoebe genannt. Glueck versteht חֶסֶד „als die einem Rechts-Pflicht-Verhältnis entsprechende Verhaltensweise“.[227] Hingegen betont Stoebe, daß חֶסֶד „nie das Selbstverständliche,

[222] So z.B. H. Seebass 2000 z. St.
[223] So z.B. Westermann 1982 z. St.
[224] Vgl. Gen 46,26; Ex 1,5; Ri 8,30.
[225] Vgl. Gen 24, wo die gleiche Schwurgebärde vorkommt; dort geht es um die Suche nach einer geeigneten Frau für den Sohn. Siehe dazu M. Malul 1985: bes. 196-198.
[226] Vgl. die Literaturangaben bei H. J. Zobel 1982; dazu noch Sakenfeld 1978 und Kellenberger 1982.
[227] N. Glueck 1927: 13.

Pflichtgemäße“ ist.[228] Er möchte vielmehr „darin einen Ausdruck für Großherzigkeit, für eine selbstverzichtende menschliche Bereitschaft sehen, für den anderen dazusein“.[229] Eine dritte Position sieht hier keine wirkliche Alternative, sondern komplementäre Aspekte des Begriffes. Für W. Zimmerli enthält der Begriff „immer wieder ein Element spontaner Freiheit des Güteerweises u[nd] -verhaltens u[nd] ist keinesfalls auf das Geschuldete u[nd] Pflichtgemäße zu reduzieren. Andererseits aber verkennt diese Polemik dann doch wieder das in den Texten erkennbare Wesen des חֶסֶד als eines Verhaltens in der Beziehung u[nd] der Bewährung dieser Beziehung.“[230] In derselben Richtung macht E. Würthwein auf die Tatsache aufmerksam, dass es einen großen Kreis zwischenmenschlicher Beziehungen gibt, „wo nicht festgelegt ist, was einer dem anderen schuldet und wo doch nicht nur eine subjektive, sondern eine allgemeine Vorstellung darüber besteht, wie einer sich zum anderen zu verhalten hat.“[231] Er spricht von einer moralischen, aus einer vorgängigen Gemeinschaft erwachsenden Verpflichtung.[232]

Im Blick auf Gen 47,29-31 ist es auf jeden Fall deutlich, dass beide genannten Aspekte in der Beziehung zwischen Jakob und Joseph vorhanden sind. Wir wissen, dass beide in einer sehr engen persönlichen Beziehung zueinander stehen, so dass Zuneigung, Güte und Großherzigkeit sicherlich zu den bewegenden Motiven Josephs gehören, dem Vater seinen letzten Wunsch zu erfüllen. Man kann auch sagen, dass die Freundlichkeit, um die Jakob bittet, über die selbstverständliche Sohnespflicht der Bestattung hinausgeht. Dennoch geht es bei der Bestattung *im Familiengrab* um eine überaus wichtige Familienangelegenheit. Indem Joseph dieser Aufgabe nachgeht, zeigt er nicht nur seine Liebe zum Vater, sondern beweist auch seine Treue und Loyalität zur Familie. An diese Familiensolidarität appelliert wahrscheinlich der Vater, wenn er den Sohn zum Tun des חֶסֶד auffordert. „Die Bitte an den Sohn wird damit verstärkt, ja zu einer moralischen Verpflichtung.“[233] Die Verbindung mit dem Wort אֱמֶת betont die Zuverlässigkeit und Festigkeit des חֶסֶד-Versprechens.

2.2.2.2 Rut

[228] H. J. Stoebe 1971: 611.
[229] Ebd. 611.
[230] W. Zimmerli 1973: 372.
[231] E. Würthwein 1982: 46.
[232] Vgl. Ebd. 40-47.
[233] Ebd. 42.

Auch im Rutbuch, wie in Gen 47,29, wird das solidarische Verhalten innerhalb einer engen persönlichen Beziehung mit dem Begriff חֶסֶד bezeichnet. Der Autor des Rutbuchs lässt keinen Zweifel daran, dass die Hauptperson der Erzählung, nämlich Rut, sich mit ihrer Schwiegermutter Noomi tief verbunden fühlt. Zweimal muss sie laut weinen (1,9.14), und drückt damit ihren Schmerz bei dem Gedanken, sich von Noomi trennen zu müssen, aus. Diese persönliche Bindung wird dann auch mit dem Wort דבק ‚anhaften, anhängen' bezeichnet (1,14). Am Ende der Erzählung wird gesagt, dass Rut ihre Schwiegermutter lieb hat (אהב, 4,15). Also auch hier haben wir die starke emotionale Bindung als Grundlage für solidarisches Verhalten.

Nach dem Tod ihres Mannes war Rut, von der Tradition her, nicht mehr an ihre Schwiegermutter gebunden. Das ist auch die Sicht Noomis, die ihre beiden Schwiegertöchtern zu ihren Ursprungsfamilien zurückschickt. Sie sollen noch mal heiraten und neue Familien gründen. „Jahwe erweise euch חֶסֶד, wie ihr sie den Toten und mir erwiesen habt" (1,8). Mit diesem Spruch beendet Noomi die Beziehung und die gegenseitigen Verpflichtungen. Sie bedankt sich für die Treue und Solidarität der Schwiegertöchter während der zehn Jahre, die sie eine Familie waren. Hier werden keine außerordentlichen Taten aufgezählt, es geht Noomi um die alltägliche Solidarität der beiden Frauen gegenüber der Familie, der sie durch Heirat beigetreten waren. Auch Boas nennt Ruts Verhalten חֶסֶד, er spricht von zwei חֶסֶד-Erweise. Das erste besteht in der Entscheidung, Vater, Mutter und Verwandtschaft zu verlassen (עזב) um die Schwiegermutter in ein fremdes Land zu begleiten und zu unterstützen. Hier geht es ganz klar um eine außerordentliche Tat: sie ist allen bekannt (2,11: „Erzählt, ja erzählt wurde mir alles, was du deiner Schwiegermutter getan hast") und sie geschah *nach dem Tod ihres Mannes*. Der Ehemann symbolisiert das verpflichtende Band zwischen Schwiegertochter und Schwiegermutter; nach dessen Tod sind sie nicht mehr aneinander gebunden. In den Augen Boas besitzt Ruts zweiter חֶסֶד-Erweis eine noch größere Qualität (vgl. 3,10). Dieser besteht in der Entscheidung, nicht irgendwen zu heiraten sondern innerhalb der Familie ihres verstorbenen Mannes. Besser ist dieser חֶסֶד-Erweis in seiner praktischen Konsequenzen: Noomi wird dadurch in die Familienstruktur wieder integriert und es wird damit verhindert, dass der Name des Verstorbenen aus dem Kreis seiner Brüder und aus dem Tor seines Heimatortes ausgerottet wird (4,10). In den Augen Boas zeigt Rut, dass sie

sich der Familie ihres verstorbenen Mannes genauso verpflichtet fühlt, wie damals in Moab, als er noch lebte (vgl. 1,8).

Es wird mit Recht betont, dass Ruts Verhalten außerhalb dessen stand, was man von ihr in ihrer Rolle als Schwiegertochter erwarten konnte.[234] Der Unterschied zwischen ihr und Joseph lag in den Erwartungen, die die anderen ihnen gegenüber hegten. Infolge des Verhältnisses, das zwischen Joseph und seinen Vater bestand (Blutsverwandtschaft: Vater-Sohn-Verhältnis), konnte der Vater die Erfüllung seines Wunsches von seinem Sohn erwarten. Es war eine legitime, sozial anerkannte Erwartung, und in diesem Sinne eine (moralische) Pflicht. Rut dagegen war ein angeheiratetes Mitglied der Familie Noomis. Man konnte von ihr Treue und Solidarität erwarten, solange sie die Ehefrau von Noomis Sohn war. Als Schwiegertochter hatte sie gegenüber den Schwiegereltern dieselben Pflichten wie die leiblichen Kinder. An diese Art Verpflichtung (legitime Erwartung) war Rut nach dem Tod Machlons nicht mehr gebunden. Dennoch haben die Motivationen Ruts und Josephs etwas gemeinsam: beide fühlen sich mit den Personen verbunden, denen sie helfen. Die Motivation ihres Handelns beruht auf subjektiv gefühlter Zusammengehörigkeit. Wenn auch die Bande der Tradition für Rut nicht mehr verpflichtend waren, so haben doch die zehn Jahre Zusammenleben andere Bindungen und Verpflichtungen geschaffen: das Gefühl der Zusammengehörigkeit und das daraus entspringende Gefühl der gegenseitigen Verantwortung füreinander. Das Zusammenleben hat Gemeinschaft ermöglicht und darin entwickelt sich „Gemeinschaftssinn“: „Wo Gemeinschaftssinn herrscht, da wissen die Menschen um die Verantwortung füreinander und betätigen diese in ihrem Tun wie in ihrem Verzicht.“[235]

2.3 Die Solidarität der Ehepartner

2.3.1 Formen der Solidarität

Den Kern einer Familie bildet die Kooperation zwischen Ehefrau und -mann. Die geschlechtliche Form der Fortpflanzung und die Betreuung des Nachwuchses ist der Grund für die Entwicklung dieser elementaren Form partnerschaftlicher Beziehung. Was uns

[234] Das ist auch die Meinung N. Gluecks 1927: 6: „Ḥesed zeigt hier eine Entwicklung über ḥesed im profanen Sprachgebrauch in den älteren Quellen hinaus, insofern ḥesed hier mehr gewollte, subjektiv bestimmte, als pflichtgemäße Gesinnung ist. Rut hätte überhaupt nicht mit Naemi gehen müssen. Ihr stand es frei... zu ihrem eigenen Volk zurückzukehren. In treuer Liebe aber folgt sie ihrer Schwiegermutter“.

[235] E. Würthwein 1982: 43.

Menschen selbstverständlich erscheint, ist im Tierreich eigentlich sehr selten anzutreffen: dass nämlich die Kinderaufzucht eine gemeinsame Aufgabe von Vater und Mutter ist. Diese Notwendigkeit ergibt sich aus der langsamen Entwicklung des Kindes. Kennzeichnend für die eheliche Partnerschaft ist die Arbeitsteilung. Mann und Frau erfüllen unterschiedliche Aufgaben, was bereits bei Naturvölkern zu beobachten ist. Die Rollenverteilung, die zum Teil physiologisch bedingt ist[236], ist ein wichtiger Grund für die hohe Effektivität der menschlichen Reproduktion. In Jäger und Sammlerkulturen gilt das Jagen auf Großwild und die Verteidigung der Gruppe bzw. der Angriff auf andere Gruppen (=Krieg) als typisch männlich. Frauen obliegt dagegen in erster Linie die Versorgung der Säuglinge und Kleinkinder, die Führung des Haushaltes und das Sammeln der Feldkost. Obwohl sie unterschiedliche Aktivitäten verrichten, tragen Frauen und Männer in solchen Gesellschaften arbeitsteilig ökonomisch gleich viel bei.

Wie wir bereits gesehen haben, ist diese gegenseitige Ergänzung im ökonomischen Bereich auch in der landwirtschaftlichen Hausgemeinschaft gegeben. Der Mann übernimmt die schwereren körperlichen Arbeiten, während die Frau sich unmittelbarer um die Kinder kümmert und dabei stärker an das Haus gebunden ist (Nahrungsverarbeitung, Herstellung von Kleidung und Haushaltsgeräte, Gartenarbeit, etc.). Die Beziehungen nach außen (Recht, Krieg) gehören im AT zum Zuständigkeitsbereich des Mannes. Die Erziehung der Kinder ist eine gemeinsame Aufgabe der Eltern. Im Folgenden wollen wir fünf alttestamentliche Beispiele von Solidarität zwischen Ehepartnern betrachten.

2.3.1.1 Grundsätzliche Solidarität: „... eine Hilfe, die ihm entspricht“ (Gen 2,18)

Über die grundsätzliche Solidarität zwischen Ehefrau und Ehemann in der Welt des AT geben uns die Kapitel Gen 2,4-3,24 Auskunft. Dieser Text versucht grundsätzliche Aspekte des menschlichen Lebens zu erklären, indem er sie in die Erschaffung der Welt platziert: so z. B. die Rolle des Menschen als Hüter der Schöpfung, die Schmerzen und das Leiden der Frau bei Schwangerschaft und Geburt, die Härte der Arbeit um das tägliche Brot und eben die Beziehung der Geschlechter. Als Gott bereits die Pflanzenwelt und den ersten Menschen (אָדָם) erschaffen hatte, musste er etwas feststellen, was ihm nicht gefiel: der Mensch ist allein (Gen 2,18). Daraufhin beschließt er: „Ich will ihm eine Hilfe (עֵזֶר)

[236] Siehe dazu M. Harris 1994: 263-267; I. Eibl-Eibesfeldt 1997: 371-410.

machen, die ihm entspricht (כְּנֶגְדּוֹ).“ Etwas fehlt dem Menschen, was mit dem Begriff der ‚Hilfe’ näherbestimmt wird. Er ist in diesem Zustand des Alleinseins noch unvollständig. Um das zu ändern, schafft Gott die Tiere (V.19). Sie werden zwar aus demselben Stoff wie der Mensch geformt, dem Ackerboden (אֲדָמָה), die ihm fehlende und entsprechende Hilfe sind sie aber nicht (V.20). Um diese zu finden, versetzt Gott den Menschen in einen tiefen Schlaf, nimmt aus ihm eine Rippe heraus, und baut daraus eine אִשָּׁה, eine Frau. Als אָדָם das neue Geschöpf vor sich sieht, jubelt er: „Diese endlich ist Gebein von meinem Gebein, und Fleisch von meinem Fleisch“(2,23); er selber nennt sie אִשָּׁה, „denn vom אִישׁ ist sie genommen.“ Jetzt ist der Mensch vollständig, als Mann und Frau, als eine Einheit zweier sich ergänzender Geschlechter. Und der Verfasser fügt noch hinzu: „Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, *und sie werden ein Fleisch*“ (V.25).

Gen 2,18-25 enthält mehrere Aussagen über die elementare Solidarität von Frau und Mann als Kern der Familie. An erster Stelle steht die Bezeichnung der Frau als ‚Hilfe’ (עֶזֶר) des Mannes. Dass der Mensch/Mann auf Hilfe angewiesen ist, heißt im Kontext von Gen 2,4b-25 zunächst, dass er allein nicht die ihm aufgetragene Aufgabe bewältigen kann: die Kultivierung des Gartens Eden (V.15). Die Wurzel עזר wird im AT sehr oft im militärischen Kontext verwendet, als „das Verbündet-Sein im Kriege“[237]. Es geht z. B. um Errettung (Ex 18,4; Hos 13,9), Schutz (Dtn 33,26.29; Jes 30,5) und Vertreibung der Feinde (Dtn 33,26). Aber es kann auch um Hilfe bei der Arbeit, Hilfe in der politischen Auseinandersetzung und Hilfe im Tor gehen.[238] Subjekt der Hilfe ist häufig Gott selbst, es kann aber auch ein anderes Land sein (Ägypten: Jes 30,5), Truppen (Ez 12,14) oder der König (Hos 13,9-10). In seiner Rolle als König ist Gott עֶזֶר, indem er den Unterdrückten Recht verschafft, den Hungernden Brot gibt, die Gefangenen befreit, die Fremden beschützt usw. (Ps 146). Zusammenfassend können wir mit U. Bergmann sagen: „Bestimmend für die Bedeutung des Verbums und der Substantive ist der Aspekt gemeinsamen Handels oder das Zusammenwirken von Subjekt und Objekt, wo die Kraft des einen nicht hinreicht“[239].

[237] U. Bergmann 1976: Sp.258; vgl. R. Kessler 1987: 122.
[238] Vgl. R. Kessler 1987: 124.
[239] U. Bergmann 1976: Sp.257.

Die Bezeichnung כְּנֶגְדּוֹ qualifiziert die Hilfe als dem Menschen entsprechend, ihm identisch. Sie ist keine untergeordnete Hilfe - wie die Übersetzung ‚Gehilfin' suggeriert -, auch nicht eine übergeordnete (wie bei Gott), sondern sie beruht auf Gleichheit und Gegenseitigkeit.[240] Mit der Feststellung, dass das Alleinsein nicht gut sei bzw. dass jeder einzelne Mensch auf eine ihm entsprechende ‚Hilfe' angewiesen sei, wird der allgemeinen Erfahrung Ausdruck verliehen, dass kein Mensch außerhalb einer Gemeinschaft ihm nahestehender Menschen (über-)leben kann.[241] Die Beziehung zwischen Ehepartnern bildet eine sehr elementare Lebensgemeinschaft und ist ihrem Wesen nach eine solidarische Beziehung, eine Beziehung die auf gegenseitige Unterstützung gegründet ist.

Diese Zusammengehörigkeit von Ehemann und -frau wird mit dem Jubel Adams unterstrichen: „Diese endlich ist Gebein von meinem Gebein, und Fleisch von meinem Fleisch" (2,23a). Diese sog. „Verwandtschaftsformel" bringt verschiedene Aspekte der Partnerbeziehung zum Ausdruck. אָדָם erkennt in der Frau endlich jemand aus der selben Gattung wie er, ein Wesen mit ähnlichen Merkmalen, von ähnlicher Art. Trotz seiner Verwandtschaft mit den Tieren - sie werden, so wie er, aus dem Ackerboden geformt - findet er unter ihnen kein ihm entsprechendes Wesen (2,20). Die Frau aber wird aus einem Teil seines eigenen Körpers geformt. Hier wird auf den biologischen Aspekt der Verwandtschaft hingewiesen. W. Brueggemann[242] hat darüber hinaus mit Recht auf den „psychologischen" Aspekt der Formel hingewiesen. Für ihn handelt es sich hier um eine „covenantal formula". Die Wörter ‚Gebein' (עֶצֶם) und ‚Fleisch' (בָּשָׂר) haben nach Brueggemann neben ihre physische Bedeutung auch eine übertragene. Die Wurzel עצם bedeutet auch ‚stark, mächtig sein'. Und בָּשָׂר als Gegenteil von Geist meint ‚Schwäche'.[243] Das Wortpaar meint so "the entire range of intermediate possibilities from the extreme of frailty to power".[244] „A relation is affirmed which is unaffected by changing circumstances. It is a formula of constancy, of abiding loyalty".[245] Diese Bundesformel beinhaltet Solidarität, gemeinsame Interessen und Ziele, Loyalität und gegenseitige Verantwortung füreinander durch „dick und dünn". „אִשָּׁה (Frau) soll sie heißen, denn vom

[240] Vgl. P. Trible 1993:111.
[241] Vgl. Pred 4,7-12.
[242] W. Bruegemann 1970.
[243] Vgl. W. Brueggemann 1970: 533: "weakness, empty of power and meaning".
[244] W. Brueggemann 1970: 535.
[245] W. Brueggemann 1970: 535.

אִישׁ (Mann) ist sie genommen“ (Gen 2,23b). Hier werden nochmals die Identität und die gegenseitige Ergänzung von Frau und Mann bekräftigt. So wie der erste Mensch (אָדָם) aus der Erde (אֲדָמָה) genommen wird, wird die Frau vom Mann genommen. Sie entsprechen sich und ergänzen sich einander in ihrer geschlechtlichen Differenz.

„Darum verlässt (עזב) der Mann seinen Vater und seine Mutter und bindet sich (דבק) an seine Frau...“ (Gen 2,24). Damit wird nicht gesagt, dass der Mann seine Familie oder Sippe verlässt, um zu heiraten. Er verlässt vielmehr die tiefe Personengemeinschaft des Elternhauses um selber eine neue Hausgemeinschaft zu gründen, indem er seiner Frau „anhängt“ (דבק). Bisher war für seine Existenz die Eltern-Kind-Beziehung die entscheidendste. Von Mutter und Vater bekam er Schutz und Fürsorge, also alle Hilfe und Unterstützung die er benötigte. Nun wird diese Fürsorgebeziehung durch die Heirat relativiert und an ihre Stelle tritt die solidarische Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau. Die neue Gemeinschaft ist in dieser Hinsicht stärker als die alte: „...und sie werden ein Fleisch“ (2,24). ‚Fleisch’ meint im AT auch ‚Körper’ und kann auf den Menschen als solchen hinweisen.[246] Mann und Frau bilden einen (sozialen) Körper, eine Einheit, eine Ganzheit.[247] „*Ein Fleisch*“ meint sicherlich auch die physische Einheit des Paares, die geschlechtliche Vereinigung, und weist damit auf einen wichtigsten Grund dieser Vereinigung: die Zeugung und gemeinsame Betreuung von Nachwuchs. Frau und Mann helfen sich aber nicht nur bei der Bewältigung ihrer gemeinsamen Aufgaben, also bei der „Arbeit“. Durch Zuneigung und Liebe erfüllen sie gegenseitig ein elementares menschliches Bedürfnis: das Bedürfnis nach Anerkennung, den Wusch, mit einer anderen Person verschmolzen zu sein.

Gen 2,18-25 vermittelt insgesamt ein harmonisches Bild der Beziehung zwischen Frau und Mann. Auch wenn es aus einer androzentrischen Perspektive erzählt wird, überwiegt im Abschnitt die grundlegende Identität und die Einheit der Geschlechter. Die Intention von Gottes Schöpfung ist die „substantielle menschliche Gleichrangigkeit von Mann und Frau“.[248] Es ist noch keine Rede von Über- und Unterordnung oder von geschlechtsspezifischen Rollen. Diese tauchen erst als die Folge des menschlichen

[246] Vgl. H.W. Wolff 1973: 52f.
[247] Vgl. P. Trible 1993: 128.
[248] L. Perlitt 1976: 63.

Ungehorsams (Sünde). „Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen“ (Gen 3,16c). Aber das Verlangen nach Einheit und Gemeinschaft ist noch da, wurde nicht zerstört. Auch innerhalb einer patriarchalischen Struktur sind Mann und Frau aufeinander angewiesen, leisten sich gegenseitig Hilfe und Beistand, bilden noch eine Lebensgemeinschaft - den Kern der Hausgemeinschaft. Aber die Hierarchie der Geschlechter bestimmt wesentlich die Beziehungen und Strukturen der Familie, auch die Formen, wie Solidarität ausgeübt wird.

2.3.1.2 Solidarität und Hierarchie: die Aufopferung der Ehefrau

Wir finden oft im AT die Vorstellung, dass in extremen Notsituationen Mitglieder der Familie geopfert werden, um das Bestehen und die Kontinuität der Gruppe zu gewährleisten. Es galt dann offenbar folgende Überlegung: „Welches Familienglied ist im Ernstfall noch am ehesten entbehrlich, wenn das Überleben der Familie gewährleistet sein soll? Wer ist am schnellsten ersetzbar?“[249] Hier zeigt sich die Hierarchie innerhalb der Familie sehr deutlich. War das Leben der Eltern z. B. durch wirtschaftliche Not gefährdet, so konnten die Kinder - in erster Linie die Tochter - in die Sklaverei verkauft werden. In einer patrilinearen Familienstruktur gilt der Vater bzw. der Ehemann als wichtigste Person. Mit ihm steht und fällt die ganze Gruppe, nur durch ihn wird die Kontinuität der Linie gesichert. So finden wir im AT mehrere Erzählungen, in denen die Ehefrau preisgegeben wird, um das Leben des Mannes zu retten.

Das Motiv taucht dreimal im Rahmen der Erzelterngeschichte auf: Gen 12,10-20; 20,1-18; 26,1-11, wo es sich um drei Versionen einer einzigen Geschichte handelt. Es ist die Geschichte eines Mannes (Gen 12 und 20: Abraham; 26: Isaak), der aus seinem Land und aus seiner Verwandtschaft wegzieht, um als „Fremder“ (גר) in einem anderen Land zu leben.[250] Der Auszug erfolgt nicht freiwillig, sondern ist durch eine Hungersnot bzw. einen Befehl Gottes bedingt (12,10; 20,13; 26,1). Als גר in einem anderen Land zu leben bedeutet u. a. schutz- und rechtlos zu sein, denn nur die eigene Familie und Sippe können einem Schutz bieten. Entsprechend wird in unserer Geschichte die Lage des Mannes als lebensgefährlich eingeschätzt. Als eine besondere Quelle von Gefahr gilt die Ehefrau

[249] E. Gerstenberger 1980: 44.

[250] In der Geschichte Ri 19 liefert ein durchreisender Mann - also ebenfalls ein Fremder - seine Nebenfrau den böswilligen Männern von Gibea aus, um selbst ihrer Gewalt zu entkommen. Die Frau starb infolge des Missbrauchs.

selbst, denn sie ist sehr schön (12,11f.; 20,11; 26,7). Einen solchen rechtlosen Menschen könnte man nämlich leicht töten um seine Frau zu nehmen, ohne die Rache seiner Familie zu befürchten. Für den Mann scheint es nur einen Ausweg aus dieser gefährlichen Situation zu geben: Die Ehefrau muss zur Schwester erklärt werden. Das würde nicht nur heißen, dass der Ehemann bzw. „Bruder“ vom sicheren Tod verschont bliebe, sondern er würde ihretwegen vielleicht sogar sehr gut behandelt (vgl. 12,16). Und so geschieht es: Sara, die Ehefrau Abrahams, wird in den Harem des Pharaos (12,15) bzw. des Königs Abimelech (20,2) geholt, und Abraham bleibt am Leben.

Für unser Empfinden sind diese Erzählungen eher Beispiele von der Unterdrückung der Frau als von Solidarität. In der Tat wird die Frau als ein Besitz behandelt, der hin und her zwischen den Männern getauscht wird. In keiner Version kommt sie direkt zu Wort. Dennoch gibt es in Gen 12 und 20 Hinweise dafür, dass Saras Entscheidung bzw. ihr Verhalten eine wichtige Rolle spielen. Letztendlich hängt das Leben Abrahams von ihrem Verhalten ab, denn sie muss die Lüge ihres Mannes bestätigen. Deshalb muss Abraham Sara ausdrücklich darum bitten, sich als seine Schwester auszugeben (12,13; 20,13; vgl. 20,7. In Gen 26 bleibt es nur bei der Behauptung Isaaks, Rebekka sei seine Schwester. Dort kommt es auch nicht so weit, dass die Ehefrau ausgeliefert wird.). Gen 20,13 ist sogar von einem חֶסֶד-Erweis die Rede: „Dies ist dein חֶסֶד, den du mir erweisen sollst...“, sagt Abraham. Sara ist also auch Handelnde: ihre Tat, חֶסֶד genannt, rettet das Leben Abrahams und ist ein Ausdruck von Solidarität. Um das Leben ihres Mannes zu schützen ist sie bereit, die Lebensgemeinschaft mit ihm aufzugeben und sich der Gefahr auszusetzen, von Fremden in Besitz genommen zu werden.

2.3.1.3 Die Loyalität Tamars zu ihrem verstorbenen Mann

Gen 38 erzählt die Geschichte einer Frau, die ihr Leben aufs Spiel setzt, um die Kontinuität der Linie ihres bereits verstorbenen Mannes zu gewährleisten. Die Frau heißt Tamar, ihr Mann Er, der Erstgeborener Judas, stirbt ohne Kinder zu hinterlassen. Gemäß der Tradition und den Regeln der Familiensolidarität ist in einem solchen Fall der Bruder des Verstorbenen verpflichtet, mit der Schwägerin die sog. Schwagerehe (oder: Leviratsehe) einzugehen „um dem Bruder Samen zu erwecken“ (V. 8). Der erste Sohn aus dieser Ehe galt als Sohn des Verstorbenen. Er’s zweiter Bruder Onan wird nun vom Vater aufgefordert, mit Tamar die Schwagerehe einzugehen. Öffentlich entzieht er sich zwar

nicht seiner Verpflichtung, er hat aber nicht die Absicht, mit Tamar Kinder zu zeugen: „sooft er zur Frau seines Bruders ging, ließ er den Samen zur Erde fallen, um seinen Bruder keinen Samen zu geben“ (V.9). Die Begründung: „er wusste, dass der Samen nicht ihm gehören würde“ (V.9).

Onans Verhalten wird von Gott mit dem Tod bestraft. Es entspricht nicht den solidarischen Pflichten gegenüber seinem verstorbenen Bruder. Aus Angst, seinen letzten Sohn auch noch zu verlieren, schickt Juda seine Schwiegertochter zurück zum Haus ihres Vaters „bis mein Sohn Schela groß ist“ (V.11). Die Jahre vergehen und Tamar wird es deutlich, dass Schela groß geworden war, und dass Juda nicht die Absicht hatte, sie ihm zur Frau zu geben (V.14). Als sie erfährt, dass ihr Schwiegervater zur Schafschur nach Timna ging, verkleidete sie sich als Prostituierte und wartete auf ihn auf dem Weg dorthin. Ohne zu erkennen, dass sie seine Schwiegertochter war, schläft Juda mit ihr und sie wird von ihm schwanger. Nach drei Monate meldete man ihm: „Deine Schwiegertochter Tamar hat Hurerei getrieben und ist davon schwanger“ (V.24). Als Witwe gehörte Tamar noch zu Judas Familie und musste sich zu der Gruppe loyal halten. Ihre Schwangerschaft wird deshalb als Treulosigkeit gedeutet, da keiner außer ihr es wusste, wer der Vater ihres Kindes war. In seiner Position als Familienoberhaupt und Hüter der Familiensitten entscheidet Juda, dass Tamar verbrannt werden soll. Dann gibt Tamar zu erkennen, dass Juda der Vater ihres Kindes ist, was ihm zum Schluss bringt: „Sie ist mir gegenüber im Recht (צָדְקָה מִמֶּנִּי), weil ich sie meinem Sohn Schela nicht zur Frau gegeben habe“ (V.26).

Nach den Regeln der Familiensolidarität war Tamars Verhalten korrekter als das Verhalten Judas. Die Art und Weise wie Tamar zu Nachkommenschaft gekommen ist wird nicht beurteilt. Wichtig ist nur, dass sie nicht aufgegeben hat und der Familie ihres Mannes treu geblieben ist. Die Haltung Judas hatte sie zu den „unkonventionellen“ Mitteln gezwungen. Schließlich hat sie mehr für ihren Mann getan, als Juda für seinen Sohn, und als Onan für seinen Bruder. Beide haben aus Eigeninteresse oder aus Angst fast verhindert, dass der Name des Verstorbenen weitergeführt wurde. Das selbstlose Verhalten Tamars hat es aber möglich gemacht. Sie hat ihr Leben dafür aufs Spiel gesetzt.

2.3.1.4 Die Solidarität Michals zu David

1Sam 19,8-17 erzählt die Geschichte einer Frau, die das Leben ihres Mannes rettet. Dafür muss sie gegen das Interesse ihres Vaters handeln. Die Frau ist Michal, die jüngere Tochter von König Saul. Der Ehemann ist David. Saul sah in David einen Konkurrenten in der Thronfolge, weil dieser ein erfolgreicher militärischer Führer war und die Sympathie des Volkes genoss (1Sam 18,10-16; 28-30). Durch seinen Erfolg gefährdete David die Stabilität und die Kontinuität von Sauls Dynastie. Saul versucht David eigenhändig zu töten. Als ihm dies misslingt, schickt er nachts einige Männer zum Haus Davids, um ihm aufzulauern und am nächsten Morgen zu töten. Michal ergreift die Initiative. Zunächst warnt sie David vor dem Mordplan. Er soll gleich fliehen und sich in Sicherheit bringen (V.11). Dann hilft sie ihm durch das Fenster zu entkommen (V.12). Schließlich täuscht sie Sauls Boten, die David holen sollten, indem sie einen Terafim (Kultobjekt) in Davids Bett legt und sagt, ihr Mann sei krank. Durch dieses Manöver verschafft sie David genug Zeit, um sich in Sicherheit zu bringen. Für sie war es eine gefährliche Angelegenheit, gegen ihren Vater zu handeln. Deshalb sagt sie ihm, sie sei von David gezwungen worden, so zu handeln (V.17).

2.3.1.5 Bedingungslose Anerkennung: Elkana und Hanna

1Sam 1,1-20 erzählt über die schwierige Lage einer Frau namens Hanna und von der Solidarität ihres Mannes. Hanna lebt mit ihrem Mann Elkana und seiner anderen Frau Peninna. Die Not Hannas besteht darin, dass sie keine Kinder hat: „Jahwe hatte ihren Schoß verschlossen“ (V.5). Für eine Frau galt Unfruchtbarkeit als eine große Schande, denn sie entsprach nicht den Erwartungen, die mit ihrer Geschlechtsrolle verbunden waren. Als z. B. Rahel, die ebenfalls unfruchtbar war, ihren ersten Sohn gebar, sagte sie erleichtert: „Gott hat die Schande von mir genommen“ (Gen 30,23). Eine Frau erlangte erst durch das Gebären eines Kindes die volle Anerkennung in der Familie des Mannes und in der Gesellschaft. So hören wir über die Hoffnung Leas, als sie ihr erstes Kind gebar: „Jetzt wird mein Mann mich lieben“ (Gen 29,32; vgl. 29,32 u. 30,20). Unfruchtbarkeit bedeutet also für die Frau einen schweren Verlust an Selbstachtung und Ansehen, Grund genug, das Leben in der Gemeinschaft unmöglich zu machen.

Die Notlage und das Leid Hannas werden in der Erzählung sehr betont. Peninna, die selber Kinder hatte, ärgerte und kränkte sie ständig (V.6f.). Hanna weint viel (V.7f., 10) und sie isst nichts (V.7f.); ihr Herz ist unzufrieden (V.8), ihre Seele ist verbittert (V.10), sie ist schwermütig (V.15), voller Kummer und Unmut (V.16). Sie selbst

bezeichnet ihre Situation als „Elend“ (V.11: עֳנִי). Gegen die gesellschaftlichen Konventionen - Sterilität war vermutlich ein Scheidungsgrund - versucht Elkana seine kinderlose Frau aufzubauen und zu unterstützen. Als er sie weinen sieht, tröstet er sie: „Hanna, warum weinst du, warum isst du nichts, warum ist dein Herz unzufrieden? Bin ich dir nicht mehr wert als zehn Söhne?“ (V.8). Wertschätzung und Anerkennung gehören zu den elementarsten Bedürfnissen des Menschen. Sie sind das effektivste Mittel zur Gewinnung und Erhalt eines positiven Selbstbildes. Die Anerkennung, die Hanna sich durch die Geburt eines Sohnes erhofft, möchte Elkana ihr bedingungslos gewähren. Sie besitzt den Charakter affektiver Zustimmung und Ermutigung. Weil Elkana seine Frau liebt, akzeptiert er sie so wie sie ist. In der Gewährung von Liebe und Anerkennung ist der Ehemann wertvoller als eine Fülle von Söhnen.

2.3.2 Motivationen

Solidarität in der Familie basiert meistens auf dem Gefühl der Zusammengehörigkeit, was auch für die Beziehung zwischen Ehepartnern gilt. Frau und Mann sind aber nicht unbedingt miteinander verwandt, obwohl Ehen innerhalb der Verwandtschaft im AT häufig vorkommen. Wie kann man dann sonst die Bindung zwischen den Gatten beschreiben, die zu solidarischem Verhalten motiviert? Ich möchte hier zwei Aspekte hervorheben. Die Ehe stellt in der Welt des Alten Testaments, wie in vormodernen Gesellschaften überhaupt, eine Art Vertrag zwischen zwei Familien dar. Die Heirat ist so nicht das Resultat der freien Entscheidung zweier Menschen, die zueinander gefunden haben, sondern des Wunsches ihrer Eltern nach einer Verbindung ihrer Familien zum beiderseitigen Vorteil. Ökonomische und politische Erwägungen spielten sicherlich eine wichtige Rolle. Ein gutes Beispiel für diese Art von Vereinbarung liefert die Erzählung Gen 34. Dort verhandeln die Familienchefs Hamor und Jakob über die Heirat ihrer Kinder Sichem und Dina. Hamor schlägt vor: „Verschwägern wir uns; gebt uns eure Töchter, und nehmt die unseren. Ihr könnt euch bei uns ansiedeln, und das Land steht euch offen. Bleibt da, geht hier euren Geschäften nach, und macht euch im Land ansässig.“ (V.9f.). Heirat besteht im Grunde aus einem Austausch von Frauen zwischen zwei Verwandtschaftsgruppen.

In einer Gesellschaft, wo die Identität eines Menschen entscheidend durch seine Familienbindungen konstruiert wird, ist es nicht schwer vorzustellen, dass die Frau

zunächst eine Fremde in der Familie ihres Ehemannes darstellt. Die Menschen waren in ihre Ursprungsfamilie ‚eingebettet', sie teilten mit ihren nächsten Verwandten ein gemeinsames Ansehen ('Ehre') in ihre soziale Umwelt. Was geschah aber - auf dieser symbolischen Ebene - mit einer Frau, die ihre Familie wegen Heirat verlassen musste? Der Braut eines Königs wird z. B. geraten:

> „Höre, Tochter, sieh her und neige dein Ohr:
> Vergiss dein Volk und dein Vaterhaus!
> Der König verlangt nach deiner Schönheit.
> Er ist ja dein Herr,
> verneig dich vor ihm!" (Ps 45,11f.)

Der Neutestamentler Bruce Malina sieht die antike mediterrane Heirat als „ein(en) Prozeß der Aufhebung der ‚Einbettung' einer Frau in ihrer Familie und ihrer gleichzeitigen ‚Einbettung' in ihren Ehemann bzw. dessen Familie."[251] In dieser betont patriarchalen Kultur werden Frauen in der Regel als ‚eingebettet' in irgendeinen Mann verstanden. Gilt die Tochter gewissermaßen als Besitz ihres Vaters, so wechselt sie mit der Heirat in den Besitz ihres Ehemannes.[252] Die Ehe ist also nicht einfach eine Art rechtlicher Vertrag, sondern die Frau wird in die neue Familie voll eingegliedert, wenn auch in eine untergeordnete Rolle. Von ihr wird nun dieselbe Loyalität erwartet, wie sie vorher ihren Vater schuldete. Wie wir oben gesehen haben, geht die Loyalität der Ehefrau im AT bis zur Selbstaufopferung zugunsten des Lebens des Ehemannes.

Auch wenn die Eheschließung einen Vertrag zwischen zwei Familien ist und von den Eltern der Gatten arrangiert wird haben Liebe und persönliche Anhänglichkeit im Alten Testament einen hohen Stellenwert in der Beziehung von Ehepartnern. Isaak liebte seine Frau Rebekka, und diese Liebe half ihm über den Verlust seiner Mutter hinweg (Gen 24,67). Jakob liebte Labans Tochter Rahel (Gen 29,18). Um sie zu heiraten diente er ihrem Vater sieben Jahre lang. „Weil er sie liebte, kamen sie ihm wie wenige Tage vor" (Gen 29,20). Elkana liebte seine Frau Hanna, obwohl sie ihm keine Kinder schenkte (1Sam 1,5). Michal liebt David (1Sam 18,20.28), was sie dazu bringt, ihrem Mann gegen das Interesse ihres Vaters zu helfen. Für das Hohelied ist die Liebe stark wie der Tod (8,6), große

[251] B. Malina 1993: 139.
[252] Vgl. R. de Vaux 1960: 55; Gen 20,3; Ex 20,17; Dtn 22,22 u.a.

Wasser können sie nicht löschen (8,7), sie ist unbezahlbar (8,7). Sie ist eine mächtige Quelle solidarischen Verhaltens.

2.4 Geschwistersolidarität

Die Familie in der modernen, urbanen Industriegesellschaft besteht in der Regel aus den Eltern und ihren unmündigen Kindern. Diese Kernfamilie funktioniert zum Zwecke der Sorge für die Jüngeren, bis diese erwachsen werden und für sich selbst den Prozess der Bildung einer Familie fortsetzen. In diesem Modell verlieren sich die erwachsene und selbständig gewordene Geschwister leicht aus den Augen: Ihre persönlichen Ziele, Berufe, Interessen und Wohnorte sind oft nicht mehr dieselben. Ganz anders war die Situation in der agrarischen Welt des Alten Testaments. Hier ist „die engste Einheit von sich durchdringenden Loyalitäten“[253] nicht die Kernfamilie, sondern die Deszendenzgruppe von Brüdern und Schwestern. Geschwister wohnen meist am selben Ort, oft sogar zusammen auf dem Familienbesitz. Sie arbeiten zusammen und sind durch die starke Identifikation mit der Familie und ihre Traditionen eng aneinander gebunden. Es besteht zwischen Geschwistern eine große Gemeinsamkeit der Interessen und Ziele. Im AT gehört der leibliche Bruder neben Sohn, Tochter, Ehefrau und Freund zum engsten Kreis eines Menschen.[254] Vom Bruder erwartet man Hilfe in Zeiten der Not.[255] Von Bruder und Freund verlassen zu werden gilt als bitteres Schicksal (Spr 19,7; Hiob 19,13-19; Ps 69,9; Jer 12,6). Streit unter Brüdern zu entfachen gilt als Greuel (Spr 6,19). Eifersucht und Zwietracht führt zur Auflösung der brüderlichen Bande und zur Missachtung der gegenseitigen Verantwortung füreinander (Gen 4,9; vgl. Jer 9,3). Erstrebenswert ist die Eintracht unter Brüder, die beieinander wohnen (Ps 133).

2.4.1 Formen der Solidarität

2.4.1.1 Solidarverpflichtungen

Die Solidarität zwischen Geschwistern kommt im Alten Testament besonders in der Form von konkreten Pflichten zum Ausdruck. Es handelt sich um traditionelle Institutionen, die eine zuverlässige Antwort auf bestimmte Notsituationen bieten sollen. Eine der wichtigsten solidarischen Pflichten des Bruders ist die der Blutrache.[256] Es handelt sich um den Anspruch einer beleidigten Gruppe, die gewaltsame Vergeltung einer

[253] B. Malina 1993: 119.
[254] Vgl. Dtn 13,7; Spr 18,24; 27,10.
[255] Vgl. Spr 17,17.
[256] Siehe Ri 8,18-21; 2Sam 3,27-30.

Untat an einem Mitglied der schuldigen Gruppe zu üben. Die Institution bietet einen gewissen Schutz von Personen und Gruppe in Gesellschaften, in denen die zentrale Machtinstitution nicht die Möglichkeit hat, in allen Lebensbereichen und Angelegenheiten zu intervenieren. Im AT findet sich die Vorstellung, dass das Blut eines ermordeten Menschen vom Boden, auf welchem es vergossen wurde, um Gerechtigkeit schreit (צעק).[257] Die Ermordung eines Menschen bringt eine Situation des Ungleichgewichts zwischen zwei Familien hervor und nur die Rache kann das rechte Verhältnis wiederherstellen. Die Familie des Mörders hat etwas aus der Familie des Ermordeten genommen, und der dadurch verursachte Bruch kann nur geheilt werden, indem die beschädigte Seite etwas gleichwertiges aus der andern nimmt (Leben um Leben! Ex 21.23). Familien besitzen eine kollektive Ehre, die durch die Ermordung eines ihrer Mitglieder herausgefordert wird. Um ihre Ehre zu erhalten bzw. sie nicht an die herausfordernde Familie zu verlieren, muss sie Rache ausüben. „Vengeance always has this connotation of self-maintenance, viz. the maintenance of honour" stellt Pedersen fest.[258]

Gen 34 berichtet über den Fall einer brüderlichen Verteidigung der kollektiven Familienehre. Dina, die Tochter Jakobs und Leas, wird von Sichem, einem Mitglied einer kanaanitischen Sippe, vergewaltigt. Es wird berichtet, dass Jakobs Söhne das als Beleidigung empfanden, man hatte ihre Schwester entehrt und „so etwas darf man nicht tun" (34,7). Sichem hatte die einfachsten Heiratsregeln verletzt. Trotzdem ist der Familienchef Jakob bereit, seine Tochter Dina Sichem zur Frau zu geben und sich so mit seiner Sippe/Familie zu verschwägern. Zwei Söhne Jakobs aber, Simeon und Levi, die einzigen Vollbrüder Dinas, rächen sich und bringen alle Männer der Stadt um. Hier zeigt sich eine Unterscheidung innerhalb der Deszendenzgruppe, wo Söhne und Tochter derselben Mutter stärker verbunden sind als die Söhne der anderen Ehefrauen ihres Vaters. Die Söhne Leas (Simeon und Levi) fühlen sich direkt betroffen durch die Entehrung ihrer Schwester und missachten sogar die Autorität ihres Vaters, um die Schandtat zu rächen. Malinas Beobachtung scheint hier bestätigt zu werden, dass die Bruder-Schwester-

[257] Vgl. Gen 4,10.
[258] Pedersen 1959: 389.

Beziehung (neben der Mutter-Sohn-Beziehung) in der biblischen Welt als die sozial intimste gilt.[259]

Auch bei wirtschaftlichen Notlagen schulden sich Brüder gegenseitige Unterstützung. Eine feste Institution gegenseitiger Hilfe bildet die sogenannte ‚Löserinstitution'. Wenn ein Mann sich als Sklave hat verkaufen müssen, um eine Schuld zu löschen, sollte sein Bruder (oder einer seiner nächsten Verwandten) ihn zurückkaufen (Lev 25,47ff.). Wenn ein Mann seinen Anteil am Familienbesitz verkaufen muss, übt der Bruder (oder der Onkel, Vetter usw.) entweder ein Vorkaufsrecht aus, oder er ist verpflichtet, das bereits Verkaufte zurückzukaufen. Der Grundgedanke hinter diesem Brauch ist die Vermeidung der Veräußerung des Familienbesitzes.[260] R. Kessler sieht es m. E. richtig, wenn er meint, dass die Löserinstitution sich nicht primär an der Freiheit und dem Besitz des Individuums orientiert, sondern am Bestand und Besitz des Familienverbandes.[261] „Lösung heißt Rückkehr zum Besitz und zur Sippe und nicht Rückgewinnung verlorenen Besitzes oder verlorener Freiheit".[262] Ziel der Einrichtung ist die Wiederherstellung gebrochener Einheit und die Heilung eines Bruchs an dem sozialen Körper.

Eine weitere Pflicht der Familiensolidarität stellt das Levirat dar. Das Levirat ist die Pflicht eines Mannes, männliche Nachkommen für einen verstorbenen Bruder zu besorgen. „Wenn zwei Brüder zusammen wohnen und der eine von ihnen stirbt und keinen Sohn hat, soll die Frau des Verstorbenen nicht die Frau eines fremden Mannes werden. Ihr Schwager soll sich ihrer annehmen, sie heiraten und die Schwagerehe mit ihr vollziehen. Der erste Sohn, den sie gebiert, soll den Namen des verstorbenen Bruders weiterführen. So soll dessen Name in Israel nicht erlöschen" (Dtn 25,5f.). Tut er das nicht verliert er seine Ehre, denn er hat seinem Bruder das Haus nicht gebaut (Dtn 25,9). Dieselbe Begründung finden

---

[259] B. Malina 1993: 119, 125. Eine ähnliche Situation finden wir in der Familie Davids. Abschalom tötet seinen Halbbruder Amnon, weil dieser seine Vollschwester Tamar vergewaltigte (2Sam 13, 1-37). Die Bindung der zwei Vollgeschwister war so groß, dass Abschalon die Entehrung der Schwester als seine eigene empfand und den eigenen Halbbruder töten konnte.

[260] Es bleibt allerdings unklar, was mit der gelösten Person oder dem gelösten Grundstück geschieht. R. Kessler 1992 hält es für wahrscheinlich, „daß die gelöste Person zunächst nur aus der Abhängigkeit von einem Fremden in die ihres reichen Verwandten gerät und daß auch ein gelöstes Grundstück dann dem Löser gehört, der es möglicherweise seinem Verwandten zur Nutzung überlassen kann (48). Vgl. auch Pedersen 1959: 84; Westbrook 1991: 60-62.

[261] Vgl. Kessler 1992: 48-51.

[262] Ebd. 51.

wir im Buch Rut: „um den Namen des Verstorbenen auf seinem Erbe wiedererstehen zu lassen, damit sein Name unter seinen Verwandten und innerhalb der Mauern seiner Stadt nicht erlischt“ (Rut 4,10; vgl. 4,5). Es geht um den ‚Namen’ eines Mannes, der weitergeführt wird und nicht erlöschen bzw. wiedererstehen soll. Name bedeutet in diesem Zusammenhang die Kontinuität der Hausgemeinschaft auf dem Familienbesitz. Durch das Levirat soll ein Nachkomme für den Toten besorgt werden, der das Erbe der Väter in den Händen der Familie behält. Diese Institution versucht die Schwächung des Familienverbandes zu vermeiden, indem sie eine ihrer Einheiten vor dem Aussterben bewahrt. Gen 38 lässt Jahwe Onan sterben, weil er seine Pflicht gegenüber seinem verstorbenen Bruder Er nicht wahrnimmt. Die Missachtung dieser Pflicht gilt als schwerwiegende Sünde.

2.4.1.2 Konflikt und Versöhnung

Es fällt auf, wie oft die Rivalität und der Konflikt zwischen Brüdern in den alttestamentlichen Erzählungen vorkommen. Trotz aller Gemeinsamkeiten unter den Mitgliedern, waren die damaligen Familien keine Oasen der Eintracht und Harmonie. Es wäre falsch diese soziale Institution zu idealisieren. Wie jede andere Form des Zusammenlebens und der Kooperation, kennt auch die Familie Phänomene wie Egoismus, Interessenkonflikte, Kampf und Konkurrenz um knappe Ressourcen. Besonders an der Familie ist nicht, dass sie keine Konflikte kennt, sondern die größere Möglichkeit zur Beilegung der Konflikte und zur Versöhnung hat. Denn die Familie besteht aus Menschen, die „verbunden bleiben, trotz aller Trennungen“ (Tönnies).

Ein Beispiel für den Konflikt zwischen Brüdern ist die Geschichte von den beiden Söhnen Isaaks, die Zwillinge Jakob und Esau. Der Konflikt entzündet sich an dem Betrug Jakobs, der seinen Bruder den ihm zustehenden Erstgeburtssegen wegnimmt (Gen 27). Als Erstgeborenen steht es Esau zu, die Leitungsfunktion des Vaters in der Familie nach dessen Tod zu übernehmen. Unter den Söhnen eines Mannes hat der Älteste schon zu Lebzeiten des Vaters Ehrenrechte (Gen 43,33). Der Erstgeborene ist der Haupt der Geschwistergruppe, er übt eine gewisse Autorität über seine Brüdern aus (vgl. Gen 37,21f. 29f.; 1Sam 20,29; 17, 28-29). Dtn 21,15-17 zufolge hat er auch eine Vorzugsstellung beim Erbe, er hat Recht auf einen größeren Anteil am Familienbesitz. Gen 27 schildert die Weitergabe der Leitungsfunktion als Segen des Vaters. Jakob gelingt es, den alten und kranken Vater zu überlisten und diesen Segen zu bekommen. Es geht um die höchste

Machtposition in der Familie: „Herr sollst du über deine Brüder sein. Die Söhne deiner Mutter sollen dir huldigen“ (27,29). Als Esau von dem Betrug erfährt und zu seinem Vater kommt, bekommt er zu hören: „Ich habe ihn [Jakob] zum Herrn über dich gemacht, und alle seine Brüder habe ich ihm als Knechte gegeben“ (Gen 27,37). Danach muss Jakob aus seinem Vaterhaus fliehen, weil Esau ihn töten möchte. Trotz dieser Feindschaft erzählt Gen 33, dass beide Brüder sich wieder versöhnen. Als Esau Jakob nach einigen Jahren wiedersieht, umarmt er ihn, küsst ihn und beide weinen. Die Erzählung möchte offenbar zeigen, dass das Familienband stärker ist als jeder Streit.

Eine ähnliche Konfliktsituation entsteht zwischen den Söhnen Jakobs (Gen 37). Dort geht es aber um die Vorliebe des Vaters für einen seiner Söhne, Josef. Jakob zeigt seine Vorliebe indem er Josef zum Aufseher seiner Brüder bestellt (V.2.12-14) und ihm ein besonderes Gewand schenkt (V.3). „Als seine Brüder sahen, dass ihr Vater ihn mehr liebte als seine Brüder, hassten sie ihn und konnten mit ihm kein gutes Wort mehr reden“ (37,4). Diese Bevorzugung fördert Josefs Arroganz, der dann von seiner Herrschaft und Macht über seine ganze Familie träumt (37,5-11). Auch Josefs Brüder möchten ihn töten (V.18-20). Dies geschieht zwar nicht, aber sie verkaufen ihn als Sklaven an die Ismaeliter. Bekanntlich endet auch diese Geschichte mit Versöhnung (vgl. Gen 45,1-15).

2.4.2 Motivationen

Auch unter Geschwistern ist das Gefühl der Zusammengehörigkeit eine mächtige Quelle solidarischen Verhaltens. Dasselbe starke und spontane Gefühl der Zuneigung, das im AT typisch für die Haltung einer Mutter zu ihrem Kind ist, kommt einmal auch zwischen Brüdern vor. Als Josef zum ersten Mal „seinen Bruder Benjamin, den Sohn seiner Mutter“ (Gen 43,29) sieht, wird er von Gefühlsregungen überwältigt, die ihn zum Weinen bringen: „denn sein רַחֲמִים wurde erregt (כמר) über seinen Bruder“ (Gen 43,30). Brüder, so wie Freunde, hängen einander an (דבק: Spr 18,24).

Die Zusammengehörigkeit drückt sich auch im Gefühl der gegenseitigen Verantwortung füreinander (moralische Verpflichtung), das im AT oft mit dem Begriff חֶסֶד wiedergegeben wird. Gen 24 erzählt, dass der hochbetagte Abraham eine Braut für seinen Sohn Isaak sucht. Diese soll aber nicht „von den Töchtern der Kanaaniter“ (V.3) genommen werden, sondern aus seiner eigenen Verwandtschaft in Mesopotamien

kommen. Abraham schickt dorthin seinen Knecht, welcher dank göttlicher Führung in das Haus Betuels gelangt. Dieser war einer der Söhne Nahors, des Bruders Abrahams. Dort wirbt er um Betuels Tochter Rebekka - welche er selber als „die Tochter des Bruders meines Herrn bezeichnet“ (V.48) - mit den Worten: „Jetzt aber sagt mir, ob ihr geneigt sei, gegen meinen Herrn חֶסֶד וֶאֱמֶת zu üben. Wenn nicht, dann gebt mir ebenfalls Bescheid, damit ich mich dann anderswohin wende.“ (V.49). Betuel und sein Sohn Laban, an dessen Gemeinschaftssinn der Knecht appelliert, sind zwar nicht Brüder Abrahams, sie gehören aber zum „Haus des Bruders meines Herrn“ (V.27). In dieser Rolle waren sie zwar nicht an eine rechtliche Verpflichtung gebunden, eine moralische Bindung war aber offenbar gegeben. „Ein Nein wäre Verweigerung der verwandtschaftlichen Verbundenheit.“[263]

2.5 Zusammenfassung

Wir wollen uns nun bemühen, die unterschiedlichen Aspekte und Merkmale der Familiensolidarität, wie sie uns im Alten Testament begegnen, zusammenzufassen. Ich werde dafür einzelne Aspekte mit jeweils einer der oben behandelten Rollen identifizieren. Das ist freilich nur idealtypisch gedacht: es heißt weder, dass ein Merkmal ausschließlich bei einer Rolle zu finden ist; noch, dass „im wirklichen Leben“ jede Person, die eine der Rollen ausübt, tatsächlich so handeln muss. Das Leben ist immer komplexer und dynamischer als unsere Reflexionen über es.

Die Rolle der Mutter und des Vaters ist vor allen Dingen mit zwei Vorstellungen verbunden: zum einen mit einer bedingungslosen Liebe zum eigenen Kind, zum anderen mit der großen Bereitschaft, Opfer und Risiken zugunsten ihres Nachwuchses auf sich zu nehmen. Die Liebe der Eltern ist nicht durch die Eigenschaften des Kindes bedingt, es wird vielmehr um seiner selbst willen geschätzt. Es handelt sich um ein spontanes, tief in unserer Natur verwurzeltes Gefühl der Verbundenheit mit dem anderen Wesen. Die Elternliebe wünscht sich das Glück des Kindes als Bestandteil des eigenen Glücks. Entsprechend fühlen die Eltern das Leid des Kindes als ihr eigenes Leid. Diese instinktive, einem überwältigenden *Sympathie* (Mit-Gefühl, Mit-Leiden) wird im Alten Testament mit dem Wort רחם (‚Erbarmen’) bzw. mit der bildlichen Wendung כמר רחמים, als Ausdruck von Gefühlsregungen, wiedergegeben. Es kann wohl kaum eine stärkere Quelle von Solidarität geben, als eine solche Liebe. Entsprechend hoch ist auch der Preis, den

[263] E. Würthwein 1982: 43.

Eltern zugunsten des Wohles ihrer Kinder zu bezahlen bereit sind. Mit dem Elternsein verbinden wir Hingebung, Selbstaufopferung, selbstloses Verhalten. Eltern investieren in der Regel viel Zeit, Geduld und Energie in ihren Nachwuchs. Sie sind bereit, große physische und psychische Lasten zu tragen, um ihre hilflosen Kinder für eine unabhängige Lebensführung vorzubereiten.

Mit dem typischen Verhalten der (erwachsenen) Kinder möchte ich ebenfalls zwei Aspekte der Familiensolidarität im AT verbinden. Der erste besteht in der Erwartung, dass Tochter und Sohn ihre eigenen, persönlichen Interessen unter die Interessen der Familie stellen. Und das bedeutet konkret: das Respektieren der Autorität und der Entscheidungen der Eltern, welche die Familieninteressen verkörpern. Die Eltern entscheiden über die wichtigsten Angelegenheiten der Gruppe und des Einzelnen: Heiratsangelegenheiten, Leitung des Familienbetriebes, Befolgung der Familientraditionen und -institutionen. Bei wirtschaftlicher Not oder in Situationen, wo die Ehre der Eltern bzw. des Vaters bedroht wird, müssen die Kinder sich zugunsten der Gruppe aufopfern. Sklaverei und Vergewaltigung sind zwei extreme Beispiele aus der alttestamentlichen Tradition. Das Verhalten der Kinder steht für das, was in der Sozialpsychologie als ‚Depersonalisierung'[264] bezeichnet wird: Identifikation mit der Gruppe, Selbstwahrnehmung als austauschbares Mitglied der Gruppe, Verwandlung von Interessen anderer Personen in der Gruppe in Eigeninteresse. Diese uneingeschränkte, das eigene Leben riskierende Loyalität zur Familie wird im AT als ‚richtiges', ‚gerechtes' Verhalten bezeichnet (Gen 38,26). - Der zweite Aspekt ist die Gegenseitigkeit der Solidarität. Von den Kindern wird erwartet, dass sie ihren Eltern nicht nur gehorchen, sondern sie ebenfalls in ihrer Hilflosigkeit unterstützen, wie sie unterstützt wurden. Vater und Mutter sind im hohen Alter auf die Hilfe ihrer Kinder angewiesen. In dieser Situation ist mit einiger Sicherheit zu erwarten, dass die Kinder die von den Eltern erfahrene Hilfe in Dankbarkeit erwidern werden.

Die Beziehung zwischen Ehepartnern steht erstens für eine tatsächliche Gemeinsamkeit der Interessen. Die Verbundenheit von Mann und Frau basiert nicht auf Verwandtschaft, sondern auf einem gemeinsamen Unternehmen: die Gründung und Leitung einer Familie, um den gemeinsamen Nachwuchs zu versorgen. Rein biologisch

[264] Siehe dazu die Einleitung.

betrachtet beruht die Identität der Interessen beider auf der Tatsache, dass „sie sich durch denselben Satz von Nachkommen fortpflanzen werden, mit denen sie gleich verwandt sind.“[265] Die Interessen decken sich auch dadurch, dass in der Welt des AT das Ehepaar zusammen arbeiten muss, weil Familie und Arbeit in der landwirtschaftlichen Hausgemeinschaft eine Einheit bilden. Nicht zuletzt wird die Kooperation dadurch gefördert, dass beide in der Regel in einen Netz verwandtschaftlicher Beziehungen eingebettet sind, das ein unmittelbares Interesse am Fortbestand dieser Kooperation hat. Denn die Heirat stellt in der damaligen Welt ein Bündnis zwischen zwei Verwandtschaftsgruppen dar. Ein Ehepaar konnte damals, stärker als in den heutigen mobilen Gesellschaften, mit der Unterstützung (und mit der Kontrolle) ihrer Verwandten rechnen. - Ein zweiter Aspekt der Solidarität zwischen Ehepartner besteht darin, dass beide in wichtigen Bereichen des Lebens gegenseitig aufeinander angewiesen waren. Diese persönliche Angewiesenheit, die durch geschlechtliche Arbeitsteilung zum Ausdruck kommt, macht den Partner als Person unersetzlich.

Die Solidarität der Geschwister hat auch ihre eigenen Züge. Im Alten Testament steht die Beziehung zwischen Brüdern unter dem Zeichen von Konflikt *und* Solidarität. Brüder, insbesondere die, die zusammenwohnen und zusammenarbeiten, haben widerstreitende Interessen: sie sind Teil einer hierarchischen Struktur, die bestimmte Güter und Privilegien ungleich verteilt. Um diese (materiellen und immateriellen) Güter konkurrieren sie ständig. Dennoch ist gerade das Wort ‚Bruder’, damals wie heute, ein Synonym für Zusammengehörigkeit. In der Sprache des Alten Testaments bezeichnet das Wort אָח ‚Bruder’ eine besondere Zusammengehörigkeit, Vertrautheit oder Nähe. Nahe Verwandte gelten als Brüder (Gen 13,8; 29,12.15) aber auch Stammes- und Volksgenossen (Num 36,2; Ri 18,8; Ex 2,11; Lev 10,6). אָח wird benutzt, um die eigene Gruppe (oder das eigene Volk) von eine andere soziale Gruppe zu unterscheiden. So stehen z.B. Jakob und seine Brüder mit Laban und seinen Brüdern in Konflikt (Gen 31). Männer bzw. Gruppen, die einen (politischen) Bund geschlossen haben, bezeichnen sich ebenfalls als Brüder (2Sam 1,26; 19,13; 1Kön 9,13). Trotz aller Rivalität gehören Brüder zusammen, und diese elementare, durch das Band der Verwandtschaft konstituierte Zusammengehörigkeit ist die Basis für besondere, unentrinnbare moralische Verpflichtungen. Man muss sich als Bruder nicht unbedingt lieben, zusammenhalten muss man aber doch. Besonders gegenüber

[265] R. Alexander 1992: 139f.

Außenstehenden ist die Solidarität der Geschwister am stärksten. Verwandtschaft ist bindend. Aus dieser vorgegebenen Bindung erwachsen einerseits Vertrauen, andererseits entstehen daraus aber auch soziale Kontrolle und feste Institutionen der gegenseitigen Unterstützung. Dieser Aspekt der moralischen Verpflichtung gegenüber Verwandten wird im Alten Testament am deutlichsten mit dem Begriff חֶסֶד (‚Gemeinschaftssinn') wiedergegeben.

III. Hilfe für Schwache als Aufgabe des Staates

1. Der Staat als Neutralisationsebene sozialer Konflikte

1.1 Interessenkonflikte in der Beziehung zwischen „Starken“ und „Schwachen“: Beispiele aus dem Alten Testament

Wir haben in der Einleitung festgestellt, dass eine substantielle und dauerhafte Solidarität der gesellschaftlich Starken gegenüber den Schwachen alles andere als selbstverständlich ist. Einen wichtigen Grund für diese Schwierigkeit stellt die Tatsache dar, dass die Beziehungen zwischen sozialen Klassen von Spannungen und Konflikten durchzogen werden. Ich möchte hier zwei Aspekte hervorheben und mit einigen Beispielen aus dem AT illustrieren. Der erste Aspekt betrifft die objektiv gegebene ungleiche Verteilung der Kontrolle über die materiellen und kulturellen Ressourcen unter den Mitgliedern einer Gesellschaft. Diese strukturell bedingte Machtasymmetrie bildet den äußeren Rahmen der Beziehung zwischen den Mitgliedern unterschiedlicher sozialer Schichten und enthält – unabhängig vom Willen der Akteure – einen Moment der Spannung und des Interessenkonfliktes. Besonders ökonomische Austauschbeziehungen, die innerhalb eines Gefüges von Machtasymmetrie stattfinden, enthalten tendenziell einen Moment der Ausbeutung. Wenn diese Ausbeutung eine als legitim angesehene Grenze überschreitet – das ist der zweite Aspekt – dann wird sie als Machtmissbrauch wahrgenommen und verurteilt.

Die Begriffe „Stark“ und „Schwach“ deuten auf ein Ungleichgewicht in der Verteilung von Macht. Verstehen wir Macht mit Max Weber als „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen“[266], dann kann die gesellschaftlich anerkannte Macht auf zwei unterschiedlichen Grundlagen beruhen. Gerhard Lenski unterscheidet zwischen Macht durch Position und Macht durch

[266] M. Weber 1947: 28.

Besitz in Form von Eigentum.[267] „Macht durch Position ist die Macht, die dem Inhaber irgendeiner sozialen Rolle oder eines organisationellen Amtes, welches Autorität oder Einfluß besitzt, rechtmäßig zukommt.“[268] Wir werden hier von politischer Macht sprechen. Weil Eigentum etwas Knappes und deshalb Wertvolles ist, „hat der Besitzer von Eigentum ein Mittel in der Hand, welches es ihm gestattet, auf die Handlungen anderer Einfluß zu nehmen. Je mehr er besitzt, desto größer ist seine Möglichkeit der Beeinflussung und damit zugleich seine Macht.“[269]

Eine elementare Form der Ausbeutung sind die Forderungen, die politische Machtträger an ihre Untergebenen stellen. Der staatliche Herrschafts- und Verwaltungsapparat beruht seinem Wesen nach auf der Ausbeutung der Beherrschten. Er kann nur aufrechterhalten werden, wenn der Großteil der Bevölkerung ein Teil des Produkts ihrer Arbeit in der Form von Steuern oder direkten Arbeitsleistungen dem Staat zur Verfügung stellt. Die Arbeitskraft der Menschen wird ausgebeutet, weil sie mehr Arbeit leisten müssen, als zu ihrem unmittelbaren Selbsterhalt nötig wäre. Diese Mehrarbeit dient dazu, eine Elite von der Notwendigkeit der produktiven Arbeit zu befreien damit sie sich mit anderen Aufgaben beschäftigen kann. Aus dieser Sicht können wir den Staat mit E. A. Knauf als eine Lebensform definieren, „in der einige Menschen davon leben, die ihre Nahrung oder Güter produzierenden Mitmenschen zu organisieren, zu verwalten, zu schützen, wofür sie durch einen Anteil am Ertrag vergütet werden.“[270] Hier liegt ein objektiver Interessenkonflikt zwischen Herrschenden und Beherrschten vor.

Diese Art der Ausbeutung von Arbeit, wenn sie nicht bestimmte Grenzen überschreitet, wird in der Regel grundsätzlich als moralisch legitim angesehen, auch wenn sie für die Beherrschten eine Last bedeutet. Die Ausbeutung wird akzeptiert, wenn sie innerhalb einer Art von Austausch stattfindet. Ein gutes Beispiel dafür liefert 1Sam 8,10-18. Dort warnt Samuel das Volk, das noch keinen König hatte und nun einen haben wollte, dass ein solcher Herrscher bestimmte „Rechte“ hat, die das Leben des Volkes schwerer machen würden: Die Söhne werden Militärdienst leisten müssen und für den König arbeiten (auf seinen Ländereien und als Handwerker) müssen; die Töchter werden ihm Salben zubereiten, kochen und backen; Felder, Weinberge und Ölbäume werden

[267] Eine ähnliche Unterscheidung unternimmt M. Weber, siehe dazu S. Aachtner 1995: 55-58.
[268] G. Lenski 1973: 89.
[269] Ebd. 89.
[270] E. A. Knauf 1994: 41.

weggenommen und den Beamten gegeben; von Feldern, Weinbergen und Schafherden wird der Zehnte erhoben. Diese Aufzählung von Verpflichtungen schließt Samuel mit den Worten: „Ihr selber werdet seine Sklaven sein. An jenem Tag werdet ihr wegen des Königs, den ihr euch erwählt habt, um Hilfe schreien, aber der Herr wird euch an jenem Tag nicht antworten." (V.17f.) Das Volk erklärt sich aber mit der Last einverstanden, weil die Institution des Königtums mit einigen Vorteilen verbunden wird: der König wird Recht sprechen und die Kriege führen (V.19f.), also er wird sich um die innere Ordnung und die äußere Sicherheit des Landes kümmern. Die Ausbeutung des Volkes wird durch eine Gegenleistung des Königs legitimiert.

Die Legitimität der Ausbeutung hat aber ihre Grenzen. In 1Kön 12 wird erzählt, dass ein Teil der Beherrschten, die Nordstämme, rebelliert, weil ihnen das vom Königtum auferlegte Joch zu schwer war. Unter diesen Bedingungen wollen sie dem König nicht dienen. Auch bei den Propheten finden wir eine scharfe Kritik von politischer Unterdrückung und Machtmissbrauch. König Jojakim z. B. wird vom Propheten Jeremia angegriffen, weil er „seinen Nächsten umsonst arbeiten lässt", um seinen luxuriösen Palast zu bauen.[271] Das bezeichnet Jeremia als ungerecht (22,13), der König ist auf „Gewinn, Blutvergießen, Unterdrückung und Erpressung" aus (22,17). Die Propheten Micha (3,10) und Habakuk (2,12) wenden sich gegen diejenigen, die Städte „mit Blut" und „Unrecht" erbauen. Politische Machtträger werden ständig mit der Versuchung konfrontiert, ihre Position zu mißbrauchen, um Reichtümer anzuhäufen, und das geschieht oft durch die Ausbeutung und Unterdrückung der Schwachen. Jesaja wirft den „Ältesten" und den „Beamten" vor, dem Armen das Seinige mit Gewalt wegzunehmen: das Volk wird von ihnen „zerschlagen", das Gesicht der Armen „zermalmt" (3,14f.). Ezechiel vergleicht die Beamten mit Wölfen, die ihre Beute zerreißen: sie vergießen Blut und richten Menschenleben zugrunde, um Gewinn zu machen (22,27).[272] Amos greift diejenigen an, die Gewalttaten und Unterdrückung in ihren Palästen horten (3,10). Zephania spricht von Gewalt und Betrug (1,8f.).

Wie sahen aber diese Gewalttaten, der Betrug und die Unterdrückung konkret aus, die von politischen Machtträgern ausgeübt wurden? 1Kön 21 erzählt, wie das Königshaus durch seinen Einfluß auf die örtliche Gerichtsbarkeit einen unschuldigen Menschen

[271] Jer 22,13-19.
[272] Vgl. Ez 34,10, wo die „Hirten" ihre „Schafen" essen.

hinrichten ließ, um an seinen Weinberg heranzukommen. Bestechlichkeit ist auch eine von den Propheten kritisierte Form, das politische Amt zu mißbrauchen und das Recht zu beugen.[273] Durch Bestechung werden die wirtschaftlich Starken begünstigt und die Armen und Elenden um ihr Recht gebracht. Schließlich werden die Träger politischer Macht im AT auch dann angegriffen, wenn sie die ihrem Amt entsprechenden Aufgaben nicht wahrnehmen (Wahrung des Rechts, Schutz der Schwachen), d.h. wenn sie ihren Teil der „Abmachung" nicht halten.[274]

Auch die Reichen werden im Alten Testament scharf kritisiert, wenn sie ihre auf Besitz gegründete Macht mißbrauchen, um die schwächeren auszubeuten und zu unterdrücken. Es werden nicht die soziale Ungleichheit und die Machtasymmetrien an sich kritisiert, sondern die Überschreitung der Grenzen. Für Micha ist es moralisch verwerflich, wenn sie „Unheil planen und Böses ersinnen" und dann dies auch ausführen, „weil sie die Macht dazu haben" (Mi 2,1): „Sie wollen Felder haben, und reißen sie an sich, sie wollen Häuser haben und bringen sie in ihren Besitz" (2,2).[275] Jeremia bezeichnet solche Menschen als „Frevler", sie wollen ihre Mitmenschen fangen, stellen Fallen auf, und füllen so ihre Häuser mit „Betrug": „Dadurch sind sie groß und reich geworden" (Jer 5,26f.). Ezechiel greift das „Landvolk" an, weil es „erpresst und raubt": „Es bedrückt die Schwachen und Armen und erpreßt die Fremden ohne jedes Recht" (Ez 22,29).

Es ist aber nicht nur der Missbrauch wirtschaftlicher Macht, der die Beziehungen zwischen Starken und Schwachen so konfliktreich macht und solidarischem Verhalten im Wege steht, sondern auch die Logik wirtschaftlicher Beziehungen selbst. Innerhalb der Familie gibt es kein privates Eigentum der zum Leben wichtigen Güter, sondern es wird alles geteilt und jeder/jede bekommt, was er/sie braucht. Außerhalb von Familie und Verwandtschaft wird aber in der Regel nichts Wertvolles umsonst gegeben, sondern man erwartet immer eine Gegenleistung: Güter werden getauscht, gekauft und verkauft, oder gegen Pfand geliehen. Diese auf Gegenseitigkeit beruhenden Beziehungen werden überall anerkannt und stellen eine wichtige Grundlage der menschlichen Gesellschaft dar. Bei der Beziehung zwischen Starken und Schwachen zählt aber nicht nur die Reziprozität, sondern auch die Machtasymmetrie. Die Bedeutung von Ungleichheiten für die Dynamik

[273] Vgl. Jes 1,21-23; Mi 3,11; 7,3.
[274] Zur prophetischen Kritik an den Trägern staatlicher Macht vgl. R. Kessler 1992b.
[275] Die Konzentration von Besitz kritisiert auch Jes 5,8.

ökonomischer Beziehungen wird in der Institution des Schuldenwesens deutlich. Aus vielerlei Gründen waren die am Rande des Existenzminimums dahinlebenden Bauern gezwungen, ein Darlehen bei den Wohlhabenden aufzunehmen und sich zu verschulden (vgl. Neh 5,1-5). Waren die eigenen Vorräte zu klein, dann dienten Naturaldarlehen dazu, die Zeit bis zur neuen Ernte zu überbrücken oder Saatgut zu bekommen. Andere denkbaren Gründe dafür sind auch die schweren öffentlichen Abgaben, natürliche Katastrophen (Dürren, Heuschreckenplagen) und Kriege. In diesen Situationen waren Menschen, die keinen Vorrat hatten, auf andere angewiesen, die einen großen Vorrat hatten anlegen können. Die Bereitschaft der letzteren, etwas aus ihrem Überschuss zu leihen, war für viele die einzige Möglichkeit, eine selbständige Existenz auf dem Familienbesitz weiterzuführen. Aus dieser Sicht kann das Leihen als einen Akt der Barmherzigkeit und der Solidarität mit den Armen betrachtet werden: Der Gerechte „ist barmherzig und leiht" (Ps 37,26; 112,5), und: „Es leiht Jahwe, wer sich des Armen erbarmt" (Spr 19,17).

Das Leihen hat aber auch einen negativen Aspekt, denn es begründet „eine Abhängigkeit, die vom Schuldner als Last empfunden wird und weitreichende Folgen für ihn haben kann."[276] Als Sicherheit gegen eine eventuelle Zahlungsunfähigkeit des Schuldners, verlangt der Gläubiger ein Pfand. Als Pfand galten z. B. Personen, Felder, Häuser, Weinberge oder bewegliche Sachen wie Handmühlen und Gewänder. Eine zweite Belastung bestand in der Forderung von Zinsen, eine im ganzen alten Orient durchaus übliche Praxis. War der Schuldner schließlich nicht in der Lage, die Schuld zurückzuzahlen, verlor er entweder sein Eigentum oder die Verfügungsgewalt über seine Person oder die eines seiner Familienmitglieder. Zur Natur der Institution des Schuldenwesens gehört also ein Abhängigkeitsverhältnis, der auf die Machtasymmetrie gründet und unabhängig ist von der Intention der Akteure: „Der Reiche herrscht über die Armen, und wer Darlehen nimmt, wird Sklave dessen, der verleiht" (Spr 22,7). Die unterschiedliche Position in der Gesellschaftsstruktur, die sich auf die ungleiche Besitz- und Machtverteilung gründet, hat den objektiven Interessenkonflikt der gesellschaftlichen Klassen zur Folge. Diesen strukturellen, objektiven Aspekt, zusammen mit der Tendenz, Macht zu missbrauchen, lassen eine substantielle und dauerhafte Solidarität zwischen

[276] R. Kessler 1989: 183. Kessler weist darauf hin, daß auch die moderne, auf Lohnarbeit beruhende Produktionsweise einen immanenten Widerspruch hat: „Der Lohnarbeiter ist darauf angewiesen, daß er angestellt wird, um sich ernähren zu können, und zugleich empfindet er diese Anstellung als Ausbeutung seiner Arbeitskraft." (S. 183, n. 5)

Starken und Schwachen relativ unwahrscheinlich erscheinen.

1.2 Funktion des Staates: Schutz der Schwachen als Lösung von Interessenkonflikten

Es ist eine gemeinsame Vorstellung altorientalischer Gesellschaften gewesen, dass der Herrscher den Schwachen hilft, sie rettet und beschützt. Es liegt nahe, hier an Kategorien wie Solidarität und Barmherzigkeit zu denken. Gleichzeitig aber besteht eine Schwierigkeit, diese beiden Konzepte mit Prinzipien wie Recht und Gerechtigkeit zu verknüpfen, die eine zentrale Stellung in der Auffassung über die Aufgaben und Funktionen politischer Macht haben. Während Solidarität und Barmherzigkeit eine emotionale Verbundenheit implizieren, besteht der Kern von Recht und Gerechtigkeit auf der distanzierten Betrachtung und Abwägung konkurrierender Ansprüche von einem unparteilichen Standpunkt aus. Einen Ausweg aus dieser Unvereinbarkeit wird in einem umfassenden Gerechtigkeitsbegriff gesucht, der zugleich auch Aspekte wie Erbarmen, Gnade, Milde und Wohltätigkeit mit einschließt. Dies kann dann aber nur um den Preis des Verzichts auf ein zentrales Moment der Gerechtigkeitsidee geschehen: die Unparteilichkeit. [277] Nach dieser Interpretation verwirklicht der König die Gerechtigkeit, indem er Partei für die Schwachen ergreift und sie aus der Hand des Starken errettet, wie wir oft aus altorientalischen Texten hören. „Der König als Retter: das ist die Quintessenz der altorientalischen Gerechtigkeitsidee“, – formuliert der Ägyptologe und Kulturwissenschaftler Jan Assmann – „die ganz aus der Sicht der Armen und Schwachen, der ‚Witwen und Waisen’ her gedacht ist, denen der Staat zu ihrem Recht verhilft.“[278] Die Verwirklichung der Gerechtigkeit beschränkt sich dann auf „Edikte der Begnadigung, Freilassung, Amnestie, wie sie mesopotamische und ptolemäische Herrscher anlässlich ihrer Thronbesteigung zu erlassen pflegten – also Akte, die wir eher als Rechtsaufhebung denn als Rechtsstiftung einstufen würden.“[279] Hier werden Recht und Gerechtigkeit gegeneinander ausgespielt und letztere auf das Problem der Verteilung reduziert: „Was hier im Blick steht, ist das Problem der gerechten Verteilung. Die Götter schaffen die Fülle, aber menschliche Bosheit und Habgier erzeugt Knappheit. Damit die Schwachen nicht zugrunde gehen unter der Raffgier der Starken, muß es den König, d.h. den Staat

[277] Jan Assmann 2002: 38 stellt konsequent fest: „Mit der abendländischen *iustitia*, deren mit einer Binde verhüllten Augen Unparteilichkeit signalisieren, hat jedenfalls der altorientalische Gerechtigkeitsbegriff gar nichts zu tun.“
[278] Ebd. 40.
[279] Ebd. 40f.

geben, der für die gerechte Verteilung sorgt."[280]

Wir gehen hier davon aus, dass die staatlich gedachte Hilfe wenig mit Solidarität und Barmherzigkeit zu tun hat, und auch nicht auf gelegentliche Maßnahmen zugunsten verarmter Bevölkerungsschichten begrenzt ist, sondern schon dort erfolgt, wo der Staat seine grundlegendste Funktion ausübt: die Wahrung einer Rechtsordnung. Sätze wie „den Schwachen zu erretten aus der Hand des Starken" sind m. E. eine treffende Beschreibung für die Geltung einer Rechtsordnung, die streng nach dem Prinzip der Unparteilichkeit funktionieren muss. Sowohl bei außerordentlichen Maßnahmen (Edikte) als auch bei der Wahrung der Rechtsordnung greift der Staat in die sozialen Beziehungen ein, um Konflikte zwischen einzelnen oder Gruppen zu lösen bzw. innerhalb der Schranken der „Ordnung" zu halten.

Der Staat ist in der Geschichte der Menschheit eine relativ neue Erscheinung. Als Institution erfüllt er aber Funktionen, die in nicht staatlich organisierten Gesellschaften von anderen Institutionen wahrgenommen werden. Jede menschliche Gesellschaft wird mit dem Problem ihrer Selbsterhaltung konfrontiert, und muß dabei zwei Arten von Gefahren abwenden. Die erste Gefahr für ihren Erhalt besteht in der mangelnden Integration bzw. Kooperation ihrer Komponenten, seien es einzelne Individuen oder Gruppen. Es ist das oben besprochene Problem der antagonistischen Kooperation. Die zweite Gefahr für die Integrität einer Gesellschaft kommt von außen, von anderen menschlichen Gesellschaften, die sie als fremd, feindlich oder gefährlich für ihre Sicherheit und ihre Souveränität betrachtet. Ethnologen sprechen von einer doppelten Funktion politischer Systeme: die politische Seite der Kultur soll *Integration* und *Schutz* der Gesellschaft gewährleisten.[281] Das universale politische Problem besteht in der „Erhaltung der sozialen Ordnung innerhalb der Gemeinschaft" und im „Fortbestand der Gemeinschaft selbst in der Abwehr äußerer Feinde".[282]

Für den Ethnologen Georges Balandier wird der Bereich des Politischen „vor allem

[280] Ebd. 40.
[281] Für eine Übersicht der Positionen innerhalb der Politischen Anthropologie siehe G. Balandier 1976; dazu auch E. Service 1977.
[282] E. Service 1977: 34.

durch den Interessengegensatz und die Konkurrenz bestimmt.“[283] „Sobald... die sozialen Beziehungen den Rahmen der Verwandtschaftsbeziehungen überschreiten, tritt eine mehr oder weniger deutliche Konkurrenz zwischen den Einzelnen und den Gruppen auf: Jeder möchte die kollektiven Entscheidungen im Sinne seiner Sonderinteressen lenken.“[284] Konkurrenz und Interessengegensätze zwischen den sozialen Einheiten verleihen jeder Gesellschaft eine gewisse Instabilität. „Die (politische) Macht erscheint daher als ein Produkt der Konkurrenz und als ein Mittel, diese zu zügeln.“[285] Sie erfüllt erhaltende Funktionen, indem sie die Auswirkungen der Konkurrenz beschränkt und für die Befolgung der sozialen Regeln sorgt, auf denen die Gesellschaft beruht. Sie sichert den Zusammenhalt der Gesamtgesellschaft durch Erhaltung bzw. Wiederherstellung der internen Kooperation. „Nach einer synthetischen Definition ist die Macht für jede Gesellschaft das Ergebnis des notwendigen Kampfs gegen die sie mit Unordnung bedrohende Entropie, die übrigens jedes System bedroht.“[286]

Das Problem der Integration können Gesellschaften auf sehr verschiedenen Weisen lösen. Kleine Sozialeinheiten werden durch Verwandtschaftsbindungen und persönliche Bekanntschaft zusammengehalten; hinzu kommen Rituale, gemeinsame religiöse Vorstellungen sowie die Wahrnehmung einer äußeren Gefahr.[287] Unbedingt notwendig ist die Existenz von Regeln, die das Zusammenleben bestimmen. Menschliche Gesellschaften

---

[283] G. Balandier, 1976: 33. Vgl. auch Bernhard Sutor 1997: 26: „Das Politische ist… eine spezifische Seite, eine besondere Dimension des Sozialen. Das Soziale wird politisch, wenn das Miteinander der Menschen als solches zum Problem wird; zu einem Problem, dessen Lösung spezifische Anstrengungen erfordert. (…) Die dann notwendig werdenden Bemühungen um eine Regelung, sei es um Vermittlung und Vereinbarung widerstreitender Interessen, sei es um einseitige Durchsetzung der eigenen Absichten, nennen wir *Politik im weiteren Sinn*.“ (Hervorhebung im Original)

[284] Ebd. 49. Vgl. E. Service, 1977: 81: Politische Probleme betreffen „(a) deviantes Verhalten, das Schaden *außerhalb* der Familie des Devianten anrichtet, und (b) Schwierigkeiten verschiedenster Art in den Beziehungen *zwischen* mehreren Gruppen (Familie, größere Kin-Gruppe), nicht *in* diesen Gruppen“ (Hervorhebung im Original).

[285] Ebd. 49.

[286] Ebd. 49.

[287] E. Service 1977 unterscheidet drei „Verhaltenskontexte“, in denen politische Macht angewendet wird, um den Zusammenhalt und Bestand der Gesellschaft zu sichern. Das erste Problembereich ist das der *Verstärkung*, wo es um die Befolgung der sozial anerkannten Verhaltensnormen bzw. um die sanktionierte Abwehr von Delinquenz geht. Hierzu gehören beispielsweise die Moral- und Rechtssysteme, Systeme von Belohnung und Bestrafung, Normen zur Aufrechterhaltung von Status- und Autoritätshierarchien. Das zweite Bereich ist das der *Führung*: die Leitung und Leistung eines konzertierten Handelns (Entscheidungshandeln, Administration, Steuern- und Redistributionssystem, Krieg, Einsatz menschlicher Arbeitskraft zur Errichtung öffentlicher Bauten, usw.). Das dritte Feld politischer Tätigkeit ist die *Vermittlung*: „die Intervention der politischen Macht (...) in die Zwistigkeiten streitender Personen oder Gruppen“. (38)

werden gleichzeitig von Kooperation und Konflikt, gegenseitige Angewiesenheit und Konkurrenz bestimmt. Aufgrund mangelnder Instinkte werden sowohl die Kooperation als auch die Konflikte nicht schon biologisch geregelt, sondern durch sozial konstruierte Mechanismen, die *Institutionen*. Es handelt sich um gesellschaftlich sanktionierte Verhaltensmuster, die für alle Glieder der Gruppe verbindlich sind. Weil Institutionen die menschliche Handlungsfreiheit einschränken, muss jede Gesellschaft mit Abweichungen rechnen und dieses Problem lösen. Denn es scheint keine Gesellschaft zu geben (oder je gegeben zu haben), in der tatsächlich *alle* Mitglieder *immer* die bestehenden Normen befolgen (oder befolgt haben). Immer wieder stellen einzelne Mitglieder einer Gruppe ihre Eigeninteressen in den Vordergrund und verletzen die Gruppennormen. Die Abweichungen müssen sozial kontrolliert und sanktioniert werden.

Im Nahbereich, in der direkten Interaktion zwischen Familienmitgliedern, Nachbarn, Freunden und so weiter, ist für den Einzelnen die Notwendigkeit der Kooperation und die Befolgung der Regeln einsichtig. Der Einzelne kann in diesem Kontext mit sehr direkten Belohnungen für sein normgerechtes Verhalten rechnen (Anerkennung, Gegenseitigkeit usw.). In einfach strukturierten Gesellschaften, wo die Verwandtschaftsordnung mit der Gesellschaftsordnung korrespondiert, unterdrücken die gemeinsame Abstammung und die Heiratsbeziehungen potentielle Konflikte. Das soziale Handeln orientiert sich an sog. „primäre Verpflichtungsregeln“, in denen Sitte und Recht noch eine ungeteilte Einheit bilden. Diese Regeln beschreiben einen elementaren moralischen Verhaltenskodex und enthalten immer Beschränkungen der freien Gewaltausübung, etwa die Verbote von Tötung der Gruppenmitglieder, von Diebstahl und Betrug; ferner Regeln, um Streit zu schlichten sowie das Verbot sexueller Beziehungen zwischen nahen Verwandten. „Der Verpflichtungsgrund dieser Regeln ist ein unmittelbar religiöser: Bestimmte Bereiche des Lebens und bestimmte Verhaltensweisen sind tabuisiert.“[288] Die wichtigsten Mechanismen zur Durchsetzung dieser Regeln sind die häuslich-familiäre Sozialisation, die unbewusste Verinnerlichung, der Gruppendruck und die direkt eingesetzten Sanktionen in der Gruppe.

Größere Gesellschaften – wie z. B. Häuptlingstümer mit ihren einige tausend bis zu mehrere zehntausend Bewohnern umfassenden Bevölkerung – kennen ein erhöhtes

[288] W. Huber 1996: 61f.

Konfliktpotential. Der einzelne ist mit den meisten anderen weder verwandt, noch verschwägert, noch kennt er sie persönlich. Unter solchen Bedingungen fühlen sich die Menschen nicht ohne weiteres miteinander verbunden, und die traditionellen Mechanismen der Regeldurchsetzung reichen nicht mehr aus. Es bilden sich neue Mechanismen heraus, vor allem eine *zentrale Instanz*, „die abschließend und mit Autorität die Tatsache der Regelverletzung feststellt und die notwendigen Sanktionen bestimmt“[289], sowie einen besonderen Erzwingungsstab, der die Einhaltung der Verhaltensregeln durchsetzt und Verstöße ahndet. Die größere Sozialeinheit wird einerseits durch die Vorteile der Spezialisierung und Arbeitsteilung (Steigerung des ökonomischen und kulturellen Gewinns) zusammengehalten, und andererseits durch gemeinsame Vorstellungen von Recht und Unrecht sowie deren gemeinsame, „öffentliche“ Durchsetzung. Mit der Veränderung der Mechanismen, die das Verhältnis der einzelnen und der Gruppen zueinander regeln, unterscheidet sich der Bereich des Rechts von Verhaltensnormen wie Brauch, Sitte und Moral:

> „Die zwangsbesetzte Verhaltensregelung des Gemeinwesens besteht aus *Rechtsverbindlichkeiten*, zu deren Durchsetzung man sich nicht mit Lob und Tadel begnügt. Ob geschrieben oder ungeschrieben: der Zwang, den ein Gemeinwesen ausübt, hat die Gestalt von Geboten, Verboten und Verfahrensvorschriften, die im wesentlichen vorher bekannt und relativ genau umgrenzt sind, die ferner in Streitfällen autoritativ ausgelegt und notfalls mit Gewalt bzw. unter Androhung von Rechtsstrafen durchgesetzt werden.“[290]

Die entscheidende Aufgabe einer Rechts- und Staatsordnung – und zugleich die Grundlage ihrer Legitimation – besteht in der Sicherung der elementaren Rechte der Individuen. Jede Gesellschaft kennt einen Satz von grundlegenden Rechten, wie z. B. das Recht auf Leib und Leben, auf Eigentum und auf einen guten Namen („Ehre“). Diese Rechte werden nicht erst von einer zentralen politischen Instanz gewährt, sie sind schon Bestandteil der „primären Verpflichtungsregeln“, also gelten in Gesellschaften ohne zentrale Instanz. Sie sind der Ausdruck einer wechselseitigen Anerkennung unter den Mitgliedern der Gesellschaft. Die Anerkennung setzt keine ausdrückliche sittliche Motivation voraus, sondern sie ist die Bedingung, ohne welche ein Leben in Gesellschaft gar nicht möglich wäre. Die einzige Alternative dazu ist eine Konfliktbewältigung nach Maßgabe der jeweiligen Machtverhältnisse, die einen zumindest latenten Kriegszustand

[289] Ebd. 62.
[290] O. Höffe 2002: 65. (Hervorhebung im Original)

bedeuten würde. Es wäre die Herrschaft der privaten Gewalt und des Rechts des Stärkeren. Zusammenleben und Zusammenarbeit sind nur innerhalb des Rahmens eines allgemein anerkannten Regelsystems möglich, das bestimmte grundlegende Rechte allen Beteiligten garantiert. Dieses Regelsystem wird Recht genannt, jene bewährte Form, die wechselseitige Angewiesenheit der Menschen und ihre Konflikte zu bewältigen (sie zu lösen oder schon ihr Entstehen zu verhindern), die an der Stelle privater Interessen und Gewalt allgemeine Regeln treten lässt.

Aus einer funktionalen Perspektive betrachtet dient eine Rechts- und Staatsordnung dazu, das Problem der Interessenkonflikte zwischen Individuen oder Gruppen zu lösen. Sie ist eine wichtige und sehr erfolgreiche Lösung des Problems der antagonistischen Kooperation: der ständigen Dialektik zwischen der Solidarität und dem Egoismus, zwischen Kooperation und Konflikt unter den Menschen. Die Lösung des Problems erfolgt auf zwei Ebenen. Auf der einen wird durch das Recht die Willkür der Einzelnen wechselseitig eingeschränkt.[291] In einer Rechtsordnung gewähren sich die Mitglieder einer Gesellschaft gegenseitig bestimmte Rechte und nehmen dabei gleichzeitig Pflichten auf sich. Sowohl die Ansprüche als auch die Pflichten entstehen durch wechselseitige Freiheitsverzichte, welche in der gegenseitigen Anerkennung eines Verbots bestehen: des Verbots zu töten, zu berauben, zu beleidigen, zu betrügen usw. Die Rechtsgenossen verpflichten sich, eine Sphäre der Freiheit anzuerkennen, die von Angriffen geschützt ist: Leib und Leben, Ehre, Eigentum. Die zweite Ebene bildet der Staat mit seinem Erzwingungsstab, der dafür zuständig ist, dass die Rechtsordnung eingehalten wird. Dies geschieht durch Androhung bzw. Anwendung von Gewalt. *Indem der Staat für die Durchsetzung der Rechtsordnung sorgt, schützt er die Gesellschaft vor der*

[291] Recht als Einschränkung der Willkür, das ist die Auffassung Immanuel Kants. W. Huber 1996: 43f. fasst sie folgendermaßen zusammen: „Das Recht regelt also äußerlich den freien Gebrauch meiner Willkür. Willkür heißt mein Vermögen, nach belieben zu tun oder zu lassen – und zwar, soweit sich damit das Bewußtsein verbindet, dass ich auch zu realisieren vermag, was ich nach Belieben tun oder lassen will. Das Bewußtsein, mein Belieben in die Tat umsetzen zu können, unterscheidet die Willkür vom bloßen Wunsch. Deshalb ist allein die Willkür, nicht aber der Wunsch Gegenstand des Rechts. Dessen Aufgabe besteht darin, dafür zu sorgen, daß die Willkür des einen mit der Willkür des andern zusammen bestehen kann. Dabei verlässt das Recht sich nicht darauf, daß jeder in seinem eigenen Handeln auf die Willkürfreiheit des andern aus freien Stücken Rücksicht nimmt; denn der Mensch ist aus ‚krummem Holz' geschnitzt. Es grenzt deshalb die Interessensphären gegeneinander ab. Sein Maßstab aber ist ein allgemeines Gesetz der Freiheit." – Es sei hier noch auf die Beschreibung hingewiesen, die R. D. Alexander 1987: 81 von moralischen Regeln macht, die auch sehr gut auf das Recht passt: „the rules consist of *restraints* on particular methods of seeking self-interests, specifically on activities that affect deleteriously the efforts of others to seek their own interests." (Hervorhebung im Original)

unkontrollierten Gewalt aller gegen alle, und insbesondere die Schwachen – die stets in der Mehrheit sind! – vor der Gewalt der Starken.

Ich schlage vor, die altorientalische Vorstellung vom König als Beschützer der Schwachen in diesem weiten, umfassenden Kontext zu verstehen: innerhalb der Intervention politischer Macht, um das Problem der Interessenkonflikte zu lösen. Dies geschieht m. E. sowohl bei der Rechtsprechung, wo über Zwistigkeiten streitender Personen entschieden wird, als auch wenn der Staat in Konflikte zwischen sozialen Klassen eingreift, um Missstände und Ungleichgewichte in der Gesellschaft zu korrigieren (z. B. durch Schuldenerlasse und Freilassungen). Die Begründung (Motivation) für die Intervention politischer Macht ist in beiden Fällen dieselbe: dass *Recht und Gerechtigkeit* verwirklicht werden können. Bekanntlich ist die antike bzw. altorientalische Vorstellung einer gerechten Ordnung sehr umfassend. Sie schließt den Bereich der Natur, die Beziehungen zur Götterwelt und der Sieg über ausländische Feinde mit ein. Was die menschliche Gesellschaftsordnung betrifft, beinhaltet die Idee der Gerechtigkeit u. a. das Prinzip, dass jedem das ihm Gebührende zuteil wird. Das Prinzip der sog. i*ustitia distributiva* ist die Proportionalität: danach sind „die gesellschaftlich zu verteilenden Güter (dies sind Vermögenswerte und Ehren, also die gesamte gesellschaftliche Stellung) den Gesellschaftsmitgliedern gemäß ihren gesellschaftlichen Verdiensten und ihrer Würdigkeit zuzuweisen.“[292] Die Armen und Schwachen haben das Recht, ihre ökonomische und soziale Existenz zu gewährleisten. Und der Staat muss dafür sorgen, dass dieses Existenzrecht, das ihnen zusteht, auch tatsächlich zuteil wird. Konkret heißt das: das sie nicht unterdrückt, ausgebeutet oder um das Ihre gebracht werden. „Daran, daß ihnen das Recht, das ihnen zusteht, auch tatsächlich zuteil wird, ist nach der hier herrschenden Anschauung beispielhaft die Gerechtigkeit der gesellschaftlichen Ordnung abzulesen.“[293]

Nach der Auffassung altorientalischer Herrscherideologie wird das Recht der Schwachen vom Handeln der Starken in Frage gestellt. Denn in der Gesellschaft herrscht „das Gesetz der Fische“: Die Großen fressen die Kleinen. Es wird davon ausgegangen, dass die menschliche Natur tendenziell „alle Chancen von Macht, Reichtum, Stärke und Einfluß nutzen wird, um die Schwächeren zu unterdrücken. Nicht die Ungleichheit als solche ist das Böse, sondern die Unterdrückung der Schwachen durch die Starken, die

[292] H. Wagner 1990: 276.
[293] W. Schottroff 1988: 76.

damit unvermeidlich verbunden ist.“[294] Durch Rechtsprechung und andere Interventionen in die sozialen Beziehungen, steuert der Staat dieser Tendenz entgegen. „Er verwirklicht eine Rechtsordnung, die das Faustrecht ausschließt und dem Schwachen – den ‚Witwen und Waisen’ – Lebenschancen ermöglicht, die sie sonst nicht besäßen.“[295] In diesem Sinne kann gesagt werden, dass der Staat zum Schutz der Schwachen da ist. Er beschützt sie, indem er die Rechtssicherheit und damit die Gerechtigkeit gewährleistet. Und: Was ist Gerechtigkeit sonst, als das Problem der Lösung von Interessenkonflikten?

Exkurs: Die Verschärfung sozialer Konflikte und die Ausdifferenzierung des Politischen

In größeren und komplexeren Gesellschaften verschärfen sich notwendigerweise die sozialen Konflikte und Gegensätze. Grund dafür ist die fortschreitende Differenzierung der Lebensverhältnisse und die damit verbundene Vervielfältigung der Interessen und Bedürfnisse. Die Formen der Kooperation differenzieren sich durch Spezialisierung und Arbeitsteilung, die des Zusammenlebens durch die Unterscheidung von Stadt und Land, die soziale Struktur durch Entstehung neuer Formen der sozialen Ungleichheit (Reich-Arm, Frei-Abhängig, Gläubiger-Schuldner usw.). Mit der Größe der Bevölkerung kommt es auch dazu, dass immer mehr fremde Menschen dasselbe Gebiet teilen. Gleichzeitig verringert sich die Effektivität der traditionalen Mechanismen der Konfliktbewältigung, wie die persönliche Bekanntschaft, die Verbundenheit durch substantielle Gemeinsamkeiten (z. B. Verwandtschaft), die unmittelbare soziale Kontrolle (Gruppendruck) und die damit verbundene Orientierung des Handelns an Werte wie der Solidarität. Solche Gesellschaften stehen vor der Notwendigkeit, effektivere Mechanismen der Konfliktlösung zu bilden, die nicht auf der Verbundenheit und den gegenseitigen solidarischen Verpflichtungen ihrer Mitglieder beruhen. Die Institutionalisierung politischer Macht ist eine wichtige Lösung dieses Problems gewesen. Ein Vergleich zwischen verschiedenen Gesellschaftsformen zeigt, dass die Verschärfung der sozialen Ungleichheiten und der Klassengegensätze sehr entscheidend zur Stärkung und Institutionalisierung politischer Macht beigetragen hat, d. h. zum Prozess der Ausdifferenzierung des Politischen aus dem Nahbereich und dem Bereich der Verwandtschaftsbeziehungen. In diesem Prozess hat der Bereich des Politischen ein eigenes Ethos und eine eigene Logik entwickelt.

Als die einfachste Form menschlicher Gesellschaften gelten die kleinen Gruppen von Jägern und Sammlern. Sie bestehen typischerweise aus fünf bis achtzig Personen, die meistens durch Geburt oder Heirat eng miteinander verwandt sind. Spezialisierung ist recht begrenzt und findet normalerweise auf der Basis von Alters- und Geschlechtskriterien. Es herrscht eine relative Gleichheit, was die Verteilung von Gütern und Dienstleistungen angeht. Die Schlichtung von Konflikten und die Führung bei gemeinsamen Unternehmungen werden von begabten Personen ausgeübt, es gibt keine festen Ämter. Die nomadische Lebensweise ermöglicht eine große Mobilität in der Zusammensetzung der Gruppe: bei ernsten Konflikte kann man sich aus dem Weg gehen und die Gruppe wechseln.[296] – Erste Formen einer elementaren aber festen Hierarchie entstehen auf der Grundlage der landwirtschaftlichen Produktionsweise. Hier sind die sozialen Beziehungen durch das Prinzip der Anteriorität strukturiert, d. h. die Ältesten einer Familie, einer Lineage oder eines Dorfes nehmen eine führende Stellung innerhalb des jeweiligen Verbandes ein und entscheiden über die öffentlichen Angelegenheiten. Sie verfügen aber weder über einen Verwaltungsstab noch haben sie ein dauerhaftes Monopol an Macht. Ihre Macht basiert auf Prestige, Tradition und

[294] J. Assmann 1990: 214.
[295] Ebd. 216.
[296] Zu den gemeinsamen Zügen von Jäger- und Sammlergesellschaften siehe G. Lenski 1973: 134-163.

Pietät.[297] In diesen sogenannten Lineage- oder segmentären Gesellschaften sind politische Funktionen und Institutionen schwach ausgebildet. Politische Auseinandersetzungen finden im Rahmen der Verwandtschaftsbeziehungen statt, vor allem als einen Kampf um Prestige.[298] Diese Form von Hierarchie findet *innerhalb* der Segmente (Familien, Lineages) statt, nicht aber *zwischen* ihnen.

Die erste Form institutionalisierter politischer Herrschaft, das Häuptlingstum[299], basiert auf einem anderen Gesellschaftstypus. Die Gesellschaftsstruktur ist zwar auch durch Verwandtschaftsbeziehungen bestimmt, die einzelnen Segmente sind aber nicht getrennt, gleich und autonom, sondern verbunden und dem Rang nach gestaffelt. Die Statuspositionen sind begrenzt und ihre Besetzung hängt nicht nur von Kriterien wie Alter, Geschlecht und persönliche Eigenschaften ab, sondern vom Rang der Segmente innerhalb eines umfassenden und hierarchischen Systems: „Jene Abstammungsgruppe, die dem gemeinsamen Vorfahren oder dem Stammvater am 'nächsten' steht, nimmt die höchste Position ein, besitzt den politischen Vorrang und überträgt die Macht dem ältesten Mitglied der älteren Generation.“[300] Man sprich in diesem Zusammenhang von einer Ranggesellschaft, in welcher „eine begrenzte Anzahl von Statuspositionen vorhanden ist, so daß nicht alle qualifizierten Gesellschaftsglieder für deren Besetzung in Frage kommen“.[301] Das Häuptlingstum kennzeichnet sich durch die Bildung von Erzwingungsstäben und die Wendung des persönlichen Charismas in einen Amts- und Erbcharisma (institutionelle Wendung). Es kontrolliert ein Territorium und die darauf lebenden Menschen, erhält von ihnen Abgaben und Dienstleitungen und nutzt diese zu einer fortschreitenden Vertiefung zum Rest der Gesellschaft.[302] Die ersten Staaten knüpfen an diese Formen von Herrschaft und Ungleichheit an. Sie führen „die für das Häuptlingstum wesentliche Vertikalisierung und Hierarchisierung der Verwandtschaftsbeziehungen fort und 'politisiert' diese endgültig.“[303] Die Quelle der Macht hat für das Häuptlingstum und den frühen Staat eine sehr starke religiöse Komponente: Es ist die Nähe zu den Ahnen und Gottheiten, die die Herrschaft legitimiert. Die Herrschenden kontrollieren den Zugang zu den übernatürlichen Quellen des Heils und besitzen damit *psychische Zwangsmittel*.[304]

Eine weitere Stufe der sozialen Ungleichheit wird mit dem Prinzip der Stratifikation erreicht, eine Ordnung, „in der Menschen gleichen Geschlechts und gleichen Alters keinen gleichen Zugang zu den grundlegenden Ressourcen haben, die für die materielle Reproduktion unentbehrlich sind.“[305] In stratifizierten Gesellschaften ist die soziale Stellung des Einzelnen nicht so sehr von seinem genealogischen Status abhängig, sondern an die ungleiche Verteilung der strategischen Ressourcen gebunden. Die Haushalte werden nach der Größe ihres Besitzes gestaffelt. An der Spitze der sozialen Hierarchie stehen diejenigen Gruppen, denen es gelungen ist,

---

[297] Über die Entstehungsbedingungen dieser Hierarchieform siehe C. Meillassoux 1976.
[298] Einen Überblick bietet G. Balandier 1976: 63-89 (Kap. Verwandtschaft und Macht).
[299] Ausführlich dazu die klassische Arbeit von E. Service 1977.
[300] G. Balandier 1976: 92.
[301] S. Breuer 1982: 181.
[302] Vgl. S. Breuer 1998: 27: „Obwohl Territorialverhalten sicher nicht erst jetzt entsteht, besitzt das Häuptlingstum doch deutlicher markierte *boundaries and borders*, es kennt Regeln, die den Häuptling vom Rest des Verbandes trennen, ihn heiligen oder sonst wie legitimieren, seine Rechte, Privilegien und Pflichten festlegen und die Erbfolge bestimmen. Ein Monopol der legitimen physischen Zwangsgewalt haben Häuptlinge allerdings im Unterschied zur Regierung eines Staates noch nicht. Ihre Macht unterliegt der Beschränkung durch Sprecherräte, Älteste, Dorfvorsteher, Priester und Schamanen und reicht in der Regel nicht aus, Fehden oder Abspaltungen zu verhindern. In diesem Sinn ist das Häuptlingstum eine Art Zwischenstadium zwischen dem Staat mit seinem Monopol und dem *state of nature* mit seiner Gleichheit der Gewalt.“
[303] S. Breuer 1982: 188.
[304] Vgl. S. Breuer 1998: 31, 39.
[305] Ebd. 72.

ihren Besitz an Boden zu erweitern und ihre Ressourcen am geschicktesten auszunutzen. Sie verdanken ihre Position dem materiellen Reichtum in Form von Geld, Grundbesitz und Arbeitskräften. Der privaten Appropriation und Akkumulation von strategischen Ressourcen auf sozio-ökonomischer Ebene entspricht die private Appropriation und die monopolistische Verfügung von Verwaltungs- und Kriegsmitteln auf politischer Ebene.[306] Hier wird in Anlehnung an Max Weber von „Patrimonialismus" gesprochen. Patrimoniale Herrschaftsverhältnisse werden zur Grundlage politischer Verbände, wenn die Herrschaftsmittel als privater Besitz des Herrschers gelten. „Gelingt es hier einem Herrn, seine Herrschaft über seinen Besitz (sein ‚Haus' bzw. seinen ‚Oikos') durch die Herrschaft über andere ‚Hausherren' zu erweitern und sich die Rats- und Bürgerschaftsversammlungen botmäßig zu machen (oder sie ganz auszuschalten), so kann sich ein *patrimoniales Stadtkönigtum* bilden, in dem der Fürst oder der König im Vollbesitz der Verwaltungsmittel ist und das Monopol über die wichtigsten Entscheidungen des Verbandes hat."[307] Mit der Konzentration politischer Macht gehen eine Expansion staatlicher Apparate und die Entfaltung neuer Verwaltungsaufgaben einher.[308] In stratifizierten Systemen verdankt sich politische Macht weniger „der exklusiven Verfügung über die Heilmittel"[309], sie beruht vielmehr auf dem „Besitz von physischen Zwangsmitteln und der(m) geschickte(n) Einsatz derselben".[310] Die Behauptung ihres Monopols basiert nicht allein auf Charisma und Prestige, sondern muss „nach Gesichtspunkten der administrativen und militärischen Effizienz"[311] organisiert werden.

Im Stratifikationsprinzip liegt eine wichtige Voraussetzung für den Prozess der Ausdifferenzierung des Politischen. In segmentären und hierarchischen Gesellschaften ist das politische Leben sehr stark an die genealogische Struktur gebunden. Es „äußert sich vor allem in den die Lineage-Gruppen betreffenden Bündnissen und Gegensätzen, Vereinigungen und Spaltungen".[312] Erst die Transformation der sozialen Gliederung in Richtung auf Klassenstrukturen ermöglicht die Herausbildung von Eigengesetzlichkeiten des politischen Handelns. Sieger in den Kämpfen um Macht sind dann „meistens nicht die Mitglieder alter ranghoher Sippen, sondern Individuen, die ihre Ressourcen am geschicktesten ausnutzen."[313] Hier geht es beispielsweise um die Mobilisierung einer Gefolgschaft und die Organisierung ihrer dauerhaften Versorgung. Gefolgschaften rekrutieren sich aus sozial ausgegrenzten Menschen. „In traditionalen Gesellschaften ist soziale Isolierung eine Folge von Krisen, in denen Verwandtschaftsbindungen zerbrechen, die primäre Solidarität, die Auffangstelle für Hilfsbedürftige, verloren geht", meint Popitz.[314] Das Phänomen der Stratifikation, so fügen wir hinzu, kann die Auswirkung von sozialen Krisen verschärfen oder aber selbst zu einer solchen Krise werden. Aus dem Alten Orient und dem AT kennen wir die Phänomene der Verschuldung, der Konzentration von Land und Arbeitskräften, der sozialen Isolierung. „Die Versprengten, Ausgestoßenen, Flüchtlinge, Übriggebliebenen suchen eine neue Bindung. (...) Je größer die Bindungsbedürftigkeit, um so größer die Organisierbarkeit. Je ungewohnter die Situation, um so größer die Bereitschaft, sich in ungewohnter, unerhörter Weise neu zu verpflichten".[315] Wem das sammeln von Anhänger dieser Art gelingt, „der hat ein ungewöhnliches Instrument zur Expansion seiner Macht in der Hand".[316] Aus der Schilderung von Davids Aufstieg und seinem Kampf gegen Saul können wir sehen, dass diese Konstellationen den alttestamentlichen Autoren gut bekannt waren.

1.3 Aspekte staatlicher Hilfe

[306] Vgl. ebd. 73.
[307] Ebd. 78 (Hervorhebung im Original).
[308] Vgl. ebd. 78.
[309] Ebd. 73.
[310] Ebd. 73.
[311] Ebd. 73.
[312] G. Balandier 1976: 68.
[313] S. Breuer 1982: 202.
[314] H. Popitz 1986: 62.
[315] Ebd. 62.
[316] Ebd. 62; vgl. auch S. Breuer 1998: 111f.

Wir gehen davon aus, dass die entscheidendste Aufgabe des Staates die Durchsetzung der das Zusammenleben bestimmenden Regeln ist. Dabei greift er in die sozialen Beziehungen ein, um Konflikte zwischen einzelnen oder Gruppen zu lösen bzw. innerhalb der Schranken der „Ordnung“ zu halten. Wir wollen nun vier Prinzipien nennen, an denen sich staatlich-politisches Handeln orientieren muss. Sie lassen wenig Raum übrig für eine Orientierung am Prinzip der Solidarität.

Das erste Prinzip ist die Orientierung an formalen Regeln. Denn im Mittelpunkt staatlicher Tätigkeiten stehen die Kontrolle der Befolgung allgemein verbindlicher Regeln und die Ahndung von Übertretungen. Der Staat ist für die Aufrechterhaltung einer Ordnung verantwortlich, dessen Regeln *allen* Beteiligten, auch den Mitgliedern der „öffentlichen Gewalt“ selbst, ein strenges Richtmaß vorgeben. Idealerweise ist den Trägern politischer Macht nur eine Form von Loyalität möglich: die der Regel gegenüber. Die Regel ist den unterschiedlichen Interessen und Meinungen der Individuen enthoben. Bei Konflikten ist die Regel der unparteiische Dritte schlechthin, neutral gegenüber Machtverhältnissen und damit Ausdruck von Gerechtigkeit. Daraus leitet sich die *Unparteilichkeit* der öffentlichen Gewalt ab. In der Ausübung ihrer richterlichen Funktion kann der Staat nicht individuelle oder kollektive Interessen vertreten, sondern nur die Geltung der Regel. Rechtsprechen heißt, Verhaltensweisen und Forderungen nach den Maßstäben einer allseits gültigen Regel zu beurteilen, um festzustellen ob sie „gerecht“, d. h. normgemäß sind oder nicht.

Im Alten Testament spielt dieses grundlegende Prinzip der Gerechtigkeit, das Gebot der Unparteilichkeit, eine große Rolle. Dtn 16,18 erwartet von den Richtern und Schreibern, dass sie das Volk richten in einem משפט־צדק, einem „rechten Gericht“. Was das heißt, wird in V.19 ausgeführt: Das Recht nicht beugen, die Person nicht ansehen, kein Geschenk annehmen, denn das Geschenk blendet die Augen der Weisen und verdreht die Sache der Gerechten (also derer, die schuldlos, die in einem Prozess im Recht sind). Und V.20 fasst zusammen: „Gerechtigkeit, Gerechtigkeit – ihr sollst du nachjagen!“ Dtn 1,16 fordert ebenfalls die Richter auf, „gerecht zu richten“ (שפט צדק), was in V.17 erläutert wird: Kein Ansehen der Person im / vor Gericht, Klein wie Groß anhören, sich vor niemanden fürchten. So auch Lev 19,15, wo das Richten des Volksgenossen בצדק, „in Gerechtigkeit“ erfolgen soll, was soviel heißt wie: „du sollst das Antlitz des Geringen nicht

erheben und nicht bevorzugen das Antlitz des Großen“. Ex 23,2 warnt davor, sich der Mehrheit anzuschließen vor Gericht, und V.3 verbietet, einen Geringen zu bevorzugen in seinem Rechtsstreit. – Der Richter darf nicht die Person ansehen, er soll nur die Sache betrachten, die vor ihn gebracht wird. Vor dem Gesetz sind alle gleich, und nichts darf den Vertreter des Gesetzes davon abhalten, unparteiisch zu bleiben: keine Machtverhältnisse, keine Furcht, keine persönlichen Sympathien, keine Geschenke.

Das zweite Prinzip ist die Funktionalisierung. Das politische Gemeinwesen ist eine soziale Institution zweiter Ordnung, die die anderen Institutionen wie z. B. Familien, Dorf- oder Stadtgemeinden überragt und umgreift, und sich auf bestimmte Funktionen spezialisiert. Die Repräsentanten der öffentlichen Gewalt sind austauschbare Positions-Inhaber, von denen man die Ausführung bestimmter Funktionen erwartet. Die Beziehung zwischen Staatsapparat und Bevölkerung setzen deshalb typischerweise keine persönlichen Bindungen voraus und erzeugen sie auch nicht.

Als drittes nennen wir den Herrschaftscharakter politischer Beziehungen, die nach dem festen Muster Befehl-Gehorsam ablaufen. Der Staat übt seine Funktionen aus, indem er befiehlt. Damit seine Befehle auch mit Sicherheit befolgt werden, bedarf der Staat des Monopols der physischen Gewalt. Im Rahmen von Herrschaftsbeziehungen bekommen die Handlungen einen fast mechanischen Charakter, von den Einzelmotiven ziemlich unabhängig.

Schließlich ist staatliches Handeln auf bestimmte Zwecke gerichtet und steht unter dem Druck des Erfolgs.[317] Es ist deshalb ein rationales Handeln (im Gegensatz zum emotionalen), das sich an Mittel-Zweck Abwägungen orientiert. Der Zweck besteht in der Konfliktbewältigung, die geeignetesten Mittel dafür sind die Ermittlung des Sachverhalts, die Auslegung des Sachverhalts im Licht der geltenden Normen und gegebenenfalls die

[317] Der Anthropologe Arnold Gehlen 1986 setzt sich mit dem politischen Ethos auseinander und meint, dass der Sinn des Staates und jeder Form politischer Macht in der „rational organisierte(n) Selbsterhaltung“ (103) einer Gesellschaft besteht. Politische Macht leitet sich Gehlen zufolge aus der Zwangsgewalt der Wirklichkeit ab, welche die spezifische Form eines staatlich-politischen Ethos begründet. Diese *necessitas rerum* ist für den Staat die letzte ethische Berufungsinstanz. Es handelt sich um ein durch und durch rationales Ethos, das stets seinen Zweck vor Augen haben muss, nämlich die Sicherheit, die Integrität, die Souveränität der Gesellschaft: „Weil der Staat die Gesamtwohlfahrt eines Volkes nach außen und innen, zuletzt mit sich dessen Existenz zu sichern hat, steht er unter dem Zwang zum Erfolg, und so begründet sich der Vorrang der Rationalität.“ (115)

Abwägung zwischen kollidierenden (Auslegungs-)Regeln oder Prinzipien. So ist die wichtigste Voraussetzung des Regierens im Alten Testament nicht das Mitleid oder die Sympathie des Königs zu seinen Untertanen, sondern seine „Weisheit“. Darunter muss man die „Einsicht in die... Grundordnungen dieser Welt“[318] verstehen. Es geht also in erster Linie nicht um Gefühle, sondern um die Fähigkeit zwischen gut und böse, richtig und falsch, gerecht und ungerecht zu unterscheiden; es geht um Klugheit, Geschicklichkeit und politische Rationalität (Kalkül). Von König David wird erzählt, er sei „klug / weise (חָכָם) wie die Weisheit / Klugheit (חָכְמָה) eines Engels Gottes, dass er merkt alles auf Erden“[319] und „dass er Gutes und Böses hören kann.“[320] König Salomos Weisheit wird ebenfalls gerühmt.[321] Um das Volk zu regieren bittet er Gott um „ein hörendes Herz“, damit er zwischen gut und böse zu unterscheiden wisse und um auf das Recht zu hören.[322] Durch חָכְמָה herrschen Könige und Fürsten heißt es Spr 8,12-16, d.h. durch „die Fähigkeit, die Dinge richtig zu beurteilen u. d. förderlichen Mittel zu finden“.[323] Dabei geht es um Klugheit (עָרְמָה), Erkenntnis (דַעַת), Gewandtheit (מְזִמָּה), Weisheit (עֵצָה), Umsicht (תוּשִׁיָּה) und Verstand (בִּינָה).[324] E. Würthwein kommentiert diese Verse folgendermaßen: „Für einen Staatsmann ist es ganz besonders wichtig, zu erkennen, was zweckmäßig, nützlich, und was unzweckmäßig, schädlich ist, was zu einer ‚richtigen’ und was zu einer ‚falschen’ Entscheidung führt.“[325]

Exkurs: Die Institutionalisierung von Macht

Den Weg von der Macht bis zur Herrschaft beschreibt Heinrich Popitz als einen Prozess der Institutionalisierung, in dessen Verlauf die Macht eine dreifache Veränderung erfährt. Zunächst ist eine zunehmende *Entpersonalisierung* zu beobachten, d.h., sie „verbindet sich sukzessiv mit bestimmten Funktionen und Stellungen, die einen überpersonalen Charakter haben.“[326] Weiter beobachtet Popitz eine zunehmende *Formalisierung* der Macht, eine Orientierung an Regeln, Verfahren, Ritualen. Als Drittes Kennzeichen dieses Institutionalisierungsprozesses nennt er die „zunehmende *Integrierung* des Machtverhältnisses in eine übergreifende Ordnung“: „Macht bindet sich ein und wird eingebunden in ein soziales Gefüge, das sie stützt und das durch sie gestützt

[318] H. H. Schmid 1968: 97.
[319] 2Sam 14,20.
[320] 2Sam 14,17.
[321] Vgl. 1Kön 5,9.
[322] 1Kön 3,9.11.
[323] Gesenius 1962: 230.
[324] Vgl. die Kriterien für die Wahl von „Führern“ Dtn 1,13.
[325] E. Würthwein 1977: 33f. Zur Rolle der Weisheit in der altorientalischen Königsideologie vgl. Schmid 1968: 24-39.
[326] H. Popitz 1986: 38.

wird.“[327]

Popitz beschreibt den Prozess anhand eines Stufen-Modells. Vorstufe der Institutionalisierung ist die gelegentliche Machtausübung, die sich auf Einzelfälle beschränkt (z. B. Raubüberfall). Eine zweite Stufe bildet die sogenannte normierende Macht, welche eine kontinuierliche Beziehung und Verhaltensregelmäßigkeiten voraussetzt. Die entscheidende Phase ist für Popitz die Positionalisierung von Macht, die er dann Herrschaft nennt: „wenn bestimmte ‚Funktionen normierender Macht' sich zu einer ‚überpersonalen Machtstellung' verdichten.“[328] „Es hat sich in einem sozialen Gefüge eine bestimmte Stellung, ein neuer Stellenwert herausgebildet, ein Platz, der übertragbar ist und für dessen Besetzung gesorgt wird. (...) Von den jeweiligen Inhabern erwartet man die Ausführung bestimmter ‚Funktionen normierender Macht': z. B. die Interpretation des Willens überirdischer Mächte, die maßgebende Auslegung der Tradition, Rechtsprechung und Schlichtung, Organisation gemeinsamen Handelns, verbindliche Direktiven in Situationen der Verunsicherung.“[329]

Ist der Schritt von der Macht zur Herrschaft getan, so sind die nächsten Stufen „als Ausbau von positionellen Verfestigungen zu verstehen.“[330] Die Bildung von Verwaltungsapparaten um die zentrale Position eines Herrn zeichnet die vierte Stufe aus. Der entscheidende Einschnitt: „die Verfestigung von Arbeitsteilung innerhalb einer Gefolgschaft zu Positionsgefügen, die als übertragbare Machtstellungen Dauer gewinnen. Die Herrschaftsfunktionäre werden austauschbar, die Herrschaftsfunktion bleibt“.[331] Die letzte Stufe des Prozesses ist die der staatlichen Herrschaft und ihr Merkmal die Durchsetzung des Monopolanspruchs einer zentralisierten Herrschaftsinstanz auf die Normfunktionen (Normsetzung, Rechtsprechung, Normdurchsetzung) innerhalb eines Gebietes. Popitz nennt das die „Veralltäglichung zentrierter Herrschaft“, die in unseren Tagen folgendermaßen aussieht: „Entscheidungen, die unser Leben bestimmen, werden zunehmend *entpersonalisiert*, getroffen von Positions-‚Inhabern' nach allgemein verbindlichen *Regeln*, als Fall unter Fällen subsumiert und *integriert* in ein System zentrierter Herrschaft.“[332]

Popitz Ausführung hilft uns ein wichtiges Merkmal sozialer Beziehungen innerhalb eines politischen Verbandes zu erkennen: ihren unpersönlichen Charakter. Von Amtsinhabern erwartet man nicht, dass sie ihr Handeln primär an persönlichen Gefühlen gegenüber den Beherrschten orientieren, sondern bestimmte Funktionen ausführen. Der Herrscher handelt als Repräsentant einer Institution (Entpersonalisierung). Dasselbe gilt für den Verwaltungsapparat. Außerdem müssen sowohl die Herrschenden als auch die Beherrschten ihr Handeln an formalen Regeln orientieren (Formalisierung). Die Verankerung der Macht in der sozialen Struktur (Integrierung) trägt schließlich dazu bei, eine „Gemeinschaft“ in eine „Gesellschaft“ umzuwandeln. In den Worten Max Webers: „In außerordentlich vielen Fällen ist es die Herrschaft und die Art ihrer Ausübung, welche aus einem amorphen Gemeinschaftshandeln erst eine rationale Vergesellschaftung entstehen läßt, und in anderen Fällen, wo dem nicht so ist, ist es dennoch die Struktur der Herrschaft und deren Entfaltung, welche das Gemeinschaftshandeln formt und namentlich seine Ausgerichtetheit auf ein ‚Ziel' überhaupt erst eindeutig determiniert“.[333]

2. Aspekte staatlicher Legitimation im AT

Politische Machtstrukturen sind das Resultat einer allem gesellschaftlichen Leben

[327] Ebd. 39.
[328] Ebd. 50.
[329] Ebd. 50.
[330] Ebd. 61.
[331] Ebd. 63.
[332] Ebd. 61 (Hervorhebung im Original).
[333] Zitiert nach S. Aachtner 1995: 59f.

innewohnende Notwendigkeit: Sie entstehen, um äußere Gefahren abzuwenden und die interne Kooperation bei gleichzeitigen Konflikten sicherzustellen. Macht ist aber auch ein Ausdruck des Zwangs, den die Gesellschaft gegen die einzelnen ausübt. Wegen ihrer Fähigkeit, Zwang auszuüben, wird sie von jenen, die den Zwang erleiden müssen, für gefährlich gehalten. Außerdem stützt sie sich auf eine mehr oder weniger deutliche soziale Ungleichheit und sichert ihren Inhabern bestimmte Privilegien. Deshalb werden Machtstrukturen immer, wenn auch in unterschiedlichem Umfang, der Anfechtung ausgesetzt sein. Die Herrschaft einer Gruppe über mehrere andere stützt sich zwar auf die Kontrolle von (psychischen und/oder physischen) Zwangsmitteln, lässt sich aber allein darauf nicht langfristig erhalten. Herrschaft erfordert Zustimmung, und diese setzt Legitimität voraus.[334] Wir wollen nun zwei Aspekte staatlicher Legitimation im Alten Testament betrachten, die eine direkte Beziehung zu unserem Thema haben. Der erste Aspekt zeugt vom Bewusstsein der Menschen, dass Herrschaftsbeziehungen eine ganz andere Struktur haben als beispielsweise Verwandtschaftsbeziehungen, weil sie keine Verbundenheit der Teilnehmer voraussetzen, sondern auf die prinzipielle Trennung zwischen Herrschenden und Beherrschten beruhen. Der zweite Aspekt weist in die entgegengesetzte Richtung, wenn er vom Herrscher als einen fürsorglichen Vater aller Beherrschten spricht.

2.1 Arbeitsteilung und Austausch von Dienstleistungen

Der Anthropologe Maurice Godelier arbeitet mit der Hypothese, „daß ein Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnis, um Form anzunehmen und sich selbst auf einer dauerhaften Basis zu reproduzieren, die Form eines Austausches annehmen muß, und zwar eines Austausches von Dienstleistungen.“[335] Herrschaftsbeziehungen legitimieren sich dadurch, dass sie sich als eine gesellschaftliche Arbeitsteilung präsentieren, von welcher sowohl Herrschende als auch Beherrschte profitieren. Balandier zufolge muss sich die Macht dadurch rechtfertigen, „daß sie für einen Zustand kollektiver Sicherheit und Wohlfahrt sorgt.“[336] Es handelt sich also um eine Beziehung, die auf dem *Prinzip der Gegenseitigkeit* beruht: die Beherrschten versorgen die Herrschenden mit Gütern und schulden ihnen Gehorsam, während letztere sich um die Sicherheit und die Wohlfahrt der Gesellschaft kümmern. Diese Vorstellung einer Tauschbeziehung zwischen Herrschern

[334] Eine Zusammenfassung altorientalischer Staatsideologie mit beispielen und weiterführende Literatur bietet K. W. Whitelam 1979: 17-37
[335] M. Godelier 1982: 23.
[336] G. Balandier 1976: 52.

und Beherrschten ist auch im AT vorhanden.

Wie sehen die Dienste des Staates an die Gesellschaft nach alttestamentlicher Vorstellung aus? In der offiziellen und sozial anerkannten Königsideologie sorgt der König für einen Zustand kollektiver Sicherheit und Wohlfahrt. Über die Regierungszeit Salomos heißt es, dass das Volk zu essen und zu trinken hatte[337] und in Sicherheit lebte[338]: „ein jeder saß unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum, solange Salomo lebte.“[339] Die kluge und weise Vorratspolitik Josefs hat das ägyptische Volk in der Zeit der Hungersnot am Leben erhalten.[340] Nach damaliger Vorstellung hatte das Verhalten des Königs auch Einwirkungen auf das Wetter (Regen) und die Fruchtbarkeit der Erde.[341] Gute Ernten und allgemeines Wohlergehen waren Indizien für die Rechtmäßigkeit eines Königs.[342] Umgekehrt war das Fehlverhalten eines Königs für Hungersnöte verantwortlich.[343]

Die unterschiedlichen Verantwortlichkeiten und Verpflichtungen des Königs können in eine Formel zusammengefasst werden: Dass der König, als Statthalter Gottes, der Hüter einer ganzheitlichen Weltordnung ist. Zu dieser umfassenden Ordnung gehört einerseits die Gesellschaftsordnung, d.h. die Gesamtheit der sozialen Regeln sowie die Beziehungen zwischen Individuen und Gruppen. Darüber hinaus ist die soziale Ordnung eng mit der kosmischen Ordnung verbunden. H. H. Schmid zufolge umfasst diese von den Göttern erlassene Gesamtordnung kosmische, politische, religiöse, soziale und ethische Aspekte, welche sich vor allem in den Bereichen des Rechts, der Weisheit, der Natur, des Krieges, des Kultus und des Königtums konkretisieren.[344] Durch rituelles und durch politisches Handeln ist die politische Macht dafür zuständig, die Unveränderlichkeit dieser Ordnung zu erhalten, „die als Bedingung allen Lebens und jeglicher sozialer Existenz dargestellt wird.“[345]

---

[337] 1Kön 4,20.
[338] 1Kön 5,5.
[339] 1Kön 5,5. Interessanterweise verspricht der assyrische König ähnliches den Bürgern Jerusalems, wenn sie sich ergeben und mit ihm einen Vertrag schließen: ein jeder wird von seinem Weinstock und von seinem Feigenbaum essen, und Wasser aus seiner Zisterne trinken (2Kön 18,31); er wird sie in ein Land voll Getreide und Most, Brot und Wein, Ölbäumen und Honig bringen (18,32).
[340] Vgl. Gen 41.
[341] Vgl. Ps 72,6.16. Siehe dazu R. Kessler 1996: 25ff.
[342] Vgl. S. Maul 1998: 69.
[343] Vgl. 2Sam 24.
[344] Vgl. H. H. Schmid 1968: 166.
[345] G. Balandier 1976: 117.

Ein Beispiel für die Vorstellung, dass die Tätigkeiten des Staates im Rahmen eines Austausches von Dienstleistungen stattfinden, ist die Geschichte von Josefs Verwaltung in Ägypten. Während der sieben Jahre des Überflusses sammelte und speicherte Josef - der zweite Mann im ägyptischen Staat - das im Land produzierte Getreide. Als die Hungersnot hereinbrach, *verkaufte* er das Getreide an das Volk. Während der sieben ertragslosen Jahre mussten die Ägypter, um Brot zu bekommen, ihr Vieh, ihre Äcker und schließlich sich selbst dem Staat *verkaufen*. Durch seine Weisheit und seine besondere Beziehung zu Jahwe erweist Josef dem Volk einen außerordentlichen Dienst: „Du hast uns am Leben erhalten. Wenn wir das Wohlwollen unseres Herrn finden, wollen wir gern dem Pharao *als Knechte dienen*“ (Gen 47,25). Die Beziehung beruht eindeutig auf Gegenseitigkeit: Der Staat sorgt für die Rahmenbedingungen, welche die Reproduktion der Gesellschaft gewährleisten (hier: die Akkumulation, Verwaltung und Umverteilung des gesellschaftlichen Mehrprodukts), als Gegenleistung dient das Volk dem Staat.

Etwas anders 1Sam 8. Die „Ältesten Israels“ möchten einen König über sich haben. Dieser soll das Volk regieren/richten (שׁפט) und Kriege führen, also die beiden klassischen Funktionen politischer Macht wahrnehmen: Erhaltung der inneren Ordnung - wobei die unparteiische Schlichtung von Konflikten eine zentrale Rolle spielt, vgl. 8,3; 12,3-5 - und Gewährleistung der Sicherheit gegenüber äußeren Feinden. Das hat aber einen Preis: die sogenannten „Rechte des Königs“. Das Volk muss für den König arbeiten (seine Äcker bestellen, Salben zubereiten, kochen, backen), in seinem Heer dienen und Steuern bezahlen. Außerdem darf der König Felder, Weinberge und Ölbäume „nehmen“ (konfiszieren), um sie seinen Beamten zu geben. Das Volk wird dem König als Knecht dienen müssen (8,17).

Die Beherrschten verstehen ihre Dienste als Gegenleistung, denn der Herrscher dient dem Allgemeinwohl. Aber die „Rechte des Königs“ haben auch Grenzen. Werden die von der Bevölkerung geforderten Leistungen unerträglich, kann es zu einer Delegitimierung des Herrschaftsverhältnisses kommen. Dabei wird die Institution der Herrschaft selbst nicht unbedingt in Frage gestellt, dafür aber der Amtsinhaber. Das ist der Inhalt der Erzählung 1Kön 12. Hier verhandeln Volk und König über die Höhe der Leistungen, welche die Beherrschten dem Herrscher für seine Dienste zu erbringen haben. Weil ein Teil der Beherrschten die Leistungen als zu schweres Joch empfindet, bricht

dieser das Verhältnis mit dem König und wählt sich einen neuen Herrscher aus.

Der Legitimitätsverlust eines Herrschers kann auch erfolgen, wenn dieser nicht seine Amtspflichten wahrnimmt. Das wird 2Sam 15,1-12 berichtet. Das Volk wendet sich Abschalom zu weil es glaubt, David erfülle seine richterlichen Funktionen nicht: „beim König gibt es niemand, der dich anhört“ (V.3).

Diese wenigen Beispiele zeigen, dass Herrschaftsbeziehungen im Alten Testament dem allgemeinen Muster außerfamiliärer Beziehungen entsprechen: Sie gründen auf dem Prinzip der Reziprozität. Das soziale Handeln der Beteiligten wird (teilweise) zweckrational motiviert, d.h. die Beziehung beruht nicht auf persönlicher Bindung und Zusammengehörigkeit, sondern auf komplementären Interessen (funktionale Beziehung). Das Element des Zwangs unterstreicht den prinzipiellen Interessengegensatz der Beteiligten. Beziehungen außerhalb des Familienkreises beruhen generell auf Tausch. Weil man Nicht-Verwandten grundsätzlich mißtraut, bedürfen diese extra-familialen Kooperationen einer vertraglichen Absicherung.[346] Vereinbarungen in der Form von Verträgen sind nötig, „um Beziehungen moralischer und rechtlicher Gültigkeit mit Leuten, die als Fremde definiert sind, einzugehen und aufrechtzuerhalten.“[347] Im Alten Testament schließen auch König und Volk Verträge miteinander.[348]

2.2 Das Bild des fürsorglichen Vaters

Oft werden Könige als fürsorgliche Väter dargestellt, die sich mit ihren Untertanen gefühlsmäßig verbunden wissen. Diese Vorstellung spiegelt aber nicht die objektiven Grundlagen politischer Macht und ihre ‚rationalen’ Ziele und Mittel, sondern das historisch bedingte „kognitive und moralische Niveau der Beherrschten“.[349] Georg W. Oesterdiekhoff behauptet, dass *alle* traditionalen Sozialinstitutionen durch familiäre Strukturen charakterisiert sind: „An keiner Stelle entraten traditionale Sozialordnungen den persönlich-familiären Bezügen, um einen abstrakten und die Autonomie des Erwachsenen berücksichtigenden Status anzunehmen. Traditionale ‚Staaten’, Stämme, Sippen, Gefolgschaften, Lehnsbeziehungen, Grund-, Adels- und Königsherrschaften, Dörfer, Städte und andere Ordnungen unterliegen ausnahmslos dem familiären und ‚elterlichen’

[346] Vgl ebd. 49.
[347] M. Fortes 1978a: 156f.
[348] Vgl. 2Sam 3,21; 5,3; 2Kön 11,17; 1Sam 11,1.
[349] S. Breuer 1998: 20.

Schema."[350] Politische Verbände haben nicht „den abstrakten Charakter moderner Staatlichkeit", besitzen vielmehr „persönliche und familiäre Züge".[351] Das bedeutet z. B., daß sich die Menschen den Staat nur in Form von Personen vorstellen können: Der König ‚ist' für sie der Staat.

Für Stefan Breuer erscheint die „traditionale Herrschaft"[352] als eine Fortsetzung familialer Beziehungen: die traditionale Legitimität postuliert „eine ungebrochene Relevanz der Kindes- und Diener-Pietät und projiziert diese auf staatliche Strukturen, die längst auf anderen Grundlagen beruhen"[353], nämlich auf der „Fähigkeit, Gefolgschaften aufzubauen, mit Waffen auszurüsten und zu unterhalten".[354] Der Herrscher wird als Diener Gottes und Vater seiner Untertanen dargestellt. Diesen patriarchalischen Charakter wird u. a. durch die patrimoniale Struktur der Herrschaft ermöglicht, d. h. durch die Tatsache, dass der Herrscher und seine Familie im Vollbesitz der Zwangs- und Verwaltungsmittel sind. Das Königshaus ist zwar größer, unterscheidet sich aber nicht wesentlich von den beherrschten Häusern. Die patrimoniale Verwaltung dient zunächst dazu, den Haushalt des Herrschers zu versorgen. Die politischen Entscheidungen sind persönliche Sache des Herrschers. Die Mitglieder des Verwaltungsstabes sind vom Herrscher persönlich abhängig, der sie ernennt und versorgt. Das Königsamt ist Familienbesitz und wird von Vater zu Sohn weitergegeben.

Im Unterschied zur modernen Staatsauffassung ist für Max Weber der traditionale Herrscher nicht ‚Vorgesetzter', sondern persönlicher Herr. Die Mitglieder des Verwaltungsstabes sind keine sachlich qualifizierten Beamten, sondern persönliche Diener. „Nicht sachliche Amtspflicht, sondern persönliche Dienertreue bestimmen die Beziehungen des Verwaltungsstabes zum Herrn."[355] Bei den Erzählungen über Saul und

---

[350] G. W. Oesterdieckhoff 1992: 230.
[351] Ebd. 231.
[352] Der Begriff stammt aus Max Webers Herrschaftssoziologie. Er unterscheidet drei (Ideal-)Typen legitimer Herrschaft auf der Grundlage der jeweiligen Legitimationsprinzipien: die charismatische Herrschaft ist emotionaler Art und gründet sich auf die besonderen Qualitäten (Charisma) des Herrschers; die traditionale Herrschaft beruht auf die Heiligkeit der Tradition und an die Legitimität herkömmlicher Herrengewalten; und die rationale Herrschaft, dessen Grundlage die Autorität einer gesatzten Ordnung ist.
[353] S. Breuer 1998: 75.
[354] Ebd. 112.
[355] Zitiert nach S. Aachtner 1995: 78.

David kommt beispielsweise die Bezeichnung עבד für Beamte oft vor.[356] Die Bezeichnung עבד המלך kommt auch in Siegeln vor.[357] Für Amtsträger ist auch die Bezeichnung „Sohn des Königs“ bekannt.[358]

Die Beziehung zwischen Saul und David ist paradigmatisch. Auf Sauls Befehl schickt der Bethlehemiter Isai seinen Sohn David zum königlichen Hof. David wechselt sozusagen von dem Haus seines Vaters[359] ins Haus des Königs, d.h. vom Herrschaftsbereich Isais ins Herrschaftsbereich Sauls.[360] Dabei spielen die Gefühle, die emotionale Verbundenheit eine wichtige Rolle. Es wird erzählt, dass Saul David liebgewann (אהב V.20) bzw. dass David Wohlwollen in Sauls Augen gefunden hatte (מצא חן בעיני V.22). Die persönliche Zuneigung des Königs scheint hier der Grund zu sein, weshalb David in Sauls Dienst eintritt und sein Waffenträger wird. Bezeichnenderweise reden sich beide als „Vater“ und „Sohn“ an.[361]

Ein weiteres Beispiel zeigt, dass die Beziehung zwischen Herrscher und Verwaltungsstab auf gegenseitiger „Liebe“ und Anerkennung beruht. Als Davids Sohn und politischer Widersacher Abschalom militärisch besiegt und dabei getötet wird, verschließt sich der König und trauert.[362] Diese Haltung wird ihm von seinen Anhängern und Dienern übel genommen. Sie fühlen sich beschämt (כלם ni.), wie ein Heer, das im Kampf geflohen ist.[363] Der Oberbefehlshaber Joab bringt es auf den Punkt: „Du hast heute das Gesicht deiner Diener beschämt, welche heute dir dein Leben gerettet haben... *indem du die liebst, die dich hassen, und die hasst, die dich lieben*; denn du gabst uns heute zu verstehen, daß du keine Anführer und Diener hast.“[364] Nachdem Joab dem König klar macht, daß die Trauer um Abschalom ihn seine Gefolgschaft kosten kann, zeigt sich David öffentlich am Tor.

---

[356] Saul: 1Sam 16,15.17; 18,5.23-24,30; 19,1; 22,6.9.17; 28,7.23.25; David: 2Sam 2,17; 3,23.38; 19,2-3; 11,1.9.11.13.17.24; 12,18-19.21; 13,31.36; 15,14-15.18; 16,6.11; 18,7.9; 20,6; 21,15.22; 24,20; 1Kön 1,2.9.33; weitere Belege: 1Kön 11,26; 2Kön 19,5; 22,12; 2Chr 34,20; vgl. 2Kön 5,6; 25,8; 2Chr 32,9.
[357] Vgl. R. de Vaux 1960: 196.
[358] Ebd. 194.
[359] 1Sam 17,34.
[360] Vgl. 1Sam 16,19-22; 18,2.
[361] Vgl. 1Sam 24,12.17; 26,17.25.
[362] Vgl. 2Sam 19,1-9.
[363] Vgl. 2Sam 19,4.
[364] 2Sam 19,6f.

Wegen seiner patrimonialen Struktur wird der Staat in der Umwelt des AT nicht auf abstrakter Weise als ein Apparat oder Institution aufgefaßt, sondern in der Gestalt des Herrschers personifiziert. Der Herrscher wird z. B. als „Vater“ oder als „Hirte“ dargestellt, der für seine Kinder/Herde sorgt. Jes 9,5 nennt den zukünftigen König als „Vater in Ewigkeit“. Der Palastvorsteher Eljakim soll für die Bewohner Jerusalems und für das Haus Juda ein Vater sein.[365] Möglicherweise ist der Palastvorsteher, wie der ägyptische Wesir, der höchste Beamte des Staates.[366] Als Wesir erscheint Josef, der vom Pharao über sein Haus und über ganz Ägypten gesetzt wird.[367] Gott selbst hat ihn „zum *Vater* für den Pharao gemacht, zum Herrn für sein ganzes Haus und zum Gebieter über ganz Ägypten“[368] - um Leben zu erhalten![369]

In einer Welt, wo die Familie eine zentrale Bedeutung für das Leben und die Identität des Einzelnen hat, ist die Gestalt des Vaters das Sinnbild des Ernährers und Beschützers. Innerhalb der landwirtschaftlichen Hausgemeinschaft ist er zuständig für das Einsammeln, Speichern und Verwalten/Austeilen der Produktion. Außerhalb des Hauses repräsentiert er die Gruppe rechtlich und politisch. Ist er wohlhabend genug, gilt sein wohltätiges Wirken auch den Schwachen und Notleidenden außerhalb des engeren Familienkreises. So behauptet Hiob von sich:

> „Ich rettete den Armen, der schrie,
> die Waise, die ohne Hilfe war.
> Der Segen des Verlorenen kam über mich,
> und jubeln ließ ich der Witwe Herz.
> Ich bekleidete mich mit Gerechtigkeit,
> wie Mantel und Kopfbund umhüllte mich mein Recht.
> Augen war ich für den Blinden,
> den Lahmen wurde ich zum Fuß.
> Vater war ich für die Armen,
> des Unbekannten Rechtsstreit prüfte ich.
> Ich zerschmetterte des Bösen Kiefer,
> entriß die Beute seinen Zähnen.“[370]

---

[365] Vgl. Jes 22,21.
[366] Vgl. R. de Vaux 1960: 210f.
[367] Vgl. Gen 41,40.41.
[368] Gen 45,8.
[369] Vgl. Gen 45,5.
[370] Hiob 29,12-17.

Jan Assmann sieht für Ägypten folgenden Zusammenhang:

> „Als Versorger verkörpert der ägyptische Vater im engeren Familienkreise Eigenschaften wie Zärtlichkeit, Milde, Güte, im weiteren Kreise seines wohltätigen Wirkens Barmherzigkeit, Großzügigkeit, Gastfreundschaft und Gerechtigkeit, weil er die als Unrecht empfundenen Unterschiede der Besitzverhältnisse ausgleichen helfen soll, dem Schwachen beistehen gegen den Starken, dem Armen helfen gegenüber dem Reichen. In der Praxis entwickelt sich daraus im Laufe der Zeit ein System der Patronage,... in der Ideologie entsteht das Bild eines Über-Vaters, das erst auf den König und später auf die Gottheit übertragen wird.“[371]

Ich denke, für das Alte Testament können wir diese Vorstellungen auch voraussetzen. Wie das Hiobzitat andeutet, wird von den reichen und mächtigen Leuten erwartet, daß sie den schwächeren Mitgliedern der Gesellschaft Schutz gewährleisten, sei es in rechtlicher, materieller, politischer oder militärischer Hinsicht. Und das gilt für den „Lokalherren“ in gleicher Weise wie für den König, der schließlich der Herr über alle anderen Herren ist.

Die Bezeichnung eines Königs (und der Gottheit) als Hirte geht in dieselbe Richtung.[372] Ez 34 beschreibt ausführlich die Aufgaben und die Haltung eines guten Hirten, bezogen auf die politischen Führer Israels. Der Hirte sorgt für gute Nahrung, er heilt die kranken und stärkt die schwachen Tiere;[373] die verirrten sucht er und holt sie zurück;[374] er beschützt sie gegen die wilden Tiere;[375] und er sorgt für Recht „zwischen Schafen und Schafen“.[376] Dass die Bilder vom Vater und Hirten im Kontext politischer Herrschaft austauschbar sind, zeigt schon das Hiobzitat: „Ich zerschmetterte des Bösen Kiefer, entriß die Beute seinen Zähnen.“[377]

Die politische Beziehung zwischen Herrscher und Untertanen wird mit Kategorien des zwischenmenschlichen Bereiches beschrieben. Dieselbe Loyalitätsformel, die zwischen Ehemann und -frau benutzt wird, gilt bei der Schließung eines politischen Vertrages: „Alle Stämme Israels kamen zu David nach Hebron und sagten: *Wir sind doch*

---

[371] J. Assmann 1976: 17.
[372] Vgl. 2Sam 5,2; Jer 2,8; 10,21; 23,1-3.
[373] Vgl Ez 34,3-4.
[374] Vgl. Ez 34,4.11-12.
[375] Vgl. Ez 34,5.
[376] Ez 34,17-22.
[377] Hiob 29,17; vgl. 1Sam17,34f.

dein Fleisch und dein Bein“[378] Während die Mitgliedschaft im modernen Staat an den Gehorsam gegenüber einer „legal gesatzten sachlichen unpersönlichen Ordnung“[379] gebunden ist, ist sie im traditionalen Staat an die Treuepflicht gegenüber dem Herrscher. In diesem Fall versprechen die Untertanen eine dauerhafte Loyalität. Konkretes Beispiel dafür bietet die Unterstützung, die David während des Abschalomaufstandes erfahren hat. Er wurde von wohlhabenden Anhängern regelrecht versorgt.[380] Als der Aufstand niedergeschlagen wurde, erinnert David die „Ältesten Judas“ an ihre Treuepflicht: „Ihr seid meine Brüder, ihr seid mein Fleisch und Bein. Warum wollt ihr die letzten sein, die den König in sein Haus zurückholen?“[381] König und Älteste gehören zusammen wie Brüder, und als solche sollen sie auch unter schwierigen Umständen zusammenhalten. Die Reaktion auf Davids Worte wird ebenso mit persönlichen Kategorien beschrieben: „So machte David sich das Herz aller Männer in Juda geneigt, so daß sie wie ein Mann zu ihm hielten.“[382] Die Israeliten wiederum reagieren darauf eifersüchtig, als „Erstgeborene“ fühlen sie sich von ihren judäischen „Brüdern“ gering geachtet.[383] Diese hätten den König „geraubt“.[384] Die Judäer meinen, der König stünde ihnen näher;[385] die Israeliten wiederum behaupten, sie hätten zuerst den Wunsch ausgedrückt, „ihren“ König zurückzuholen.[386] Ein echter Streit zwischen Brüdern um die Gunst des Vaters!

Mit diesen Beispielen wollte ich zeigen, daß die väterlichen und persönlichen Züge traditionaler Herrschaft sozialgeschichtlich bedingt sind. Diese Vorstellung politischer Herrschaft ist an zwei Bedingungen gebunden. Erstens entstammt sie einer Gesellschaft, in welcher die Institution der Familie noch eine große Rolle spielt: Die Hausgemeinschaft ist die wichtigste Produktionseinheit und Verwandtschaftsbeziehungen bilden die Basis sozialer Identität. Entscheidender aber ist meines Erachtens die Tatsache, dass politische Herrschaft auf dem privaten Besitz an Herrschaftsmitteln beruht. Weil der Staat mit dem Herrscher identifiziert wird, und weil sein Herrschaftsbereich wie ein riesiger Oikos verwaltet wird, entstehen gewisse Analogien zwischen der Rolle des Herrschers und die

[378] 2Sam 5,1.
[379] S. Breuer 1998: 162.
[380] Vgl. 2Sam 17,27-29; 19,32f.
[381] 2Sam 19,13.
[382] 2Sam 19,15.
[383] Vgl. 2Sam 19,42-44.
[384] 2Sam 19,42.
[385] Vgl. 2Sam 19, 43.
[386] Vgl. 2Sam 19,44.

des Vaters: Der Vorsteher einer landwirtschaftlichen Hausgemeinschaft ist die oberste Autorität, er repräsentiert die Gemeinschaft nach außen und er verwaltet, zusammen mit der Ehefrau, den Besitz der Familie. Es fehlt dem politischen Herrscher aber ein wichtiges Element der Vaterrolle: Er ist mit seinen Beherrschten nicht wesentlich verbunden und steht mit ihnen auch nicht in unmittelbarem und ständigem persönlichen Kontakt. Deshalb ist die Vorstellung des Königs als fürsorglichen Vater nichts Weiteres als eine ideologische Konstruktion, die dazu dienen soll, diese „Lücke" der Sekundärorganisation zu füllen. Sie spiegelt aber nicht den wirklichen Charakter der sozialen Beziehungen im Rahmen eines politischen Gemeinwesens wieder.

3. Staatliche Formen der Hilfe und ihre Begründung im AT

3.1 Der Staat als Helfer der Schwachen: allgemeine Vorstellungen

Das Alte Testament enthält Texte, in denen der König oder andere politische Machtträger als Helfer der sozial Schwachen dargestellt werden. Wir wollen nun einzelne Texte betrachten, um die zentralen Elemente dieser Hilfe herauszustellen.

3.1.1 Der ideale König

3.1.1.1 Ps 72

Ps 72 ist ein programmatischer Text. Bei ihm geht es nicht um die Person eines bestimmten Königs, sondern um das Amt, um die Institution des Königtums selbst.[387] Der Psalm tritt formal als Fürbitte für den König auf und enthält die wichtigsten Elemente der rechten Ausübung des Amtes: die Gewährleistung der inneren Ordnung durch das „Richten" (V.2: דין; V.4: שׁפט) und die Garantie der äußeren Sicherheit durch die Herrschaft über andere Völker (V.8-11). Die Voraussetzung und die Grundlage der rechten Amtsausübung stehen gleich am Anfang: Dass Gott dem König (und dem Königssohn als seinem Nachfolger) seine „Rechtsordnungen" (משׁפטים) und seine „Gerechtigkeit" (צדקה) gebe. Von Gott erhält der König die Kriterien und Maßstäbe, an denen er sein Amtshandeln orientieren muss. Es handelt sich sowohl um spezielle Satzungen oder Vorschriften als auch um die allgemeine Vorstellung von „gerecht" und „ungerecht", „richtig" und „falsch", „gut" und „böse". Die Wörter משׁפטים und צדקה umschreiben die

[387] Das unterstreicht die Formulierung „König und Königssohn" in V.1, vgl. Hossfeld/Zenger 2000, 317.

Vorstellung einer gesetzten, gültigen, über den Menschen und ihrer Willkür stehenden „Ordnung“.[388] Diese Ordnung ist schließlich auch das Resultat des königlichen Handelns (V.3: שלום+צדקה; vgl. V.7).

Eine sehr wichtige Rolle spielt in diesem Psalm die Funktion des Königs als Helfer der Schwachen und Geringen. Es ist sogar *das* dominierende Thema (V.2.4.12-14).[389] In welchem Rahmen geschieht diese Hilfe? Schon in V.2 taucht eine Gruppe von sozial schwachen Menschen auf, die **עניים**. Ihnen gegenüber steht der König als „Richter“:

> Er richte (דין) dein Volk in Gerechtigkeit (בצדק)
> und deine Elenden durch Recht (במשפט).

Ich möchte die Funktion des „Richters“ nicht auf die Rechtsprechung begrenzen, obwohl diese seine wichtigste Tätigkeit darstellt. Als „Richter“ verstehe ich eine soziale Machtposition, dessen Inhaber in Konfliktfällen vermittelt und autoritativ allgemein verbindliche Urteile und Entscheidungen ausspricht. Indem er zwischen zwei Parteien vermittelt, muss er unparteiisch bleiben. Seine Aufgabe besteht darin festzustellen, ob Normbruch vorliegt und welche Sanktionen angemessen sind. Auf den Inhalt der Norm kommt es hier nicht an. Sie kann je nach Situation unterschiedlich sein und es können auch zwei oder mehrere Normen in Konflikt stehen. Entscheidend für das Handeln des Richters ist nur, dass es eine Norm gibt, und dass er sein Handeln an ihr und nicht an Personen orientiert. Seine Entscheidungen sollen sich an den Rahmen (בְּ) von צדק und **מִשְׁפָּט** orientieren. Dass dieser Rahmen u. a. auch Unparteilichkeit einschließt, bezeugt Lev 19,15, wo das „richten“ (**שפט**) בצדק sich explizit darauf bezieht. Mit צדק und **מִשְׁפָּט** ist also der Charakter der Beziehung zwischen dem Richter und dem/der Schwachen umschrieben. Es geht um die Befolgung von gültigen Regeln und Normen, welche der von Gott geschaffenen Ordnung entsprechen. Die Armen - als vom Volk abgesonderte Gruppe - scheinen eine Schlüsselfunktion in dieser Ordnung innezuhaben. Etwas konkreter, was das Richten betrifft, wird es in V.4:

> Er richte (**שפט**) die Elenden des Volkes, er helfe/rette (**ישע**) die Söhne der Armen und zermalme (**דכא**) den Unterdrücker.

---

[388] Vgl. E. Würthwein 1982: 49f.
[389] Das zweitwichtigste Thema ist die Beherrschung der Völker V.8-11.

Bis hierher (V.2) war das Richten ‚neutral' aufgefasst, jetzt wird es mit der Vorstellung von Rettung und Hilfe in Zusammenhang gebracht. Der Richter rettet, indem er richtet. Und mehr noch: Er rettet die Schwachen, indem er ihre Unterdrücker „zermalmt". Hier hören wir die klassische Formel der altorientalischen Königsideologie: Armen/Schwachen wird geholfen, Böse/Gewalttätige/Starke werden bestraft. Das ist eine und dieselbe Tat. Denn Normbrüche (hier: Unterdrückung) provozieren oder drücken die Interessengegensätze zwischen Normbrechern und Betroffenen aus. Indem der König die Übertreter der sozialen Normen bestraft – in diesem Fall Menschen, die mächtig genug sind, um andere zu unterdrücken –, befreit er die Schwachen von dem Unterdrückungsverhältnis. שׁפט bedeutet hier dann ‚zum Recht verhelfen', denn Unterdrückung wird hier als eine ungerechte Situation, als Unrecht aufgefasst.

Es geht hier aber nicht um eine „uneingeschränkte Solidarität" des Richters mit jedem Schwachen. Der Richter sorgt nur für die Durchsetzung der Normen. Auch der Arme kann Normen übertreten. Deswegen muss der Richter unparteiisch sein. Er soll weder den Geringen noch den Starken im Rechtsstreit begünstigen, und der Mehrheit soll er sich nicht anschließen, wenn sie im Unrecht ist. Der Richter kann nur daran interessiert sein, dass das „Recht" – das rechte/richtige Verhältnis – nicht gebeugt wird.[390] So wird hier vorausgesetzt, dass der Schwache ein „Gerechter" ist, d. h. jemand, der die Normen befolgt. Oberstes Ziel des Königs „ist das richtige und gerechte Urteil, nicht die Parteilichkeit für die Armen".[391]

Hilfe wird nicht um der Person willen geleistet. Es geht auch gar nicht um eine bestimmte Person, die dem König besonders nahe steht, sondern sehr abstrakt um eine Personengruppe. Die Rede ist von *den* Armen, *den* Elenden, die Unterdrückung leiden, also von Personen, die sich in einer *typischen* Situation befinden. Es wird „geholfen", weil man das „Recht" bewahren, die Ordnung und damit den Zusammenhalt der Gesellschaft garantieren will. Das ist die Funktion politischer Macht: Für die Rahmenbedingungen zu sorgen, welche ein Leben in Gesellschaft und eine minimale Kooperation erst ermöglichen.

Ganz anders die V.12-14, die eine andere Sprache reden:

---

[390] Vgl. Ex 23,1-3.6-8.
[391] M. Schwantes 1977: 191.

> Denn er entreißt (נצל hi.) *den Armen*, der um Hilfe ruft,
> und *den Elenden*, der keinen Helfer hat.
> Er *erbarmt* (חוס qal) sich über *den Geringen* und *den Elenden*,
> er rettet (ישע hi.) das Leben der Elenden.
> Von Unterdrückung und von Gewalttat löst (גאל qal) er ihr Leben,
> kostbar ist ihr Blut in seinen Augen.

Hier wird das Bild des mitleidvollen Herrschers entfaltet. Die Verben des richterlichen Handelns tauchen nicht auf. Der König wird ganz in die Nähe des Armen gerückt. V.12.13a ist der König ein Helfer für den einzelnen Armen (Sg.). Er wendet sich demjenigen zu, der sonst keinen Helfer hat. Er übernimmt die Rolle des nächsten Verwandten (גאל) und hat Gefühle des Mitleids mit den Notleidenden. Ihr Leben ist für ihn sehr wertvoll.

Aber die persönlichen Züge des Königs in V.12-14 ändern nichts an dem unpersönlichen Charakter der Beziehung zwischen Herrscher und Beherrschten. Diese Verse sind ein Ausdruck der Vorstellung einer persönlichen Herrschaftsbeziehung, sehr geläufig in traditionellen Gesellschaften. Als Richter und Rechtshelfer übernimmt er eben eine Funktion der Verwandtschaftsgruppe: der Schutz ihrer Mitglieder. Und er tut es für diejenigen, die mit dem Schutz der Familie nicht mehr rechnen können. Obwohl die Ausdrücke des Richtens nicht vorkommen, ist die oben besprochene Aufgabe des Richters da: er befreit die Schwachen von Gewalt- und Unterdrückungsverhältnissen. Wie es oft geschieht, wird sie mit Vorstellungen aus dem Nahbereich übermalt.

Der einleitende כִּי (V.12) verbindet diese Verse mit den vorangehenden. Dort (V.8-11) ist von Herrschaft über die ganze Welt, über Feinde, Könige und Völker die Rede. Diese Weltherrschaft wird durch die korrekte Beziehung des Königs zu den Armen begründet. Man könnte umgekehrt auch sagen, dass die Herrschaft über die Völker nur dann gelingen kann, wenn der König seine Funktion als Rechtshelfer der Armen wahrnimmt.[392]

Warum spielen die Schwachen eine so entscheidende Rolle innerhalb der

[392] Vgl. Spr 29,14, wo die Beständigkeit des Thrones am Richten der Schwachen gebunden wird: „Ein König, der die Geringen in Treue/zuverlässig/beständig richtet (שפט באמת), dessen Thron hat ewig Bestand."

Staatsideologie? Schwache, die stets in der Mehrheit sind, haben ein besonderes Interesse an der Aufrechterhaltung eines Rechtszustandes. Denn dieser besteht im Grunde darin, dass es sittliche Normen gibt, die allgemein verbindlich sind und den Zweck haben, Machtasymmetrien bei der Konfliktbewältigung auszuschalten. Die Geltung von Normen soll das „Recht des Stärkeren" verhindern. Aus zwei Gründen werden aber die elementaren Rechte der Schwachen, selbst bei der formalen Geltung einer Rechtsordnung, nicht vollkommen gesichert. Erstens weil der Staat, der die Respektierung dieser Rechte gewährleisten soll, selbst ein Instrument der Unterdrückung und Ausbeutung ist und Unrecht verursacht. Zweitens weil die Stärkeren über verschiedene Mittel verfügen, die Rechtsordnung und ihre Kontrolle zu umgehen: durch Bestechung, durch Einfluss, durch persönliche Beziehungen usw. Mir scheint es, dass hier ein besonderes Problem der damaligen Gesellschaft vorliegt – und von der Staatsideologie aufgenommen wird –, nämlich dass die Rechtssache der Schwachen wenig Chancen hat, überhaupt als solche behandelt zu werden. Die Schwachen sind ständig der Macht der Starken ausgeliefert, und ihr „Hilferuf", ihre Rechtsklage, wird von den Trägern politischer Macht systematisch „überhört".[393] Indem die Mitglieder einer Gesellschaft keinen Zugang zum Rechtssystem haben, verliert dieses System seine Glaubwürdigkeit und Legitimität. Deshalb betont die Staatsideologie, dass der König den Hilferuf der Schwachen hört (V.12). Die Wahrnehmung von Ungerechtigkeiten gegenüber Schwachen und die Annahme/Erhörung ihrer Klage stellen wichtige Kriterien für die Effektivität und Legitimität eines Rechtssystems dar.

3.1.1.2 Spr 31,1-9

Eine weitere Vorstellung des idealen Königs bietet Spr 31,1-9. Dieser Text ist eine Lehre, die zu den Berufs- und Standesunterweisungen gehört.[394] Genauer gesagt handelt es sich um die Mahnrede einer Mutter an ihren Sohn, der König ist. Diese Lehre enthält einen abratenden (V.3-5) und einen auffordernden Teil (V.6-9). Auch hier spielt das Verhältnis zu den sozial Schwachen eine zentrale Rolle. Im ersten Teil wird der König davor gewarnt, seine Kraft den Frauen hinzugeben (V.3) und sich mit Wein zu berauschen (V.4). Dies könnte ihn von seiner wichtigsten Aufgabe abbringen:

> Damit nicht einer trinkt und das Festgesetzte (מְחֻקָּק) vergisst,

[393] Vgl. Lk 18,1-8.
[394] So A. Meinhold 1991: 515.

und verändert das Recht (דִּין) aller Kinder des Elends. (V.5)

Ein König soll „das Festgesetzte“, das Recht, die übergreifende Ordnung nicht aus den Augen verlieren. Es bildet den Maßstab seines Handelns, die Orientierung seines Verhaltens. Vergisst er die Ordnung, welche er zu erhalten hat, dann leiden als erste die „Kinder des Elends“ (בְּנֵי־עֹנִי), dessen Recht verändert, gebeugt wird (שׁנה II pi.). Den Rauschtrank soll der König dem Armen und dem Verbitterten überlassen, damit sie ihre Notsituation vergessen (V.6f.). Der König aber soll für sie sorgen, im Rahmen seines traditionell festgelegten Zuständigkeitsbereiches:

Öffne deinen Mund für einen Stummen,
zum Recht (דִּין) aller „Kinder des Dahinschwindens“ (?).
Öffne deinen Mund, richte recht (שְׁפָט־צֶדֶק),
und richte (דִּין) die Armen und Elenden. (V.8f.)

In allgemeinen Formeln wird die helfende Zuwendung des Königs beschrieben. Zwei Aspekte ragen heraus. Der erste ist die zweifache Aufforderung: Öffne deinen Mund! Der König hilft, indem er spricht. Sein Sprechen besteht aus verbindlichem Urteil und verbindlichen Entscheidungen. Herrschaft ist eben eine Beziehung von Befehl und Gehorsam. Durch Befehl organisiert/ordnet der Herrscher sein Herrschaftsgebiet und greift in die sozialen Beziehungen ein. Durch seinen Befehl sorgt er für die Durchsetzung der Ordnung, des Rechts. Durch seinen Befehl tun andere, was er sagt. Er muss nicht selber eingreifen. Die Hilfe wird durch den Herrschaftsapparat, durch Offiziere und Beamten vermittelt. – Der zweite Aspekt: Der König spricht für einen „Stummen“. Indem er die elende Situation der Schwachen wahrnimmt und möglicherweise Unrecht feststellt, vertritt er ihre Sache und ihre Rechte. Sie haben in der Gesellschaft keine eigene Stimme und keine Kraft, um ihre Rechte zu verteidigen. Sie sind auf die Mächtigen angewiesen. Diese Notsituation greift der Text auf. Er sieht eine Lösung für sie im rechtmäßigen Handeln des Königs.

3.1.1.3 Jes 11,1-9

Auch messianische Texte entfalten die Idee des idealen Königs als Helfer der Schwachen. Ein solcher Text ist Jes 11,1-9, der in drei Abschnitte gegliedert ist. Im ersten (V.2-3a) werden die Voraussetzungen des Regierens aufgelistet. Auf dem zukünftigen König wird der Geist Jahwes „ruhen“, der ihn zu seiner Amtsausübung befähigen wird.

Der Geist wird dem König Weisheit (חכמה), Einsicht (בינה), Planung (עצה), Kraft (גבורה), Erkenntnis (דעת) und Furcht Jahwes verleihen.[395] Im Vordergrund stehen die rationalen Fähigkeiten: Der gute Herrscher muss unterscheiden können zwischen gut und böse, richtig und falsch; abwägen zwischen zweckdienlich und wirkungslos, vorteilhaft und nachteilig, klug und töricht usw. Er muss auch die Normen kennen, deren Geltung er zu gewährleisten hat. Schließlich muss er die Wirklichkeit im Lichte dieser Normen interpretieren können. Die intellektuellen Fähigkeiten reichen aber dem Herrscher nicht, wenn er seine Aufgabe erfüllen soll. Um das Recht durchsetzen zu können muss er auch über Macht („Kraft") verfügen. Aber von Solidarität oder Barmherzigkeit ist hier nicht die Rede. Denn diese Qualitäten gehören nicht zu seinen Amtsfunktionen.

Im zweiten Abschnitt (V.3b-5) geht es um die Amtsausübung selbst. Jesaja interessiert sich hier nicht für den außenpolitischen Bereich. Für ihn liegt der Schwerpunkt der Wirksamkeit des Königs bei der Rechtsprechung, wobei seine Aufmerksamkeit sonderlich den Rechtsschwachen gilt. Die Haupttätigkeit des Königs wird folgendermaßen umschrieben:

> Nicht durch das Sehen (למראה) seiner Augen wird er richten (שׁפט),
> und nicht durch das Hören (למשׁמע) seiner Ohren wird er entscheiden (יכח). (V.3b)
>
> Er richtet (שׁפט) in Gerechtigkeit (בצדק) die Geringen,
> er entscheidet (יכח) in Recht/Geradheit (במישׁור) für die Elenden des Landes. (V.4a)

Zwei Weisen des Richtens und Entscheidens werden entgegengestellt. Der König hat Anteil an Gottes Fähigkeiten und lässt sich nicht von Äußerlichkeiten beeindrucken (das „Sehen"). Er lässt sich auch nicht von den besseren Argumenten, dem besseren Redner oder der Meinung der Mehrheit überreden (das „Hören"). Seine Kriterien sind vielmehr die Gerechtigkeit und die Geradheit. Durch die göttlichen Fähigkeiten durchschaut er die ihm vorgetragenen Streitfälle und fällt richtiges/gerechtes Urteil. Dadurch werden die Geringen und Armen zu ihrem Recht kommen.

Es folgt dann die Bestrafung der Normbrecher:

> Er schlägt die Erde (vielleicht: die Gewalttätigen) mit dem Stab seines Mundes,

[395] Vgl. 1Kön 3,9.

> und mit dem Hauch seiner Lippen wird er den Frevler (רָשָׁע) töten. (V.4b)

Die staatliche Hilfe für den gerechten Schwachen beinhaltet auch die Bestrafung der Ungerechten/Bösen. Das Verhalten eines jeden wird nach dem unpersönlichen, richtigen Maßstab gemessen, und jeder bekommt was er verdient. – Hier wird noch einmal die Bedeutung des autoritativen Wortes für die Tätigkeit des Herrschers und für seine spezifische Form des Helfens hervorgehoben (vgl. Spr 31). Er hilft dem Gerechten und bestraft den Ungerechten durch verbindliche Entscheidungen und Befehle. Sein Wort (Mund/Lippen) ist (sind) mächtig, er muss es nur aussprechen, um die Schuldigen zu schlagen. Er muss sie aber nicht selbst bestrafen, andere führen seinen Befehl aus. Die helfende Zuwendung wird durch ausführende Organe vermittelt.

V.5 fasst die Qualitäten des guten Herrschers zusammen:

> Und Gerechtigkeit (צדק) ist der Gürtel seiner Hüften
> und Zuverlässigkeit (אמונה) der Schurz seiner Lenden.

Er lässt sich ausschließlich von צדק leiten und erfüllt seine Amtspflichten – d. h.: das Richten der Geringen – mit Zuverlässigkeit.

Nachdem die Voraussetzungen des Regierens und das Regieren selbst thematisiert wurden, schließt der letzte Teil (V.6-9) mit den Konsequenzen der gerechten Regierung. Er spricht von einem paradiesischen Tierfrieden: Die wilden Tiere (Wolf, Leopard, Löwe, Bär) werden die domestizierten (Lamm, Böcklein, Kalb, Kuh, Rind) nicht angreifen (V.6f.), die Kinder müssen sich nicht vor Schlangen fürchten. Es handelt sich um ein Leben in völliger Sicherheit. Man kann hier eine „kosmische“ Funktion des Königtums sehen: Ein solcher Friedenszustand im Bereich der Natur gehört zur heilvollen Ordnung, die durch einen gerechten König gesichert ist. Man kann aber auch die V.6-8 von V.9 her interpretieren:

> Nichts Böses und nichts Verderbliches wird man tun auf meinem ganzen heiligen Berg:
> Denn das Land wird voll sein von Erkenntnis Jahwes wie von Wassern, die das Meer bedecken.

Dann ist die Sprache dieser Verse eine metaphorische. Die wilden Tieren stehen für die Mächtigen, die zahmen für die Schwachen in der Gesellschaft der Menschen. Starke und

Schwache leben friedlich beieinander, weil erstere nicht mehr auf Beutesuche sind. In einer vollkommen gerechten Ordnung gibt es diese Art von Konflikten nicht mehr, Ausbeutung und Unterdrückung sind verschwunden.

3.1.2 Die Kritik an den ungerechten Machtträgern

Politische Machtträger werden im Alten Testament oft kritisiert, u. a. weil sie ihre gesellschaftlichen Funktionen nicht „ordnungsgemäß" ausführen. Dabei gelten die oben besprochenen Aspekte der offiziellen Staatsideologie als Maßstäbe für die Beurteilung des Handelns der jeweiligen Amtsinhaber. Das bedeutet, dass die Staatsideologie nicht eine willkürliche Konstruktion der Herrschenden war, sondern auf entsprechenden Erwartungen seitens der Beherrschten gründete. Die offizielle Propaganda gibt sozusagen den Inhalt des „Vertrages" wieder, der zwischen Staat und Gesellschaft „abgeschlossen" wurde. Die Kritik an den Trägern politischer Macht richtet sich sowohl an Könige und Beamte als auch an „Älteste"[396], und sie basiert auf allgemein akzeptierten Vorstellungen: der Staat und seine Repräsentanten haben die Aufgabe, „die Gerechtigkeit durchzusetzen und das heißt prägnant: ‚den Schwachen zu erretten aus der Hand des Starken'."[397] – Im Folgenden betrachten wir einige kritische Texte, vor allem aus der prophetischen Literatur, die unter drei Gesichtspunkte gruppiert werden.

3.1.2.1 Allgemeine Aufforderungen

Jes 1,10-17 wendet sich an den „Führer Sodoms" und an das „Volk Gomorrhas" (V.1), dessen Kultpraxis scharf kritisiert wird (V.11-15). Es handelt sich um die führende Schicht Jerusalems, die sich sowohl aus Trägern staatlicher Macht als auch aus den Einflussreichen und wirtschaftlich Starken zusammensetzt [398]. Sie werden V.17 aufgefordert, Gutes zu tun und für das Recht Sorge zu tragen (דרשׁ מׁשפט), was dann näher bestimmt wird:

> Weist den Unterdrücker zurecht (אשׁר חָמוֹץ)! Richtet (שׁפט) den Waisen, führt die Rechtssache (ריב) der Witwe.

[396] Damit meine ich die Mitglieder der lokalen Gerichte: Oberhäupter bestimmter Sippen, Einflussreiche, Mächtige, usw. Zu diesen führenden Männern siehe R. de Vaux 1960: 116-118. Zur Diskussion über das Verhältnis dieser Ältestengerichtsbarkeit zu den staatlichen Machtorganen siehe F. Crüsemann 1992: 96-104.
[397] J. Assmann, 1992: 92.
[398] Vgl. Kessler 1992b: 115-119

Die Mächtigen, deren Position mit der Aufgabe der Rechtspflege verbunden ist, sollen Unterdrückungsverhältnisse in der Gesellschaft wahrnehmen und die Unterdrücker in Schranken halten. Witwen und Waisen gehören zu den besonders Schwachen und Benachteiligten in der damaligen Gesellschaft. Weil sie niemanden haben, der ihre Rechte vertreten könnte (Ehemann bzw. Vater) – sie haben keine eigene Stimme im Rechtsprozess – sind sie auf besonderer Weise auf das Verantwortungsbewusstsein der Rechtspfleger angewiesen. Diese sind aufgrund ihres Amtes dazu verpflichtet, die Rechtsache der Schwachen anzuhören und, falls sie im Recht sind, diese auch zu führen. Es geht hier um die Aufrechterhaltung elementarer Gerechtigkeit, nämlich dass die Rechtssache der Schwachen überhaupt angehört wird und dass sie von Unterdrückung geschützt werden.

Ähnlich formulieren es Jer 21,11f. und 22,1-3. Beide Stellen wenden sich direkt dem „Haus Davids", also dem Königshaus Judas zu:

> So spricht Jahwe: Haltet am Morgen gerechtes Gericht (דין משפט)! Entreißt den Ausgeplünderten aus der Hand des Unterdrückers! (21,12)
>
> So spricht Jahwe: Tut Recht und Gerechtigkeit (עשה משפט וצדקה)! Entreißt den Ausgeplünderten aus der Hand des Unterdrückers! (22,3a)[399]

Von der Befolgung dieser Worte hängt die Kontinuität der Dynastie ab (22,4). Die Missachtung dieser Aufforderung ist wiederum mit göttlicher Strafe verbunden (21,12b; 22,6-9). Es besteht ein direkter Zusammenhang zwischen der Ausübung der sozialen Funktion und dem Wohlergehen des Funktionsträgers.

Diese Aufforderungen erinnern die politischen Machtträger an die grundlegende Aufgabe eines Gemeinwesens. Sie besteht in der Durchsetzung einer Ordnung, welche den Mitgliedern einer Gemeinschaft bestimmte elementare Rechte zusichert. Werden diese Rechte systematisch missachtet, dann läuft die Legitimität der Ordnung Gefahr. Die Geltung einer Rechtsordnung entscheidet sich in der Lage der und in der Beziehung zu den schwächsten Mitglieder einer Rechtsgemeinschaft. Gerechtes Gericht halten (oder: Recht und Gerechtigkeit tun) heißt soviel wie: Den Unterdrückten aus der Hand des Unterdrückers reißen. Daran wird deutlich, dass die Rechtsordnung etwas ganz anderes ist

[399] Hier wird noch hinzugefügt: „Fremde, Waisen und Witwen bedrängt und misshandelt nicht; vergießt kein unschuldiges Blut an diesem Ort!" Hier werden der König, seine Diener und Leute (V.2) als potentielle (oder tatsächliche) Unterdrücker angesehen.

als die Solidarordnung der Familie.

3.1.2.2 Kritik an Parteilichkeit

Jes 1,21-28 sieht in Bestechlichkeit und Parteilichkeit die ernsten Gefährdungen einer Ordnung, die auf „Recht“ und „Gerechtigkeit“ gegründet ist. Und darunter leiden als erste die Schwachen. Die Stadt, die erfüllt war mit „Recht“ (משפט) und in dessen Mitte „Gerechtigkeit“ (צדק) wohnte, ist zur Herberge von Mördern geworden (V.21). Konkret:

> Deine Beamten sind Rebellen und Gefährten von Dieben!
> Sie alle lieben Geschenke und laufen hinter Bestechungen her.
> Den Waisen richten sie nicht,
> und die Rechtssache der Witwe kommt nicht vor sie. (V.23)

Jesaja wendet sich „direkt und in wörtlicher Anrede Trägern staatlicher Macht zu“.[400] V.23 spricht von Beamten (שַׂר), V.26 von Richtern und Räten. Ihnen wirft Jesaja vor, ihre richterliche Funktion nicht wahrzunehmen. Indem sie Bestechung annehmen, ergreifen sie die Partei der Reichen. Die Folge ist, dass die Rechtssache von Waisen und Witwen, die sie gegen „Diebe“ haben, gar nicht vor den Zuständigen für die Rechtspflege gelangt. Diese Gruppe von rechtlosen Menschen war scheinbar oft Opfer von wirtschaftlich Kräftigeren. Sie werden von niemandem geschützt, außer von den Repräsentanten des Gemeinwesens, deren Verantwortung es ist, die Klage der Rechtlosen anzuhören und ihnen Recht zu schaffen. Die Träger politischer Macht rebellieren aber gegen diese Ordnung und gegen ihre Verantwortung, zwischen Reichen und Armen zu richten. Sie „machen sich zu Komplizen der Reichen und Starken in der Gesellschaft“[401] und verstärken die ohnehin schon große Machtasymmetrie in der Gesellschaft. Es geht hier in erster Linie um das Hören der Rechtssache der Waisen und Witwen, das durch Bestechung/Parteilichkeit verhindert wird. Die, die gegen die Ordnung rebellieren, müssen bestraft werden (V.24f.), damit sie wieder zu dem werden, was sie „ursprünglich“ waren (V.26).

Ps 82: In der Götterversammlung klagt Jahwe die anderen Götter an (V.1), weil sie ihre richterliche Funktion nicht ordnungsgemäß ausüben:

---

[400] R. Kessler 1992b: 26.
[401] Ebd. 29.

Wie lange wollt ihr ungerecht richten (שׁפט־עוֶל) und die Frevler begünstigen? (V.2)

Ungerecht richten heißt hier die Partei der Normbrecher (רשׁעים) zu ergreifen. – Im Gegensatz zum guten Herrscher/Richter, verfügen diese ungerechten Götter weder über „Erkenntnis“ (ידע) noch über „Einsicht“ (בין): „sie ziehen umher in der Finsternis“ (V.5). Durch dieses ungerechte Handeln bringen sie die Fundamente der Erde ins Wanken (מוט), d.h. sie stören die Weltordnung, welche sie zu hüten haben.

Die Alternative zu dem שׁפט־עוֶל wird sehr ausführlich in V.3f. formuliert:

Richtet (שׁפט) den Geringen und die Waise,
den Elenden und Bedürftigen setzt ins Recht/sprecht frei (הצדיק)!

Befreit (פלט) den Geringen und Armen,
entreißt (ihn) (נצל) aus der Hand der Frevler!

Die Richter werden aufgefordert, sich mit der Rechtssache der Schwachen zu beschäftigen („Richtet den Geringen!“). Und das bedeutet in der Regel, sie aus Unterdrückungsverhältnissen zu befreien. Solche Verhältnisse müssen erst als Unrecht (Normbruch) erkannt um dann verurteilt zu werden. Das geht aber nicht, wenn die Normbrecher begünstigt werden.

3.1.2.3 Kritik an Unterdrückung

Jer 22,13-19 kritisiert den König Jojakim, dessen Gewinnstreben ihn davon abbringt, wie sein Vater Recht und Gerechtigkeit zu tun, d. h. die Rechtssache der Elenden und Armen zu richten. Der König sorgt sich nur um den Bau seines luxuriösen Palastes, der ohne Gerechtigkeit (בלא־צדק) und ohne Recht (בלא משׁפט) durchgeführt wird. Die Bauarbeiter lässt er ohne Lohn arbeiten (V.13). Er vergießt unschuldiges Blut und verübt Ausbeutung und Erpressung (V.17). Die Unterdrückung, die der König selbst ausübt, macht ihn unfähig, seine Funktion auszuüben. Sie besteht nämlich darin, die Schwachen aus Unterdrückungsverhältnissen zu entreißen, indem er ihre Rechtssache richtet.

Jer 5, 26-28 klagt die „Groß- und Reichgewordenen“ an, weil sie ihre Macht und ihren Reichtum mit Betrug erworben haben. Sie haben elementare Normen gebrochen – sie sind רשׁעים - und sind deshalb nicht fähig, die Befolgung dieser Normen zu kontrollieren:

> Das Recht pflegen sie nicht, das Recht der Waisen, dass es durchgesetzt werde,
> und das Recht der Armen richten sie nicht. (V.28)

Ez 34 greift die „Hirten Israels“ an, weil sie nur „sich selbst weiden“ (V.2). Diese Hirten erfüllen ihre Aufgaben nicht, nämlich die „Herde“ zu weiden und sich besonders um die „schwachen Tiere“ zu kümmern. Im Gegenteil, sie beuten die Herde aus und treten die Schwachen mit Gewalt und Brutalität nieder (V.3f.). Auf diese Weise werden die Schwachen doppelt unterdrückt, von den Starken (vgl. V.17-22) und von den Hirten. Deshalb wird Jahwe sich selber um seine Schafe kümmern. In seiner Funktion als Hirte wird er richten zwischen den fetten und den mageren Schafen (V.20; vgl. V.17 u. 22):

> Weil ihr [die fetten Schafe] mit Seite und Schulter alle Schwachen Tiere zur Seite gedrängt und weil ihr sie mit euren Hörnern weggestoßen habt, bis ihr sie weggetrieben hattet, deshalb will ich meiner Herde helfen, dass sie nicht mehr zur Beute werden soll, und will richten zwischen Schaf und Schaf. (V.21f)

Die Hilfe besteht im rechten Richten, damit die Schwachen nicht von den Starken unterdrückt werden.

3.1.3 Zusammenfassung

Die in diesem Abschnitt behandelten Texte, welche den König und andere politische Machtträger als Helfer der Schwachen darstellen, ergeben folgendes Bild:

(a) Die Hilfe erfolgt immer im Rahmen und als Teil der umfassenderen Funktion politischer Macht, die Ordnung einer Gesellschaft zu erhalten und damit die elementaren Rahmenbedingungen gesellschaftlichen Lebens zu gewährleisten. Es geht um das Problem der Normierung des Sozialverhaltens und also auch der Gefährdung dieser Normierung durch Normbrüche. Das politische Gemeinwesen hilft den Schwachen indem es versucht, die Interessengegensätze zwischen Normbrechern und Betroffenen zu bewältigen. Seine oberste Aufgabe besteht darin, die Befolgung der geltenden Normen durchzusetzen. Der König und andere Machtträger helfen, indem sie „richten“ (vgl. die Parallelität zwischen den Verben des Richtens: שׁפט, דין, ריב, צדק, יכה und denen des Helfens: ישׁע, פלט, נצל). Und das heißt in der Regel, dass sie helfen, indem sie „die Schwachen aus der Hand der Starken entreißen“. Den Schwachen wird nicht geholfen, weil

sie Schwache sind, sondern weil sie von den Starken bedrängt werden. Das Bedrängen wird als Normbruch gekennzeichnet und Normbrecher müssen bestraft werden. Deshalb werden unsere Texte von dem Gegensatz Stark-Schwach dominiert, wobei der Starke stets der Unterdrücker und Normbrecher (Frevler) ist, und der Schwache immer das Opfer von Gewalt. Was hier als einen Akt der Hilfe gilt, besteht in der Wahrnehmung der Klage (=Hilferuf) und in der Rechtfertigung des Gerechten. Die Kontrollinstanz erkennt also das „Unrecht", das im Verhältnis zwischen Starken und Schwachen besteht und sich als Machtmissbrauch darstellt (Gewalt, Unterdrückung, Ausbeutung usw.). Schließlich werden die Normbrecher (רָשָׁע) bestraft.[402]

(b) Diese Art von Hilfe begründet sich nicht mit der Bindung zwischen Helfenden und Geholfenen, sondern mit der Geltung und Durchsetzung einer allgemein verbindlichen Norm. Der Richter identifiziert sich mit der Norm, nicht aber mit den streitenden Parteien. Er identifiziert sich nicht mit der konkreten Person des Leidenden, sondern abstrakt mit dem „Gerechten", der Unrecht leidet. Besser: er identifiziert sich mit dem „Recht" und dann mit allen, die ihr Verhalten nach dieser Norm richten. Indem er durch die Androhung von Gewalt für die Befolgung der Normen sorgt, hilft er denjenigen, die durch den Normbruch anderer benachteiligt werden. Der Richter steht zwischen den Prozessparteien und muss ohne Ansehen der Person entscheiden. Es handelt sich also nicht um Solidarität, wenn diese als Hilfe für einen fest umgrenzten Kreis von nicht-austauschbaren Personen verstanden wird. Die „Hilfe" wird nicht um der Person oder um der Gruppe willen geleistet, sondern um der Ordnung willen.

(c) Die Hilfe ist auch nicht aus Gnade oder Barmherzigkeit motiviert. Die Schwachen haben einen Anspruch auf diese Form von Unterstützung. Ihre Notsituation entsteht durch einen Bruch von allgemein verbindlichen Regeln und wird als Unrecht empfunden. Sie ist eine Folge von Akten der Gewalt und stellt sich als Verletzung von elementaren Rechten dar (Leib und Leben, Ehre, Eigentum usw.). Als Kontrollinstanz ist das Gemeinwesen verpflichtet, die Sicherung dieser Existenzrechte zu garantieren.

---

[402] Die Hauptaufgabe des Königs besteht in der Wahrung der rechten Ordnung, die vor allem durch die Bestrafung der Normbrecher gewährleistet wird: „Du [der König] liebst צֶדֶק (Ordnung, Gerechtigkeit) und hasst רֶשַׁע (Unrecht, Normbruch), darum hat dich Gott, dein Gott, gesalbt" (Ps 45,8; vgl. Ps 101,8; Spr 16,12; 25,5). Vgl. auch z. B. Ps 10 und 94, wo Gott als Richter dargestellt wird und den Schwachen dadurch hilft, dass er die „Frevler" bestraft.

(d) Die hier dargestellte Form der Hilfe setzt auch kein persönliches Engagement und keine Opferbereitschaft des Helfenden voraus, wie es in der Solidarität im Nahbereich meistens der Fall ist. Charakteristisch für die Hilfe des Herrschers ist, dass sie durch seinen Befehl geschieht. Sein Instrument ist der Befehl. Er befiehlt und sein Verwaltungsstab führt es aus. Es ist eine höchst vermittelte und unpersönliche Form von Hilfe.

(e) Wenn der Herrscher dennoch als barmherzig dargestellt wird, dann beschränkt sich seine Barmherzigkeit auf das Hören der Klage des Schwachen. Er ist „barmherzig", wenn er die Stimme des „Stummen" hört; wenn er Unrecht als solches erkennt; wenn er sich auf der Seite des (gerechten) Schwachen stellt und die (ungerechten) Großen und Mächtigen bestraft. Das Vokabular der Familie (Barmherzigkeit, Vater usw.) wird nur metaphorisch gebraucht, denn der König *kann* sich nicht mit konkreten Personen identifizieren: Er kann es nicht, weil sein Amt Unparteilichkeit von ihm fordert; und er würde es auch nicht schaffen, weil keine persönliche Bindung zwischen ihm und die abstrakte Gruppe der Schwachen besteht. Das Vokabular kann aber gebraucht werden, weil gewisse (formale) Ähnlichkeiten zwischen der Rolle des Königs und der Rolle des Vaters bestehen: Beide verkörpern die Autorität und sind für die Wahrung der (sittlichen) Ordnung zuständig; beide Repräsentieren die gesamte Gruppe; und beide üben eine Schutzfunktion aus.

3.2. Konkrete Beispiele staatlicher Hilfe

Nachdem wir die allgemeine Vorstellung über die Formen und Begründungen staatlich vermittelter Hilfe betrachtet haben, wollen wir uns einigen alttestamentlichen Erzählungen widmen, in denen der König oder andere politische Machtträger um Hilfe gebeten werden. In diesen Erzählungen geht es immer um die Vermittlung zwischen gegensätzlichen Interessen, sei es zwischen Einzelnen, sei es zwischen Gruppen oder sozialen Schichten. Der Gegensatz Stark - Schwach ist nicht immer das Thema; es interessieren uns hier vor allem die typischen Probleme und Situationen (Interessenkonflikte), sowie die Formen und Begründungen der staatlichen Hilfe.

3.2.1 Vermittlung zwischen Einzelnen

3.2.1.1 2Sam 12,1-6

Diese Erzählung handelt über den Konflikt zwischen einem reichen und einem

armen Mann, die in derselben Stadt leben. Der (fiktive) Fall wird vom Propheten Natan dem König David vorgetragen: Der reiche Mann, der über eine große Anzahl von Schafen und Rinder verfügte, bekommt Besuch. Er bringt es aber nicht über sich (חמל), aus seiner Herde ein Tier zu nehmen, um es für seinen Gast zuzubereiten. Stattdessen nimmt er aber das einzige Schaf des armen Mannes.[403]

Wie reagiert David auf diese Situation? Zunächst gerät er in großen *Zorn* über den reichen Mann (V.5). Mit dem Begriff des Zornes erhalten wir ein neues Element, um das alttestamentliche Bild politischer Macht und ihrer Funktionen zu ergänzen. In der Antike gilt der Zorn als ein im Kern politisches Konzept.[404] Und in der Tat passt diese Vorstellung sehr gut zu dem Bild, das wir bisher erreicht hatten. Denn es handelt sich um den Zorn des Richters, der sich über das Unrecht (=Normbruch) empört. Der Zorn des Königs ist also keine irrationale Leidenschaft, sondern ein „politischer Affekt", der durch die Idee der Gerechtigkeit bedingt wird.[405] Außerdem verkörpert der Zorn sowohl den Willen als auch die Macht, die Normbrecher zu bestrafen. Denn das Recht kann letzten Endes nur durchgesetzt werden, wenn die politische Macht auf physische Gewalt zurückgreifen und Gegengewalt wirksam ausschließen kann. Auf den Zorn folgt das Urteil über den Schuldigen: er soll sterben (V.5) und den Betroffenen für das erlittene Unrecht entschädigen (das Lamm soll er vierfach ersetzen, V.6).

Der reiche Mann tut eindeutig Unrecht wenn er wegnimmt, was ihm nicht gehört. Dabei verletzt er eine sehr elementare Norm, nämlich das Recht des Anderen auf sein Eigentum. Aus der Sicht des Königs, der für Recht und Gerechtigkeit garantiert, gilt er als schuldig und muss bestraft werden.

3.2.1.2 2Sam 14,4-11.15-17

König David muss (wieder) über einen (fiktiven) Fall entscheiden: Eine Witwe kommt zu ihm und bittet um Hilfe: הוֹשִׁיעָה הַמֶּלֶךְ. Ihre beiden Söhne haben sich im Feld gestritten, einer schlug den anderen tot. Nun meint die Verwandtschaft ihres Mannes, den übrigen Sohn töten zu müssen wegen seiner Tat. Aus der Sicht der Frau wäre dies das Ende ihrer Familie. Sie verliert nicht „nur" noch einen Sohn, sondern die letzte

[403] Es wird nicht berichtet, *wie* er das Tier wegnahm.
[404] Siehe dazu J. Assmann 1992: 83-99.
[405] Vgl. ebd. 85.

Möglichkeit zur Kontinuität der Familie (V.7: ihr verstorbener Mann bliebe ohne Name und Nachkommen auf Erden). Ohne diesen letzten Sohn steht auch ihre eigene Existenz auf dem Spiel. Die Frau drückt ihre Hoffnung aus, der König möge sie hören und sie der Hand des Mannes entreißen, der sie und ihren Sohn vom ‚Erbbesitz Gottes' vertilgen wolle (V.16). Was soll eine Witwe ohne Sohn und womöglich ohne Grundbesitz (wenn dieser zur Familie des Mannes zurückkehrt) machen?

Hier liegt ein Normenkonflikt vor. Auf der einen Seite das Recht der Sippe, ein schuldiges Mitglied zu bestrafen. Auf der anderen das ‚Existenzrecht' der Witwe und das Recht ihrer Familie auf Kontinuität. Der König entscheidet sich für die Sache der Frau. Er begründet aber seine Entscheidung nicht. Aber es ist klar, dass der Sohn (ein Mörder) die einzige Möglichkeit für das Bestehen der Familie ist; nur durch ihn hat die (unschuldige) Frau eine Chance auf eine würdige Existenz, und der (verstorbene) Vater auf die Kontinuität seines ‚Namens'.

Durch seine Macht „begnadigt" der König den Schuldigen und setzt das Recht der Verwandtschaft, ihn zu bestrafen, außer Kraft. Das einzige, was er tun muss, ist befehlen: „Ich will für dich befehlen/gebieten" (וַאֲנִי אֲצַוֶּה עָלָיִךְ) (V.8). Und die Frau meint: Das Wort des Königs schafft Ruhe (V.17). Die nötigen Fähigkeiten dazu hat er: er ist wie der Engel Gottes, der Gutes und Böses hört (V.17); und er ist weise wie die Weisheit eines Engels Gottes zu erkennen alles auf Erden (V.20).

3.2.1.3 1Kön 3,16-28

Diese Geschichte soll Salomos Weisheit illustrieren, um die er Gott gebeten und die er von ihm bekommen hat, um sein Volk zu regieren/richten (שׁפט) (V.9-12). Sie ist besonders interessant, weil in ihr die Logik des Königs und die Logik einer Mutter nebeneinander stehen. Zwei Frauen streiten sich um ein Kind. Beide behaupten es wäre ihr Sohn. Nur die Weisheit des Königs kann herausfinden, welche der Frauen die Mutter des Kindes ist. Er befiehlt, das Kind in zwei Teile zu teilen, und jede Frau soll eine Hälfte bekommen. Und der König beobachtet die Reaktionen der Frauen. Die Mutter des Kindes verzichtet auf ihr Recht, das Kind zu bekommen, es soll leben. Die andere Frau meint, das Kind soll getötet werden, damit keine es bekommen kann. Durch seine weise Handlung erkennt der König die Mutter des Kindes, und befiehlt: „Gebt dieser das Kind lebendig und

tötet es nicht; die ist seine Mutter“ (V.27). Und das Volk sah durch dieses Urteil, dass die Weisheit Gottes im König war, auf das er „Recht tue“ (V.28).

Man könnte sagen, dass der König der Mutter und dem Kind geholfen hat, beieinander zu bleiben. Schwerpunkt der Erzählung ist es aber, dass er fähig war, die Wahrheit ans Licht zu bringen. Er konnte das nur, weil er über Macht verfügte, Macht über Leben und Tod seiner Untergebenen. Durch Weisheit und Macht hat er für Gerechtigkeit gesorgt. Ohne jegliche Selbstaufopferung, ohne Gefühle für die Beteiligten, ohne Solidarität, ohne Erbarmen. Das waren aber die Merkmale der Mutter, die das Leben ihres Sohnes retten wollte. Der König hat von einer anderen Ebene her ordnend in den Bereich der Mutterliebe/Solidarität eingegriffen. Gerade so wird die Unterscheidung der Bereiche deutlich.

3.2.1.4 2Kön 8,1-6

Wegen einer Hungersnot verlässt eine Frau mit ihrer Familie ihren Hof und zieht ins Land der Philister. Nach sieben Jahren kehrt sie zurück. Sie geht zum König, und bittet ihn um Hilfe wegen ihres Hauses und ihres Feldes. Es ist eigentlich ein Schrei um Hilfe (צעק, V.3 und 5). Nichts wird darüber gesagt, was während der sieben Jahre mit ihrem Grundbesitz geschah. Vielleicht hatte die Krone ihn konfisziert. Oder die Verwandtschaft hatte ihn übernommen. Auf jeden Fall kann nur der König ihr das Land zurückgeben und so ihre Existenz retten. Das tut er auch. Seine Motivation dazu wird nicht explizit genannt. Hatte sie noch ein Recht darauf? Oder war es ihre besondere Beziehung zum Propheten Elischa, die in der Erzählung betont wird? Schließlich hatte der Prophet ihr geraten, in die Ferne zu ziehen. Auf jeden Fall ist das Handeln des Königs typisch: Er gibt der Frau einen Beamten zur Seite mit dem Befehl, ihr alles zurückzugeben, was ihr gehört. Dazu soll sie noch den ganzen Ertrag des Feldes während dieser Zeit bekommen. Die Hilfe des Königs besteht auch hier aus einem Befehl, verlangt von ihm also kein persönliches Engagement, und wird durch dritte vermittelt (Beamte).

3.2.2 Vermittlung zwischen Gruppen/Schichten

3.2.2.1 Freilassung von Schuldsklaven und Schuldenerlass

Wir haben gesehen, dass die Zuwendung des Königs zu den Notleidenden als konkrete Hilfe für Einzelpersonen geschehen kann. Diese Hilfe wird als Beseitigung von

unrechtmäßigen Verhältnissen und Wiederherstellung von Gerechtigkeit verstanden. Auch in diesem Sinne sind sozialpolitische Maßnahmen zu verstehen, die ganzen sozialen Schichten zugute kommen sollen. Ich denke hier an Maßnahmen wie Freilassungen von Schuldsklaven und Schuldenerlasse. Aus Mesopotamien sind sie in der Form von Königserlassen überliefert worden. Aus Athen ist die Reform des Solon bekannt. Auch im AT ist diese Praxis überliefert worden.

Zwei Texte aus dem AT berichten über solche Maßnahmen als Akte politischer Machtträger: Jer 34,8-22 und Neh 5,1-13. Im Bericht von Jer 34 schließt der König Zidkija einen Bund/Vertrag (ברית) mit dem „ganzen Volk in Jerusalem“ um eine Freilassung (דרור) auszurufen (V.8). Jeder sollte seine hebräischen Sklaven und Sklavinnen freilassen (שלח); keiner sollte „jüdische Brüder“ als Sklaven haben (V.9). Dies taten die führenden Schicht der Stadt auch (שרים) und diejenigen, die dem Abkommen beigetreten waren (V.10). Allerdings wird berichtet, dass sie nach einiger Zeit ihre Sklaven und Sklavinnen wieder zurückholten. Wie dem auch sei, hier wird durch die Initiative des Königs eine Freilassung von Sklaven verhandelt. Es ist eine konkrete Maßnahme zugunsten einer sozial benachteiligten Schicht. Die Mächtigen sollten auf bestimmte Rechte verzichten, die sie erworben hatten, weil diese anscheinend ihre Legitimität verloren hatte.[406] Der Staat verfügte aber offenbar nicht über genügend Macht, um diese Freilassung endgültig durchzusetzen.

Neh 5,1-13 bietet mehr Elemente, die zur Erschließung einiger Merkmale solcher Akte helfen. Es wird berichtet, dass „das Volk und ihre Frauen“ ein großes Notgeschrei oder eine große Klage (צעקה) gegen ihre „jüdischen Brüder“ erheben (V.1). Die Klagenden sind in drei Gruppen geteilt: Die erste beklagte sich darüber, dass sie ihre Kinder verpfänden muss, um Nahrung zu bekommen (V.2). Die zweite beschwerte sich darüber, während der Hungersnot ihren Besitz (Äcker, Weinberge, Häuser) verpfändet haben zu müssen, um Getreide zu erhalten (V.3). Die dritte Gruppe war gezwungen, ihre Äcker zu verpfänden und ihre Kinder zu versklaven, um sich Geld für die Bezahlung der „Königssteuer“ zu leihen; einige der Töchter sind bereits Sklavinnen geworden (V.4-5). Was in diesen Klagen zum Ausdruck kommt ist der allen antiken Gesellschaften beherrschende ökonomische Grundwiderspruch zwischen Gläubigern und Schuldnern:

[406] Die V.12-16 deuten diese Freilassung als Erfüllung des in Dtn 15,12 Gebotenen.

„Der Reiche herrscht über die Armen, und wer Darlehen nimmt, wird Sklave dessen, der verleiht“ (Spr 22,7). Die Ursache für die Herausbildung von Abhängigkeitsverhältnissen war das harte antike Kredit- bzw. Schuldrecht, das dem Kreditgeber den Zugriff (Nutzungspfand) auf den Besitz und die Familie des Schuldners im Falle der Zahlungsunfähigkeit gewährleistete:

> „…die ärmeren Bevölkerungsschichten wurden aufgrund dieses Kreditrechts in zunehmende Verelendung getrieben, mußten ihrem Kreditgeber ihre Kinder, d.h. ihre Arbeitskräfte als Schuldsklaven überlassen, mußten ihm den Löwenanteil der Erträge ihrer Äcker und Weinberge abliefern und arbeiteten schließlich selber als Pächter bzw. Schuldsklaven auf ihrem ehemaligen Besitz, wenn ihre Kinder und sie nicht gar davon vertrieben und in die Fremdsklaverei verkauft wurden.“[407]

Diese Formen der Abhängigkeit werden von den Betroffenen als illegitim und ungerecht angeklagt. Sie berufen sich dafür auf die Gleichheit der Judäer, die eigentlich solche Abhängigkeiten verbieten müsste: „Jetzt aber ist unser Fleisch wie das Fleisch unserer Brüder und unsere Kinder sind wie ihre Kinder, und doch müssen wir unsere Söhne und unsere Töchter zu Sklaven erniedrigen lassen“ (V.5). Der Begriff des Bruders wird auf das Gemeinwesen ausgeweitet, um die Gleichheit aller zu fordern und um Enteignung und Versklavung innerhalb dieser Beziehungen als unrechtmäßig zu erklären.

Nehemia, der Statthalter der persischen Provinz Juda, hört die Klage des Volkes und reagiert mit Zorn (V.6). Sein Zorn ist der Ausdruck seiner Empörung über ungerechte Verhältnisse und ihre Verursacher. Er erkennt die Klage des Volkes also als legitim an. Als erste Maßnahme stellte er die „Vornehmen und die Vorsteher“ (סגנים+חורים) zur Rede (V.7). Es geht hier um einen Rechtsstreit (ריב) gegen sie. Die Anklage lautet: „Eine Pfandhaftung/Last legt ihr einer wie der andere auf seinen Bruder!“ Und Nehemia beruft gegen sie eine große Versammlung ein. Er wirft den Mitgliedern der Oberschicht Absichtlichkeit vor: „die Verschuldung verfolgt Zwecke, vor allem den Zweck des Verkaufs von bankrotten judäischen Bauern an Fremde.“[408] Die Beschuldigten verteidigen

---

[407] R. Albertz 1992: 538. Zur Problematik des antiken Schuldenwesens siehe M. Finley 1977; H. G. Kippenberg 1978 (Kap. 4); ders. 1983; R. Kessler 1989. Zu den allgemeinen sozioökonomischen Verhältnissen siehe H. G. Kippenberg 1977 und R. Kessler 1992b.

[408] H. Kippenberg 1978: 61. „Verschuldung und erst recht Insolvenz entspringen eben nicht direkt Faktoren wie demographischem Zwang oder Erbteilungen, verschlechterter Bodenqualität oder ungünstigem Wetter. Folgenreich für die Herausbildung von Klassen werden sie erst, wenn sie Instrumente der relativ Reicheren und Mächtigeren werden, neue Abhängigkeiten zu stiften, Immobilien sich anzueignen oder auch Sklaven zu verkaufen. Die traditionale Institution

sich nicht vor dieser Anklage (V.8). Nehemia stellt fest: „Was ihr da macht, ist nicht gut“ (V.9), und drängt sie zu einem allgemeinen Schuldenerlass (V.10-12). Die Vornehmen und Vorsteher sind damit einverstanden: „So, wie du es sagst, wollen wir es tun“ (V.12). Durch einen Schwur wird ihre Erklärung bekräftigt.

Der Charakter der Notsituation, die nach dem Eingriff des Staates verlangt, unterscheidet sich hier nicht grundsätzlich von den oben behandelten Texten (2.3.1). Es handelt sich hier wie dort um Probleme, die durch Interessenkonflikte entstehen. Eine bestimmte Situation wird als unrechtmäßig empfunden und führt zu einer Klage. Der Staat muss vermitteln, die Situation im Licht der geltenden Normen interpretieren und eine Entscheidung fällen. Wie sind aber spezifisch Schuldenerlasse und Freilassungen von Sklaven zu bewerten? Zum Wesen und zur Funktion politischer Macht gehört die Vermittlung zwischen den gesellschaftlichen Schichten und ihren unterschiedlichen Interessen. Politische Macht ist selber ein Ausdruck der Konflikte und gegensätzlichen Interessen, die in unterschiedlichem Maß jede Gesellschaft kennzeichnet. Eine wichtige Ursache von Konflikten in der Antike ist das Schuldenwesen. Durch es entstehen Abhängigkeiten, Ausbeutungsverhältnisse, Konzentration des Grundbesitzes und Verelendung großer Teile der Bevölkerung. Dies führte wiederum zu sozialen Unruhen und Instabilität. Schuldenerlasse und Freilassungen von Schuldsklaven sind notwendige Regulative, die das System erhalten sollen. Durch diese Amnestien hat die politische Macht versucht, ein gewisses Gleichgewicht zwischen den sozialen Schichten zu erreichen und die Legitimität der sozialen Ordnung wiederherzustellen. Das Schuldwesen selbst wurde dabei nicht angetastet. Die Gläubiger, worunter sich auch die Träger politischer Macht befanden, mussten auf bestimmte Rechte verzichten, die ihnen das Schuldwesen bzw. ihre eigene Machtposition darin gewährte. Dieser Verzicht erfolgt aber keineswegs spontan, sondern in Folge eines Drucks seitens der Betroffenen und der politischen Macht selbst. Es handelt sich aber um eine Ausnahmesituation. Es geht in erster Linie darum, die Stabilität einer Gesellschaft zu gewährleisten.

3.2.2.2 Vermittlung zwischen Gott und Land (2Sam 21,1-14)

Die Erzählung über die Rache der Gibeoniter soll als Beispiel der Rolle des Königs

---

personaler Haftung kann Zwecken nutzbar gemacht werden, die am besten in den Begriff der Rentabilität (Ausbeutung der Produzenten / Aussiebung der hierzu untauglichen Betriebe) summiert werden können.“ (61f.).

als Mittler zwischen Gott und dem Land dienen. Hier hilft der König seinem Land, indem er bestimmte Missstände erkennt und sie beseitigt. Nach drei Jahren Dürre sucht David Jahwe.[409] Jahwe erklärt ihm die Ursache: Saul hatte die Gibeoniter verfolgt und getötet; mit diesem Volk hatten Josua und die Obersten der Gemeinde (Israel) einen Bund geschlossen (V.2; vgl. Jos 9,15). Saul hatte das Friedensabkommen gebrochen und Fluch über das ganze Land gebracht. Nun verlangen die Gibeoniter als Sühne sieben Männer von Sauls Söhnen, um sie in Gibea Sauls vor Jahwe zu töten (V.6). David liefert sieben Männer aus Sauls Haus den Gibeonitern in die Hände, und sie werden umgebracht. Dann lässt David Sauls und Jonatans Gebeine aus Jabesch-Gilead holen und sie zusammen mit den Hingerichteten im Grab von Sauls Vater begraben. „Und sie taten alles, was der König befohlen hatte. Und daraufhin ließ sich Jahwe für das Land gnädig stimmen“ (V.14).

Hier wird noch einmal sehr deutlich die Struktur der staatlichen Hilfe: (a) Vermittlung im Konflikt zwischen Bevölkerungsgruppen (Gibeoniter - Israeliten) und zwischen „dem Land“ und Jahwe, und (b) Befehl des Königs zur Beseitigung der Missstände. Diese Erzählung zeigt ganz deutlich, dass der König für die Rahmenbedingungen zuständig ist, die für das Leben im Land unerlässlich sind: „Die Ordnung und ‚Rechtmäßigkeit’ im Kosmos ist ein Zeichen des Wohlwollens der Götter und Grundvoraussetzung für das Funktionieren des irdischen politisch-sozialen Gefüges. Ist dieses in Unordnung, spiegelt sich das in einer Unordnung im Kosmos, in unguten, das heißt unregelmäßigen, Zeichen am Himmel oder in der Natur auf Erden wider.“[410]

Die Beispiele aus den Erzähltexten bestätigen das Bild der programmatischen Texte: der König wird *als Hüter der gerechten Ordnung* um Hilfe gebeten. In dieser Rolle muss er sein Handeln an der Ordnung orientieren, die er zu wahren hat. Im Gegensatz zur solidarischen Hilfe kann er nicht nach persönlichen Bindungen oder Sympathien handeln (Unparteilichkeit). Seine Motivation zu helfen besteht in seiner Funktion, die soziale Ordnung zu erhalten. In ihrer elementarsten Form besteht diese Ordnung aus Rechten, die den Einzelnen vor fremder Gewalt beschützen. Werden diese Rechte verletzt, dann muss die politische Macht eingreifen und die Ordnung wiederherstellen. Die Hilfe vollzieht sich als Lösung von Interessenkonflikten, nicht als Angebot etwa emotionaler Wärme. Wenn diese Konflikte Gewalt und Unterdrückung beinhalten, dann nimmt die Hilfe die Form der

[409] Wie man übrigens einen König sucht, vgl. 1Kön 10,24; Spr 29,26.
[410] Stefan Maul 1998: 67.

Bestrafung des Unterdrückers an und kann auch Kompensationen für Schädigungen oder verletzte Rechte implizieren.

3.3 Zusammenfassung: Struktur und Elemente staatlicher Hilfe

In der Form einer schematischen Darstellung wollen wir nun stichwortartig die wichtigsten Merkmale staatlicher Hilfe für Schwache, wie sie in zentralen alttestamentlichen Texten vorkommt, zusammenfassen:

Klage →	Hören →	Weisheit →	Macht
Konfliktsituation: Starke x Schwache **Unrecht** (= Normbruch)**:** Unterdrückung, Gewalt, Machtmissbrauch **Hilferuf = Anklage**	**Der Klage stattgeben** Wird als Barmherzigkeit oder Gnade dargestellt, weil *de facto* bestimmte Gruppen aus dem Rechtssystem ausgeschlossen waren (z.B. Witwen, Waisen, Fremden).	**Ermitteln:** die Wahrheit ans Licht bringen, die Situation *objektiv* erkennen **Auslegen:** die Sachlage aufgrund von objektiven Kriterien (Recht, Normen) interpretieren **Abwägen:** zwischen Auslegungsprinzipien; die angemessene Strafe oder Wiedergutmachung. **Entscheiden**	**Entscheidung durchsetzen:** in die sozialen Beziehungen eingreifen, sie durch Zwang regeln **Befehl – Gehorsam** **Erzwingungsstab:** kein persönliches Engagement, keine persönliche Opferbereitschaft erfordert **Ziel** (= Begründung der Hilfe)**:** Wiederherstellung der Ordnung (= Recht und Gerechtigkeit)

4. Die Bedeutung von רחם, חנן und חֶסֶד im politischen Kontext

In diesem Abschnitt werden die Wurzeln רחם, חנן und das Wort חֶסֶד behandelt, sofern sie auf Könige, andere staatliche Autoritäten oder politische Verbände bezogen werden. Im Kapitel II haben wir die zentralen Merkmale dieser Begriffe im familialen Bereich festgestellt. Es soll nun nachgeprüft werden, ob kontextbedingte Bedeutungsverschiebungen im Gebrauch dieser Wörter stattfinden.

4.1 Die Wurzel רחם

Das Verbum רחם wird im Alten Testament überwiegend auf Gott bezogen. Wenn es Menschen zugeschrieben wird, dann geht es bezeichnenderweise nur um zwei Gruppen: Mutter (Jes 49,15; vgl. dazu Klgl 4,10) und Vater (Ps 103,13; vgl. Hos 2,6) auf der einen Seite, und feindliche Völker bzw. Mächte auf der anderen. Mit dem Substantiv רחמים sieht es ähnlich aus: auf der einen Seite werden die Mutter (1Kön 3,26) und der Bruder (Gen 43,30) von Gefühlsregungen überwältigt (es wird beide Male die Konstruktion כמר רחמים gebraucht); auf der anderen sind es die Feinde, vor denen man רחמים finden kann oder nicht.

Zwischen diesen Extremen liegen zwei Stellen: Sach 7,9 und Spr 12,10. Der erste Text ist eine Ermahnung, in welcher רחמים und חֶסֶד als allgemeine ethische Kategorien vorkommen: „Jeder (אִישׁ) erweise (עשׂה) seinem Bruder (אָחִיו) רחמים und חֶסֶד“. Parallel dazu steht in V.10 das Verbot, Böses gegen den Bruder zu planen. Konkret heißt es, gerechtes Gericht halten (V.9) und die Schwachen nicht unterdrücken (V.10). Angesprochen werden hier die Mitglieder der Rechtsgemeinschaft, die als solche sich gegenseitig achten und respektieren sollen. Als Rechtsgenossen sind sie „Brüder“, d. h. sie haben die gleichen elementaren Ansprüche auf ein „gerechtes Gericht“ und auf eine Existenz ohne Unterdrückung. Man könnte hier das Tun von רחמים und חֶסֶד als die gegenseitige Anerkennung von Rechten verstehen bzw. als das Gegenteil von „Böses planen“, unterdrücken, übervorteilen, ausbeuten usw. - Spr 12,10 bezeichnet das רחמים (das Innere) des Frevlers als „hart“ im Kontrast zum Gerechten, der (sogar) das Leben seines Viehs kennt.

Im politischen Kontext werden also רחם und רחמים nirgends dem König im eigenen politischen Verband zugeschrieben. Immer handelt es sich um Beziehungen zwischen unterschiedlichen Völkern: dem König und seinen ausländischen Untergebenen bzw. Gefangenen, den Angreifern und den eroberten Völkern oder auch um zwischenstaatliche Beziehungen (Am 1,11). Es sind also Beziehungen, wo man am wenigsten mit Mitgefühl und Solidarität rechnen kann. Wie wir sehen werden, handelt es sich hier in der Regel um Gewährung bzw. Verweigerung von Gnade. Wir teilen die

betreffenden Stellen in zwei Gruppen, in positiven und in negativen Aussagen über רחם / רחמים.

4.1.1 Gewährung von Gnade

Bei den positiven Aussagen überwiegt die Wendung נתן רחמים לפני (Ausnahme: Jer 42,12), sei es in der Form eines Wunsches, einer Bitte, einer Voraussage oder einer Feststellung. Dabei ist Gott immer das Subjekt von נתן: Er gewährt einzelnen Personen oder auch Gruppen Gnade vor staatlichen Autoritäten bzw. feindlichen Mächte. Offenbar wird davon ausgegangen, dass nur Gott selbst in der Lage ist, Gnade bei fremden Herrschern zu bewirken. Die Vorstellung, dass רחמים vor (לפני) jemandem zu finden ist, unterscheidet sich stark von jener anderen, die davon ausgeht, dass רחמים das Innere eines Menschen und der Sitz der Gefühle ist. Andererseits ist diese Wendung einer anderen ähnlich, die ebenfalls sehr oft im politischen Kontext anzutreffen ist: מצא־חֵן בְּעֵינֵי (Gnade finden in den Augen von...). Drei Stellen haben einzelne Personen als Adressat von רחמים:

Gen 43,14: Jakob äußert den Wunsch, Gott möge seinen Söhnen רחמים vor dem ägyptischen Wesir gewähren, damit dieser seine beiden Söhne, die in Ägypten gefangengehalten werden, freilässt (שׁלח).

Neh 1,11: Nehemia bittet Gott um רחמים vor dem persischen König Artaxerxes, in dessen Dienst er steht, damit dieser ihm nach Jerusalem gehen lässt (שׁלח), um die Stadt wiederaufzubauen.[411]

Dan 1,9: Gott gewährt den Gefangenen Daniel רחמים (und חֶסֶד) vor dem babylonischen Oberkämmerer, welcher ihn dann von der Pflicht befreit, die vom König vorgeschriebene (unreine) Speise zu nehmen.[412]

רחמים bezeichnet an diesen drei Stellen die allgemeine positive Einstellung einer Person in herrschender Position gegenüber einzelnen Untergebenen. Die entsprechende

[411] Vgl. Neh 2,5.
[412] Vgl. Dan 1,5.8.

Handlung hat einen negativen Charakter: Die mächtige Person verzichtet auf die volle Durchsetzung ihrer Macht. In diesem Sinne tut sie nichts Positives für die Machtunterworfenen, sondern unterlässt es, sie zu unterdrücken. Die Gefangenen werden freigelassen; der (ausländische) Hofbeamte darf für eine gewisse Zeit in seine Heimat zurück (wird aus seinen bisherigen Verpflichtungen entlassen); der zukünftige Hofdiener darf bestimmte Vorschriften umgehen (wird vom Halten bestimmter Vorschriften entlassen). רחמים ist hier die Nachsicht mit der besonderen Situation einzelner Personen (ungerechte Gefangennahme, Sorge um die Situation im Heimatland, religiöse Vorschriften) und eine entsprechende Begünstigung/Begnadigung. Es handelt sich hier um einmalige Akte mit Ausnahmecharakter, und nicht um eine Grundeinstellung.

Bei vier weiteren Textstellen geht es um רחמים gegenüber Personengruppen. Zwei dieser Stellen nennen keine konkreten Handlungen als Folge der positiven Einstellung:

1Kön 8,50: König Salomo bittet Gott, er möge seinem Volk, das in ein fremdes Land verschleppt wurde, Gnade vor ihren Fängern geben (נתן לרחמים לפני), „dass sie sich ihrer erbarmen“ (וְרִחֲמוּם). Ähnlich auch Ps 106,46: es wird erinnert, dass Gott seinem Volk Gnade vor ihren Fängern gab. Beide Stellen haben nur das Wohlwollen selbst im Blick. Wir können nur vermuten, ob die Konkretisierung der allgemeinen positiven Einstellung auf Freilassung oder auf einer guten Behandlung seitens der feindlichen Macht bestand.

An den zwei anderen Stellen geht es konkret um die Bewilligung, in die Heimat zurückzukehren. Es geht wieder um loslassen, um die Auflockerung der Herrschaftsbeziehung. 2Chr 30,9 sind es die gefangengenommenen „Brüder und Söhne“, die Gnade vor ihren Fängern finden (Nominalsatz). Jer 42,12 verspricht Gott seinem Volk, er werde ihm Gnade geben, „so dass er [der König von Babel] sich euer erbarme“ (וְרִחַם אֶתְכֶם).

4.1.2 Verweigerung von רחמים/רחם

Vier Textstellen gebrauchen das Verb רחם (pi.) in negativer Form, um die Gefühls- und Rücksichtslosigkeit feindlicher Armeen gegenüber der angegriffenen Bevölkerung zu

definieren: Jes 13,18; Jer 6,23; 21,7; 50,42. Subjekte sind ein Volk aus dem Norden (Jer 6,23; 50,42), Könige (50,42), der König Babels bzw. die Feinde (21,7) und die Meder (Jes 13,18). Adressaten sind Jerusalem (Jer 6,23), Babel (50,42; Jes 13,18) und der König Judas/seine Knechte/das Volk (Jer 21,7). Die Situation ist immer die gleiche: Gott verkündigt durch den Propheten, wie er ein Volk bestrafen wird durch den Angriff einer mächtigen Armee. Die Krieger haben keinerlei Hemmungen, ihre hilflosen Opfer (Frauen, Kinder) zu töten, alle werden rücksichtslos umgebracht (vgl. Jes 13,15f.). Hier wird unsere vorherige Beobachtung bestätigt: feindliche Mächte sind ihrem Wesen nach grausam und gefühllos. Wenn „Erbarmen" überhaupt möglich ist, dann nur als Werk Gottes.

Jes 6,23 = 50,42: Aus dem Norden kommt ein Volk: hart / schrecklich / „todbringend"[413] sind sie (אַכְזָרִי הוּא / הֵמָּה), und sie haben kein Erbarmen (וְלֹא יְרַחֵמוּ). Die Gefühllosigkeit der Angreifer wird durch den Parallelismus אכְזָרִי / לֹא רחם unterstrichen.

Jer 21,7: vom König von Babel wird gesagt: er wird sie mit der Schneide des Schwertes erschlagen, ohne „Mitleid" mit ihnen zu haben (לֹא־יָחוֹס עֲלֵיהֶם) und ohne „Schonung" und „Erbarmen" zu üben (וְלֹא יַחְמֹל וְלֹא יְרַחֵם). Hier wird die totale Gefühllosigkeit der Angreifer mit drei Verben (חמל / חוס / רחם) dreifach unterstrichen.

Jes 13,18: hier sind die Meder die Angreifer: der Leibesfrucht erbarmen sie sich nicht (לֹא יְרַחֵמוּ), ihr Auge blickt nicht mitleidsvoll auf Kinder (עַל־בָּנִים לֹא־תָחוֹס עֵינָם). Noch eine emphatische Konstruktion durch Parallelismus. Selbst der Anblick von hilflosen Kindern stimmt die Krieger nicht milde. Was das bedeutet, schildert V.15f.: Alle werden getötet, Kinder zerschmettert und Frauen geschändet.

In der Situation des Krieges bedeutet לֹא רחם: „Todbringend sind sie, geben kein Pardon, lassen sich nicht erweichen, lassen niemandem am Leben".[414] Versuchen wir die Formulierung umzukehren, um es affirmativ auszudrücken, dann würde רחם im kriegerischen Kontext zweierlei bedeuten. Zum einen die positive Einstellung, die

[413] A. Jepsen 1961: 263.
[414] Ebd. 262.

Nachsicht mit dem Leben der Feinde. Aus dieser Einstellung ergibt sich die Folge, dass die Feinde am Leben gelassen werden. Charakteristisch für רחם ist hier nicht eine positive (helfende) Handlung, sondern der Verzicht auf die eigentlich zu erwartende Handlung, nämlich der Einsatz physischer Gewalt seitens der Mächtigeren. Es geht wie oben um Auflockerung der Herrschaftsbeziehung und Verzicht auf die ganzen Möglichkeiten, welche die Machtposition ihren Inhaber bietet. Es handelt sich um einen einmaligen Akt der Begnadigung oder Schonung.

Zum Schluss seien noch die zwei Stellen mit dem Substantiv רחמים erwähnt. Jes 47,6 wird Babel vorgeworfen, kein רחמים dem Volk Jahwes erwiesen zu haben. Jahwe sagt:

„Ich war zornig über mein Volk, ich entweihte mein Erbe und gab es in deine Gewalt. Du hast ihnen kein Erbarmen geschenkt (לֹא־שַׂמְתְּ לָהֶם רַחֲמִים), du hast den Greisen dein Schweres Joch auferlegt."

Jahwe überträgt die Herrschaft über sein Volk einer Fremdmacht, Babel. Er hat das Herrschaftsverhältnis mit Israel, ein politisches Verhältnis, aufgegeben. Doch gefällt es ihm nicht, wie Babel ihre Herrschaft ausübt. Sie hat kein Respekt vor dem Leben ihrer Untergebenen, so wie er es hatte, und so wie es von jedem Herrscher erwartet wird. Im Gegenteil, sie unterdrückt das Volk, so dass sogar den Greisen ein schweres Joch auferlegt wird. Rücksichtslosigkeit und unterdrückerische Praxis werden Babel vorgeworfen. Alte Menschen, die schwach und hilflos sind, werden bedrückt. Es geht letztendlich um ein ungerechtes Herrschaftsverhältnis. Obwohl es sich hier um eine etwas andere Situation handelt als bei den vier ersten Stellen, besteht der Inhalt von רחמים auch hier aus einer Unterlassung: dem Verzicht auf Unterdrückung.

In Am 1,11 wird רחמים im Rahmen eines zwischenstaatlichen Bündnisses gebraucht. Edom wird angeklagt, „weil es mit dem Schwert seinen Bruder verfolgt, und sein ‚Erbarmen' erstickt / ertötet / zu Grunde richtet (וְשִׁחֵת רַחֲמָיו)". Hier wird Familienterminologie auf dem Gebiet der politischen Verträge angewandt. Es ist bekannt, dass Vertragspartner im Alten Orient sich als „Brüder" bezeichnen. So kann es auch nicht wundern, dass hier von רחמים die Rede ist. So wie רחמים zwischen leiblichen Brüdern erwartet wird, so auch innerhalb einer „Vertrags-Bruderschaft". Man kann aber nicht

dieselbe Intensität der Gefühle und Verbundenheit erwarten, wie unter leiblichen Brüdern. רחמים ist hier vielmehr die dem Bund gemäße Haltung der Partner.[415] Auf dem zwischenstaatlichen Kontext übertragen bezeichnet es die gegenseitige Achtung, die Respektierung der jeweiligen Herrschaftsbereiche und die Bereitschaft zur militärischen Unterstützung im Bedarfsfall.

4.1.3 Zusammenfassung

Wir erinnern uns: רחם / רחמים bezeichnen im Kontext der Familie starke Gefühlsregungen, die eine Person zum solidarischen Handeln bewegen. Die Begriffe beschreiben eine sehr elementare emotionelle Bindung zwischen Personen, die einen spontanen und deshalb verlässlichen Charakter hat. Es handelt sich um eingeschliffene Verhaltensmuster (s. Einleitung). Dieses Verbundenheitsgefühl wird dort als selbstverständlich vorausgesetzt, es gehört zum Wesen der Beziehung. Das Mitgefühl, von denen eine Mutter überwältigt wird, kann sie zu großen persönlichen Opfer motivieren.

Wenn wir davon ausgehen, dass diese Konzepte im familiären Bereich ihren Sitz im Leben haben, dann beobachten wir im politischen Kontext eine starke Umdeutung. Von dem ursprünglichen Sinn bleibt wenig übrig, was an zwei Aspekten besonders deutlich wird. Auf der einen Seite haben wir den Aspekt der Motivation. ‚Sich erbarmen' heißt im familiären Bereich emotionale Anteilnahme und persönliche Betroffenheit: wenn einem die Not des anderen so zu Herzen geht, dass er selbst mitleidet. Die helfende Zuwendung erfolgt nicht aus Erwägungen, sondern ist spontan, d. h. sie folgt einem plötzlichen inneren Antrieb. Diese persönliche Betroffenheit beruht auf die Identifikation mit der anderen Person, auf das Gefühl der Zusammengehörigkeit. Deshalb sind unter nahen Verwandten solche Phänomene und Verhaltensweisen die Regel, während sie unter fremden eher die Ausnahme bilden. Dieser spontane und eingeschliffene Charakter wird sprachlich mit der Wendung כמר רחמים wiedergegeben. Ein ganz anderes Bild liefern die Beispiele aus dem politischen Kontext, wo ‚Erbarmen' eindeutig die Ausnahme darstellt. Hier gibt es keinerlei Bindungen emotioneller Art zwischen Subjekt und Adressat von רחם / רחמים. Was beide zusammenhält ist ein Herrschaftsverhältnis, in dessen Struktur sie unterschiedliche Positionen innehaben. Zum Wesen der Beziehung gehört keine innere

[415] Darauf haben schon M. Fishbane 1970 und R.B. Coote 1971 hingewiesen. Vergleichbar ist der Gebrauch des Begriffs „Liebe" in altorientalischen Verträgen.

persönliche Betroffenheit, sondern Erwägungen objektiver Natur. Die helfende Zuwendung beruht auf einer Überlegung nach sachlichen Kriterien: gerecht - ungerecht, verdient - unverdient, nützlich - nutzlos, richtig - falsch usw. Dieser äußere Charakter der Motivation wird meines Erachtens sprachlich sichtbar in der häufigen Wendung נתן רחמים לפני. Gott ist derjenige, der die positive Einstellung einer mächtigen Person gegenüber einer untergebenen bewirkt (נתן). Und לפני meint hier „in den Augen von", d. h. „nach dem Urteile von, nach Ansicht von"[416]; es ist also nicht mehr eine Sache des fühlenden Inneren, sondern des urteilenden „Äußeren".

Der zweite Unterschied betrifft den Aspekt der Form. Die auf innerer Verbundenheit beruhende Hilfeleistung umfasst konkrete Handlungen zugunsten der anderen Person. Dieses Handeln kennzeichnet sich durch das persönliche Engagement des Subjekts von רחם / רחמים, durch das Eingehen von Risiken und die Inkaufnahme persönlicher Nachteile durch den Helfenden. Die helfende Person investiert ihre Zeit und ihre Energie, um zu helfen, sie verzichtet notfalls auf ihre Ansprüche und opfert ihre eigenen Interessen zugunsten des Anderen. רחם ist die bleibende Einstellung der Eltern gegenüber ihren Kindern, d. h. es gilt für alle möglichen Situationen des Lebens, in denen Hilfe und Unterstützung nötig sind. Im politischen Kontext beansprucht רחם / רחמים kein persönliches Engagement seitens des Subjekts und es bezieht sich meistens auf eine einzige Situation. רחם / רחמים innerhalb einer Herrschaftsbeziehung betrifft immer die Beziehung selbst bzw. die Intensität der Herrschaftsausübung: Zugespitzt formuliert ist es der punktuelle Verzicht auf die Durchsetzung des eigenen Willens. Konkret geht es um Schonung (am Leben lassen), Begnadigung, Entbindung von bestimmten Verpflichtungen, Loslassung.

Exkurs: Gnade gegenüber Feinden

Politik ist Kampf um Macht. Dieser Kampf findet nicht nur innerhalb eines politischen Verbandes statt, sondern darüber hinaus auch zwischen politischen Verbänden. Bei der Behandlung der Begriffe sahen wir, dass „Erbarmen" im staatlichen Kontext oft im Zusammenhang kriegerischer Auseinandersetzungen vorkommt. Beim Krieg geht es darum, andere zu unterwerfen und die eigene Herrschaftssphäre zu erweitern. Mächtige Staaten führen Eroberungskriege, um sich Zugang zu strategischen Ressourcen zu verschaffen: Rohstoffen, Arbeitskräften, Ackerland, zur Kontrolle von Handelswegen. Auch die Tributzahlung ist ein Ziel militärischer Kampagnen. Im Alten Orient versteht der Staat seine Eroberungen als Erweiterung des Machtbereichs der eigenen

[416] Vgl. A. S. van der Woude 1976: 444f.

Gottheit.[417] Kriege werden in der Staatsideologie so dargestellt, als seien sie ein Teil oder eine besondere Form des Kampfes der „Ordnung“ gegen das „Chaos“. Jeder Versuch des Widerstandes muss erstickt und die Feinde sollen vernichtet werden. Dieser Gedanke taucht auch im AT auf: gegenüber Feinden soll man eigentlich kein Erbarmen zeigen.[418]

2Sam 8,1-14 berichtet über Davids militärische Erfolge am Höhepunkt seiner Macht. Besonders interessant für uns ist, wie er die besiegten Moabiter behandelt (V.2). Sie mussten sich nebeneinander auf die Erde legen und wurden mit einer Messschnur gemessen. Zweidrittel wurden getötet und ein Drittel am Leben gelassen. Diese Stelle zeigt auf eine extreme Weise, wie das Verhältnis zwischen Herrschenden und Beherrschten unpersönlich ist. Die Besiegten haben für den Sieger nur einen numerischen Wert: eine bestimmte Zahl wird zur Strafe hingerichtet; der übrige Teil wird verschont und muss Tribut bezahlen. Die einzelne Person als solche hat für den Staat keinen besonderen Wert.

„Und die Königsherrschaft war fest in der Hand Salomos“ (1Kön 2,46). Dieser Satz schließt die Erzählung über die Thronfolge Davids ab. 1Kön 1-2 berichtet über die physische Liquidierung von Salomos politischen Feinden. Im AT und seiner Umwelt dulden Herrscher keine politischen Gegner. Sie sind Konkurrenten und bedrohen die Herrschaftsposition des Königs und seiner Familie. In der Regel werden sie hingerichtet. Wir behandeln nun zwei Beispiele von politischer Amnestie.

1Sam 11,12f.: König Sauls Heer siegt über das des Ammoniters Nahasch, und rettet die Bevölkerung von Jabesch-Gilead. Nun möchte „das Volk“ diejenigen hinrichten, die sich gegen Sauls Herrschaft geäußert hatten (vgl. 10,27). Saul aber ist gegen die Hinrichtungen: „An diesem Tag soll niemand getötet werden; denn heute hat der Herr Hilfe gebracht“ (V.13). Aus feierlichem Anlass ruft der König eine Amnestie für seine politischen Widersacher aus.

2Sam 19,17-24: Der Benjaminiter Schimi verdient den Tod, weil er David, den Gesalbten des Herrn, verflucht hat (V.22; vgl. 16,5-13). Doch der König lässt ihn am Leben. Der Sieg über Abschalom gibt David einen Anlass, eine Amnestie auszurufen. An diesem Tag soll kein Mensch getötet werden, weil David die Gewissheit hat, dass er König über Israel ist (V.23).

Beide Beispiele handeln über den Verzicht auf eine „gerechte“ Strafe. Das Prinzip der Gerechtigkeit wird zugunsten der Straftäter ausnahmsweise außer Kraft gesetzt. Das Prinzip von Gnade und Erbarmen steht in Opposition zum Prinzip der Gerechtigkeit. Weil die Sorge um die Gerechtigkeit die eigentliche Funktion von politischer Herrschaft ist, haben Gnade und Erbarmen in diesem Kontext immer den Charakter der Ausnahme. Sie beinhalten auch einen Verzicht auf das, was zum Wesen von Herrschaft gehört: auf Macht und Anwendung physischer Gewalt. – In der Familie hat in der Regel „Erbarmen“ nichts mit einem Verzicht zu tun, sondern es handelt sich um eine tätige Hilfe. Es ist auch keine Ausnahme, sondern die Regel.

4.2 Die Wurzel חנן

Die Wurzel חנן taucht selten im Kontext von Familienbeziehungen auf (vgl. Gen 47,29; 32-33), dafür aber sehr oft in Zusammenhang mit Beziehungen, die durch Machtasymmetrien kennzeichnet sind. Das ist vielleicht schon ein Indiz dafür, dass diese Wurzel besser geeignet ist, die spezifischen Merkmale der helfenden Zuwendung im

[417] Vgl. S. Maul 1998.
[418] Vgl. Dtn 7,1-2; 20, 10-18; 1Sam 15,3; 2Chr 36,17.

politischen Kontext auszudrücken.

4.2.1 Gunst finden (חֵן)

Die Wurzel חנן kommt im staatlichen Kontext am häufigsten in der Form des Substantivs חֵן vor. In der großen Mehrheit der Stellen handelt es sich um persönliche Beziehungen zwischen Über- und Unterordneten: „die Vorstellung von einem Untertanen, der sei es durch die Anerkennung einer Leistung, sei es durch eine nicht näher begründete Gunstzuwendung des Herrn aus einer gestaltlosen Masse herausgehoben und von ihm persönlich berücksichtigt wird“.[419] Die Formel מצא־חֵן בְּעֵינֵי („חֵן finden in den Augen von...“), die bei den meisten unserer Stellen verwendet wird, drückt den zwischenmenschlichen Charakter der Beziehung aus. Das Wort חֵן, das auch eine ästhetische Bedeutung hat im Sinne von Anmut, bezeichnet die positive Einstellung einer Person gegenüber einer anderen. Es kann z. B. mit „Zuneigung“, „Wohlgefallen“ oder „Gunst“ wiedergegeben werden. Derjenige, in dessen Augen חֵן gefunden wird, ist an unseren Stellen der König (1Sam 16,22; 27,5; 2Sam 14,22; 16,4; 1Kön 11,19; Est 2,17; 5,2.8; 7,3; 8,5), der Kronprinz (1Sam 20,3.29), der königliche Wesir (Gen 47,25), ein Offizier (Gen 39,4.21) und „das Haus Pharaos“ (Gen 50,4).

Im Kontext einer Bitte ist חֵן die Voraussetzung zur Erfüllung eines Anliegens.[420] Man wendet sich einem mächtigeren Menschen zu, um etwas zu bekommen, was außerhalb der eigenen Macht steht. Die Gunst hat hier einen momentanen Charakter. Die typische Formel lautet: אִם־מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ („Wenn ich Wohlgefallen / Gunst in deinen Augen gefunden habe...“). Gen 50,4 wendet sich der Vesir Josef an das „Haus des Pharao“ mit der Bitte, es möge sein Anliegen dem Pharao selbst vortragen: Er möchte seinen Vater in Kanaan begraben. Eine ähnliche Situation finden wir in 1Sam 20,29, wo der Hofbeamte David den Kronprinzen Jonatan um eine zeitweilige Entlassung (שלח) seiner Verpflichtungen am Hof bittet, damit er nach Bethlehem gehen kann, um dort an einem religiösen Fest seiner Verwandtschaft teilzunehmen. Sein Bruder hatte ihn dazu aufgefordert.[421] 1Sam 27,5 bittet David Achisch, den König von Gat, bei dem er sich im

[419] H. J. Stoebe 1971: 591.
[420] Vgl. Freedman/Lundbom 1982: 29f.
[421] Hier übrigens ein gutes Beispiel von Familienloyalität: Die Verpflichtung, am Familienopfer teilzunehmen, ist stärker als die Verpflichtung, am besonderen Mahl des Königs teilzunehmen.

Asyl aufhält, um eine eigene Stadt für sich. Est 5,8 bittet die Königin Esther ihren Mann, den persischen König Artaxerxes, er möge am nächsten Tag zu einem Festmahl kommen. Dort bittet sie nun um ihr und ihres Volkes Leben, denn die im Perserreich lebenden Juden sollten ausgerottet werden (Est 7,3; vgl. 8,5). – Die Wendung wird aber auch als Anerkennung einer bereits erwiesenen Gunst verwendet. Es ist dann eine Form, sich zu bedanken.[422] Auf dieser Weise drückt Ziba seinen Dank gegenüber David, als dieser ihm den Besitz seines ehemaligen Herrn überträgt (2Sam 16,4).

Bei diesen Stellen können wir das aus חֵן gegenüber einer Person motivierte Handeln in drei Kategorien teilen: (a) politische Machtträger machen Schenkungen (1Sam 27,5; 2Sam 16,4); (b) sie entbinden andere (untergeordnete) Machtträger von bestimmten Verpflichtungen (Gen 50,4; 1Sam 20,29); (c) sie schonen das Leben von Menschen, die zuvor zum Tode verurteilt worden waren (Est 7,3).

חֵן kann aber auch eine dauerhaftere Zuneigung beinhalten und den positiven Charakter einer Beziehung beschreiben.[423] Diese Art von Zuneigung empfinden beispielsweise Saul und Jonatan gegenüber David (1Sam 16,22; 20,3), Potifar und der Gefängnisleiter gegenüber Josef (Gen 39,4.21) und König Artaxerxes gegenüber Esther (Est 2,17; 5,2). Die Gunstzuwendung basiert auf besonderen Leistungen oder persönlichen Eigenschaften des Begünstigten. Josef wird geschätzt, weil Gott mit ihm ist und alles, was er unternahm, unter seinen Händen gelingen ließ (Gen 39,2f). David versteht die Zither zu spielen, er ist tapfer und ein guter Krieger, wortgewandt, von schöner Gestalt, und der Herr ist mit ihm (1Sam 16,18). Esther war sehr schön (Est 2,7). Wie die Geschichten von Josef und David zeigen, kann die Gunst sehr schnell entzogen werden, und die Beziehung kehrt sich in Feindschaft um. – In der Familie basiert die Zuneigung nicht auf Leistungen oder persönliche Eigenschaften, sondern auf die vorgegebene Zusammengehörigkeit. Verwandte werden geschätzt, weil sie eben Verwandte sind. Konflikte und Streit gibt es dort auch, aber das Gefühl der Zusammengehörigkeit kann dazu beitragen, die Versöhnung herbeizuführen (vgl. Gen 33, wo übrigens auch von חֵן die Rede ist).

Besonders interessant für unsere Untersuchung ist Gen 47,25, denn hier glaubt ein

[422] Vgl. Freedman/Lundbom 1982: 30.
[423] Vgl. ebd.: 30.

ganzes Volk, חֵן in den Augen eines Herrschers gefunden zu haben. Es ist das einzige Mal, wo חֵן innerhalb der Beziehung Herrscher-Volk verwendet wird, also nicht von Person zu Person gewährt wird. Ein Anzeichen, daß חֵן zu den Grundtugenden eines Herrschers gehört? Wie auch immer, die wichtige Frage lautet: Wie sieht das gewährte חֵן des Herrschers aus? Oder: Woran erkennt das Volk die Gunstzuwendung des Herrschers? Es handelt sich hier um die Beziehung zwischen dem ägyptischen Wesir (Josef), der die Vollmacht zur Verwaltung des Landes hat, und dem ägyptischem Volk. Es herrscht Hunger in Ägypten, das Volk muß Getreide vom Staat kaufen, um zu überleben (Gen 41,53-57). Als kein Geld mehr da ist, müssen die Leute ihren Viehbestand dem Staat liefern, um Brot zu bekommen (47,13-17). Im Jahr darauf verkaufen sie ihre Äcker und sich selbst dem Staat (V.18-24). Und das Volk meint: „Du hast uns am Leben erhalten. Wir haben Gunst in den Augen meines Herrn gefunden und werden Knechte Pharaos“ (47,25).

Unter dem Aspekt der **Motivation** können wir sagen, dass das Handeln des Herrschers in dieser Geschichte eindeutig nicht auf Großzügigkeit, Mitleid oder gar Verantwortungsbewußtsein beruht. Die „helfende Zuwendung“ des Staates basiert hier auf der Erwartung bzw. Erzwingung einer Gegenleistung. Nichts wird dabei geschenkt. Das Volk muß für die Hilfe des Staates einen hohen Preis bezahlen: es gibt alles her, was es besitzt, schließlich sogar die eigene Freiheit. Deutlicher und plastischer könnte den Tauschcharakter der Beziehung von Staat und Gesellschaft nicht dargestellt werden. Entscheidend für die **Form** der Hilfe ist nicht die Opferbereitschaft des Staates, sondern seine Fähigkeit zu planen und zu organisieren. Die Geschichte schildert sehr nüchtern, wie die klugen Entscheidungen und Maßnahmen eines Herrschers das ganze Volk am Leben erhalten haben. Hier erscheint der Staat in seinem eigentlichen Funktionsbereich: der Sicherung der Rahmenbedingungen für ein gelungenes gesellschaftliches Zusammenleben.

4.2.2 Um Gnade flehen

In extremen Situationen werden mächtige Personen angefleht. Sie werden um Gnade gebeten, um ein Unglück zu verhindern. Ester fleht den König um Erbarmen / Gnade an (חנן hitp.; 4,8; 8,3). Es geht um die Aussetzung des Vernichtungsdekrets gegen die Juden. Jer 37,20 und 38,26 geht es um das „Flehen“ (תְּחִנָּה) Jeremias an den König, nicht in das Haus des Staatsschreibers gebracht zu werden, denn dort wird er mit Sicherheit sterben. Es geht um Leben und Tod, und nur der König kann den Tod verhindern.

Gnadenerweise sind bis heute ein Teil staatlicher Aufgaben. Sie haben nichts mit Gefühlen zu tun, gehorchen vielmehr den Gesetzen der Vernunft. Staatliche Macht ist oft in ihrer letzten Konsequenz die Macht über Leben und Tod zu entscheiden.

4.2.3 חנן - „sich erbarmen“

Die einzige Stelle, wo ein König als Subjekt des Verbs חנן erscheint, ist Dan 4,24:

> Deshalb, o König, möge mein Rat dir gefallen, nämlich: löse deine Sünde durch Gerechtigkeit (בִּצְדָקָה) und deine Vergehen durch Erbarmen gegenüber Armen (עֲנָיִן בְּמְחַן), wenn deine Ruhe von Dauer sein soll.

Diese Ermahnung Daniels an den König ist sehr allgemein formuliert und gibt keine konkreten Angaben über den Inhalt und die Form des Erbarmens. Auffallend ist hier der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Erbarmen auf der einen Seite, und das Lösen der Sünde bzw. das Wohlergehen auf der anderen. Es erinnert an ähnliche Formulierungen im Buch der Sprüche, beispielsweise Spr 14,21:

> Wer seinen Nächsten verachtet, sündigt; Heil dem, der Erbarmen hat mit den Armen (עֲנִיִּים מְחוֹנֵן).

Hier werden keine konkreten Handlungen genannt, sondern eher grundsätzliche Einstellungen. Der Gegensatz von Erbarmen ist hier das Verachten (בוז), die geringschätzige Behandlung des Nächsten. Spr 14,31 wird etwas konkreter:

> Wer den Geringen bedrückt (עֹשֵׁק־דָּל), schmäht dessen Schöpfer, ihn ehrt, wer Erbarmen hat mit dem Elenden (חֹנֵן אֶבְיוֹן).

Hier geht es um etwas mehr als verachten, nämlich um gewaltsame Behandlung, welche freilich ein Ausdruck von Verachtung darstellen kann. Allgemein bezeichnet עשׁק „lebensfeindliche Sachverhalte“.[424] Wir können hier an ökonomische Ausbeutung denken, aber körperliche Gewalt ist auch eine Möglichkeit. Als Gegensatz dazu könnte חנן hier die konkrete Hilfeleistung bedeuten, wie z. B. Spr 19,17:

> Wer Erbarmen hat mit dem Geringen (חוֹנן דָּל), leiht (לוה) dem Herrn; er wird ihm seine

[424] E. Gerstenberger, 1989: 442.

Tat vergelten.

Erbarmen ist hier die materielle Hilfeleistung in Form eines Darlehens. Einem „Geringen“ zu leihen war vielleicht etwas riskant, weil die Chance, das Geliehene zurückzubekommen, entsprechend gering war. חנן steht an zwei weiteren Stellen parallel zu „leihen“[425], und einmal zu „geben“[426]. So können wir Spr 19,17 folgendermaßen verstehen: Wer den Armen etwas gibt oder leiht, leiht Gott selbst; kann der Arme nicht zurückzahlen, so wird Gott es zurückerstatten, in welcher Form auch immer. Ähnlich reflektiert Spr 28,8:

> Wer sein Vermögen durch Zins und Aufschlag vermehrt, sammelt für den, der Erbarmen hat mit den Geringen.

Der Spruch behauptet, dass derjenige, der sein Vermögen durch Zinsnahme vermehrt, es mit Sicherheit verlieren wird. Denn der Besitz wird auf den übergehen, der sich des Armen erbarmt. Das ist nämlich derjenige, der dem Armen in seiner Not hilft, indem er ihm z. B. ein zinsloses Darlehen gewährt. חנן gegenüber Armen – so legen uns diese Sprüche nahe - ist grundsätzlich die Beachtung der Schwäche und Not des Nächsten.[427] חנן hat aber auch eine sehr konkrete Bedeutung: es bezeichnet die materielle Hilfeleistung z. B. in der Form eines Darlehens. Sich mit dem Armen und Schwachen zu solidarisieren und ihen zu helfen ist eine weise Lebenseinstellung, denn es wird einem vergolten: „Wer ein gütiges Auge hat, wird gesegnet; denn er gibt von seinem Brot den Armen.“[428] „Er, der Gerechtigkeit und Güte nachjagt, der findet Leben und Ehre.“[429] Die Weisheit lehrt aber auch, dass mangelnde Sensibilität „bestraft“ werden kann: „Wer seine Ohren verstopft vor dem Schreien des Armen, der wird einst auch rufen und nicht erhört werden.“[430]

Wie steht es mit dem Verhältnis zwischen „Gerechtigkeit“ und „Erbarmen“ in Dan 4,24? צדק gehört in den Horizont des Ordnungsdenkens hinein.[431] Wer gemäß der von

---

[425] Ps 37,26; 112,5.
[426] Spr 37,2; vgl. Ps 112,9.
[427] Vgl. Spr 14,21.
[428] Spr 22,9.
[429] Spr 21,21.
[430] Spr 21,13.
[431] Vgl. H. H. Schmid 1968.

Gott geschaffenen Weltordnung lebt, wer sie „tut“, der ist צדיק[432]. Der Starke ist gerecht, wenn er seine Position und seinen Besitz dazu nützt, den Schwachen zu helfen. Mit H. H. Schmid können wir sagen, dass Arme, Elende, Kranke und Rechtlose

> „gemessen an der heilen Weltordnung ein Defizit aufweisen. Bei ihnen ist der Rechts- oder Naturzusammenhang der Weltordnung an irgendeinem Punkte gestört. Wird ihnen Hilfe, Anteilnahme, Stärkung, Heilung zuteil, bekommen sie Anteil an der heilen Weltordnung; und der, der sich an diesem Prozeß helfend beteiligt, tut ein Werk der Gerechtigkeit, indem er an diesem Punkt heile Weltordnung, Gerechtigkeit realisieren hilft.“[433]

Von den Mitgliedern der Oberschicht wird erwartet, dass sie sich barmherzig gegenüber den Armen verhalten. Durch ihren Reichtum und ihren Einfluss sind sie in einer bevorzugten Position, so dass sie den sozial ausgegrenzten Personen helfen können. J. Assmann spricht in bezug auf Ägypten von einer Standesethik:

> „Wer sich zu den Normen der Ma`at bekennt, gibt sich als ein Mitglied der Oberschicht zu erkennen. Ma`at bezieht sich hier auf eine Verantwortung, die sich mit Macht und Besitz verbindet: eine Sorgepflicht für die Macht- und Besitzlosen. Ma`at erscheint... als der Gemeinsinn der Reichen und äußert sich im Bewußtsein der Verpflichtung, Macht und Besitz nicht zur Unterdrückung der Armen zu benutzen, sondern umgekehrt zur Erleichterung ihres Loses“.[434]

Auch aus dem AT kennen wir diese Standesethik. Das beste Beispiel bildet Hiob. Indem er Armen, Waisen und Witwen zu Hilfe kommt, „bekleidet“ er sich mit צדק und משפט.[435] Mit dem Hungrigen sein Brot teilen, Obdachlose ins Haus nehmen, Nackte bekleiden, das sind im AT Taten der „Gerechtigkeit“ so wie in Ägypten.[436] Diese privaten Erweise von Barmherzigkeit sind m.E. aber anders motiviert als die Familiensolidarität, welche in erster Linie auf dem Gefühl der Zusammengehörigkeit gründet. Ich sehe zwei Hauptgründe für die Wohltätigkeit der Oberschicht (ohne Altruismus völlig ausschließen zu wollen). Da ist einerseits die Notwendigkeit, die eigene Macht und den eigenen Wohlstand zu rechtfertigen.[437] Wir haben gesehen (s.o. 1.1), dass Macht- und Herrschaftsverhältnisse oft unter dem grundsätzlichen Verdacht der Ausbeutung und Unterdrückung stehen. Deshalb müssen die Mächtigen ständig betonen, dass ihre soziale

---

[432] Vgl. Ez 18.
[433] H. H. Schmid 1973: 35.
[434] J. Assmann 1990: 102.
[435] Hiob 30,14; vgl. 31,6.13-22.
[436] Vgl. Jes 58,6-8.
[437] Siehe dazu grundsätzlich M. Godelier 1982; und für Ägypten J. Assmann 2002: 210-216.

Position eigentlich ein Segen für die Armen und Schwachen ist, dass sie dem Allgemeinwohl dienen. Denn schließlich versetzt der Reichtum sie in der Lage, Leben zu erhalten, Wohlstand, Gerechtigkeit und Frieden zu bringen. Andererseits stellen Großzügigkeit und Wohltätigkeit einen zuverlässigen Weg zu Ehre und Ansehen dar.[438] Indem er sich Großzügig erweist, gewinnt der Mächtige die Sympathien der Schwächeren. Diejenigen, die von der Wohltat direkt betroffen sind, fühlen sich darüber hinaus dem Wohltäter verpflichtet.

Als Mitglied der Oberschicht und als mächtigster unter den Mächtigen ist der altorientalische König dazu verpflichtet, sich den Armen zu erbarmen. So entfernt er seine Verfehlungen und sein Wohlergehen wird von Dauer. Der Übergeordnete Begriff ist צדק: die Orientierung des eigenen Handelns an die geltende und vorgegebene Ordnung, was zugleich die Erhaltung dieser Ordnung bedeutet. Das wird gleichermaßen vom König wie von den Wohlhabenden und Mächtigen Menschen gefordert. „Barmherzigkeit" – die helfende Zuwendung den Schwachen gegenüber – ist ein Teil dieser „Gerechtigkeit" (neben anderen Regeln, Ge- und Verbote, vgl. Ez 18). Nach dieser Vorstellung bedeutet Erbarmen nicht das Handeln aus Verbundenheit; diese spielt zumindest nicht die vorherrschende Rolle. Es geht um das Handeln nach den Regeln einer idealen, gerechten Ordnung und um das eigene Wohlergehen des Wohltäters (Tun-Ergehen-Zusammenhang).[439]

4.2.4 Ex 22,26 (חַנּוּן)

Hier haben wir mit einem indirekten Beleg von חנן im staatlichen Kontext zu tun. Der Begriff wird eigentlich auf Gott angewandt, der von sich behauptet, er sei „barmherzig" (חַנּוּן). Gott übt allerdings in Ex 22,20-26 eine politische Funktion; er nimmt die Rolle des Königs wahr, indem er Schwache und Rechtlose vor den Übergriffen der Starken schützt.[440]

---

[438] Vgl. G. Lenski 1973: 52f.; M. Ridley 1999: 149-177.

[439] Der Gedanke an Belohnung spielt sicher auch bei der Familiensolidarität eine Rolle, denn schließlich basieren alle sozialen Systeme auf Reziprozität. Entscheidend ist aber das, was in der Großgesellschaft fehlt: das Gefühl der Zusammengehörigkeit.

[440] So z. B. B. Janowski 2000: 57: Die Formel ‚…denn ich bin barmherzig' „zeichnet JHWH in der Funktion eines göttlichen Königs, der den Schrei des sozial Schwachen hört und ihm zum Recht verhilft – ebenso wie im Alten Orient der Sonnengott bzw. der ihn repräsentierende König den Bedrängten rettet und das Unrecht ahndet."

Für J. Assmann sind Zorn, Liebe und Erbarmen „Attribute des göttlichen Richteramts und für die Inganghaltung der Welt unabdingbar“.[441] „In Ägypten gehört der gerechte Zorn zu den Grundtugenden des Königs und der Beamten. Auch Laktanz rechnet ‚Zorn gegen die Bösen, Liebe zu den Guten und Erbarmen gegen die Unglücklichen’ zu den adfectus virtutis“.[442] Eben darum geht es in Ex 22,20-26. Wohlhabende Menschen werden ermahnt, den Fremdling, die Witwe und die Waise *nicht zu unterdrücken*:

> Wenn du sie unterdrückst und sie zu mir schreit (צעק), werde ich auf ihren Klageschrei (צָעָקָה) hören. Mein Zorn wird entbrennen, und ich werde euch mit dem Schwert umbringen, so daß eure Frauen zu Witwen und eure Söhne zu Waisen werden.[443]

צעק bezeichnet den Notschrei, den Schrei um Hilfe in Notsituationen. Gen 41,55 schreit das Volk zum Pharao nach Brot. Oft handelt es sich um den Schrei nach Rechtshilfe, an den König oder eine staatliche Autorität gerichtet.[444] Gott hat ein offenes Ohr für den Schrei der Rechtlosen, und er antwortet mit Zorn und Strafe gegen die Unterdrücker.

Auch der arme Mitbürger[445] wird von Gott beschützt. Er soll nicht durch Zins und Wucher ausgebeutet werden, seinen als Pfand genommenen Mantel soll man bis Sonnenuntergang zurückgeben.

> Wenn er zu mir schreit (צעק), höre ich es, denn ich bin barmherzig (כִּי־חַנּוּן אָנִי).[446]

חַנּוּן bedeutet hier zweierlei: a) das Hören der Klage der Armen und Rechtlosen, wenn sie von den Reichen ausgebeutet werden; von Gott und vom König wird erwartet, dass er eine besondere Sensibilität für die Situation der Armen haben, weil diese oft Opfer von Unterdrückung werden; b) wenn Arme und Rechtlose unterdrückt werden, müssen Gott oder der König eingreifen; das bedeutet in erster Linie die Bestrafung der Übeltäter. So wird Ordnung wiederhergestellt.

---

[441] J. Assmann 1992: 86f.
[442] Ebd. 92.
[443] Ex 22, 22f.
[444] Vgl. 2Sam 19,29; 1Kön 20,39; 2Kön 6,26; 8,3.5; Neh 5,1.6.
[445] Vgl. Ex 22,24.25.
[446] Ex 22, 26.

4.2.5 Zusammenfassung

Die hier behandelten Stellen lassen vier Verwendungsweisen der Wurzel חנן im politischen Kontext erkennen. Die erste und bei weitem häufigste findet innerhalb von persönlichen Beziehungen, also im Nahbereich, statt. Es handelt sich dann um eine allgemeine positive Einstellung einer mächtigen Person gegenüber einer schwächeren. Politische Machtträger werden wegen ihrer Macht um Hilfe, um einen Gefallen und um Gnade gebeten. Das Substantiv חֵן bezeichnet dann die Bedeutung, den Wert, das Ansehen, das die bittende Person in den Augen der Angeredeten hat und genießt. חֵן als Voraussetzung für die Erfüllung einer Bitte weist auf die Bedeutung der Verbundenheit und Zuneigung zwischen Personen für die Gewährung von Hilfe. Dennoch beruht die Verbundenheit im politischen Kontext auf anderen Grundlagen als in der Familie. Sie kann aus dem (individuellen) Interesse an gegenseitiger Hilfe und Kooperation motiviert sein, wie in der Beziehung zwischen David und Achisch (1Sam 27,1-28,2); sie kann auch als Reaktion auf loyales Verhalten entstehen, wie in der Beziehung zwischen Ziba und David (2Sam 16,1-4). Die besondere Zuneigung des Mächtigen zu den Unterordneten kann aber auch auf die positiven persönlichen Eigenschaften oder Leistungen des letzteren zurückgehen, wie im Fall Davids gegenüber Saul und Jonathan und im Fall Josefs gegenüber Potifar und den Gefängnisleiter.

Eine zweite Verwendungsweise finden wir in Gen 47,25. Sprachlich gesehen bewegen wir uns hier noch auf der Ebene der persönlichen Beziehungen, denn hier wird חֵן in den Augen einer mächtigen Person gefunden. Tatsächlich handelt es sich nicht um eine persönliche Beziehung, sondern um das Gegenüber von Herrscher und Volk. Außerdem handelt im Text der Vertreter politischer Macht, Josef, nicht aus Zuneigung oder Verbundenheit, sondern seine Motivation ist vielmehr eine „egoistische“: er handelt im Interesse der Organisation, dessen Vertreter er ist, des ägyptischen Staates. Die Erzählung hat nicht die Absicht, Josefs Mitleid darzustellen, sondern seine Klugheit, die eindeutig im Mittelpunkt steht. Wenn das Volk in seinem Handeln einen Ausdruck von Wohlwollen sieht, dann ist das eine Form, Subordination und Ehrerbietung zu zeigen.

Die dritte Verwendungsweise von חנן ist die von Dan 4,24. Der Vergleich mit anderen Stellen, in denen חנן auf sozial Starke bezogen wird, ermöglicht den Schluss,

dieses Konzept als einen wichtigen Teil einer (idealen) Standesethik zu betrachten. Von den Großen und Starken wird erwartet, dass sie sich um die Schwachen kümmern: sie *sollen* die kleinen Leute nicht verachten, nicht unterdrücken und, darüber hinaus, unterstützen. חנן scheint ein *Terminus technicus* für Wohltätigkeit an Armen zu sein. Sie ist eine geschätzte Tugend, deren Besitzer Belohnung erwarten darf.

Schließlich ist חנן ein wichtiges Attribut des Herrschers in seiner Funktion als Richter. Es geht um das „offene Ohr" des Königs für den Notschrei der Schwachen, die von den Starken unterdrückt werden. Um seine Amt gerecht auszuüben, muss ein Richter die Klage derer beachten, die wegen ihrer besonderen Lage einen schweren Zugang zum Rechtssystem haben. Das ist aber im Grunde kein Ausdruck von Barmherzigkeit, sondern von Gerechtigkeit: Die Schwachen haben ein Recht darauf, nicht unterdrückt oder ausgebeutet zu werden. Dieses Recht können sie aber nur dann genießen, wenn sie auch die Möglichkeit haben, gegen seine Verletzung zu klagen. Anders formuliert: Wenn das Gemeinwesen, durch die Androhung von Gewalt, die Aufrechterhaltung dieses Rechtes gewährleistet.

4.3 Das Wort חֶסֶד

Zwei Stellen sprechen sehr abstrakt von חֶסֶד als Fundament des Thrones:

> חֶסֶד וֶאֱמֶת bewahren den König, und er gründet בַּחֶסֶד seinen Thron. (Spr 20,28)

> Und es wird aufgerichtet sein (כון) ein Thron בַּחֶסֶד, und es wird auf ihm sitzen בֶּאֱמֶת im Zelt Davids ein Richter, der מְשַׁפָּט sucht und geschickt im צֶדֶק ist. (Jes 16,5)

Der Thron symbolisiert die königliche Herrschaft.[447] Meistens hören wir, daß der Thron auf „Gerechtigkeit"[448] oder auf „Recht und Gerechtigkeit"[449] fest ruht. Unsere beiden Stellen sagen nichts konkretes über חֶסֶד (Adressatenkreis, Situationen), allerdings zeigen sie uns, daß חֶסֶד offenbar zu den Attributen eines Herrschers zählt. Wir behandeln hier Texte, die vom חֶסֶד eines Königs handeln.

---

[447] Vgl. R. de Vaux 1960 173f.
[448] Vgl. Spr 16,12; 25,5; 29,14.
[449] Vgl. Is 9,6; Ps 89,15; 97,2.

4.3.1 David und Merib-baal (2Sam 9, 1.3.7)

2Sam 9 berichtet, dass David den Willen äußert, „um Jonatans willen“ jemand aus dem Haus Sauls חֶסֶד zu erweisen (עשׂה חֶסֶד). Der König erfährt, dass ein Sohn Jonatans Namens Merib-baal noch am Leben ist. Merib-baal lebt im Haus des wohlhabenden Machir (dieser wird später David und seine Männer versorgen, vgl. 2Sam 17.27). Er hat alles verloren, was seiner Familie gehörte und ist von einer anderen mächtigen Familie abhängig geworden. Außerdem ist er an beiden Füßen gelähmt. Davids חֶסֶד-Erweis besteht darin, dass er die Felder, die Sauls Haus gehörten, Merib-baal zurückgibt; diese Felder sollen nun von den früheren Knechten Sauls bearbeitet werden. Außerdem soll Merib-baal am Tisch des Königs essen, „wie einer von den Söhnen des Königs“. Damit erlangt Merib-baal sein ursprünglicher Status zurück, nämlich der eines wirtschaftlich unabhängigen und wohlhabenden Menschen. Außerdem steht er von nun an in eine besondere Beziehung zum Königshaus.

Hintergrund und Motivation von Davids חֶסֶד-Erweis an Merib-baal ist sein Bund mit Jonatan. Dieser Bund beinhaltet חֶסֶד[450], d.h. gegenseitige Treue und Hilfe. Jonatans חֶסֶד besteht darin, daß er David vor Saul schützt.[451] David wiederum ist dazu verpflichtet, חֶסֶד an Jonatan und seinem ganzen Haus zu erweisen.[452] Auch später[453] wird Merib-baal von David „verschont“ (חמל), als dieser sieben Männer aus Sauls Familie den Gibeonitern ausliefert. Die Begründung: wegen des Schwurs bei Jahwe, der zwischen David und Jonatan war. Dieser Bund schafft eine Interessengemeinschaft mit gegenseitigen Verpflichtungen, ähnlich wie die Verwandtschaft eine bildet. Der Unterschied ist aber, dass beim Bund die Verbindung um der erwarteten Hilfe willen eingegangen wird. Bleibt diese aus, so kann die Beziehung scheitern. In der Familie dagegen hilft man um der Zusammengehörigkeit willen.

Hier haben wir zwar ein Beispiel für חֶסֶד im politischen Kontext, aber die Angelegenheit hat nichts mit dem Amt des Königs zu tun. Hier handelt David sozusagen als Privatperson.

---

[450] Vgl. 1Sam 20,8; 14f.
[451] Vgl. 1Sam 20.
[452] Vgl. 2Sam 20,14-17.
[453] Vgl. 2Sam 21,7.

4.3.2 David und Barsilai (1Kön 2,7)

Unter Davids letzte Weisungen an seinen Sohn und Nachfolger Salomo, findet sich diese:

> Den Söhnen Barsillais, des Gileaditers, wirst du חֶסֶד erweisen und sie werden sein unter denen, die von deinem Tisch essen. Denn so nahten sie zu mir, als ich vor Abschalom, deinem Bruder, floh.

Barsillai hatte David und seine Truppen versorgt, als sie vor Abschalom fliehen mußten.[454] Was war die Motivation zu dieser Hilfeleistung? Eigentlich war er nicht dazu verpflichtet, wir hören zumindest nichts über eine vorherige Bindung zwischen Barsillai und David. Wir können diesen Akt im Sinne Malinas als eine „positive Herausforderung" interpretieren, mit dessen Hilfe ein sogenannter „dyadischer Kontrakt" eingeleitet wird. Es handelt sich um „einen impliziten Vertrag", „der zwei Vertragspartner (eher als Vertragsgruppen) formlos miteinander verbunden hat".[455] Diese Art von Verträgen basieren auf „ein(em) informelle(en) Prinzip von Reziprozität, einer Art impliziter, nicht gesetzlich geregelter, vertraglicher Verpflichtung, die außer durch das eigene Empfinden für Ehre und Schande durch keine andere Autorität durchgesetzt werden konnte. Mit Hilfe dieses Prinzips der Reziprozität wählte sich der ehrenwerte Mann einen Partner (oder wurde von ihm gewählt) für eine Reihe von weitergehenden unspezifizierten Verträgen gegenseitiger Unterstützung."[456]

In diesem Sinne signalisiert Barsillai „den Beginn einer weitergehenden reziproken Beziehung"[457]. Erwidert David Barsillais Gabe nicht, so akzeptiert er ein Ungleichgewicht in der Beziehung. Er verliert dadurch an Ehre.[458] Da er Barsillais Hilfe angenommen hat, muss er, um seine Ehre zu verteidigen, eine Gegenleistung anbieten. Und genau das tut er in 2Sam 19,32-41. Er bietet Barsillai an, mit ihm nach Jerusalem zu ziehen und für ihn am Hof zu sorgen. Dieser lehnt das Angebot höflich ab, schickt aber seinen Sohn Kimham mit David und sagt: „Tu an ihm, was du für gut hältst."[459] Nun soll Salomo diese Beziehung von gegenseitiger Hilfe aufrechterhalten. Auch hier haben wir es also mit einer

---

[454] Vgl. 2Sam 17,27-29; 19,33.
[455] B. Malina 1993: 98.
[456] Ebd. 98.
[457] Ebd. 98.
[458] Vgl. ebd. 45-48.
[459] 2Sam 19,38.

Vertragsbeziehung zu tun, wenn auch informeller Art. Motivation von Hilfe ist die Erwartung an Gegenleistung und auch die Verteidigung der eigenen Ehre.

4.3.3 David und Nahasch (2Sam 10,1-3)

> Danach geschah es, daß der König der Ammoniter starb, und sein Sohn Hannun wurde König an seiner Stelle. Und David sprach: Ich werde חֶסֶד tun an Hannun, dem Sohn des Nahasch, wie sein Vater an mir חֶסֶד getan hat. Und David sandte hin um ihn zu trösten durch seine Knechte über seinen Vater. Und die Knechte Davids kamen ins Land der Ammoniter. Und die Fürsten der Ammoniter sprachen zu Hannun, ihrem Herrn: Will David deinen Vater vor deinen Augen ehren, weil er Tröster schickt? Nicht um die Stadt zu erforschen und sie auszukundschaften und sie umzustürzen sandte David seine Knechte zu dir?

Es ist nichts über die Beziehung zwischen Nahasch und David bekannt. S. Olyan meint, der ammonitische König ist „David's partner in a parity treaty“[460]. Aus dem Text wird deutlich, dass beide in einer Vertragsbeziehung standen, mit der Erwartung gegenseitigen חֶסֶד-Erweises. Nach dem Tod Nahaschs möchte David offensichtlich den Bund mit dessen Haus weiterführen. Er sendet Tröster: “these ‘comforters’ (מנחמים), who participate in the mourning process, function to honor publicly the deceased, confirming the covenant bond as the throne of Ammon passes to a new ruler.”[461] Dadurch möchte David seine Vertragsloyalität bekunden.

4.3.4 Abimelch und Abraham (Gen 21,22-34)

> Um jene Zeit sagte Abimelech und sein Heerführer Pichol zu Abraham: Gott ist mit dir in allem, was du tust. Nun schwöre mir hier bei Gott, daß du weder mich, noch meine Nachkommenschaft, noch mein Geschlecht täuschen (שׁקר) wirst. Entsprechend dem חֶסֶד, den ich dir getan habe, sollst du mir tun und dem Land, in dem du dich als Fremdling aufhältst. Und Abraham sagte: Ich will schwören.[462]

Uns interessiert hier die Haltung von Abimelch, dem König von Gerar, gegenüber Abraham. Worin besteht der חֶסֶד, den er Abraham erwiesen hat? Als Fremdling wurde Abraham in Abimelchs Herrschaftsgebiet aufgenommen.[463] Er hatte sein Land für Abraham offen gehalten und Gastfreundschaft geübt. Vielleicht bezieht er sich hier auch auf die Episode mit Sara. Er hat sich ehrlich verhalten, als er erfahren hatte, dass Sara Abrahams Frau war. Es scheint mir hier in der Tat um Ehrlichkeit zu gehen. Denn

---

[460] S. Olyan 1996: 212.
[461] Ebd. 212.
[462] Gen 21,22-24.
[463] Vgl. Gen 20.

Ehrlichkeit verlangt auch Abimelech von Abraham.[464]

Im Wettkampf um Ehre und im Überlebenskampf sind Lüge und Betrug zwischen Fremden durchaus legitime Mittel: „das Recht auf Wahrheit besteht nur da, wo Respekt verlangt wird (in der Familie, höher gestellten Personen gegenüber, nicht unbedingt gegenüber Gleichgestellten in der Konkurrenzsituation oder Personen geringeren Standes gegenüber)“.[465] Fremde haben überhaupt kein Recht auf Wahrheit. So wird auch Abraham wegen seiner Lüge nicht bestraft. Im Gegenteil, er wird von seinem Gott geschützt. Abimelech aber wird bestraft.[466] Er muss seinen Fehler wiedergutmachen.[467] Damit beweist er, dass seine Absichten gegenüber Abraham gut und ehrlich sind. Abrahams Reaktion ist ebenfalls positiv: er tritt für Abimelech bei Gott ein.

Nun möchte Abimelech die Kooperationsbeziehung durch einen Vertrag formalisieren. Das ist das Thema von Gen 21,22-34. Aufgrund seiner ehrlichen / fairen Haltung (חֶסֶד) verlangt er von Abraham einen Schwur, dass er ebenfalls ehrlich handeln wird. Ein Beispiel also, wie zwischen Nichtverwandten durch vertragliche Vereinbarung ein ausbalanciertes Verhältnis der Koexistenz geschaffen wird, weil eben keine „natürlichen“ Dispositionen zum Zusammenleben vorhanden sind.

4.3.5 Ahab und Ben-Hadad (1Kön 20,30b-34)

Israeliten und Aramäer stehen im Krieg. Bei Afek findet die entscheidende Schlacht statt, die vom israelitischen Heer gewonnen wird. Ben-Hadad flieht in die Stadt:

> Da sprachen seine Knechte zu ihm: Siehe, wir haben gehört, daß die Könige des Hauses Israel מַלְכֵי חֶסֶד sind. Laßt uns doch Säcke um unsere Lenden legen und Stricke um unseren Kopf und zum König Israels hinausgehen; vielleicht läßt er deine Seele leben.[468]

In Trauergewänder gehen Ben-Hadads Knechte zum König Israels, um seine Bitte zu überbringen: „Lass doch meine Seele leben!“. Und der König antwortet: „Lebt er noch? Er ist mein Bruder“.[469]

---

[464] Vgl. Gen 21,23.
[465] B. Malina 1993: 54.
[466] Vgl. Gen 21,18.
[467] Vgl. Gen 21,14-16.
[468] 1Kön 20,31.
[469] 1Kön 20,32.

Sehr interessant ist der Ausdruck מַלְכֵי חֶסֶד. Hier wird חֶסֶד als ein Attribut des israelitischen Königsamtes bezeichnet. Nicht Ahab als Person soll für sein חֶסֶד bekannt sein, sondern die Könige Israels allgemein. Was verstehen die Knechte Ben-Hadads darunter? Implizit sagen die Männer, dass die Könige Israels bereit sind, die demütige und unterwürfige Haltung ihrer besiegten Feinde anzuerkennen und ihnen das Leben zu schenken. Es geht hier um Gnade, Begnadigung, Amnestie. Eigentlich verdient Ben-Hadad den Tod, das geht aus dem Text klar hervor. Aber durch seine bedingungslose Unterwerfung wird ihm vielleicht Schonung gewährt. Dieser Gebrauch von חֶסֶד als Schonung erinnert an denselben Gebrauch von רחמים im Kontext des Krieges.

Zwei weitere Texte zeigen in eine ähnliche Richtung. Sie handeln zwar nicht von Königen, verwenden aber den Begriff חֶסֶד in einer ähnlichen Situation. Jos 2 berichtet, wie den israelitischen Kundschaftern in Jericho von Rahab geholfen wird. Sie tut es, weil sie sicher ist, dass die Israeliten die Stadt einnehmen und alle töten werden. Sie rettet den Kundschaftern das Leben. Ihre Hilfe nennt sie חֶסֶד.[470] Nun verlangt sie eine entsprechende Gegenleistung, nämlich dass ihre ganze Familie am Leben erhalten bleibt, wenn die Israeliten angreifen. Und diese Schonung wird auch חֶסֶד genannt.

Ri 1,22-26: Das Haus Joseph möchte in Bet-El eindringen. Als ein Mann aus der Stadt heraus kam, sagten sie ihm: „Zeige uns einen Zugang in die Stadt, und wir erweisen dir חֶסֶד." (V.24) Der Mann tut, was sie verlangen, und sie schlagen die Stadt „mit der Schärfe des Schwertes" (V.25). Den Mann und seine Familie ließen sie gehen. Der חֶסֶד eines mächtigen Subjekts gegenüber einem schwächeren, der sich unterwirft, bedeutet: Gnade, Schonung, Verzicht auf den Einsatz physischer Gewalt. Es handelt sich um eine direkte Gegenleistung für die gegebene Information.

4.3.6 Andere Beispiele

Est 2,9.17 geht es um das persönliche Wohlgefallen des Aufsehers der Frauen bzw. des Königs. Esther war sehr schön (V.7), und gefiel den beiden Männern. „Das Mädchen war gut in seinen Augen (יטב בעיניו) und sie genoß seine Gunst (נשׂא חסד לפני)." (V.9)

[470] Vgl. Jos 2,12.

Und: „Der König liebte (אהב) Esther mehr als alle Frauen, und sie genoß seine Gunst und Zuneigung (נשׂא־חן וחסד לפני) mehr als alle andere Mädchen.“ (V.17)

V.9 ist die Rede von gut finden / gefallen als Voraussetzung für חֶסֶד. V.17 geht es um den Vergleich bei einer Wahl. Esther ist durch ihre persönlichen Eigenschaften aufgefallen und wurde gegenüber allen anderen Frauen bevorzugt. N. Glueck sieht hier eine Verschiebung aus seinem Modell des Recht-Pflicht-Verhältnisses: „Erst in späteren Zeiten verliert חסד die Merkmale der Pflicht und Gegenseitigkeit, und wird mehr zu Huld und Gnade, die willkürlich erwiesen werden.[471]

Unsere drei letzen Stellen stellen Gott als die eigentliche Ursache von חֶסֶד vor. Er bewirkt die positive Einstellung bei mächtigen Personen, so wie es auch mit רחמים geschieht. Dan 1,9 haben wir oben bereits behandelt. Gott macht Daniel zum Gegenstand des חֶסֶד und des רחמים bei dem Oberkämmerer. Dieser zwingt Daniel nicht, sich mit bestimmten Nahrungsmitteln zu verunreinigen.

Esr 7,28: Gott breitet חֶסֶד aus vor dem König zugunsten Esras (על נטה־חסד לפני). Esra preist Gott, weil er ihn Gunst beim persischen König finden ließ. Er hat die Erlaubnis, nach Jerusalem zu gehen, und bekommt öffentliche Gelder für die Wiederherstellung des Tempels.

Esr 9,9: Gott breitet חֶסֶד aus vor den persischen Königen zugunsten seines Volkes. D.h.: Esra und seine Leute werden von den Perserkönigen am Leben gelassen und können nun den Tempel wiederaufbauen.

4.3.7 Zusammenfassung

Im Rahmen einer sozial anerkannten Königsideologie, die sich teilweise an die Werte des Familien- und Sippenethos anlehnt, wird חֶסֶד als ein Attribut des Herrschers aufgefasst (Spr 20,28; Jes 16,5). Das Wort erscheint aber nicht im Zusammenhang mit der Vorstellung des Königs als Beschützer der sozial Schwachen. Bei den konkreten

[471] N. Glueck 1927: 18.

Beispielen erscheint חֶסֶד als die positive Haltung des Mächtigen gegenüber einzelnen Untergebenen oder Vertragspartnern. Es handelt sich in der Regel um Loyalität und Ehrlichkeit gegenüber Vertragspartnern. חֶסֶד setzt also entweder den Willen zur Kooperation oder eine Verbundenheit zwischen den Akteuren voraus. Im einzigen Beispiel, woחֶסֶד als ein Attribut des Königs als solchem aufgefasst wird, geht es um Gnade und Schonung gegenüber besiegten Feinden, die sich der Herrschaft des Siegers unterordnen.

4.4 Ergebnis

Die Übersicht der wichtigsten hebräischen Begriffe für „Solidarität“ im Alten Testament in ihrer Verwendung im staatlich-politischen Kontext hat für unsere Zwecke folgendes Bild ergeben:

(a) Es fällt zunächst auf, dass חֶסֶד und רחם / רחמים, die beiden wichtigsten Konzepte für solidarisches Verhalten im Rahmen der Familie, nicht in Zusammenhang mit der Vorstellung des Königs als Beschützer der Schwachen verwendet werden. Sie tauchen weder in programmatischen Texten, noch in Erzählungen auf, die den König oder andere politische Machträger in ihrer Beziehung zu den sozial Schwachen darstellen.

(b) Auffällig ist auch, dass die große Mehrheit der Belege für חֶסֶד und חנן Erfahrungen und Vorstellungen des Nahbereichs wiedergeben. Es handelt sich um persönliche Beziehungen, in denen die Akteure miteinander verbunden sind und sich gegenseitig wertschätzen.

(c) חנן ist der einzige Begriff, der dazu verwendet wird, das Verhältnis eines Königs zu den Schwachen zu qualifizieren (Dan 4,24). Dieser Begriff scheint gut dazu geeignet zu sein, das positive Verhältnis der Starken zu den Schwachen zu beschreiben, weil er immer mit Herablassung verbunden ist. Zum ideal des gerechten Starken gehört, dass er die Schwachen nicht unterdrücke und ausbeute, dass er sie materiell unterstütze und ihre Rechtssache vertrete (vgl. Hiob 29,12-17; Ez 18,5-9; Jes 58,6-10). Weil die Wahrung des Rechts die eigentliche Aufgabe des Königs ist, kann חנן auch seine Haltung gegenüber den Schwachen in diesem Bereich kennzeichnen. Indem er ihre Klage gegen Unrecht und

Unterdrückung wahrnimmt, ist er ‚barmherzig' / ‚gnädig' (vgl. Ex 22,20-26). Hier liegt die spezifische Form des politischen Gemeinwesens Hilfe zu leisten.

(d) Es fällt auf, dass bei dem Gebrauch der drei Begriffe ein Aspekt immer wieder vorkommt: sie können alle drei im Sinne von Schonung und Gnade gebraucht werden. Politische Machtträger „helfen", indem sie auf den vollen Gebrauch ihrer Macht verzichten. Zwei Aspekte treten bei dieser Form des Entgegenkommens hervor. Zum einen ist es der negative Aspekt, denn es handelt sich nicht um eine Tätigkeit oder eine Leistung, sondern um eine Unterlassung (= nicht töten, nicht strafen; und dadurch die Eröffnung neuer Chancen). Zum anderen fällt der Ausnahmecharakter der Zuwendung hervor. Pointiert formuliert: politische Macht hilft, indem sie ausnahmsweise etwas nicht tut. Im Gegensatz dazu zeichnet sich die Hilfe im Kontext der Familie durch persönliches Engagement und Opferbereitschaft.

(e) Die Begriffe haben im politischen (= großgesellschaftlichen) Rahmen ihre spezifischen Bedeutungen. Sie können zwar auf die Konstruktion einer humanen Gesellschaftsordnung hinweisen, sagen aber wenig über die menschlichen Emotionen aus. Besser: sie schaffen keine zwischenmenschliche Wärme.

(f) Wenn es eine Begriffsgeschichte gibt, kann man vermuten, dass die solidarische Terminologie in der Kleingruppe erfunden wurde und in einem mehr oder weniger metaphorischen Sinn in der größeren Gesellschaft verwendet wird (s.o. e).

IV. Die Überwindung sozialer Exklusion zwischen Solidarität und Gerechtigkeit

1. Zwei ethischen Paradigmen

Die Beschäftigung mit den alttestamentlichen Zeugnissen zeigt uns, dass unsere Frage nach einer gerechten, menschenwürdigen und gottgemäßen Gesellschaftsordnung sehr alt ist. Sie ist so alt wie die menschliche Gesellschaft selbst und wird zumindest seit dem Zeitpunkt gestellt, wo unsere sozialen Systeme größer, komplexer und durch soziale Ungleichheiten und Machtasymmetrien gekennzeichnet wurden. Da sich Ethik nämlich auf Erfahrung beruft, „sind geschichtliche Rückblicke für die Orientierung in der Ethik unerläßlich."[472] Ich verstehe die sozialethische Befragung der Bibel als einen solchen geschichtlichen Rückblick: Welche Modelle haben die damaligen Menschen, aus der Perspektive ihres Glaubens, entwickelt?

In diesem Schlusskapitel sollen zwei heutige sozialethische Modelle einander gegenübergestellt werden, welche – wie ich meine – in ihren Umrissen auch im Alten Testament vorhanden sind. Sie haben Vieles gemeinsam. Beide setzen sich mit dem Problem der sozialen Exklusion auseinander, mit dem Ziel seiner Überwindung. Beide erkennen auch, dass dies eine Frage der Gesellschaftsordnung ist und nur durch die Änderung von sozialen Strukturen und Institutionen bewältigt werden kann. Daraus ergibt sich für beide Modelle der Vorrang der Gerechtigkeit bei der Legitimation von Sozialpolitik und Sozialstaat. Dennoch gibt es wichtige Unterschiede zwischen diesen ethischen Richtungen. Das erste Modell, das ich hier „Gemeinschaftsethik" nennen möchte, spielt eine beherrschende Rolle bei den offiziellen Stellungnahmen der Kirchen sowohl in Deutschland als auch in Lateinamerika. Seine Besonderheit besteht in der Annahme, dass solidarische Gefühle und Handlungen eine wichtige Bedingung zur Verwirklichung von Inklusion und sozialer Gerechtigkeit sind. Eine gerechte Gesellschaftsordnung kann demnach nur errichtet werden, wenn bereits unter den Bürgern

[472] M. Honecker 1990: 247.

ein Bewusstsein von individueller Sorgepflicht und Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft existiert. Dieses Modell hat als eine seiner Wurzeln die alttestamentliche Geschwisterethik, wie sie z. B. in den sozialethischen Vorschriften der Tora formuliert wird. Ich behaupte, dass diese Konzeption von einer Gemeinschaft mit den dazugehörigen Solidaritätspflichten sich zu sehr an Vorstellungen aus dem Nahbereich und besonders aus der Familie orientiert.

Beim zweiten Modell handelt es sich um den Versuch, eine moralische Perspektive für politische Institutionen zu entwickeln, die auf ethische Werte aus dem zwischenmenschlichen Bereich verzichten und auch dann verwirklicht werden kann, wenn keine Option der Starken für die Schwachen vorhanden ist. Positiv formuliert: eine unparteiische, institutionelle Rücksichtnahme auf *alle* Personen, deren Verwirklichung (a) die Existenz von unterschiedlichen sozialen Akteuren, ihre partikulären Interessen und die daraus resultierenden Konflikte in Rechnung stellt; (b) innerhalb der demokratisch organisierten Konfrontation zwischen sozialen Klassen und Gruppen und des politischen Kampfes um die Hegemonie in der Gesellschaft stattfindet; und (c) den anonymen und funktionalen Charakter der sozialen Beziehungen in der modernen Gesellschaft berücksichtigt. Für die Begründung dieser Perspektive orientieren wir uns vor allem an den Überlegungen des Philosophen Otfried Höffe zur „politischen Gerechtigkeit". Es wird sich zeigen, dass die alttestamentliche Konzeption von „Recht und Gerechtigkeit" im politisch-staatlichen Kontext mit dieser modernen Perspektive kompatibel ist.

Zunächst befassen wir uns mit dem Modell der „Gemeinschaftsethik" unter der Frage, wieweit bei ihm die Solidarität eine wichtige Bedingung zur Erfüllung sozialer Gerechtigkeit ist. Einige Beispiele aus dem Alten Testament (Tora) sollen den Einfluss von Vorstellungen aus dem familiären Bereich zeigen, wie sie im Kapitel II herausgearbeitet worden sind. Dann wenden wir uns einigen modernen Vertretern dieser Gemeinschaftsethik zu, zwei aus dem akademischen Kontext und zwei aus kirchlichen Kreisen. Dann befassen wir uns schwerpunktmäßig mit der modernen Form staatlicher Hilfe, nämlich mit der Sozialpolitik. Wir fragen erstens nach den Ursachen ihrer Entstehung und nach ihren konkreten Interventionsformen. Dann wenden wir uns der Frage nach ihrer moralischen Begründung zu. Dabei geht es vordergründig um das Verhältnis von staatlicher Unterstützung und Gerechtigkeit, da letztere – nicht nur im AT – der oberste Wert sozialer Institutionen ist. – Eine grundsätzliche Unterscheidung innerhalb

der Sozialmoral soll den beiden Haupteilen vorangehen.

2. Sphären der Sozialmoral: Gerechtigkeit, Wohltätigkeit und Solidarität

Mit den Philosophen Otfried Höffe[473] und Wolfgang Kersting[474] wollen wir auf die Unterscheidung von drei Klassen sozialer Normen in der Moral hinweisen: die Normen der Gerechtigkeit, die Normen der Wohltätigkeit und die Normen der Solidarität. Wie es sich zeigen wird, ist diese Typologie nicht nur sinnvoll, sondern ergibt sich notwendigerweise aus der hier vorgenommenen Unterscheidung zwischen zwei Ebenen sozialer Beziehungen. Sie ist sehr hilfreich zur Beschreibung der Grundannahmen der uns interessierenden ethischen Modelle.

Normen der Gerechtigkeit verbieten, dass wir jemandes Rechte verletzen. Zu diesen Rechten gehören vor allem die Rechte der Freiheit von Schädigungen, die Menschen einander antun können.[475] Der Gerechtigkeit geht es um „die Abwehr menschengemachter Hindernisse der Freiheit“[476], dessen Muster Gewalt und Betrug sind. Drei Aspekte kennzeichnen diese Art von Normen. Der erste Aspekt besteht in ihrem negativen Charakter: „Gerechtigkeitsnormen sind Normen negativer Zwischenmenschlichkeit: sie werden durch Vermeidungshandlungen erfüllt.“[477] Sie fordern also keine positiven Handlungen wie z. B. Hilfeleistungen, sondern definieren elementare Unterlassungspflichten. Das zweite Merkmal von Gerechtigkeitsnormen ist das Moment des Geschuldeten: Die Gerechtigkeit ist eine soziale Verbindlichkeit, deren Erfüllung die Menschen einander nicht bloß nahe legen oder empfehlen, vielmehr voneinander verlangen, sich gegenseitig zumuten, sich sogar gegenseitig schulden.[478] Normen der Gerechtigkeit gründen auf der Idee subjektiver (Freiheits-)Rechte, die ihr notwendiges Komplement in individuellen Rechtspflichten haben.[479] Als dritter Aspekt ist die objektive

---

[473] O. Höffe 2002b: 89.
[474] W. Kersting 1998: 413-415.
[475] Vgl. U. Steinvorth 1998: 63. Steinvorth unterscheidet zwei Sphären der Moral: die der Gerechtigkeit und die der Wohltätigkeit.
[476] Ebd. 67.
[477] W. Kersting 1998: 413.
[478] Vgl. O. Höffe 2002a: 56.
[479] Vgl. ebd. 57: „Weil die Erfüllung von Rechtspflichten von der Gegenseite gefordert werden kann, korrespondieren im Fall der Rechtspflichten dem moralisch Gebotenen moralische Ansprüche bzw. moralisch begründete subjektive Rechte. Wenn es beispielsweise eine

Anwendungsbedingung von Gerechtigkeitsnormen zu nennen, welche im Streit oder Konflikt besteht. Gerechtigkeit wird zum Problem, wenn widerstreitende Interessen, Ansprüche und Pflichten auftauchen.[480]

Normen der Wohltätigkeit gebieten, aus Mitleid mit fremder Not heraus Hilfsbereitschaft, sogar Großzügigkeit zu üben. Es handelt sich um Normen, die Begehungshandlungen verlangen (positive Pflichten).[481] Wohltätigkeit ist allerdings nicht geschuldet und darf deshalb nicht erzwungen werden. In einem Gemeinwesen gilt sie als freiwillige Leistung, als eine verdienstliche Mehrleistung.[482] Die Anwendungsbedingung von Wohltätigkeitsnormen bilden die Not und das Elend anderer: „Ihr Adressat ist nicht der handlungsfähige, durch seine Handlungen die Handlungen anderer beeinträchtigende Mensch, sondern der bedürftige Mensch."[483] Mit Ulrich Steinvorth können wir Gerechtigkeit und Wohltätigkeit folgendermaßen charakterisieren und gegeneinander abgrenzen:

> Die Gerechtigkeit zieht die Grenze zwischen dem, was Menschen einander erlauben und verbieten. Was sie fordert, ist ein Recht; seine Erfüllung das Mindestmaß dessen, was man tun muß, um nicht unmoralisch zu sein; was ihr nicht entspricht, darf daher auch mit Zwang verhindert werden. Die Wohltätigkeit zeigt die Richtung, in die man gehen muß, wenn man für seine Handlungen uneigennützigen Beifall erhalten will. Was sie verlangt, ist moralisch gut; was ihr nicht entspricht, ist dagegen nicht notwendig unerlaubt. Ihre Forderungen dürfen daher im Unterschied zu denen der Gerechtigkeit nicht erzwungen werden."[484]

Solidaritätsnormen nehmen eine normative Zwischenstellung ein, denn sie sind sowohl mit der geschuldeten Moral, der Gerechtigkeit, als auch mit der freiwilligen Moral,

---

Rechtspflicht gibt, einen Vertrag einzuhalten, hat derjenige, mit dem der Vertrag abgeschlossen worden ist, einen Anspruch auf das Einhalten. Rechtsansprüche, sogenannte subjektive Rechte, und Rechtspflichten sind komplementäre Begriffe."

[480] Vgl. O. Höffe 2001: 27f.; so auch H. Kelsen 1953: 6: „Wo es keine Interessenkonflikte gibt, da besteht kein Bedürfnis nach Gerechtigkeit. Ein Interessenkonflikt aber liegt vor, wenn ein Interesse nur auf Kosten eines anderen befriedigt werden kann, oder, was auf dasselbe hinausläuft, wenn zwei Werte in Gegensatz treten, und es nicht möglich ist, beide zugleich zu verwirklichen, wenn der eine nur in dem Maß verwirklicht werden kann, als der andere vernachlässigt, wenn es unvermeidlich wird, die Verwirklichung des einen der des anderen vorzuziehen, zu entscheiden, welcher der beiden Werte der Wichtigere, der höhere Wert, und schließlich, welches der höchste Wert ist."

[481] Vgl. W. Kersting 1998: 414.

[482] Vgl. O. Höffe 2002b: 89. Die moralphilosophische Tradition spricht hier von *Tugendpflichten*, im Gegensatz zu den *Rechtspflichten*, deren Erfüllung die Gegenseite fordern kann, vgl. O. Höffe 2002a: 57.

[483] W. Kertsing 1998: 414.

[484] U. Steinvorth 1998: 64.

der Wohltätigkeit, verwandt. Mit der Gerechtigkeit verbindet sie ihren Verpflichtungscharakter, obwohl die Verpflichtungsart eine andere ist. In bezug auf Solidarität kann man nur von einer „moralischen" Verpflichtung sprechen, die durch informelle Sanktionen (vom Tadel bis zur sozialen Ächtung) erzwungen werden kann, nicht aber von einer rechtlichen Einklagbarkeit. Mit der Wohltätigkeit gemeinsam haben die Normen der Solidarität den positiven Charakter der Pflicht (positive Hilfspflichten).[485] Das Spezifische an der Solidarität ist die Begründung der Pflicht: solidarische Verpflichtungen beziehen sich „auf spezielle Gemeinschaften, deren Mitglieder einander aufgrund ihrer gemeinsamen Mitgliedschaft in dieser Gemeinschaft verbunden sind."[486] Die Solidarität bietet dem Einzelnen Hilfe von seiten der Gemeinschaft und der Gemeinschaft von seiten der Einzelnen an, nach dem Motto: „Einer für alle und alle für einen". Sie verlangt eindeutig mehr als die Gerechtigkeit, nämlich Sorgepflichten, ist aber auf einen kleineren Kreis von Menschen begrenzt. Das Solidaritätskonzept hat seine Wurzeln im Nahbereich und in den dazugehörigen persönlichen Sympathiegefühlen und ist – gemäß der Typologie von Ferdinand Tönnies – dem Typus der *Gemeinschaft* zuzuordnen.[487] Sowohl in der politischen Theorie als auch im Bereich der Religion wird es

---

[485] O. Höffe 2002b: 92 stellt eine andere Verbindungslinie zwischen Solidarität, Gerechtigkeit und Wohltätigkeit her.

[486] U. Preuß 1998: 401.

[487] Vgl. dazu folgende Definitionen: O. Höffe 2002b: 90: „Solidarität bezeichnet (1) eine Haftung: die wechselseitige Verpflichtung, das Füreinander-Einstehen-Müssen, (2) in Gefahr und bei Notlagen, (3) innerhalb von Gruppen, die … eng miteinander verbunden sind. Solidargemeinschaften sind Not- und Gefahrengemeinschaften, auf die das Bild ‚Man sitzt im selben Boot' zutrifft, und deren Mitglieder (4) emotionale Bindungen zueinander entwickeln, die um so stärker ausfallen, je emphatischer das Phänomen der Schicksalsgemeinschaft ausfällt." K. Bayertz 1998: 11f. sieht den Kern des Solidaritätsbegriffs „in der Idee eines wechselseitigen Zusammenhangs zwischen den Mitgliedern einer Gruppe": „(a) Der wechselseitige Zusammenhang zwischen den Mitgliedern der Gruppe ist nicht einfach nur objektiv gegeben, sondern wird von den Individuen wahrgenommen und für subjektiv bedeutsam gehalten; sie identifizieren sich mit der Gruppe und sind untereinander emotional verbunden. In diesem Sinne handelt es sich nicht um eine bloße Gruppe, sondern um eine *Gemeinschaft*. (b) Dieser Gemeinschaftscharakter schließt die Erwartung von gegenseitiger *Hilfe* im Bedarfsfall ebenso ein wie die tatsächliche Bereitschaft dazu. Obwohl die Individuen solche Hilfe in der Regel mit einem gewissen Engagement erbringen, muß sie keineswegs vollkommen altruistisch motiviert sein; sie kann als Beitrag zu einem gemeinsamen Ziel verstanden und mit der Erwartung verbunden werden, im Bedarfsfall selbst unterstützt zu werden. (c) Dabei wird die *Legitimität* der jeweiligen Gemeinschaft und ihrer Ziele unterstellt; die Hilfe wird in dem Bewußtsein erbracht, daß durch sie wichtige und berechtigte Interessen der Gruppenmitglieder gewahrt oder durchgesetzt werden." H. T. Engelhardt Jr. 1998: 434f. definiert Solidarität als ein Verpflichtetsein auf eine Gruppe oder Gemeinschaft, das dadurch qualifiziert wird, „daß die miteinander verbundenen Individuen sich sowohl (1) mit der Gruppe als Ganzes als auch (2) mit Mitgliedern dieser Gruppe identifizieren, so daß sie mit Bezug auf diese Verpflichtungen einen Sinn für ihr eigenes Selbst entwickeln. In der Solidarität offenbart sich ein definierendes Band, das zu Opfern ermutigt. Durch dieses Band, das der Solidarität zugrunde liegt, sehen sich die

auf größere Gruppierungen projiziert um die Forderung nach gegenseitiger Sorgepflichten zu begründen.[488]

3. Das Verhältnis von Solidarität und Gerechtigkeit in der jüdisch-christlichen „Gemeinschaftsethik“

3.1 Die Bedeutung von Solidaritätsnormen in der Tora

Die in der Tora zusammengestellten Normen des Zusammenlebens richten sich an eine Großgruppe („Israel“), dessen Mitglieder nicht durch Bande der persönlichen Sympathie zusammengehalten werden. Dennoch enthalten sie Normen der gegenseitigen Hilfe, die einen verpflichtenden Charakter haben. Neben Gerechtigkeitsnormen enthält die Tora auch die Forderung nach permanenter Großzügigkeit, Opferbereitschaft und Verzicht auf persönliche Ansprüche zugunsten der Schwachen. Dieses Nebeneinander von Gerechtigkeit und Solidarität, die Verbindlichkeit beider, ist nur möglich, weil die Tora „Israel“ als eine *Gemeinschaft* versteht: Es bildet eine Gottesdienst- und Schicksalsgemeinschaft. Die besondere Nähe zu Jahwe, die Gemeinschaft mit ihm, grenzt „Israel“ von anderen menschlichen Gruppen ab und begründet die Gemeinschaft unter seinen Verehrern. Daraus leitet sich auf der einen Seite die Solidaritätspflicht der Starken ab und auf der anderen der Anspruch auf Hilfe der Schwachen. Dies unterscheidet die Tora von anderen altorientalischen Gesetzessammlungen, die sich auf Gerechtigkeitsnormen beschränken. Diese Behauptungen werden durch drei Aspekte des Textes selbst bestätigt: (a) durch zentrale theologische Aussagen und Vorstellungen; (b) durch Inhalt und Struktur der Vorschriften; (c) durch einzelne Beispiele von Solidaritätsnormen.

(a) Das Bild, das im Text entworfen wird, ist nicht das eines politischen Gemeinwesens, sondern einer Gottesdienstgemeinschaft. Gerade die Tatsache, dass die Beziehung zwischen Gott und Volk mit politischen Kategorien beschrieben wird, bestätigt

---

Beteiligten aufgerufen, ihren Vorteil (3) um der Gruppe willen und (4) um der Gruppenmitglieder willen zu opfern.“

[488] Zum Sinn der Aufnahme von Solidaritäts-Klauseln in Verfassungstexte s. E. Denninger 1996. Der Rechtswissenschaftler ist kategorisch: „Handeln aus Solidarität und Handeln aus Rechtspflicht sind nach Motivation und inhaltlicher Begrenzung so verschieden wie Feuer und Wasser. Jenes erfährt seine Bestimmung durch die Bedürfnisse des Anderen, dieses durch die eigenen Interessen (gegenseitiger Vertrag!), den eigenen Freiheitsgebrauch und seine Schranken. Jenes geschieht freiwillig und tendenziell ohne inhaltliche Grenzen, kommt also nie ans Ende, dieses steht unter der Drohung von Zwang, muß inhaltlich möglichst genau begrenzt sein und ist deshalb erfüllbar und endlich. Eine ‚Zwangssolidarität’ (Preuß) ist ein hölzernes Eisen.“ (337)

diese Behauptung.[489] Gott übernimmt die Stelle und die Funktion des politischen Herrschers (König): er ist Gesetzgeber und Richter, denn er kontrolliert die Befolgung der von ihm erlassenen Verhaltensregeln (vgl. Ex 22,22f.26).[490] Der König als Repräsentant Gottes fällt weg, Gott schließt einen Vertrag *mit dem ganzen Volk*. Diese unmittelbare Beziehung zu Gott hat aber eine andere Qualität als die konventionelle politische Beziehung. Sie schafft neue Verhältnisse im Volk. Mit dem Bund „wird ein ganz besonderes, einmaliges Verhältnis Israels gegenüber Gott konstituiert werden, indem Israel zu Gottes ‚Eigentum' wird ‚vor allen Völkern'."[491] „Die Folge dieser Sonderstellung Israels wird sein, dass es zu einem ‚Volk von Priestern' und einem ‚heiligen Volk' werden wird".[492] Die Gottesnähe bewirkt auf der einen Seite Gleichheit unter den Mitgliedern des Volkes und schließt dadurch (ökonomische und politische) Herrschafts- bzw. Unterdrückungsbeziehungen weitgehend aus. Auf der anderen Seite gewinnt das *Prinzip der Zugehörigkeit zur Gruppe* eine beherrschende Funktion: Israel wird zu einem „Volk von Brüdern". Die Zusammengehörigkeit der Jahweverehrer wird noch dadurch bekräftigt, dass Israel als ganzes von Jahwe aus der Sklaverei in Ägypten befreit und mit einem Land beschenkt wird. Israel bildet eine Schicksalsgemeinschaft. Weil Jahwe *alle* befreit und gesegnet hat, dürfte das Phänomen der Armut in der Jahwegemeinde eigentlich nicht vorkommen (vgl. Dtn 15,4): „Sie ist mit dem Status Israels als Jahwevolk im Grunde nicht vereinbar."[493] Der Segen Jahwes ist aber an eine wichtige Bedingung geknüpft: der

---

[489] J. Assmann 2002 spricht hier von einer „Umbuchung" im Unterschied zur Analogie und Metapher: „Die Beziehung des Vasallen zu seinem Oberherrn wird nicht *verglichen* mit der des Volkes zu Gott, sondern sie wird dem Konto politischer Beziehungen abgezogen und dem Konto religiöser Beziehungen gutgeschrieben. Der Vertrag wird ganz buchstäblich geschlossen, ein Vertragstext aufgesetzt, Gesetze erlassen und feierlich beeidigt, das ganze Vertragswerk in regelmäßigen Zusammenkünften verlesen und ausgelegt. Mit einem Wort: eine neue Religion wird gestiftet nach dem Modell politischer Bindungen. Indem die Formen des Vertrages und des Rechtsbuches aus der soziopolitischen Sphäre in die Sphäre der Gottesbeziehung übertragen werden, fallen diese beiden Sphären in eins zusammen. Etwas Neues entsteht, das es vorher noch nicht gab." (51)

[490] Zwei Aspekte unterstreichen den Unterschied zwischen Israel als Gottesdienstgemeinschaft und ‚normalen' antiken Gemeinwesen: die göttliche Rechtsetzung und ihre Verlagerung in eine vorstaatliche Vergangenheit (Sinai). Vgl. F. Crüsemann 1992: 24f.: „Das israelitische Grunddatum von Recht als direkt göttlicher Setzung ist keine in der Antike übliche Vorstellung. Genausowenig ist es die Idee, daß dabei ein Mittler aus weit zurückliegender Vergangenheit beteiligt ist. Daß Gesetze nach ihrer Entstehung jahrhundertelang unter dem Namen von König oder Gesetzgeber tradiert werden, ist etwas grundsätzlich anderes, als daß sie – entstanden in viel späterer Zeit – ihre Herkunft und Autorität derart auf die Vergangenheit zurückführen. … Wie im Alten Orient ist Recht bei uns nahezu durchgängig Staatsrecht. In Israel aber versteht sich dieses Recht als vor dem Staat entstanden und also auch über den Staat gesetzt."

[491] R. Rendtorff 1999: 49.

[492] Ebd. 49.

[493] E. Würthwein 1982: 95.

Gehorsam gegenüber der Tora (vgl. Dtn 15,4-6), die u.a. die Solidarität der Starken mit den Schwachen gebietet. Wenn es Armut im Volk gibt, dann ist das eine Folge des Ungehorsams. Deshalb wird die Hilfe für die Schwachen nicht nur als Wohltätigkeit aufgefasst, sondern als Solidarität: die Armen haben einen Anspruch auf Hilfe, die Reichen sind dazu verpflichtet.[494]

(b) Typisch für die Tora-Struktur – und für die Charakterisierung Israels als Gottesdienstgemeinschaft – ist die Verbindung von Kult und Recht, Religion und Ethik. Sehr Anschaulich dafür ist die Komposition des sog. Bundesbuchs (Ex 20,22-23,33).[495] Neben den eigentlich *juristischen Bestimmungen* über Sklavenrecht (21,2-11), Körperverletzung (21,18-36) und Eigentumsvergehen (21,37-22,16), sowie allgemeinen Vorschriften zum Rechtsverfahren (23,1-3.6-8), stehen *kultische und religiöse Vorschriften* verschiedener Art: über Götterbilder und Altarbau (20,23-26), Zauberei, Unzucht mit Tieren, Götzenopfer (22,17-19), Gotteslästerung und Fluch (22,27), Fleisch von gerissenen Tieren (22,30), Anweisungen über kultische Abgaben (22,28f.), Feiertage, Feste und Opfer (23,10-19); sowie *ethische und soziale Forderungen* zum Verhalten gegenüber sozial Schwachen und „Feinden" (22,20-26; 23,4f.9) mit ihren theologischen und historischen Begründungen. Beherrscht wird die Gesamtkomposition vom 1. bzw. 2. Gebot (20,23; 22,19; 23,13.32f.). Diese Normen sollen das Verhalten der Jahwegemeinde in verschiedenen Sphären regeln: die Beziehung zu Jahwe selbst (religiös-kultische Normen) sowie die Beziehungen unter den einzelnen Mitgliedern der Gemeinde; letztere umfassen sowohl Konflikte rechtlicher Natur (Gerechtigkeitsnormen) als auch die gegenseitige Hilfe (Solidaritätsnormen). Weil alle Normen von Gott gesetzt werden, sind alle verbindlich. Ihre Übertretung bedeutet Sünde. Normen zur Lösung von Konflikten („Recht") und Normen gegenseitiger Hilfe („Erbarmen") haben denselben Status. Dies kann nur innerhalb einer Gruppe möglich sein, deren Mitglieder einerseits nicht persönlich miteinander verbunden sind, andererseits sich als eine Gemeinschaft verstehen. Die

[494] M. Schwantes 1977 spricht richtigerweise vom „*Recht* der Armen": „Auffälligerweise sind in den Gesetzestexten nicht jene Texte vorherrschend, die zur Fürsorge auffordern, sondern jene, die *die Ansprüche des Armen als Teil des Volksganzen* sichern wollen. Ausgangspunkt ist das, was dem Armen zukommt: gerechte Rechtsprechung, haftungslose und zinslose Darlehen, … humane Pfandnahme. Aber auch die Fürsorge hat ein besonderes Kennzeichen. Sie ist nicht die milde Gabe des Reichen. Die Fürsorge bei der sakralen Brache und den Erntebräuchen ist eigentlich eine Fürsorge JHWHs; er bewirtet die Armen auf seinem Besitz." (81; Hervorhebung nicht im Original.)

[495] Zur Komposition des Bundesbuches siehe F. Crüsemann 1992:132-234.

Redakteure des Bundesbuchs zeigen das besonders deutlich, wenn sie z.B. Anweisungen zum Verhalten im Rechtsprozess (Ex 23,1-3.6-8), die sich am Prinzip der Unparteilichkeit orientieren, mit Regeln für die Hilfeleistung gegenüber leidender Haustiere, die dem persönlichen Feind gehören (23,4f.), umrahmen lassen.

(c) Einige Bestimmungen über die Hilfe für die Armen orientieren sich eindeutig an Vorstellungen der Familiensolidarität. Sie gehen über die traditionellen Formen der Wohltätigkeit hinaus und fordern Opferbereitschaft und Großzügigkeit. Ich denke hier besonders an Bestimmungen, die das Darlehenswesen regeln wollen und somit den Kern der damaligen sozialen Konflikte und Gegensätze treffen. Im Rahmen der agrarischen Verhältnisse Palästinas waren viele Bauernfamilien auf das Leihen von Getreide oder Geld angewiesen, um überleben zu können. Gründe für ihre Not waren Naturkatastrophen, Kriegsverwüstungen, der Ausfall von Arbeitskräften, staatliche Forderungen von Abgaben oder Fronarbeit usw. Die Wenigen, die in der Lage waren, eine größere Reserve zu akkumulieren, sahen im Darlehenswesen eine Möglichkeit zu investieren und Gewinne zu machen. Eine elementare Form des Gewinns bestand im Leihen auf Zinsen. Dadurch war es möglich, sich ein Teil des Produkts der Arbeit anderer anzueignen. Aber auch das Institut der Personal- und Sachhaftung bot ein lukratives Geschäft an: Konnte jemand einen Kredit nicht zurückzahlen, so fiel ein Stück Land, d.h. ein Teil der Ernte, an den Gläubiger, oder eine arbeitsfähige Person des verschuldeten Haushalts musste in Schuldsklaverei gegeben werden, um eine bestimmte Zeit lang für den Krediteur die Schulden abzuarbeiten. Das antike Kreditrecht stellte sich für die Oberschicht als einen sicheren Weg dar, „ihre landwirtschaftliche Produktion zu steigern, ihren Grundbesitz auszuweiten und ihren Wohlstand zu erhöhen. Sie gewann mit den Schuldsklaven ein Heer billiger Arbeitskräfte, das für sie auf dem Lande das ganze Risiko der Produktion trug und ihr einen sicheren Gewinn erwirtschaftete, während sie selber in den Städten residierte und dort ungehemmt ihren Reichtum zur Schau stellte“.[496] Einige Vorschriften der Tora lassen erkennen, dass diese ökonomischen Mechanismen innerhalb der Jahwegemeinde illegitim waren, wie z.B. Ex 22,24a: „Wenn du Geld verleihst an einen aus meinem Volk (LXX = an den Bruder!), den Elenden neben dir, sollst du ihm gegenüber nicht sein wie ein נֹשֶׁה.“ Auf den ersten Blick ist nicht sehr eindeutig, was hier verboten wird. נשׁה II bzw. נשׁא I bedeutet darleihen, das Partizip נֹשֶׁה ist terminus technicus für „Gläubiger“. Wer also

[496] R. Albertz 1992: 251.

einem Armen leiht, soll sich nicht wie ein Gläubiger verhalten. Wie sich ein ‚normaler' Gläubiger verhält, wird aus anderen Stellen klar. 2Kön 4,1 geht es um einen Gläubiger, der die beiden Söhne des Schuldners, nachdem dieser gestorben war, als Sklaven nehmen will. Ps 109,11 enthält einen Fluch: „Es lege Schlingen der Gläubiger nach allem, was sein ist, und Fremde sollen plündern die Frucht seiner Arbeit." Diese Stellen zeigen, dass ein Gläubiger Sicherheiten verlangt für den Fall der Insolvenz: Personal- und Sachhaftung. Er ist wahrscheinlich sogar primär an der Gründung von Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnissen interessiert: er legt Fallen, er plündert (vgl. Ps 10). Seine Absicht mit dem Darlehen ist nicht die Hilfe, sondern sein eigener Gewinn. Diese Haltung darf im Jahwevolk nicht vorkommen. Dem Armen soll nachbarschaftlich geholfen werden, auch wenn man dadurch einen Verlust riskiert. Die elementare wirtschaftliche Logik der individuellen Nutzenmaximierung soll durch die familiäre Logik des Teilens und der gegenseitigen Hilfe ersetzt werden. In dieser Richtung auch der Zusatz Ex 22,24b: „Ihr sollt ihm keinen Zins auferlegen." Motivation des Darlehens soll nicht das Interesse an Gewinn sein, sondern die Solidarität. – Diese Bestimmungen über den ökonomisch so wichtigen Vorgang des Darlehens[497] fordern weit mehr als die in der Oberschicht übliche Wohltätigkeit. Sie fordert den Einsatz der eigenen Ressourcen zugunsten anderer. Mit solcher Opferbereitschaft handelt man eigentlich nur unter Verwandten oder Freunden.

Die sozialen Vorschriften der Tora sind vom Prinzip der *Gemeinschaft*, der Zusammengehörigkeit und der Brüderlichkeit geprägt. In ihr haben Gerechtigkeitsnormen und Solidaritätsnormen den gleichen Rang: Brüder sind nicht nur verpflichtet, die Rechte des anderen zu respektieren, sondern auch sich gegenseitig zu helfen. Vielleicht können wir sagen, dass in der Jahwegemeinde, wie in der Familie (vgl. Gen 38,26), „Gerechtigkeit" (צדק) und „Solidarität" (חֶסֶד) inhaltlich übereinstimmen. „Gerecht" (richtig, sittlich gut) handeln diejenigen, die solidarisch sind und das Wohl der Gruppe und jedes einzelnen suchen. Diese Verbindung von Gerechtigkeit und Solidarität hat großen Einfluss auf die christliche Sozialethik bis heute. Um das zu zeigen, stellen wir vier ausgesuchte Beispiele dar.

3.2 Moderne Beispiele einer Ethik der Solidarität („Gemeinschaftsethik")

Bei den hier dargestellten Beispielen handelt es sich um eine willkürliche Auswahl.

[497] Vgl. auch Lev 25,35-38; Dtn 15,7-11; 23,20f.

Dennoch denke ich, dass sie repräsentativ sind: Eckart Otto ist ein Alttestamentler, dessen Schwerpunkt die Ethik bildet; Franz Segbers ist Sozialethiker und setzt sich intensiv mit der alttestamentlichen Tradition auseinander; Klaus Engelhart stand dem Rat der EKD vor und sieht im Erbarmen eine zentrale Kategorie christlicher Ethik; und schließlich bildet das „Sozialwort" der Kirchen das Resultat einer langen Auseinandersetzung beider Konfessionen mit dem Thema Sozialpolitik. Unsere Absicht ist es zu zeigen, wieweit bei diesen ethischen Entwürfen die Solidarität eine wichtige Bedingung zur Erfüllung sozialer Gerechtigkeit ist.

3.2.1 Eckart Otto

In seinem Aufsatz „Wirtschaftsethik im Alten Testament" geht der Alttestamentler E. Otto davon aus, dass eine Marktwirtschaft, in der der Verfolg des Einzelinteresses und die damit verbundene Konkurrenz ungebremst herrschen, zu einer Ausdifferenzierung von Erfolgreichen und weniger Erfolgreichen und zur Verarmung von ganzen Bevölkerungsteilen führt. Um „ein Zerbrechen der Gesellschaft in sozialen Konflikten zu verhindern"[498] ist eine Gegensteuerung notwendig, die Otto mit dem Begriff der Sozialpolitik bezeichnet. Aufgabe der Sozialpolitik sei es, einen Ausgleich zwischen den ökonomischen Einzelinteressen und dem Gemeinwohl der Gesellschaft zu ermöglichen. Dabei ist es interessant, dass Otto in der Nächstenliebe das notwendige Gegengewicht zum Eigennutz sieht. Damit suggeriert er, dass die individuellen Gefühle sozialer Verantwortung der wirtschaftlich und sozial Stärkeren die Bedingung für die Integration der Schwächeren in die Gesellschaft ist: „Eigeninteresse und Nächstenliebe müssen um die Funktionsfähigkeit des Systems der Ökonomie wie der Gesellschaft als ganzer Wille einen Ausgleich in gegenseitiger Begrenzung finden."[499] Bei Otto ist Sozialpolitik ein Ausdruck von Nächstenliebe.

Diese Auffassung, dass soziale Gerechtigkeit letztlich von der persönlichen und permanenten Bereitschaft des wirtschaftlich Starken zur Solidarität mit dem Schwachen abhängt, entspricht in der Tat der Auffassung der alttestamentlichen Texte, in welchen Otto nach Richtungsimpulsen für die „soziale Gestaltung der Marktwirtschaft"[500] sucht. Er ist davon überzeugt, dass das Modell der sozialen Markwirtschaft sich auf die im Alten

[498] E. Otto 1996c: 333.
[499] Ebd. 333; vgl. auch 341.
[500] Ebd. 341.

Testament entworfenen „Wirtschaftsprogramme“ berufen kann[501]: Er meint damit die sozialethischen Vorschriften, wie sie im sog. „Bundesbuch“ (Ex 20-23), im Deutoronomium und Lev 25 zu finden sind. Gleichzeitig nennt aber Otto einen wichtigen Unterschied, der m. E. diesen Zusammenhang zwischen moderner Sozialpolitik und alttestamentlicher Wirtschaftsethik problematisch erscheinen lässt. Für Otto liegt der Unterschied darin, dass die von ihm behandelten Texte die Begrenzung in der Durchsetzung des Eigeninteresses theologisch legitimieren, was bei der modernen Sozialpolitik nicht der Fall sein könne. Ich vermute aber, dass der Unterschied nicht nur in der theologischen Legitimation liegt, sondern vor allem in der besonderen Form, wie theologisch argumentiert wird, und in der dieser Argumentation entsprechenden logischen Folgerung. Texte wie Dtn 15 und Lev 25 basieren nämlich ihre Argumentation auf folgende Vorstellung: Durch das besondere Handeln Jahwes an Israel – namentlich die Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten und die Landgabe – wird das Volk zu einer Gemeinschaft von Brüdern. Die Folgerung ist, dass diese Geschwister aneinander durch gegenseitige Solidaritätspflichten gebunden sind: „Jeder im Volk ist der Bruder, auch der Feind und Rechtsgegner (5. Mose 22,1-4), da alle von Gott gleichermaßen erwählt sind und mit dem Land von ihm die Voraussetzung allen Wirtschaftens erhalten haben.“[502] In einer solchen Gemeinschaft dient das Handeln Gottes „als Vorbild für das ethische Handeln des Menschen.“[503] – Der Sozialstaat und die ihm entsprechende Sozialpolitik sind aber für ihr Funktionieren nicht von solchen Zusammengehörigkeitsgefühlen seiner Bürger und von einem Geschwisterethos abhängig.

E. Otto vergleicht die Erlassjahrbestimmungen des Deuteronomiums mit den altbabylonischen Dekreten des Schuldenerlasses: „Im Gegensatz zu den altbabylonischen ‚Gerechtigkeits-Akten’ wird das Recht nicht kurzfristig außer Kraft gesetzt, um einen sozialen Ausgleich in der Gesellschaft zu schaffen, sondern der Ausgleich wird als ethischer Appell Teil des Wirtschaftssystems selbst, nicht aber als Teil der justitiablen Rechtsordnung, die vor Gericht eingeklagt werden kann.“[504] Diese Gegenüberstellung von kurzfristiger Außerkraftsetzung des Rechts, um die Gerechtigkeit zu ermöglichen, auf der einen Seite, und gerechter Wirtschaftsordnung auf der anderen (AT), trifft aber m. E. nicht den wirklichen Unterschied. Dieser liegt woanders: Während die altbabylonischen

[501] Vgl. ebd. 341.
[502] Ebd. 337.
[503] Ebd. 336.
[504] Ebd. 335.

mīšarum-Edikte staatliche Maßnahmen sind, deren Wirksamkeit auf Zwangsbefugnis basiert, sollen die biblischen Bestimmungen des Schuldenerlasses durch die persönliche Einsicht in das theologische Argument wirksam werden. Das bedeutet: damit der soziale Ausgleich nicht erst durch eine punktuelle Außerkraftsetzung des Rechts zustande kommt, und stattdessen „Teil des Wirtschaftssystems selbst" wird, muss jeder einzelne Gläubiger aus Einsicht in seiner sozialen Verpflichtungen auf den Gewinn aus dem Darlehen, und im Erlassjahr auf das Geliehene selbst, verzichten.

In seiner „Theologischen Ethik des Alten Testaments" vergleicht Otto die sozialen Schutzbestimmungen des Bundesbuches (Ex 22.20-26) mit der in Mesopotamien und Ägypten herrschenden Vorstellung, dass der Schutz der Schwachen und Armen eine vornehmlich vom Staat wahrgenommene Aufgabe ist, und kommt zu folgenden Schlussfolgerungen:

> „Im Bundesbuch wird der einzelne Mensch direkt angesprochen… Es bedarf in dieser Sicht nicht des Staates…, um Recht in der Gesellschaft durchzusetzen… Nicht in einer Orientierung an dem vom Staate verordneten Gesetz, sondern am Willem Gottes gewinnt sich ein Ethos der Gemeinschaftstreue. Nicht also weil der König es gebietet, soll der Mensch solidarisch sein, sondern weil Gott solidarisch mit dem Menschen ist… Nicht die Einordnung in einen vom König und Staat gesetzten Ordnungszusammenhang läßt das Ethos zu sich selbst kommen, sondern die im Anruf Gottes als des Barmherzigen angesprochene Einsicht des je einzelnen Menschen."[505]

Otto stellt mit Recht fest, dass die biblischen Programmentwürfe Motive und Vorstellungen aus dem familiären Bereich übernehmen um sie dann auf der Ebene der Gesellschaft zu projizieren:

> „Wie JHWH sein Volk aus der Knechtschaft befreit, soll ein jeder für die Freiheit der von Unfreiheit Bedrohten in diesem Volk eintreten. Mit dieser theologischen Legitimation war die Entschränkung eines familiengebundenen Solidarethos zu einem in ganz Israel gültigen Bruderethos möglich geworden".[506]

Die Entschränkung des familiären Solidarethos bringt mit sich, dass die Schwachen einen moralischen Anspruch auf die solidarische Hilfe der Starken haben, und dass diese folglich zu konkreten Hilfeleistungen an jene verpflichtet sind – wie in der Familie: einer

[505] E. Otto 1994: 90.
[506] Ebd. 264.

für alle, alle für einen. In diesem familiären Gesellschaftsmodell fallen Gerechtigkeit und Solidarität zusammen, und das „Recht der Armen“ besteht im Anspruch der Schwachen auf die Solidarität der Wohlhabenden. Durch die im Willen Gottes begründete Einheit der Gesellschaft sind alle ihre Mitglieder verpflichtet, sich in der Not gegenseitig zu helfen. Jahwe „nimmt sich der Armen an und setzt sie ins Recht. So wie JHWH sich ihrer annimmt, soll sich auch der Mensch ihrer annehmen.“[507] Die soziale Verantwortung leitet sich von Gott her ab: Weil Jahwe sein Volk so behandelt wie ein barmherziger Vater seine Kinder, sollen sich diese Kinder untereinander wie Geschwister behandeln. Die Bedingung aber für das Funktionieren dieses Gesellschaftsmodells, wie Otto selbst behauptet, ist die „innere Haltung des je einzelnen Menschen“[508], der die normative Einheit der Gesellschaft anerkennt und aus Nächstenliebe auf seinen wirtschaftlichen Vorteil zugunsten des ärmeren Bruders verzichtet.

Wie Otto auch feststellt, hatten diese „Wirtschaftsprogramme“ große Schwierigkeiten, sich in der damaligen Zeit und Gesellschaft durchzusetzen. Sie blieben eben nur Programme.[509] Bleibt also die Frage: Können wir sie in der modernen, anonymen Industriegesellschaft durchsetzen? Ist es realistisch zu glauben, dass wir durch ethische Appelle an die Starken die Randgruppen wirksam in die Gesellschaft integrieren werden? E. Otto scheint davon überzeugt zu sein: „Unsere Gesellschaft wird schwerlich ohne eine entsprechende, das gesellschaftlich Gegebene überschreitende Begründung die Nächstenliebe als notwendiges Gegengewicht zum Eigennutz wachhalten können. Die Verkündigung der biblischen Überlieferung schärft das Gewissen des je einzelnen, der auch Teilhabe am Wirtschaftsprozeß hat.“[510]

3.2.2 Franz Segbers

In seiner mit dem bezeichnenden Titel „Die Hausordnung der Tora“ versehenen Habilitationsschrift sucht Franz Segbers ebenfalls nach biblischen Impulsen für eine theologische Wirtschaftsethik. In einem Kontext, den er durch Massenarbeitslosigkeit, Krise des Sozialstaats, Auseinanderklaffen zwischen Wohlstand und Armut und Verarmung in Weltmaßstab gekennzeichnet sieht[511] möchte er einen Beitrag in die

[507] Ebd. 264.
[508] Ebd. 257.
[509] Vgl. ebd. 336f.
[510] E. Otto 1996c: 341.
[511] Vgl. F. Segbers 1999: 11 u. 13.

„Debatte um eine neue Ordnung der Ökonomie“[512] einbringen. Angesichts der von ihm genannten sozialen Probleme geht es schließlich um die Frage nach „einer menschenwürdigen Gestaltung der Ökonomie“[513], nach einer Ökonomie, „die dem Leben dienlich sein kann“.[514]

Die Prinzipien, nach denen eine solche Wirtschaftsordnung organisiert werden soll, befinden sich Segbers zufolge in den sozialen Bestimmungen des Bundesbuches (Ex 20,22-23-33), des Deuteronomiums (Dtn 12-26) und des Heiligkeitsgesetzes (Lev 17-26).[515] Zusammen stellen sie die „Hausordnung“ im Haushalt Gottes, das große „Haus der ganzen Schöpfung“[516]. Unter der Herrschaft Gottes, des Hausvaters, sind alle Menschen Hausgenossen.[517] In diesem „Haushalt soll die ökonomische Logik des Teilens und der Solidarität gelten.“[518] Den anderen darf man nicht vorenthalten, was sie brauchen. „Ökonomie verstanden als ‚Haushalten’ ist dann eine Fürsorge für Leben und Wohlergehen aller Mitbewohner des Haushaltes, die besonders auf die Armen achtet. Diese Aufgabe führt der Mensch treuhänderisch aus; er vertritt dabei den Hausherrn, nämlich Gott.“[519]

Das Modell einer großen Familie impliziert auch bei Segbers, dass sich die Menschen gegenseitige Hilfe schulden. So können Gerechtigkeit und Solidarität gleichgesetzt werden: „Was Solidarität meint, ist in mancherlei Hinsicht zur Wiedergabe dessen geeignet, was hebräisch mit *sedaka* gemeint ist.“[520] „Im Haus soll Gerechtigkeit herrschen, das heißt ein ‚gemeinschaftsgemäßes Verhalten’ aller Hausbewohner.“[521] Den Pflichten der Starken entsprechen die Rechte der Schwachen: „Der Schutz der Schwachen wird zu einem gemeinschaftsbezogenen Rechtsanspruch. Gerade diejenigen, die von den Zuständen in der Gemeinschaft benachteiligt sind, haben Anspruch auf ein besonderes Verhalten der Gemeinschaft und auf die Aufhebung dieser Zustände.“ Wohlgemerkt: der Anspruch auf Schutz bezieht sich auf die Gemeinschaft – also auf jedes einzelne Mitglied

[512] Ebd. 11.
[513] Ebd. 12.
[514] Ebd. 11.
[515] Vgl. ebd. 121f.
[516] Ebd. 121.
[517] Vgl. ebd. 142.
[518] Ebd. 143.
[519] Ebd. 143.
[520] Ebd. 88.
[521] Ebd. 143.

– und nicht auf das Gemeinwesen und seine mit dieser Aufgabe betrauten Ämter und Institutionen. Es geht hier zunächst um das soziale Verhalten des Einzelnen.[522] Aus dieser Sicht wird die persönliche Haltung des Erbarmens nicht mehr als mildtätige Wohltat verstanden, sondern „als ein Akt der Aufrichtung von Gerechtigkeit".[523]

Konsequent betrachtet F. Segbers das Ethos der Barmherzigkeit als „Grundlage und Ausgangspunkt biblischer Ethik."[524] Im Sinne der Schutzbestimmungen der Tora meine Barmherzigkeit nicht die gelegentliche Zuwendung zu dem in Not geratenen „Hausgenossen": „In einer sehr spezifischen Weise wollen die Gesetze Barmherzigkeit in einer erwarteten und verpflichtenden Zuwendung Gestalt werden lassen".[525] Denn die Hausordnung „fordert die permanente Solidarität der wirtschaftlich Stärkeren mit dem Schwächeren."[526]

Bei der legitimen Suche nach ethischen Kriterien für eine menschenwürdige Wirtschaftsordnung scheint Segbers` Blick sich zu sehr auf die persönliche Haltung und die Bereitschaft der Individuen zum solidarischen Verhalten zu konzentrieren. Man bekommt den Eindruck, dass sie die notwendigen Bedingungen für die Aufrichtung einer gerechten Gesellschaft darstellen, in welche die schwächsten Mitglieder integriert werden können.

3.2.3 Klaus Engelhardt

Für K. Engelhardt lässt sich Erbarmen „zu einem Schlüsselbegriff für Frömmigkeit und Weltverantwortung der Kirche machen."[527] Aufgabe der Kirche sei es, „für eine Kultur des Erbarmens einzustehen".[528] Die Kirchen sind „Anwälte des Erbarmens".[529] Das gilt auch für Fragen der Wirtschafts- und Sozialpolitik.[530] Um den Begriff des Erbarmens für Fragen der Gesellschaftsgestaltung relevant zu machen, distanziert sich Engelhardt von der traditionellen Auffassung, Erbarmen mit Schwachen reduziere sich auf Almosengeben:

---

[522] Vgl. ebd. 88.
[523] Ebd. 92; Segbers zitiert hier M. Welker.
[524] Ebd. 217.
[525] Ebd. 91f.
[526] Ebd. 217; vgl. M Welker 1992: 111: „Erbarmen soll… sicher erwartbar werden", „sozial fest eingespielt, sozial routinisiert".
[527] K. Engelhardt 1996: 4.
[528] Ebd. 4.
[529] Ebd. 6.
[530] Vgl. ebd. 6f.

„Erbarmen im Sinne der Evangelien ist nicht ein zufälliges, beliebiges und flüchtig-befristetes Gefühl. Die Schwachen, Armen und Elenden sollen nicht bloß ein paar Brosamen erhalten, die nebenher abfallen.“[531] Vielmehr müssen die sozial Stärkeren eine „Sensibilität für gesellschaftliche Verwerfungen und Randständigkeiten entwickeln“[532] und den sozial Benachteiligten eine permanente Aufmerksamkeit schenken. Letztere sollen nämlich „mit Verläßlichkeit Erbarmen erfahren“.[533] Engelhardt nennt zwei Formen, wie sich das verlässliche Erbarmen konkretisiert. Zum einen müssen Solidarität und Nächstenliebe in Strukturen, Mechanismen und rechtlichen Normen gefasst werden[534]: Im „modernen Sozialstaat wird Erbarmen zum Verfassungsgebot.“[535] Die zweite Form ist gleichzeitig die Bedingung für die erste und dafür, dass die Schwachen in die Gesellschaft integriert werden: alle Teilnehmer am wirtschaftlichen und sozialen Leben müssen zur Solidarität fähig und bereit sein.[536] Ohne diese Bedingung „funktioniert“ – Engelhardt zufolge – eine solche Wirtschafts- und Sozialordnung nicht, und sie ist auch nicht zukunftsfähig. Erbarmen muss also zu einem festen Bestanteil der „Kultur“ werden.

3.2.4 Das Sozialwort der Kirchen

Auch im Sozialwort der Kirchen, das sich mit den Maßstäben der Wirtschafts- und Sozialpolitik auseinandersetzt, nimmt das Konzept des Erbarmens eine zentrale Stelle ein. Eine sozial verpflichtete Gesellschaftsordnung komme zwar nicht ohne rahmengebende rechtliche Normierungen und Institutionen aus, diese allein aber reichen nicht: „Die Strukturen müssen, um dauerhaften Bestand zu haben, eingebettet sein in eine sie tragende und stützende Kultur. (…) Es ist eine kulturelle Aufgabe, dem Eigennutz eine gemeinwohlverträgliche Gestalt zu geben.“[537] Die Kirchen verfügen über eine reiche Tradition, die „kulturprägend wirksam gemacht werden kann. Sie stehen für eine Kultur des Erbarmens.“[538] –Mit dem Begriff der Kultur wird darauf hingewiesen, dass die moralischen Werte, welche das Verhalten der Menschen in einer Gesellschaft orientieren, eine wichtige Voraussetzung für Sozialpolitik ist.

---

[531] Ebd. 6.
[532] Ebd. 7.
[533] Ebd. 6.
[534] Vgl. ebd. 7.
[535] Ebd. 6.
[536] Vgl. ebd. 7.
[537] Sozialwort Ziff. 12.
[538] Ebd. Ziff. 13.

Das Erbarmen Gottes ist nach dem Sozialwort der Ausgangspunkt und die Grundlage einer christlichen Sozialethik. Es motiviert nämlich das Volk Gottes „zur barmherzigen und solidarischen Zuwendung zu den Armen, Schwachen und Benachteiligten."[539] Die Erinnerung an Gottes barmherzige Zuwendung begründet das so zentrale Gebot der Nächstenliebe, „die Grundnorm, in der sich das biblische Ethos als Gemeinschaftsethos auf den Begriff bringen lässt."[540] Und die christliche Nächstenliebe wendet sich wiederum vorrangig den Armen und Schwachen zu. „So wird die Option für die Armen zum verpflichtenden Kriterium des Handelns"[541] bzw. zum „Leitmotiv gesellschaftlichen Handelns"[542]: „Sie verpflichtet die Wohlhabenden zum Teilen und zu wirkungsvollen Allianzen der Solidarität."[543]

Auch das Prinzip der (sozialen) Gerechtigkeit ist im „Sozialwort" eng mit der Ethik des Erbarmens verbunden: „Das der menschlichen Person Zukommende und Gebührende ist mehr als Gerechtigkeit, nämlich persönliche Zuwendung, Liebe und Barmherzigkeit. So ist die Barmherzigkeit eine Erfüllung der Gerechtigkeit, die diese zugleich überbietet."[544] Aus Erbarmen zu handeln heißt nicht nur, sich um Arme zu bemühen, sondern auch sich für Recht und Gerechtigkeit einzusetzen: für gerechtere Strukturen in der Gesellschaft, die geeignet sind, Armut zu verhindern.[545]

Neben der Idee der Gerechtigkeit wird im „Sozialwort" die Solidarität als grundlegendes Prinzip der Gesellschaftsgestaltung gestellt.[546] Die sozialen Beziehungen zwischen den gesellschaftlichen Gruppen und Kräften sollen von der beständigen Entschlossenheit und Bereitschaft zu solidarischem Handeln geprägt werden.[547] Konkret: „Diejenigen, die am meisten Einfluss haben, weil sie über eine größere Anzahl von Gütern und Dienstsleistungen verfügen, sollen sich verantwortlich für die Schwächsten fühlen und bereit sein, Anteil an ihrem Besitz zu geben."[548]

---

[539] Ebd. Ziff. 96.
[540] Ebd. Ziff. 103.
[541] Ebd. Ziff. 105.
[542] Ebd. Ziff. 107.
[543] Ebd. Ziff. 107.
[544] Ebd. Ziff. 114.
[545] Vgl. ebd. Ziff. 249.
[546] Vgl. ebd. Ziff. 115-119.
[547] Vgl. ebd. Ziff. 117.
[548] Ebd. Ziff. 117.

Die Grundidee ist auch hier: „Gott ist seinem Volk gnädig und barmherzig… Er will zugleich, daß die Menschen sich ebenso wie er zu ihren Mitmenschen verhalten.“[549] Eine gerechte Gesellschaft ist im „Sozialwort“ eine solidarische Gesellschaft, in der jedes Mitglied der (politischen) Gemeinschaft sich mit anderen Bürgern so weit identifiziert, dass es für sie sorgen will.

3.2.5 Kritik

Wir haben uns bemüht zu zeigen, dass die vier dargestellten Entwürfe solidarische Gesinnung und Beziehungen als Bedingungen zur Erfüllung sozialer Gerechtigkeit betrachten. Sie können sich dabei auf die herrschende biblische Tradition einer Geschwister- bzw. Gemeinschaftsethik beziehen. Zwei Aspekte aber werden m.E. übersehen. Der erste Aspekt betrifft den „Sitz im Leben“ biblischer Geschwisterethik, welche als *Lebensnorm für die Gemeinschaft der Glaubenden* gedacht wurde. Die Forderungen dieser altetestamentlichen Geschwisterethik können nur im Zusammenhang mit dem Glauben an Jahwe verstanden werden: „Diese im alttestamentlichen Ethos eingeschärfte besondere Verpflichtung gegenüber den sozial Bedrängten wird nun… nicht nur als von der Humanität gefordertes Verhalten angesehen. Vielmehr ergibt sie sich aus der spezifischen Erfahrung Jahwes als des Gottes, der Israel aus der sozialen Unterdrückung in Ägypten befreit und ihm den Besitz des Gelobten Landes zur Bewahrung dieser Freiheit gegeben hat.“[550] Aus dieser Perspektive betrachtet ist Solidarität (oder: Liebe) der Ausdruck von Zusammengehörigkeit und gegenseitiger Verantwortung unter Menschen, die in einer Glaubensgemeinschaft leben.[551] Auf die Gegenwartsbedeutung des alttestamentlichen Geschwisterethos befragt, können wir mit H.-C. Schmitt antworten: „Darum gilt es, das alttestamentliche Ethos von der ‚Mitte der Schrift’ her für heutige *christliche Lebensformen* fruchtbar zu machen und damit in *exemplarischer Weise* unserer Gesellschaft zu zeigen, daß die biblischen ethischen Aussagen noch Orientierung für unsere Gegenwart vermitteln.“[552] Das biblische Geschwisterethos bietet eine wertvolle Orientierung für Gemeinschaftsformen *im Nahbereich*.

Der zweite Aspekt, der übersehen wird, ist die Existenz einer nüchternen

[549] Ebd. Ziff. 97.
[550] H.-C. Schmitt 1998: 309f.
[551] Vgl. E. Gerstenberger 1993: 247f.
[552] H.-C. Schmitt 1998: 311.

politischen Ethik im Alten Testament, welche in ihren Umrissen wir im Kapitel III darzustellen und zu interpretieren versucht haben. Obwohl diese Ethik oft die Terminologie und damit auch bestimmte Vorstellungen der Verwandtschaftsethik verwendet, erkennt sie klar die Besonderheiten des großgesellschaftlichen Kontextes: die strukturellen Interessenkonflikte, die Notwendigkeit des Zwangs als Garantie für die Durchsetzung der Ordnungen usw. Diese politische Ethik eignet sich deshalb besser als Orientierung für den Entwurf von sozialethischen Modellen für den Bereich der Großgesellschaft.

4. Soziale Inklusion als Teil politischer Gerechtigkeit

4.1 Sozialpolitik: Entstehungsgründe, Ziele und Interventionsformen

Das Ziel sozialpolitischer Maßnahmen und sozialstaatlicher Institutionen ist die Verbesserung der sozioökonomischen Stellung sozial (absolut oder relativ) schwacher Bevölkerungsgruppen.[553] Unter den Bedingungen der modernen Industriegesellschaft und des kapitalistischen Systems ist das die Mehrheit der Bevölkerung: weil sie weder über Produktionsmittel noch über Kapital verfügt, unterliegt sie dem ökonomischen Zwang, ihre Arbeitskraft zu verkaufen und von dem Lohn zu leben. Menschen, die nur ihre Arbeitskraft besitzen, werden gegenüber den Besitzern von Kapital doppelt benachteiligt. Zum einen erlaubt es ihr Einkommen normalerweise nicht, Kapital im ausreichenden Maß zu akkumulieren, um in ökonomischen Krisen und/oder bei Verlust der Arbeit, bei Krankheit oder im Alter weiterhin „gut“ leben zu können. Zum anderen sind sie von der Macht und der Dispositionsfreiheit der Besitzer von Produktionsmitteln stark abhängig.

Die staatliche Sozialpolitik wurde in Europa als Antwort auf die sozialen Probleme des Massenelends und der Proletarisierung entwickelt, die im Zusammenhang mit dem Aufkommen der kapitalistischen Industriegesellschaft entstanden sind.[554] Bis an die Schwelle der Industrialisierung waren die agrarischen Haushalte im wesentlichen Selbstversorger, und auch die frühindustriellen und handwerklichen Haushalte der Übergangszeit verfügten meist über ein Stück Land zur Eigennutzung. Mit dem Zusammenbruch der spätmittelalterlichen Feudalordnung verlor die Familie ihre

[553] Eine soziologische Behandlung sozialpolitischer Intervention bietet F.-X. Kaufmann 1982.
[554] Für den Zusammenhang zwischen Massenelend und die gesellschaftlichen Veränderungen in der Periode des Frühkapitalismus siehe K. Polanyi 1978. Für die Entstehungsgründe von Sozialpolitik siehe G. Ritter 1991 und H. Lampert 1980.

Bedeutung als Produktionsgemeinschaft und Institution zur Vorsorge gegen Not. Mit der massenhaften Landflucht und der gleichzeitigen Verstädterung ging das Ausmaß der Selbstversorgungsmöglichkeiten drastisch zurück. Gleichzeitig lösten sich allmählich die traditionellen Systeme und Sicherungsformen auf: die Großfamilie, die Bindung an den Grundherren, die Zunftverfassung, das auf Nachbarschaft und Verantwortung der Geburtsgemeinden aufgebaute System der Unterstützung.

Der Prozess der Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Funktionssysteme (Wirtschaft, Recht, Bildung, Politik usw.) bewirkte zwar die Befreiung des Individuums aus den feudalen Abhängigkeitsverhältnissen, hob aber gleichzeitig die bisherigen korporativen Schutz- und Teilhaberechte auf, ohne von sich aus – etwa durch den Marktmechanismus – neue Formen der Solidarität zu schaffen.[555] H. Brunkhorst spricht deshalb von einer „Sozialintegration ohne Solidarität“[556]:

> „Waren die Personen als ganze Menschen, lebenslang und über die Abfolge vieler Generationen, in die jeweilige Statusgruppe der christlich zentrierten, hierarchischen Gesellschaft des europäischen Mittelalters integriert, und umgekehrt die Statusgruppe (Schicht, Stand) lebenslang für das Schicksal des einzelnen Individuums, und nicht nur, wenn es unverschuldet in Not geriet, zumindest mitverantwortlich, so sind in der modernen Gesellschaft die Personen nur noch zeitweise und ausschnitthaft, als Rollensegmente in die funktionsspezifischen Kommunikationen einbezogen. Für ihr menschliches Schicksal sind sie selbst verantwortlich.“[557]

Die Lebensbedingungen der neu entstandenen Klasse der rechtlich freien, wirtschaftlich aber unselbständigen Arbeiter, waren extrem prekär. Die Arbeitsbedingungen in der Fabrik kennzeichneten sich durch ein hohes Unfallrisiko (Maschinenarbeit), physische und psychische Belastungen (technisierter Arbeitsprozess) und gesundheitsschädigende Arbeitszeiten (ein bis zu 15 Stunden dauernder Arbeitstag,

---

[555] Vgl. H. Brunkhorst 2002: 114: „Im Zuge der hochspezialisierten Selbstreproduktion von Sozialsystemen für Wirtschaft, Recht, Verkehr, Technologie, Bildung, Politik, Intimität, Kunst, Massenkommunikation, Medizin, Sport, mittlerweile sogar Sexualität, werden die Solidaritäten, werden Bürgerfreundschaft, Partizipation am öffentlichen Leben, karitative Zuwendung zum Nächsten, nicht mehr automatisch mitreproduziert. Die Systeme verbrauchen die humane Substanz, ohne sie zu erneuern. Für die Schäden, die sie in ihrer *Umwelt* anrichten, sind sie ebenso blind wie für die normative Verödung der *Lebenswelt* und das Schicksal der menschlichen Individuen außerhalb der systemspezifischen Kommunikationen“ (Hervorhebungen im Original).

[556] Siehe dazu ebd. 111-138.

[557] Ebd. 114.

Nacht- und Sonntagsarbeit) aus. Die Verwandlung der Arbeitskraft in Ware macht die Produzenten von kapitalistischen Arbeitsmärkten abhängig, in denen die Höhe der Löhne sich nicht nach dem Bedarf der Arbeiter richtet, sondern sich an Marktgesetzen orientiert; Marktabhängigkeit hinsichtlich der Einkünfte wie auch der lebenswichtigen Güter und Dienstleistungen ist mit einer großen Unsicherheit des Arbeitsplatzes und hohem Armutsrisiko verbunden. Dazu kommt noch das Problem der Sicherung des Zugangs zu materiellen Ressourcen auch für diejenigen, die gar nicht, noch nicht oder nicht mehr im Erwerbsleben stehen (Kinder, alte Leute, Kranke usw.).[558]

Die frühkapitalistische Marktwirtschaft hat die Fähigkeit, Reichtum *und* Armut gleichzeitig zu steigern. Indem bei ihr die Verteilung von Geld und Konsumchancen ausschließlich durch den Marktmechanismus gesteuert wird, erzeugt sie sofort „ein scharfes Gefälle zwischen den neuen ‚Erwerbsklassen', das die vom Verkauf ihrer Arbeitkraft abhängigen Klassen von nahezu allen Konsumchancen abschneidet und ins Elend stürzt."[559] Die Expansion arbeitsintensiver Industrien ist für die produktive Inklusion der Lohnabhängigen in die Gesellschaft verantwortlich, während der Konkurrenzdruck an deregulierten Arbeitsmärkten ihre konsumtive Exklusion erzeugt. Aus diesem Widerspruch entsteht „eine pauperisierte Arbeiterklasse zusammen mit einer ‚industriellen Reservearmee' (Marx), die insgesamt eine in die Gesellschaft eingeschlossene Klasse von Ausgeschlossenen darstellt".[560]

Dieser Ausschluss von breiten Bevölkerungsschichten aus bestimmten gesellschaftlichen Funktionsbereichen stellt eine Bedrohung der Stabilität der Wirtschafts-, Sozial- und Staatsordnung dar.[561] Bleiben große Gruppen der Bevölkerung dauerhaft vom Zugang zu politischer Macht, rechtlichen Klagemöglichkeiten, Konsumchancen, Arbeit und Beruf, Krankenversorgung usw. ausgeschlossen, „so laufen funktionsspezifische Operationen leer… Sie werden funktionslos. Die Kommunikationsmedien der Macht, des Geldes und des Rechts verlieren ihre Kraft, die Entscheidungen der Politik sind nicht mehr generell bindend, das politische Immunsystem bricht zusammen."[562] „Es lassen sich dann überall die heute für Entwicklungsländer typischen Regressions- und

[558] Vgl. S. Breuer 1998: 274; und H. Lampert (1980): 1200f.
[559] H. Brunkhorst 2002: 134.
[560] Ebd. 135.
[561] Siehe dazu S. Breuer 1998: 272-274.
[562] H. Brunkhorst 2002: 125.

Verelendungsphänomene beobachten.“[563] Es gibt aber auch nach dem Zusammenbruch der Feudalordnung keine normativen Gründe mehr, bestimmten Gruppen den Zugang zu den Leistungen der Funktionssysteme zu verstellen, von denen sie abhängig sind. Jede Person, die zahlen kann, etwas zu verkaufen oder Klagegründe hat, Staatsbürger oder krank ist, die erforderlichen Qualifikationen erworben oder ein bestimmtes Alter erreicht hat, muss effektiv an den Leistungen der Wirtschaft, des Rechts, der Politik, der Medizin, der Bildung usw. teilhaben können.

Staatliche Sozialpolitik ist – aus einer *funktionalen Perspektive* – der Versuch eines Gemeinwesens, den für den Bestand der Gesellschaft gefährlichen Widersprüchen des kapitalistischen Systems entgegenzuwirken. „Die gesellschaftliche Organisation von Arbeit als Lohnarbeit steht vor dem Problem, daß die Reproduktion der Arbeitskraft durch den Lohn allein nicht gewährleistet ist“.[564] Sozialpolitische Maßnahmen zielen auf die „Herstellung, Erhaltung und Sicherung eines verwertbaren Bestandes von Arbeitskräften in der spezifischen Form der Lohnarbeit“[565] und versuchen so, „die bestehenden politischen, sozialen und wirtschaftlichen Systeme durch einen Prozeß ständiger Anpassung gleichzeitig zu stabilisieren und evolutionär zu verändern.“[566] Das Problem hat aber auch eine *moralische*, *normative Dimension*, nämlich die Anerkennung des Menschen als Vollmitglied des Gemeinwesens. Es geht dann „um Teilhabe- und Zugangsrechte, um die Frage, wieweit die verschiedenen Mitglieder einer Gruppe (Gesellschaft) deren materielle und kulturelle Ressourcen für sich nutzen können und in welchem Maße sie Zugang zu den in ihr institutionalisierten Rollen haben.“[567] Aus dieser Perspektive zielt Sozialpolitik auf die Schaffung von Teilhabemöglichkeiten.[568]

Mit F.-X. Kaufmann können wir vier Typen sozialpolitischer Intervention unterscheiden: eine rechtliche, eine ökonomische, eine ökologische und eine pädagogische Intervention.[569] Die *rechtliche Intervention* zielt auf die Verbesserung des rechtlichen Status von Personen. Hierzu gehören das Arbeitsrecht (Gefahren- oder Betriebsschutz, Arbeitszeitschutz, Arbeitsvertragschutz) und die Betriebs- und

[563] Ebd. 125.
[564] C. Sachße/F. Tennstedt 1980: 14.
[565] Ebd. 14.
[566] G. Ritter 1991: 20.
[567] H. Thome 1998: 221.
[568] Vgl. F.-X. Kaufmann 1982.
[569] Vgl. ebd.

Unternehmensverfassungspolitik (Informationsrechte, Mitwirkungs- bzw. Mitbestimmungsrechte).[570] Die *ökonomische Intervention* zielt auf die Verbesserung der Einkommensverhältnisse von Personen (z. B. durch Sozialversicherung und Arbeitsmarktpolitik). Durch die *ökologische Intervention* verbessert der Staat die materielle und soziale Umwelt von Personen (z. B. durch Investitionen in Infrastruktur, Verkehrsbetriebe, Krankenhausversorgung). Und durch *pädagogische Intervention* soll die Handlungsfähigkeit von Personen mittels bildender, beratender und informativer Anstrengungen verbessert werden.

Die tiefen strukturellen Ursachen der sozialen Probleme, die ihre Wurzeln in der widersprüchlichen Natur der kapitalistischen Produktionsweise haben, und das Ausmaß dieser Probleme, die mit der Verallgemeinerung der Lohnarbeit große Teile der Bevölkerung umfassen, zeigen, dass zwei Lösungsansätze entweder reine Illusion oder ineffektiv sind. Der liberale Ansatz glaubt, dass die gesellschaftliche Arbeitsteilung, die daraus resultierende wechselseitige Abhängigkeit der Individuen und der Marktmechanismus fähig sind, den Reichtum der Gesamtgesellschaft im gemeinen Nutzen zu steigern und alle Individuen in die Gesellschaft zu integrieren. Die soziale Wirklichkeit kennt aber leider keine gleiche wechselseitige Abhängigkeit der Individuen. „Der Markt der Theorie ist ein Modell gerechten Tauschens; der wirkliche Markt kann zum Mittel der Mächtigen werden, die Abhängigen noch abhängiger und sie schließlich überflüssig zu machen und von allen Vorteilen der Gesellschaft auszuschließen.“[571] Der zweite Ansatz, der in christlichen Kreisen sehr häufig anzutreffen ist, betont die Rolle der individuellen Gefühle (Mitleid, moralische Verpflichtung) und des individuellen Verhaltens für die Lösung der sozialen Probleme.

K. Bayertz weist auf zwei Aspekte hin, durch die sich Sozialpolitik von einer Unterstützung, die aus solidarischem Engagement erfolgt, unterscheidet. „Der erste betrifft die ‚Form’ der Hilfe. Staatliche Sozialleistungen werden nicht von engagierten Bürgern erbracht, die ihren Mitbürgern aus einem Gefühl der Verbundenheit helfen, sondern von bürokratischen Apparaten auf der Basis entsprechender Gesetze.“[572] Bayertz spricht von einer „Dialektik der Verstaatlichung“, die einer allgemeinen Tendenz der historischen

[570] Vgl. H. Lampert 1980: 1201-1203.
[571] U. Steinvorth 1998: 62.
[572] K. Bayertz 1998: 37.

Entwicklung entspricht: „die Verlagerung von zunächst inneren, den Individuen zugehörigen Eigenschaften und Fähigkeiten auf äußere Instanzen.“[573] Indem die Hilfeleistung auf eine Institution übertragen wird, wandelt sich ihr Charakter; bestimmte ihrer Eigenschaften verschwinden. Die Übertragung impliziert einen Gewinn an Effektivität, zugleich aber auch eine „Entfremdung“ – sie trennt Geber und Empfänger der Leistung. Andererseits verliert unter diesen Bedingungen die persönliche Tugend der Solidarität ihre Relevanz: sie ist „nur noch ‚privat’ von Bedeutung; dort, wo die bürokratischen Apparate nicht greifen oder nicht funktionieren.“[574] – Der zweite Aspekt betrifft die Finanzierung der Hilfeleistungen. Es sind zwar immer noch die Bürgerinnen und Bürger, die die staatlichen Sozialleistungen finanzieren; dies geschieht aber nicht mehr durch freiwillige Spenden, „sondern durch Steuern und Abgaben, die der Staat seinen Bürgern unter Androhung von Gewalt abfordert. Im Hinblick auf derart erzwungene Hilfeleistungen von ‚Solidarität’ zu sprechen, ist kaum mehr als ein Euphemismus.“[575] Dadurch, dass ihre Realisierung sich von den Individuen auf den Staat und seine Institutionen verschiebt, also durch ihre Verrechtlichung und Institutionalisierung „wird Solidarität auf ‚Quasi-Solidarität’ verdünnt.“[576]

Dieser Spannung zwischen dem helfenden-kooperativen Verhalten im Rahmen zwischenmenschlicher Beziehungen und dem Gebrauch von Macht, die den Zugang zu materiellen Ressourcen und sonstige Teilhaberechten gewährleistet, wird in der christlichen Sozialethik zu wenig Beachtung geschenkt.[577]

4.2 Gerechtigkeit als Legitimation von Sozialstaatlichkeit und Sozialrechte

Im Laufe der letzten hundert Jahre findet also eine Ausweitung der Staatsaufgaben statt, um die negativen Nebenfolgen von Kapitalismus und Industrialisierung zu mindern. Der moderne Staat hat Verantwortung für die Rahmenbedingungen des Lebens seiner Bürger übernommen, für die Rahmenbedingungen der Berufswelt, für die Situationen des Alters, der Krankheit und der Unfälle; er kämpft gegen Arbeitslosigkeit, Inflation und für

---

[573] Ders. 1996: 321.
[574] Ebd. 323.
[575] Ders. 1998: 37.
[576] Ebd.: 37. H. Thome 1998 weist darauf hin, dass diese Institutionalisierung eine Situation erzeugt, „in der das helfende Verhalten gesetzlich vorgeschrieben und im Rahmen beruflicher Rollen und spezialisierter Organisationen ausgeführt wird; die helfende Zuwendung ist dann nicht der Person, sondern der Rolle zugeschrieben“ (247).
[577] Diese Kritik formulieren auch Hugo Assmann und Jung Mo Sung 2001.

Wirtschaftswachstum; er treibt Kultur-, Bildungs- und Wissenschaftspolitik, Energie- und Verkehrspolitik, Umweltschutz, Raum- und Städteplanung. Diese Entwicklung zum Sozialstaat findet aber nicht ohne Kritik statt. Der Staat kann nämlich seine Tätigkeiten nur ausweiten, indem er stärker in die Taschen der Bürger durch Steuern und Abgaben greift. Außerdem enthält der Staat mit der Ausweitung seiner Verpflichtungen neue Befugnisse und Eingriffsrechte, womit er direkt oder indirekt in die Freiheit der Menschen eingreift. Wegen dieser Eingriffe ist das Konzept eines Sozialstaats in den letzten Jahrzehnten zunehmend kritisiert worden. Vor allem Vertreter eines radikalen Wirtschaftsliberalismus („Neoliberalismus“) verfechten einen rigorosen Abbau des Sozialstaates, den sie wieder auf die Aufgaben des liberalen Rechtsstaats im Sinne des Nachtwächterstaats des klassischen Liberalismus zurechtstutzen wollen.

Die Kirchen verteidigen grundsätzlich die Sozialstaatlichkeit, u.a. mit Rekurs auf die Zusammengehörigkeit der Bürger und die dazugehörigen gegenseitigen Hilfepflichten. Wir hatten schon auf eine Reihe von Schwierigkeiten hingewiesen, auf denen die Legitimation des Sozialstaates durch die Idee der Brüderlichkeit oder Solidarität stößt. Vor allem auf den Charakter der sozialen Beziehungen in der modernen Gesellschaft, die gerade nicht familienähnliche oder persönliche, sondern funktionale und anonyme Beziehungen sind. Für die Ausbildung von solidarischen Gefühlen und Verhaltensweisen, für die spontane Bereitschaft, auf Vorteile zu verzichten, sofern nicht andere, weniger Begünstigte von ihnen profitieren, fehlen daher die entscheidenden Grundlagen. Die historischen Entstehungsgründe des Sozialstaates weisen auch in diese Richtung: Die politische und ökonomische Oberschicht orientierte sich dafür weniger an der moralischen Idee einer wechselseitigen Fürsorgepflicht zwischen den Bürgern, sondern war primär an die Stabilisierung der bestehenden Machtverhältnisse interessiert, die zunehmend von einer Massenbewegung in Frage gestellt wurden. Schließlich ist die Form, wie die staatliche Hilfe erbracht wird, ein Beweis dafür, dass man hier nicht von Solidarität im Sinne emotionaler Verbundenheit und Opferbereitschaft reden kann: Staatliche Sozialleistungen werden durch Steuern und Abgaben finanziert, die der Staat seinen Bürgern unter Androhung von Gewalt abfordert; und sie werden von bürokratischen Apparaten auf der Basis entsprechender Gesetze vollzogen. – Für uns ergibt sich folgende Frage: Lassen sich Sozialpolitik und Sozialstaatlichkeit ohne den Rückgriff auf die Nächsten- bzw. Menschenliebe, auf eine allgemeine Option für die Armen oder eine gegebene Solidargemeinschaft begründen? Wann kann Hilfe für Menschen gefordert werden, die den

Helfenden weder persönlich noch durch eine Assoziation nahe stehen? Wie lassen sich „erzwungene Hilfeleistungen“, die der Staat seinen Bürgern abfordert, rechtfertigen? Diese Frage betrifft die Grundlagen des Sozialstaats.

Otfried Höffe entwickelt eine alternative und originelle Lösung für diese Fragen, die für uns besonders interessant erscheint, weil er sich am Prinzip der Gegenseitigkeit bzw. des Tausches orientiert. In Anlehnung an eine Reihe von Anthropologen und Soziobiologen sind wir nämlich davon ausgegangen, dass Reziprozität und Tausch das Muster von sozialen Beziehungen außerhalb der Verwandtschaft abgeben.

Höffe verwendet den Tauschgedanken für die Beschreibung der Grundlage von Recht und Staat, der politischen Gerechtigkeit. Für ihn konstituiert sich ein politisches Gemeinwesen nicht mehr durch Blutsbande, wie die Hausgemeinschaft und die Sippe, sondern durch den Vorteil der Spezialisierung und der Arbeitsteilung. Das entscheidende Element eines Rechts- und Staatswesens besteht aber in „den gemeinsamen Vorstellungen von Recht und Unrecht und deren gemeinsamer, ‚öffentlicher’ Durchsetzung“: „Die ein Rechts- und Staatswesen legitimierende Gerechtigkeit verbindet die Wechselseitigkeit in der Kooperation mit der Gemeinschaft von Recht und Unrecht.“[578] Für Höffe ist also nicht nur die gesellschaftliche Arbeitteilung das Resultat eines Tauschverhältnisses, sondern eben auch die Rechtsgemeinschaft. Um das zu begründen, führt er ein Gedankenexperiment durch, in der Tradition der sog. Vertragstheorien (Th. Hobbes, J. Locke, J.J. Rousseau, I. Kant, J. Rawls). Er geht von der Handlungsfreiheit[579] aus und nimmt probeweise an, freie Personen würden ohne Recht und Staat zusammenleben (sog. Naturzustand):

> „Bei dieser Annahme kann jeder seine Zwecke mit beliebigen Mitteln verfolgen; er hat gegenüber den anderen ein ‚Recht auf alles’. Damit fehlt aber auch jede Anerkennung und öffentliche Sicherung von Handlungsfreiheit. Weder Leib und Leben noch Hab und Gut sind letztlich geschützt. Das ‚Recht auf alles’ entpuppt sich als kein Recht auf irgend etwas, als ‚Recht auf nichts’. Eine uneingeschränkte Handlungsfreiheit ist in sozialer Perspektive unmöglich.“[580]

---

[578] Höffe 2001: 62f.

[579] Vgl. ders. 2002a: 300f.: „Wenn im primären Naturzustand von der Freiheit die Rede ist, dann geht es nicht um einen moralischen Begriff von Freiheit, etwa mit Kant um die Autonomie (Selbstgesetzlichkeit) des Willens, sondern um die Handlungsfreiheit im Sinne von Willkür(freiheit) oder Gutdünken: dem Handelnden bleibt es selbst überlassen, wonach er begehrt und wie er das Begehrte zu erreichen trachtet.“

[580] Ders. 1986: 896; ausführlich 2002a: 289-341.

Weil Freiheitseinschränkungen also unvermeidbar sind – denn ihre Wurzel liegt „in der bloßen Sozialsituation, nämlich in der Koexistenz eines Freiheitswesens mit einem anderen“[581] – bleibt die Frage, wie sie *gerecht* zu gestalten sind. Aus der Gerechtigkeitsperspektive muss eine naturwüchsige Selbstregulierung der Konflikte ausgeschlossen werden, denn diese erfolgt über unterschiedliche Macht- und Drohpotentiale und schließt die Gefahr einer grenzenlosen Willkürherrschaft von Menschen über Menschen nicht aus.[582] Eine gerechte Ordnung – für Höffe kommt es auf den distributiven Vorteil, d.h. den Vorteil für jeden an – kommt nur dadurch zustande, dass jeder gleich behandelt wird, indem die Freiheitseinschränkungen wechselseitig und nach allgemeinen Prinzipien gestaltet werden: „Die politische Gerechtigkeit besteht in der streng gleichen Einschränkung von Freiheit zum Zweck ihrer allseitigen Sicherung.“[583]

Höffe zufolge entsteht diese gerechte Form der Freiheitseinschränkung – die Rechtsordnung – durch den (negativen) *Freiheitsaustausch unter den Rechtsgenossen*:

> „Aufgehoben wird die spontane Selbstregulierung der Freiheitskoexistenz, sobald man einen gegenseitigen Freiheitsverzicht vornimmt und niemand mehr beansprucht, die anderen töten, beleidigen, berauben zu dürfen. Dann gibt zwar jeder einen Teil seiner Freiheit auf, wird aber mit dem allseitigen Aufgeben auch der entsprechenden Freiheit der anderen entzogen. Mit dem gegenseitigen Freiheitsverzicht findet… ein Tausch statt, genauer: ein negativer Tausch, da das wechselseitige Nehmen und Geben nicht in positiven Leistungen, sondern in Verzichten besteht. Allerdings hat das, was negativ gegenseitiger Tötungsverzicht (oder Verzicht zu rauben, zu beleidigen, Religionsausübungen zu stören) heißt, auch eine positive Bedeutung. Für den eigenen Tötungsverzicht erhält man den der anderen, so daß man sich gegenseitig die Integrität von Leib und Leben, von Eigentum, Ehre und Religionsfreiheit gewährt. Die Freiheitseinschränkung wird also gegen eine Freiheitssicherung eingetauscht, der Freiheitsverzicht mit einem Freiheitsanspruch belohnt.“[584]

Dieser negative Tausch bildet den Ursprung und die Begründung der persönlichen Freiheitsrechte, die jedem Menschen einen Handlungs- und Lebensraum gewähren, der gegenüber jeglicher mitmenschlicher und staatlicher Beeinträchtigung gesichert ist. Weil sie zu den notwendigen Bedingungen menschlichen Handelns gehören, gelten diese Rechte als Menschenrechte. Zu den negativen Freiheitsrechten gehört das Recht auf die Integrität von Leib und Leben, die Meinungs- und Religionsfreiheit, die Eigentumsfreiheit u. a.

---

[581] Ders. 2002a: 335; vgl. a. 334.
[582] Vgl. ebd. 336-341.
[583] Ders. 1986: 897.
[584] Ders. 2002a: 384.

Höffe überträgt das Paradigma der Tauschgerechtigkeit auf das Problem der sozialen Gerechtigkeit, ohne auf das Prinzip der Solidarität zurückzugreifen. Er argumentiert, dass auch die sozialen Grundrechte bzw. die Sozialverantwortung des Staates eine menschenrechtliche Bedeutung haben. Denn Gewaltverzichte allein ermöglichen die Handlungsfähigkeit noch nicht. Zur realen Freiheit, d. h. sowohl zum bloßen Überleben als auch zur selbstverantwortlichen Handlungsfähigkeit, braucht es nämlich auch *positive Leistungen*: Güter, Dienstleistungen und Chancen. Gewisse Zuwendungen sind so elementar, dass sie zur selbstverantwortlichen Handlungsfähigkeit unverzichtbar sind, sie sind von „freiheitsfunktionaler Bedeutung".[585] Zu den positiven Freiheitsrechten gehören z. B. das Recht auf Nahrung, Kleidung und Wohnung, Gesundheit, Bildung und Ausbildung. Allerdings müssen die positiven Leistungen, anders als die negativen Leistungen (Gewaltverzichte), nicht von jedermann erbracht werden. Höffe spricht von „natürlichen Leistungsbringern": „Denn nur wer Notleidenden hilft, an deren Not er unschuldig ist, handelt aus Wohltätigkeit. Wer dagegen die Not mitverschuldet hat, trägt nach Maßgabe seiner Mitschuld eine Verantwortung im Sinne ausgleichender (korrektiver) Gerechtigkeit."[586]

Hier führt Höffe in seiner Argumentation eine Ergänzung zur Tauschgerechtigkeit ein, nämlich die Idee der korrektiven oder ausgleichenden Gerechtigkeit: hat man jemandem unrecht getan, so hat er Anspruch auf Wiedergutmachung. Auf diesem Prinzip begründet Höffe dann die Sozialverantwortung des modernen Staates, die er als eine Entschädigung für Sonderrisiken versteht. Wenn gesellschaftliche Veränderungen eine strukturell neue Situation von Vorteilen und Risiken schaffen, die ungleichmäßig den einzelnen Gruppen und Individuen zugute kommt, dann muss das Gemeinwesen die ungerechte Verteilung von Vor- und Nachteilen korrigieren:

> „Daß zum Beispiel die industrielle Produktion die materiellen Güter verbilligt, kommt allen zugute; dieser kollektive Vorteil ist aber nur mit Hilfe einer Arbeiterschaft möglich, die in den Produktionsprozeß (fast) nichts als ihre Arbeitskraft einbringt, vom Risiko der Arbeitslosigkeit daher stärker als diejenigen Gruppen getroffen wird, die auch über Grund und Boden oder Kapital verfügen. Für den kollektiven Vorteil, die verbilligte Güterproduktion, übernimmt die Arbeiterschaft also einen partikularen Nachteil, sie geht das Sonderrisiko eines

[585] Ders. 2002b: 75.
[586] Ebd. 78.

> hohen Maßes an Schutzlosigkeit ein. Darin liegt, da man das Risiko nicht freiwillig auf sich nimmt, eine Ungerechtigkeit – es sei denn, das Risiko wird von allen, die in den Genuß der verbilligten Güterproduktion geraten, also von der Gesamtgesellschaft, mitgetragen."[587]

Ein Erfordernis der Gerechtigkeit ist es auch – so können wir mit K. Bayertz hinzufügen – „daß jene Mitglieder der Gesellschaft, die von den bestehenden ökonomischen und sozialen Strukturen am meisten profitieren, auch den größeren Teil der dafür anfallenden Kosten übernehmen."[588] – Die Sozialstaatsaufgaben ergeben sich auch aus der Tatsache, dass dieselben mit der kapitalistischen Produktionsweise einhergehenden ökonomischen und sozialen Prozesse, die zu den spezifisch modernen Formen von Abhängigkeit, Armut und Not führen, zugleich auch die vormals bestehenden Quellen der Hilfe verschüttet haben. Im Sinne der korrektiven Gerechtigkeit sind diese Aufgaben dann eine Kompensationspflicht und Auffangverantwortung: dem Staat wird ein Teil der Aufgaben übertragen, die vordem von der (Groß-)Familie oder anderen sozialen Netzwerken erfüllt wurden.[589]

Nach einer anderen Argumentationsweise wird die Sozialverantwortung des Staates als Vorbedingung der Verwirklichung von Freiheit und Demokratie aufgefasst.[590] Denn die Realisierung dieser beiden programmatischen Staatsziele, die sich in konkreten Freiheits- und Mitwirkungsrechten verkörpern, ist an gewisse wirtschaftliche und gesellschaftliche Rahmenbedingungen gebunden:

> „Weder die Freiheit noch die Demokratie sind gesellschaftliche Vorgegebenheiten, die von den wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen unabhängig existieren und durch öffentliche Interventionen ausschließlich beeinträchtigt, nur eingeschränkt werden. Ganz im Gegenteil sind Freiheit und Demokratie dynamisch-geschichtliche Realitäten, die an gewisse wirtschaftliche und gesellschaftliche Rahmenbedingungen gebunden sind. Dort, wo diese Rahmenbedingungen nicht vorhanden sind, muß der auf persönliche Freiheit und politische Mitwirkung verpflichtete Staat sich darum kümmern, daß diese Bedingungen (wieder) entstehen bzw. hergestellt werden, damit der einzelne seine Freiheit und Mitwirkung tatsächlich realisieren kann."[591]

---

[587] Höffe 1996: 243.
[588] K. Bayertz 1998: 39.
[589] Vgl. Höffe 1996: 241f.; Bayertz 1998: 39.
[590] Vgl. Höffe 1988.
[591] Ebd. 96. So argumentiert auch W. Kersting 1998: 426f.: „Wohlfahrtsrechte sind reflexive Rechte; in ihnen schlägt sich die Erfahrung nieder, daß die Wahrnehmung der programmatischen freiheitlichen Rechte von kontingenten Umständen abhängig ist. Mit anderen Worten: Wohlfahrtsrechte sind Ausdruck der Tatsache, daß die Wirksamkeit der anderen Rechte von günstigen Umständen abhängt und durch ungünstige Umstände vermindert oder gar negiert wird.

Insofern Armut, Arbeitslosigkeit, eine erschöpfende und abstumpfende Arbeitsweise und Arbeitsdauer oder Unwissenheit deutliche Hindernisse für die tatsächliche Wahrnehmung der klassischen Bürgerrechte (Freiheits- und Mitwirkungsrechte) darstellen, ist der Staat, sofern er diese Rechte ernst nimmt, aufgefordert, für deren Beseitigung Sorge zu tragen. Eine gerechte Staatsordnung muss sich also um die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen der klassischen Bürgerrechte sorgen, d. h. um jenes Maß an Einkommen, Erziehung und Bildung, an Arbeitsmöglichkeit und an freier Zeit, die es dem Menschen erlauben, sich überhaupt um Leib und Leben, darüber hinaus um ein menschenwürdiges Leben und um die politische Mitverantwortung zu kümmern.

Die Argumentation Höffes zeigt, dass es möglich ist, sozialstaatliche Leistungen allein auf der Grundlage des Gerechtigkeitsprinzips zu rechtfertigen, ohne auf Solidaritätspflichten zurückgreifen zu müssen: „Mag der Sozialstaat auch an seiner Oberfläche als eine Solidargemeinschaft… erscheinen – in seinem legitimationstheoretischen Kern erweist er sich als Gemeinschaft, die aus der Tauschgerechtigkeit und der komplementären korrektiven Gerechtigkeit heraus lebt.“[592]

4.3 Politische Gerechtigkeit im AT

Die Gerechtigkeitsvorstellungen des Alten Testaments als oberstes Ordnungsprinzip einer politischen Gemeinschaft, stimmen in wichtigen Punkten mit Höffes Konzept politischer Gerechtigkeit überein (vgl. o. Kap. III). Drei Aspekte sollen hier hervorgehoben werden, die sich zugleich auch vom Solidaritätskonzept stark absetzen:

Ohne physische, psychische und moralische Handlungs- und Selbstmächtigkeit, ohne eine bestimmte ökonomische Basissicherheit können die klassischen Bürgerrechte nicht die Bedeutung gewinnen, die sie nach der Vorstellung des Liberalismus für die Gestaltung autonomer Lebensführung und individueller Selbstwertbildung besitzen. Es ist falsch, sie als bloß formale zu negieren oder sie gar als bürgerlich-ideologische Ornamentik abzutun. Wie das natürliche Recht auf Freiheit ein Recht auf Staat impliziert, da ohne staatliche Verfaßtheit des gesellschaftlichen Lebens die Wahrnehmung dieses Rechts unmöglich wäre, so verlangt das natürliche Recht auf Freiheit auch ein Recht auf Wohlfahrt, will sagen: auf eine ökonomische Basisversorgung im Fall der Unmöglichkeit, selbst für seinen Lebensunterhalt aufkommen zu können. Dieses Bedingungsverhältnis, dieses Reflexionsverhältnis muß festgehalten werden, da es den Wohlfahrtsstaat als einen autonomiefunktionalen definiert und damit seine Grenzen festlegt.“

[592] Höffe 1996: 241.

(1) Ausgangspunkt beider Vorstellungen ist die *Situation des Konflikts*. Während in der Familie die Bedingung für die Hilfeleistung die Zusammengehörigkeit von Subjekt und Adressat der Hilfe darstellt, sowie ihre gemeinsamen Interessen, bildet im politischen Kontext der Interessenkonflikt zwischen zwei Parteien die Voraussetzung für staatliche Hilfe. Die Gerechtigkeitsidee geht eben nicht von der allgemeinen Solidarität unter den Streitenden aus – was in der Familie ein Argument für die Streitschlichtung sein könnte: „es überwiegen unseren gemeinsamen Interessen". Im besonderen Fall der Beziehungen zwischen Starken und Schwachen vertreten die von uns untersuchten alttestamentlichen Traditionen eine sehr pessimistische Sicht: es handelt sich dort um eine prinzipiell konfliktreiche Beziehung, denn die Starken tendieren dazu, ihre (ökonomische, politische) Machtposition zu missbrauchen, indem sie die Schwachen ausbeuten und unterdrücken. Aus dem Konflikt als Anwendungsbedingung der Gerechtigkeit ergeben sich die zwei weiteren Aspekte, bei denen es sich erstens um ein allgemeines Prinzip und zugleich den Grundgehalt der Gerechtigkeitsidee handelt; und zweitens um die praktische Bedingung für die Realisierung und Gewährleistung der Gerechtigkeit.

(2) Ein Grundprinzip, Konflikte gerecht zu lösen, besteht im *Gebot der Unparteilichkeit*: Menschen in gleichen Umständen sollen gleich handeln bzw. gleich behandelt werden. Oder: Die Bewältigung von Konfliktverhältnissen nach streng allgemeinen und für alle gleichen Grundsätzen. Um dem Prinzip der Unparteilichkeit zu genügen, müssen die geltenden Grundsätze aus Bestimmungen bestehen, die nicht Einzelpersonen und Einzelfälle als solche, sondern Typen von Fällen (Diebstahl, Totschlag usw.) mit Hilfe gewisser Kriterien (z.B. Ausgleich, Proportionalität, Gleichwertigkeit, Leistung) regeln. Außerdem müssen die Regeln unparteiisch, ohne Ansehen der Person angewendet werden. „Gerechtigkeit erfordert keine gruppenspezifische Gemeinsamkeit und keine emotionale Verbundenheit, sondern beruht auf der distanzierten Betrachtung und Abwägung konkurrierender Ansprüche von einem unparteilichen Standpunkt aus."[593]

(3) Die praktische Bedingung für die gerechte Bewältigung von Konfliktverhältnissen ist die Existenz eines (unparteiischen) Dritten, der über genügend Macht und Legitimität verfügt, die allgemein geltenden Regeln auch gegen den Willen der Beteiligten durchzusetzen. Anders als die Solidaritätspflichten in einer *Gemeinschaft* , die

[593] K. Bayertz 1998: 40.

in der Regel mit der spontanen Bereitschaft und Einsicht der Beteiligten zu ihrer Erfüllung rechnen kann, Bedarf die Gerechtigkeit in der Großgesellschaft einer Erzwingungsinstanz. So wichtig der Gerechtigkeitssinn der Einzelnen für das Bestehen einer gerechten Gesellschaftsordnung auch ist, die praktische Realisierung von Gerechtigkeit verschiebt sich von den Individuen auf den Staat und seine Institutionen. Diese sozialen Mechanismen müssen ohne die innere Haltung der Individuen funktionieren, weshalb sie auf Zwang und letztlich auf der Androhung von Gewalt basieren.

5. Schlusserwägungen

Absicht dieser Arbeit ist es gewesen, auf einen wichtigen aber in der christlichen Sozialethik oft übersehenen Sachverhalt hinzuweisen: Es besteht ein enges Verhältnis zwischen den Formen, wie soziale Beziehungen organisiert sind, und den ethischen Prinzipien, nach denen sie bewertet werden. Unser spezielles Interesse richtete sich dabei auf die Frage nach sozialer Inklusion in antiken israelitischen und modernen Gesellschaften bzw. die Frage nach sozialer Gerechtigkeit. Es sollte damit auch eine in christlichen Kreisen vorherrschende Vorstellung kritisiert werden, die in der Solidarität (solidarische Gefühle + Verhaltensweisen) eine notwendige Bedingung für die Realisierung von sozialer Gerechtigkeit bzw. Inklusion sieht. Unsere Ansicht ist es, dass dieses Konzept Vorstellungen aus dem mitmenschlichen Nahbereich unmittelbar auf die Ebene der Großgesellschaft projiziert. Ein alternatives Modell dazu, mit einer alttestamentlichen und einer modernen Version, wurde dargestellt. Die Absicht der Untersuchung des alttestamentlichen Gerechtigkeitsmodells war nicht, ein modernes Gesellschaftsmodell mit biblischen Vorstellungen zu legitimieren, sondern nur zu zeigen, dass auch im Alten Testament die Unterscheidung der sozialen Ebenen wahrgenommen wird, indem bestimmte Traditionen andere ethische Prinzipien auf den staatlich-politischen Kontext anwenden als die des Nahbereichs.

In diesem letzten Abschnitt wollen wir auf ein theologisches Problem hinweisen, das Hand in Hand mit der üblichen Vermischung sozialer Ebenen in der Sozialethik geht. Unsere moralischen Empfindungen gehen davon aus, dass *Gemeinschaft* die Quelle spezifischer moralischer Verpflichtungen ist. Gemeinschaft zieht solidarische Pflichten nach sich, d. h. die Mitglieder einer Gemeinschaft schulden einander besondere und striktere moralische Verpflichtungen – wie z. B. die Verpflichtung zur Hilfe – als

denjenigen Menschen, mit denen sie nicht durch besondere verwandtschaftliche Bande verbunden sind. Durch die theologische Begründung, dass alle Menschen Kinder Gottes und in diesem Sinne Geschwister sind, formuliert die christliche Ethik die Idee einer umfassenden moralischen Gemeinschaft aller Menschen. Gemäß dieser Konzeption haben die schwächsten Glieder der ‚Gemeinschaft', allein aufgrund dieser Mitgliedschaft, einen Anspruch auf die Hilfe der stärkeren. Diesem „Recht der Armen" entspricht die Pflicht der Bessergestellten, ihren notleidenden Mitmenschen zu helfen.

Hier soll nicht die zentrale Stellung der „Nächstenliebe" im Sinne der Bergpredigt und der „Option für die Armen" innerhalb der christlichen Ethik in Frage gestellt werden. Die Nächstenliebe bildet die Grundnorm *christlichen* Handelns, die Option für die Armen ist eine ihrer notwendigen Konkretionen. Beide sind die logische *Konsequenz des Glaubens* an den Gott, der in Jesus Christus sich mit dem Leiden seiner Kreaturen identifiziert hat. *Christliche* Existenz kennzeichnet sich durch ihren Dienst am Anderen, am Notleidenden. Das macht aber die Nächstenliebe und die Option für die Armen noch lange nicht zu Prinzipien und Maßstäben einer gerechten Staats- und Gesellschaftsordnung. Liebe, Erbarmen, Hilfsbereitschaft, Fürsorge gehören zu den selbstverständlichen Einstellungen und Verhaltensweisen der Christen sowohl in ihrem Umgang miteinander als auch mit der „Welt". Durch dieses Verhalten unterscheiden sie sich von der Welt, welche – weil sie nicht vom Gesetz der Liebe regiert wird – auf Recht und öffentliche Gewalt angewiesen ist.[594] Sofern unsere Welt noch nicht vollständig unter der Herrschaft Christi steht, sofern also das Reich Gottes sich noch nicht endgültig durchgesetzt hat, brauchen wir für ein friedliches und gerechtes Zusammenleben Normen und Institutionen, die nicht auf die persönliche Liebe der Gesellschaftsmitglieder angewiesen sind.

Wenn christliche Sozialethik Barmherzigkeit, Liebe und Solidarität zu allgemeinen Prinzipien des menschlichen Zusammenlebens erhebt, dann bringt sie m.E. dadurch nicht nur zwei soziale, sondern auch zwei „theologische Ebenen" durcheinander. Das Problem betrifft den Aspekt der Motivation christlicher Solidarität. Das christliche Handeln hat nämlich seine Begründung im Handeln Gottes, und im Glauben die Bedingung seiner Ermöglichung. Denn das solidarische Handeln ist hier die Antwort des Glaubens auf

[594] So begründet z. B. Martin Luther die Notwendigkeit von Recht und öffentlicher Gewalt, vgl. U. Duchrow 1970: 487f.

widerfahrenes Heil. In Christus hat sich Gott als ein gegenwärtiger, liebender und vergebender Gott offenbart. Diese Liebe und Sorge Gottes beschenkt den Glaubenden zugleich mit der Kraft zur Erfüllung seines Willens. Seine bedingungslose Heilzuwendung in Christus hat schöpferische Kraft, sie bewirkt Freiheit als die irdische Verwirklichung seiner Herrschaft. Diese geschenkte Freiheit befreit uns zutiefst von der Sorge um uns selbst und öffnet uns für die Not und Sorge des Nächsten. Wer sich nicht mehr um sich selbst zu sorgen braucht, hat Zeit, Kraft und Interesse für andere. Der Glaube hilft, die natürlichen Schranken der Solidarität zu durchbrechen.

Gott ist barmherzig und er will, dass *alle* Menschen sich ebenso wie er zu ihren Mitmenschen verhalten. Er will aber zugleich, dass jeder Mensch ihn als barmherzigen Gott erkennt. Wenn also die christliche Ethik die Forderung der Barmherzigkeit, der Liebe oder der Solidarität aufstellt, dann hat sie das immer mit dem Hinweis auf das Erbarmen, die Liebe und die Solidarität Gottes verbunden. Insofern ist diese „Forderung“ eigentlich Verkündigung. Wenn wir aber mit dem Problem der sozialen Exklusion fertig werden wollen, können und müssen wir nicht darauf warten, bis alle oder zumindest die meisten Menschen den Ruf der Gnade im Glauben gehört und befolgt haben. Barmherzigkeit, Liebe und Brüderlichkeit sind im Alten und Neuen Testament keine allgemeingültigen Prinzipien der Gesellschaftsordnung, sondern die selbstverständlichen Haltungen eines Lebens aus dem Glauben. Wenn wir aber überzeugt sind, dass wir aus dem Glauben heraus einen Beitrag zur Veränderung der gegenwärtigen (ungläubigen) Gesellschaft leisten können, u.a. dadurch, dass wir uns für ethische Prinzipien stark machen, die das Funktionieren der gesellschaftlichen Institutionen orientieren, dann müssen wir nach Prinzipien suchen, die zwar mit dem Evangelium der Rechtfertigung kompatibel sind, aber für ihre Realisierung nicht den Glauben und die Liebe als Voraussetzung haben müssen.

Solche unpersönlichen Prinzipien müssen nicht neu erfunden werden, sondern gehören zum Erbe der Menschheit. Dass „Recht und Gerechtigkeit“ unter den Menschen herrsche, gehört zu den Leitzielen, die die Menschheit seit ihrer Frühzeit verfolgt. Hinzugekommen sind in der Neuzeit die Werte der Menschenwürde, der Freiheit und der Gleichheit, oder: das Prinzip der gleichen Würde und Freiheit jedes Menschen. Aus diesem Grundprinzip leiten sich die allseits anerkannten Menschenrechte ab, deren Aufgabe darin besteht, „die grundsätzliche Angewiesenheit der Menschen aufeinander und vor allem die prinzipielle Bedrohung durch ihresgleichen nach Prinzipien der Gerechtigkeit zu

behandeln.“[595] Die Menschenrechte sollen verhindern, dass Menschen bloß als Objekt behandelt werden und in Erniedrigung und Entfremdung leben müssen. Sie bilden also die elementaren Rahmenbedingungen eines Zusammenlebens freier Menschen. Um diese Rahmenbedingungen eines menschenwürdigen Lebens aller Mitglieder einer Gesellschaft zu sichern, bedarf es der übergeordneten Organisation eines politischen Gemeinwesens. Menschenrechte sind aber keine Gewährung einer politischen Gnade, sondern angeborene und unveräußerliche Ansprüche, die die Rechts- und Staatsordnung dem Menschen schuldet.

Abschließend können wir sagen, dass die vernünftige, kühle, abstrakte und anonyme Gerechtigkeit auch die Bedingung dafür ist, dass im Nahbereich und in den kleinen Gemeinschaften die persönlichen Bindungen verwirklicht und die warmen Gefühle des Erbarmens, der Liebe und der Solidarität aufblühen können. In den Worten der Philosophin Véronique Munoz-Dardé: die „institutionalisierte unparteiische Rücksichtnahme auf alle Personen schafft jene äußerst günstigen Bedingungen, unter denen jeder von uns frei und unbekümmert persönliche Bindungen und besondere Empfindungen von Liebe und Mitgefühl entwickeln kann. Das harte Terrain der kalten Gerechtigkeit ist zugleich der fruchtbarste Boden für Sorge und Mitgefühl.“[596]

[595] O. Höffe 1988: 90.
[596] V. Munoz-Dardé 1998: 169.

Literaturverzeichnis

Aachtner, S., 1995
Die Rationalität in der Rechts- und Herrschaftssoziologie Max Webers. Eine Textanalyse, Diss., Halle/Saale

Aharoni, Y., 1984
Das Land der Bibel: eine historische Geographie, Neukirchen-Vluyn

Albertz, R., 1978a
Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon, CTM A9, Stuttgart

---, 1978b
Hintergrund und Bedeutung des Elterngebots im Dekalog, ZAW 90, 348-374

---, 1992
Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, ATD Ergänzungsreihe 8/1 + 8/2, Göttingen

Alexander, R. D., 1987
The Biology of Moral Systems, New York

---, 1992
Über die Interessen der Menschen und die Evolution von Lebensabläufen, in: H. Meier (Hg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 3. Aufl., 129-171

Assmann, H./J.M. Sung, 2001
Competência e sensibilidade solidária. Educar para a esperança, 2ª ed., Petrópolis

Assmann, J., 1976
Das Bild des Vaters im Alten Ägypten, in: H. Tellenbach (Hg.), Das Vaterbild in Mythos und Geschichte: Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 12-49

---, 1990
Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München

---, 1992
Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, München

---, 2002
Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, Frankfurt/Main

Balandier, G., 1976

Politische Anthropologie, München (Originalausgabe: Anthropologie Politique, 1967)

Barkay, G., 1992
The Iron Age II-III in: A. Ben-Tor (ed.), The Archaeology of Ancient Israel, New Haven, 302-373

Baumert, G., 1958
Familie – III. Soziologisch, RGG^3, Bd. 2, 866-869

Bayertz, K., 1998
Begriff und Problem der Solidarität, in: K. Bayertz (Hg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt/Main, 11-53

Bergmann, U., 1976
Art. עזר *ʿzr* helfen, THAT II, 256-259

Biblia Hebraica Stuttgartensia (K.Elliger/W.Rudolph, ed.), 4. verbesserte Aufl., 1990

Bierhoff, H. W./Küpper, B., 1998
Sozialpsychologie der Solidarität, in: K. Bayertz (Hg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt/Main, 263-296

Blenkinsopp, J., 1997
The Family in First Temple Israel, in: L. G. Perdue et al., Families in Ancient Israel, Louisville, 48-103

Borowski, O., 1987
Agriculture in Iron Age Israel, Winona Lake

Breuer, S., 1982
Zur Soziogenese des Patrimonialstaates, in: S. Breuer und H. Treiber (Hg.), Entstehung und Strukturwandel des Staates, Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Forschung 38, Opladen, 163-227

---, 1998
Der Staat. Entstehung, Typen, Organisationsformen, Hamburg

Bruegemann, W., 1970
Of the Same Flesh and Bone (GN 2,23a), CBQ 32, 532-542

Brunner, O., 1980
Vom „ganzen Haus“ zur „Familie“, in: H. Rosenbaum (Hg.), Seminar: Familie und Gesellschaftsstruktur. Materialien zu den sozioökonomischen Bedingungen von Familienformen, 2. Aufl., Frankfurt/Main, 83-91

Brunkhorst, H., 1997
Solidarität unter Fremden, Frankfurt

---, 2002

Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft, Frankfurt/Main

Campbell, B. G., 1972
Entwicklung zum Menschen. Voraussetzungen und Grundlagen seiner physischen Adaptationen und seiner Verhaltensanpassungen, Stuttgart (Originalausgabe: Human Evolution, an Introduction to Man's Adaptations, 1968)

Collins, J. J., 1997
Marriage, Divorce, and Family in Second Temple Judaism, in: L. G. Perdue et al., Families in Ancient Israel, Louisville, 104-162

Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 1999
Campanha da Fraternidade 1999, Tema: A fraternidade e os desempregados (texto base), verfügbar im Internet unter: www.cnbb.org.br/cf/cf1999.php

Cooley, C. H., 1956
Social Organisation. A Study of the Larger Mind, in: ders., The Two Major Works of Charles H. Cooley, Glencoe (zuerst: 1909)

Coote, R. B., 1971
Amos 1:11 RHMYW, JBL 90, 206-208

Crüsemann, F., 1992
Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München

Dawkins, R., 1992
Auf welche Einheiten richtet sich die natürliche Selektion? In: H. Meier (Hg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 3. Aufl., 53-78

---, 1996
Das egoistische Gen, überarb. und erweiterte Neuausgabe, Hamburg

Denninger, E., 1998
Verfassungsrecht und Solidarität, in: K. Bayertz (Hg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt/Main, 319-344

Diamond, J., 2002
Der dritte Schimpanse. Evolution und Zukunft des Menschen, 4. Aufl., Frankfurt/Main

Duchrow, U., 1970
Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 25, Stuttgart

Eibl-Eibesfeldt, I., 1980
Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung, 6. überarb. und erweiterte Aufl., München (zuerst: 1967)

---, 1997
Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie, 3. überarb. und erweiterte Aufl., München (zuerst: 1984)

Engelhart, H. T., Jr., 1998
Solidarität: Postmoderne Perspektiven, in: K. Bayertz (Hg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt/Main, 430-452

Engelhardt, K., 1996
„Für eine Kultur des Erbarmens“ – Bericht des Rates an die Synode der Evang. Kirche in Deutschland (Ratsbericht 1996), Borkum, 3. 11. 1996, in: epd-Dokumentation Nr. 49/1996, 1-7

Esser, H., 1999a
Soziologie. Allgemeine Grundlagen, 3. Aufl., Frankfurt/Main, New York

---, 1999b
Soziologie. Spezielle Grundlagen, Bd. 1: Situationslogik und Handeln, Frankfurt/Main, New York

---, 2001
Soziologie. Spezielle Grundlagen, Bd. 6: Sinn und Kultur, Frankfurt/Main, New York

Finkelstein, I., 1995
The Great Transformation: The ‘Conquest’ of the Highlands Frontiers and the Rise of the Territorial States, in: T. E. Levy (ed.), The Archaeology of Society in the Holy Land, London, 349-365

Finley, M., 1977
Die Schuldknechtschaft, in: H. G. Kippenberg (Hg.), Seminar: Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft, Frankfurt/Main

Fishbane, M., 1970
The Treaty Background of Amos 1:11 and Related Matters, JBL 89, 313-318

Fortes, M., 1978a
Verwandtschaft und das Axiom der Amity, in: F. Kramer/C. Sigrist (Hg.), Gesellschaften ohne Staat, Bd. 2: Genealogie und Solidarität, Frankfurt/Main, 120-164

---, 1978b
Pietas bei der Verehrung der Ahnen, in: F. Kramer/C. Sigrist (Hg.), Gesellschaften ohne Staat, Bd. 2: Genealogie und Solidarität, Frankfurt/Main, 197-232

Freedman, D. N./Lundbom, J., 1982
חָנַן ḥānan … I-III, ThWAT III, 23-40

Freud, S., 1936

Das Unbehagen in der Kultur, in: ders., Das Unbewußte. Schriften zur Psychoanalyse, herausg. von A. Mitscherlich, Berlin, Darmstadt, Wien

Gehlen, A., 1986
Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, 5. Aufl., Wiesbaden (Sammlung Aula)

Gerstenberger, E. S., 1965
Wesen und Herkunft des „apodiktischen Rechts“, WMANT 20, Neukirchen-Vluyn

---, 1980
Frau und Mann im Alten Testament, in: E. S. Gerstenberger/ W. Schrage, Frau und Mann, Biblische Konfrontationen 1013, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 9-91

---, 1986
עָזַב *ʿāzaḇ*, ThWAT V, 1200-1208

---, 1989
עשׁק *ʿašaq*, ThWAT VI, 441-446

---, 1993
Das dritte Buch Mose: Leviticus, ATD 6, Göttingen

---, 1998
Die Rationalität der Kultur des Erbarmens, Evangelische Aspekte 8, 40-45

---, 1999
Gott in unserer Zeit, in: ders./U. Schoenborn (Hg.), Hermeneutik - sozialgeschichtlich. Kontextualität in den Bibelwissenschaften aus der Sicht (latein)amerikanischer und europäischer Exegetinnen und Exegeten, Exegese in unserer Zeit Kontextuelle Bibelinterpretation 1, 157-170

---, 2001
Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart u.a.

Gesenius, W., 1962
Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearb. von F. Buhl, 17. Aufl., Reprint Berlin, Göttingen, Heidelberg

Glueck, N., 1927
Das Wort ḥesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltungsweise, BZAW 47, Gießen

Godelier, M., 1982
Zur Diskussion über den Staat, die Prozesse seiner Bildung und die Vielfalt seiner Formen und Grundlagen, in: S. Breuer und H. Treiber (Hg.), Entstehung und Strukturwandel des Staates, Opladen,

Harris, M., 1989

Kulturanthropologie: ein Lehrbuch, Frankfurt am Main/New York

---, 1994
Menschen. Wie wir wurden, was wir sind, Stuttgart (Originalausgabe: *Our Kind*, New York 1989)

Hettlage, R., 1986
Gemeinschaft, in: Staatslexikon (Hg. Görres-Gesellschaft), Bd. 2, 7. Aufl., Freiburg/Basel/Wien, 849-853

Holladay, J. S., Jr., 1992
House, Israelite, in: Anchor Bible Dictionary, vol. 3, 308-318

---, 1995
The Kingdoms of Israel and Judah: Political and Economic Centralization in the Iron IIA-B (ca. 1000-750 BCE), in: T. E. Levy (ed.), The Archaeology of Society in the Holy Land, London , 369-590

Honecker, M., 1978
Das Recht des Menschen. Einführung in die evangelische Sozialethik, Gütersloh

---, 1990
Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe, Berlin u.a.

Honneth, A., 1992
Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt/Main

Höffe, O., 1986
Gerechtigkeit. I. Das Gerechtigkeitsprinzip, in: Staatslexikon (Hg. Görres-Gesellschaft), Bd. 2, 7. Aufl., Freiburg/Basel/Wien, 895-898

---, 1988
Minimalstaat oder Sozialrechte – eine Problemskizze, in: ders., Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik, Stuttgart, 79-104

---, 1996
Soziale Gerechtigkeit als Tausch: ein neues Paradigma, in: K. Bayertz (Hg.), Politik und Ethik, Stuttgart, 229-248

---, 2001
Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung, München

---, 2002a
Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, erweiterte Neuausgabe, Frankfurt/Main (zuerst: 1987)

---, 2002b

Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, 1., überarb. und aktualisierte Neuausgabe, München

Hopkins, D., 1983
The Dynamics of Agriculture in Monarchical Israel, SBLSP 22, 177-202

---, 1985
The Highlands of Canaan. Agricultural Life in the Early Iron Age, Sheffield

---, 1987
Life on the Land. The Subsistence Struggles of Early Israel, Biblical Archaeologist, 178-191

Hossfeld, F.-L./Zenger, E., 2000
Psalmen 51-100, HThKAT, Freiburg i. Br. u.a.

Huber, W., 1996
Gerechtigkeit und Recht: Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh

Ingold, T., 1999
On the Social Relations of the Hunter-Gather Band, in: R. B. Lee and R. Daly (eds.), The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers, Cambridge, 399-410

Janowski, B., 2000
Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des alten Testaments, in: R. Scoralick (Hg.), Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum, SBS 183, Stuttgart, 33-91

Jensen, S., 1980
Talcott Parsons. Eine Einführung, Stuttgart

Jepsen, A., 1961
Gnade und Barmherzigkeit im Alten Testament, KuD 7, 261-271

Kaufmann, F.-X., 1982
Elemente einer soziologischen Theorie sozialpolitischer Intervention, in: F.-X. Kaufmann (Hg.), Staatliche Sozialpolitik und Familie, München/Wien, 49-86

Kippenberg, H. G., 1977
Die Typik antiker Entwicklung, in: H. G. Kippenberg (Hg.), Seminar: Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft, Frankfurt/Main, 9-61

---, 1978
Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung, StUNT 14, Göttingen

---, 1983

Die Entlassung aus Schuldknechtschaft im antiken Judäa: Eine Legitimitätsvorstellung von Verwandtschaftsgruppen, in: G. Kehrer (Hg.) „Vor Gott sind alle gleich“ – Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen, Düsseldorf

Kellenberger, E., 1982
Häsäd wä'ämät als Ausdruck einer Glaubenserfahrung. Gottes Offen-Werden und -Bleiben als Voraussetzung des Lebens, AThANT 69, Zürich

Keller, C. A., 1976
קלל *qll* leicht sein, THAT II, 641-647

Kelsen, H., 1953
Was ist Gerechtigkeit?, Wien

Kersting, W., 1998
Internationale Solidarität, in: K. Bayertz (Hg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt/Main, 411-429

Kessler, R., 1987
Die Frau als Gehilfin des Mannes? Genesis 2,18.20 und das biblische Verständnis von „Hilfe“, DBAT 24, 120-126

---, 1989
Das hebräische Schuldenwesen. Terminologie und Metaphorik, WuD NF 20, 181-195

---, 1992a
Zur israelitischen Löserinstitution, in: M. Crüsemann/ W. Schottroff (Hg.), Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten, München, 40-53

---, 1992b
Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda vom 8. Jahrhundert bis zum Exil, SVT 47, Leiden u.a.

---, 1995
Das Wirtschaftsrecht der Tora, in: K. Füssel und F. Segbers (Hg.), „…So lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“. Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern, Salzburg, 78-94

---, 1996
Gott und König, Grundeigentum und Fruchtbarkeit, ZAW 108, 214-232

Knauf, E. A., 1994
Die Umwelt des Alten Testaments, NSK-AT 29, Stuttgart

Koehler, L./Baumgartner, W., 1995
Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 3. Aufl., Leiden u.a.

König, R., 1958

Art. Gemeinschaft, in: ders. (Hg.), Soziologie, Frankfurt/Main, 83-88

Lampert, H., 1980
Sozialpolitik, in: Evangelisches Soziallexikon, 7., vollst. neu bearb. u. erw. Aufl., Stuttgart/Berlin, 1199-1208

Lee, R. B. and Daly, R. (eds.), 1999
The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers, Cambridge

Lemche, N. P., 1985
Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy, VT.S 37,

---, 1996
Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr., Biblische Enzyklopädie 1, Stuttgart/Berlin/Köln

Lenski, G., 1973
Macht und Privileg. Eine Theorie der sozialen Schichtung, Frankfurt/Main (Originalausgabe: Power and Privilege. A Theorie of Social Stratification)

Lévi-Strauss, C., 1981
Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt/Main

Malina, B. J., 1989
Dealing with Biblical (Mediterranean) Characters: a Guide for U.S. Consumers, in: Biblical Theology Bulletin 19, 127-141

---, 1993
Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten, Stuttgart/Berlin/Köln

Malul, M., 1985
More on *Paḥad Yiṣḥāq* (Genesis XXX1 42, 53) and the Oath by the Thight, VT 35,2, 192-200

Masters, R. D., 1992
Evolutionsbiologie, menschliche Natur und Politische Philosophie, in: H. Meier (Hg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 3. Aufl., 251-289

Maul, S., 1998
Der assyrische König – Hüter der Weltordnung, in: J. Assmann u.a. (Hg.), Gerechtigkeit, München, 65-77

Mauss, M., 1968
Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt/Main

Mazar, A., 1990
Archaeology of the Land of the Bible: 10000 - 586 B.C.E., New York u.a.

Meillassoux, C., 1976
„Die wilden Früchte der Frau“ - Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft, Frankfurt/Main (Originalausgabe: Femmes, greniers et capitaux, Paris 1975)

Meinhold, A., 1991
Die Sprüche, ZBK.AT 16,2, Zürich

Meyers, C., 1997
The Family in Early Israel, in: L. G. Perdue et al., Families in Ancient Israel, Louisville, 1-47

Moxnes, H., 1997
What is Family? Problems in Constructing Early Christian Families, in: H. Moxnes (ed.), Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor, London/New York, 13-41

Munoz-Dardé, V., 1998
Brüderlichkeit und Gerechtigkeit, in: K. Bayertz (Hg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt/Main, 146-171

Netzer, E., 1992
Domestic Architecture in the Iron Age, in: A. Kempinski and R. Reich, The Architecture of Ancient Israel from the Prehistoric to the Persian Periods, Jerusalem, 193-201

Niebuhr, R., 1948
Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics, New York, London

Oesterdiekhoff, G. W., 1992
Traditionales Denken und Modernisierung: Jean Piaget und die Theorie der sozialen Evolution, Opladen

Olyan, S. M., 1996
Honor, Shame and Covenant Relations in ancient Israel and its Environment, JBL 115/2, 201-218

Otto, E., 1994
Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart

---, 1996a
Der Dekalog als Brennspiegel israelitischer Rechtsgeschichte, in: ders., Kontinuum und Proprium. Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments, OBC 8, Wiesbaden, 293-303

---, 1996b
Gerechtigkeit und Erbarmen im Recht des Alten Testaments und seiner christlichen Rezeption, in: ders., Kontinuum und Proprium. Studien zur Sozial- und

Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments, OBC 8, Wiesbaden, 342-357

---, 1996c
Wirtschaftsethik im Alten Testament, in: ders., Kontinuum und Proprium. Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments, OBC 8, Wiesbaden, 331-341

Parsons, T./Shils, E. A. (ed.), 1959
Toward a General Theory of Action, Cambridge

Patai, R., 1962
Sitte und Sippe in Bibel und Orient, Frankfurt/Main

Pauly, E. L., 2002
Mãos à obra: porque Deus nos amou primeiro. Uma reflexão da teologia prática luterana sobre o "assistencialismo", Estudos Teológicos 42, São Leopoldo, 42-57

Pedersen, J., 1959
Israel: its Life and Culture, 2. Bd. (reprint 1926-1940), London/Copenhagen

Perdue, L. G., 1997
The Israelite and Jewish Family: Summary and Conclusions, in: L. G. Perdue et al., Families in Ancient Israel, Louisville, 163-222

Perlitt, L., 1976
Der Vater im Alten Tastament, in: H. Tellenbach (Hg.), Das Vaterbild in Mythos und Geschichte: Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 50-101

Planck, U., 1980
Die Eigenart der Bauernfamilie und die bäuerliche Familienverfassung, in: H. Rosenbaum (Hg.), Seminar: Familie und Gesellschaftsstruktur. Materialien zu den sozioökonomischen Bedingungen von Familienformen, 2. Aufl., 195-214

Popitz, H., 1986
Phänomene der Macht: Autorität – Herrschaft – Gewalt – Technik, Tübingen

Polanyi, K., 1978
The Great Transformation: politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen, Frankfurt/Main

Preuß, U. K., 1998
Nationale, Supranationale und internationale Solidarität, in: K. Bayertz (Hg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt/Main, 399-410

Rendtorff, R., 1999
Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf, Bd. 1: Kanonische Grundlegung, Neukirchen-Vluyn

Ridley, M., 1999
Die Biologie der Tugend. Warum es sich lohnt, gut zu sein. Berlin (Originalausgabe: The Origins of Virtue, 1996)

Ritter, G., 1991
Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich, 2., überar. und erheblich erw. Aufl., München

Ritter, H. H., 1974
Gegenseitigkeit, in: J. Ritter und K. Gründer (Hgs.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Darmstadt, 119-129

Robinson, H. W., 1936
The Hebrew Conception of Corporate Personality, BZAW 66, 49-62

Rosenbaum, H. (Hg.), 1980
Seminar: Familie und Gesellschaftsstruktur. Materialien zu den sozioökonomischen Bedingungen von Familienformen, 2. Aufl., Frankfurt/Main

Sachße, C./ Tennstedt, F., Geschichte der Armutsfürsorge in Deutschland. Vom Spätmittelalter bis zum 1. Weltkrieg, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz

Sahlins, M., 1965
On the sociology of primitive exchange, in: M. Banton (Hg.), The relevance of models for social anthropology, London, 139-236

---, 1989
Die familiale Produktionsweise, in: C. Sigrist/R. Neu (Hg.): Ethnologische Texte zum Alten Testament, Bd. 1: Vor- und Frühgeschichte Israels, Neukirchen-Vluyn, 45-53

Sakenfeld, K. D., 1978
The Meaning of hesed in the Hebrew Bible: a New Inquiry, Missoula/Mont.

Schabert, J., 1990
קלל *qll*, ThWAT VII, 40-49

Schmid, H. H., 1968
Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des altorientalischen Gerechtigkeitsbegriffes, BHTh 40, Tübingen

---, 1973
Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Alten Testament, WuD 12, 31-41

Schmitt, H.-C., 1998
Die Gegenwartsbedeutung der Ethik des Alten Testaments. Überlegungen zu Ernst Würthweins Studie „Verantwortung“, ZThK 95, 295-312

Schottroff, W., 1971
זכר *zkr* gedenken, THAT I, 507-518

---, 1976
שׁכח *škḥ* vergessen, THAT II, 898-904

---, 1988
Gerechtigkeit und Macht, in: L. und W. Schottroff, Die Macht der Auferstehung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, München, 72-88

---, 1992
Die Armut der Witwen, in: M. Crüsemann/W. Schottroff (Hg.), Schuld und Schulden: Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten, München, 54-89

Schwantes, M., 1977
Das Recht der Armen, BET 4, Frankfurt/Main u.a.

Seebass, H., 2000
Genesis III. Die Josephsgeschichte (37,1-50,26), Neukirchen-Vluyn

Segbers, F., 1999
Die Hausordnug der Thora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Theologie in Geschichte und Gesellschaft 7, Luzern

Service, E., 1977
Ursprünge des Staates und der Zivilisation: der Prozeß der kulturellen Evolution, Frankfurt/Main

Sigrist, C., 1979
Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas, Neuaufl., Frankfurt/Main

Sozialwort der Kirchen, 1997
„Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ - Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Gemeinsame Texte 9, Hg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hannover/Bonn (verfügbar im Internet unter: www.ekd.de/EKD-Texte/sozialwort/sozialinhalt.html

Stager, L. E., 1985
The Archaeology of the Family in Ancient Israel, BASOR 260, 1-35

Staubli, T., 1991
Das Image der Nomaden im Alten Testament und in der Ikonographie seiner seßhaften Nachbarn, OBO 107, Freiburg/Schweiz und Göttingen

Steinvorth, U., 1998
Kann Solidarität erzwingbar sein? in: K. Bayertz (Hg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt/Main, 54-85

Stenmans, P., 1984

כבד *kbd*, ThWAT IV, 17-23

Stoebe, H. J., 1971a
חֶסֶד *ḥæsæd* Güte, THAT I, 600-621

---, 1971b
חנן *ḥnn* gnädig sein, THAT I, 587-597

---, 1976
רחם *rḥm* pi. sich erbarmen, THAT II, 761-768

Sutor, B., 1997
Kleine politische Ethik, Opladen

Thome, H., 1998
Soziologie und Solidarität: Theoretische Perspektiven für die empirische Forschung, in: K. Bayertz, Solidarität. Begriff und Problem, 217-262

Tönnies, F., 1926
Einteilung der Soziologie, in: ders., Soziologische Studien und Kritiken, Jena, 430-443

---, 1959
Gemeinschaft und Gesellschaft, in: A. Vierkandt (Hg.), Handwörterbuch der Soziologie, Stuttgart, 180-191

---, 1970
Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, 2., durchges. und berichtigter reprogr. Nachdr. d. Ausgabe 1963, Darmstadt

v. d. Toorn, K., 1996
Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life, Leiden/New York/Köln

Trible, P., 1993
Gott und Sexualität im Alten Testament, Gütersloh (Originalausgabe: God and the Rhetorik of Sexuality, Philadelphia 1978)

Utzschneider, H., 1991
Patrilinearität im alten Israel – eine Studie zur Familie und ihrer Religion, BN 56, 60-97

de Vaux, R., 1960
Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I, Freiburg/Basel/Wien

Vivelo, F. R., 1981
Handbuch der Kulturanthropologie. Eine grundlegende Einführung, Stuttgart

Vogel, C., 1992

Die Rolle der Familie im biogenetischen Geschehen, in: E. Voland (Hg.), Fortpflanzung: Natur und Kultur im Wechselspiel. Versuch eines Dialogs zwischen Biologen und Sozialwissenschaftlern, 145-169

Voland, E., 1998
Die Natur der Solidarität, in: K. Bayertz, Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt/Main, 297-318

---, 2000
Grundriss der Soziobiologie, 2. vollst. über. u. erw. Aufl., Heidelberg, Berlin

Wagner, H., 1990
Gerechtigkeit II. Historische Entwicklung, in: H. J. Sandkühler (Hg.), Europäische Enzyklopädie zu Philisophie und Wissenschaften, Bd. 2, Hamburg, 276-278

Weber, M., 1947
Wirtschaft und Gesellschaft, 3. Aufl., unveränd. Nachdr. der 2. verm. Aufl., Grundriss der Sozialökonomik 3, Tübingen

Weippert, H., 1988
Palästina in vorhellenistischer Zeit. Handbuch der Archäologie. Vorderasien II/1, München

Welker, M., 1992
Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn

Westbrook, R., 1991
Property and the Family in Biblical Law, JSOT SS 113, Sheffield

Westermann, C., 1971
כבד *kbd* schwer sein, THAT I, 794-812

---, 1982
Genesis 37-50, BKAT I/3, Neukirchen-Vluyn

Whitelam, K. W., 1979
The Just King. Monarchical and Judicial Authority in Ancient Israel, JSOT.S 12

Wickler, W./Seibt, U., 1981
Das Prinzip Eigennutz. Ursachen und Konsequenzen sozialen Verhaltens, (zuerst: 1967)

Wilson, E. O., 1980
Biologie als Schicksal. Die Soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens, Frankfurt/Main, Berlin, Wien (Originalausgabe: On Human Nature, 1978)

Wingren, G., 1980
Barmherzigkeit IV. Ethisch, TRE V, 232-238

Wolff, H. W., 1973
Anthropologie des Alten Testaments, München

Wössner, J., 1974
Soziologie: Einführung und Grundlegung, 6. (unveränderte) Aufl., Wien, Köln, Graz

v. d. Woude, A. S., 1976
פָּנִים *pāīnm* Angesicht, THAT II, 432-460

Wuketits, F. M., 1988
Evolutionstheorien: historische Voraussetzungen, Positionen und Kritik, Darmstadt, 1988

---, 1997
Soziobiologie: die Macht der Gene und die Evolution sozialen Verhaltens, Heidelberg, Berlin, Oxford

---, 2002
Was ist Soziobiologie?, Beck'sche Reihe Wissen 2199, München

Würthwein, E., 1977
Die Bücher der Könige. Das erste Buch der Könige: Kapitel 1-16, ATD 11,1, Göttingen u.a.

---, 1982
Verantwortung im Alten Testament, in: E. Würthwein/O. Merk, Verantwortung, Biblische Konfrontationen 1009, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 9-116

Zimmerli, W., 1973
χάρις κτλ B 2a (חֶסֶד), ThWNT IX, 372f.

Zobel, H. J., 1982
חֶסֶד *ḥæsæd*, ThWAT III, 48-71

Lebenslauf

Ich wurde am 28. September 1971 als ältester Sohn von Gerhard und Ruth Kleine in der Kleinstadt Gramado im Bundesstaat Rio Grande do Sul (RS), Brasilien geboren. Meine Eltern wurden als Grundschullehrer/in ausgebildet und haben über 30 Jahre lang eine Tagungsstätte und einen Kindergarten (Kulturgesellschaft Gramado/Haus der Jugend) in Gramado geleitet.

Zwischen 1978 und 1988 besuchte ich die Schule. Danach arbeitete ich ein Jahr lang als Zeichner in einer Baufirma. 1990 begann das Studium der Theologie an der „Escola Superior de Teologia“ (Theologische Hochschule) der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB) in São Leopoldo/RS. 1993 besuchte ich als Austauschstudent Lehrveranstaltungen am Protestantisch-Theologischen Institut der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Rumänien, in Sibiu, und anschliessend an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig. 1995: Gemeindepraktikum in der São Lucas-Gemeinde in Porto Alegre/RS. Das Studium der Theologie schloss ich Ende 1996 mit dem ersten theologischen Examen ab. 1996/1997: Vikariat in der Gemeinde Dois Irmãos/RS und Abschluss des zweiten theologischen Examens. Seit Ende 1996 bin ich mit Helga Rodrigues Pfannemüller verheiratet.

Aufgrund einer Empfehlung der Theologischen Hochschule/São Leopoldo/RS wurde ich von der Kirchenleitung der IECLB für ein Promotionsstudium freigestellt. So kam ich Anfang 1998 zusammen mit meiner Frau nach Marburg, wo wir bis Anfang 2004 wohnten. In dieser Zeit ist meine Dissertation entstanden. Im Dezember 2000 wurde unser Sohn Francisco in Marburg geboren.