

DER „JÜDISCHE ARISTOTELES“

MOSES MAIMONIDES (1135 – 1204)

ARABISCH – JÜDISCHE SYMBIOSE IM MITTELALTERLICHEN SPANIEN

Wir schreiben das Jahr 1135 und befinden uns in der spanischen Stadt Córdoba. Dort wird am 30. März Moses Maimonides in die Familie eines Talmud - Gelehrten (1) und Mitglieds des Rabbinatskollegiums hinein geboren. Die Mutter soll einer Sage nach die Tochter eines Metzgers gewesen sein. Sie stirbt nach der Geburt und der Vater heiratet ein zweites Mal. Da sich Córdoba unter arabischer Herrschaft befindet, erhält Moses auch einen langen arabischen Namen: Abu Imran Musa ben Maimun Obeid – Allah. Die Geburtsstadt dieses späteren großen Gelehrten mit dem Namenskürzel „RAMBAM“ war nach der Eroberung der iberischen Halbinsel durch die Araber im Jahr 711 das jüdische Geistes - Zentrum der maurischen Zeit mit berühmter Universität und Bibliothek geworden. Die Übernahme der Macht durch die Araber hat für die Juden Spaniens die ersehnte Beendigung einer Herrschaft unter grausamen christlichen Königen der Westgoten bedeutet. Juden sollen bereits in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung auf die iberische Halbinsel eingewandert sein. Ihre Gemeinden erleben dann unter dem Christentum und Islam eine sehr wechselvolle Geschichte mit Phasen der Duldung, der höchsten kulturellen Anerkennung und Einfluß auf die maurische Kultur bis hin zu Zwangskristianisierung, Inquisition, als auch Zwangskonversion und Vertreibung. Durch eine lange Epoche hindurch befruchten sich jedoch Islam und Judentum v.a. im mittelalterlichen Spanien des 10./11. Jahrhunderts kulturell gegenseitig in so hohem Ausmaß, daß man in der Geschichtsschreibung vom „Goldenem Zeitalter des séfardischen Judentums“, spricht. Da Juden in die arabischen Schulen aufgenommen werden, erlernen sie selbstverständlich die arabische Sprache und Schrift – eine der wesentlichen Voraussetzungen für die arabisch – jüdische kulturelle und wissenschaftliche „Symbiose“ dieser Jahrhunderte. Die Juden eignen sich die arabische Sprache in einer Epoche an, in der auch die Araber bereits eine hohe eigene Kultur besaßen. Damit ist es nur natürlich, daß die jüdischen Untertanen arabischer Einflußgebiete neben der Sprache ebenso Denkstrukturen und Kunstformen, teilweise sogar einzelne Elemente religiöser Vorstellungen des Islam mit in eigene Traditionen aufnehmen. Das einstige große religiöse Zentrum des Exiljudentums in Babylon muß seine Bedeutung auch nach und nach an die Gelehrtenschulen Spaniens abgeben. Seit dem Beginn des 9. Jahrhunderts schreiben Juden in islamischen Ländern in der Umgangssprache des Landes, in welchem sie leben. Die hebräische Grammatik erfährt also erst über die Auseinandersetzung jüdischer Sprachwissenschaftler mit dem Arabischen wichtige Systematisierung und Erneuerung. Denn durch die Vertreibung der Juden aus Palästina im Jahre 70 n.u.Z. durch die Römer waren das Aramäische und Hebräische immer mehr zu lediglich religiösen Sprachen der Bibel geworden, die nur noch von Gelehrten beherrscht werden. Die Begegnung mit den Arabern, die für die Hingabe an Sprache und Dichtung berühmt sind, lenkt auch den Blick der jüdischen Geisteswelt verstärkt auf die Wiederentdeckung und v.a. Weiterentwicklung ihrer eigenen nationalen Literatur. Man schreibt die jüdische Prosa in Arabisch, aber die jüdische Dichtung weiterhin in Hebräisch. Denn das Schreiben von Versen gehört auch für jüdische Lyriker zum höchsten ästhetischen Stilmittel von Gefühlen und Hoffnungen, die sich im Hebräischen besser ausdrücken lassen. Maimonides wird später seine berühmten Werke natürlich ebenso in arabischer Sprache -, viele davon allerdings in hebräischen Schriftzeichen, verfassen. Allgemein nimmt man an, daß die erneute Beschäftigung mit der hebräischen Sprache, v.a. dem nachbiblischen Hebräisch im Talmud mit der Übertragung der Hebräischen Bibel ins Arabische und mit der Auseinandersetzung mit arabischer Sprachstruktur im Zusammenhang steht (vgl. Rejwan 1998). Die Gebildeten der jüdischen Gemeinden Spaniens haben großen Anteil an der geistigen Renaissance des arabischen Kulturrasms mit der antiken Philosophie, dessen bedeutender Vertreter später Maimonides werden soll. Der Lebensweg dieses Gelehrten ist ein Spiegelbild der damaligen Geschichte Südspaniens und der tragischen Entwicklung, die die jüdischen Gemeinden nach jahrhundertelangem friedlichen Zusammenleben unter arabischer Herrschaft dann seit der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts nehmen.

KINDHEITS- UND JUGENDJAHRE DES MOSES MAIMONIDES

Moses wächst mit der zweiten Frau seines Vaters und weiteren zwei Geschwistern heran. Der Legende nach soll er als Kind wenig empfänglich für die Erziehung und Lehren seines strengen gelehrten Vaters gewesen sein. Dieser unterrichtet seine Söhne getreu der jüdischen Tradition auf den verschiedenen religiösen Geistesgebieten. Als er den jungen Moses einmal zu streng tadeln soll der Sohn das Elternhaus verlassen haben. Nach einiger Zeit – so will es die Legende – geht Moses

zurück in seine Heimatstadt und hält in der Synagoge seines Vaters, ohne daß dieser vorbereitet wird, einen vielbeachteten talmudischen Vortrag. Es kommt zur Versöhnung zwischen Vater und Sohn. Die rührende Geschichte ist in ihrer Struktur nichts Außergewöhnliches. Ähnliche Legendenbildungen finden wir in anderen Biographien großer Gelehrten. Sie sagt vielleicht nur etwas über ein nicht ganz unkompliziertes Verhältnis zwischen einem gelehrteten Vater und seinem hochintelligenten, sensiblen, aber auch häufig kränkelnden Sohn aus. Wahrscheinlich ist, wenn wir den historischen Quellen folgen, daß Moses Maimonides eine traditionelle, sorgfältige geistig – religiöse Erziehung zuteil geworden ist, wie sie in jüdischen Gelehrtenfamilien üblich ist.

FLUCHT VOR DEN ISLAMISCHEN ALMOHADEN UND ERSTE SCHRIFTEN

Die Jugendzeit von Moses endet abrupt mit dem 13. Lebensjahr, als 1148 ein fanatischer Anführer der strengen islamischen Sekte der Almohaden auch die Stadt Córdoba erobert. Die Juden und Christen Nordafrikas und Spaniens werden gezwungen den Islam anzunehmen oder auszuwandern. Die Almohaden zerstören die Synagogen und viele Juden fliehen ins nördliche, christlich beherrschte Spanien oder nach Frankreich. Viele der Zurückbleibenden sprechen, um nicht fliehen zu müssen, zum Schein das islamische Glaubensbekenntnis aus, praktizieren aber ihre jüdische Religion im Verborgenen weiter. Diese Praxis ist im orientalischen Kulturkreis durchaus gut zu realisieren. Denn es gibt erstens (noch) keine Inquisitionsgerichte, wie später im katholischen Spanien. Zweitens gewährleistet die traditionell allen Blicken von Außenstehenden entzogene Privatheit orientalischer Häuser eine Beibehaltung auch anderer religiöser Observanz.

Interessanterweise wählt der Vater von Moses, Rabbi Maimon ben Joseph, zur Flucht keine der beiden Möglichkeiten, sondern flieht mit seiner Familie aus Córdoba und versucht in anderen andalusischen Städten Zuflucht zu finden. Es beginnt eine 11jährige unglückliche und gefahrvolle Wanderzeit für die Familie, die vor der Verfolgungswut der fanatischen Almohaden ihren Aufenthaltsort immer wieder wechseln muß. Die Söhne erhalten trotz des unsteten Lebens dieser Jahre weiterhin vom Vater Unterricht in Religion, Philosophie mit den dazugehörigen Disziplinen Astronomie, Logik, Mathematik und auch Heilkunde, die Grundlage zu einem späteren Brotberuf. Für die gegenseitige Toleranz und wissenschaftliche Befruchtung zwischen Juden und Arabern jener Jahrhunderte spricht auch, daß die Söhne jüdischer Familien von arabischen Gelehrten in Philosophie und Heilkunde unterrichtet werden. Religion und Wissenschaft sind streng voneinander getrennte Gebiete. Und es gibt keinen Hinderungsgrund, die Heranwachsenden von Andersgläubigen in wissenschaftlichen Fächern unterrichten zu lassen.

Trotz dieser unruhigen Jahre beginnt der junge Moses bereits mit seiner wissenschaftlichen Laufbahn und veröffentlicht bereits mit 23 Jahren seine ersten Schriften über astronomische Berechnungen des jüdischen Kalenders, Terminologie der Logik und Kommentare zu Traktaten des Talmud. Vor allem die Logik fasziniert ihn als späteren Bewunderer und Vertreter antiker Philosophie. Maimonides erläutert: Die Logik „... ist dem Verstande das, was die Grammatik der Sprache (ist, S.Z.); die eine Wissenschaft dient zur Richtigkeit der Sprache, die andere zur Richtigkeit des Denkens.“ (Maimonides zit. n. Münz 1911, S. 17). Seine arabisch verfaßten Schriften über die Logik dienen späteren Lehrern dieser Disziplin als grundlegendes Unterrichtsmaterial und werden noch im 16. Jhd. im christlichen Abendland ins Lateinische, später sogar ins Deutsche übersetzt.

Er bemüht sich stets komplizierte Zusammenhänge so einfach darzustellen, daß es allgemeinverständlich bleibt. Diese pädagogische Absicht und Fähigkeit der systematisierten Darstellung charakterisiert sein ganzes Lebenswerk. Dies und manche seiner Lehren bringen ihm aber in Gelehrtenkreisen nicht immer nur Zustimmung ein und führen später sogar zu heftigen Diskussionen innerhalb des Judentums.

DIE NORDAFRIKANISCHEN JUDEN UND DER ISLAM IM MITTELALTER

Nach mühseligen 11 Exiljahren innerhalb Andalusiens, immer auf der Flucht vor den Relgionsverfolgungen der Almohaden, entschließt sich 1160 die Familie, das geliebte Spanien endgültig zu verlassen. Sie emigriert aber ausgerechnet in das Gebiet, von welchem aus die Sekte ihren grausamen Siegeszug angetreten hatte, ins nordafrikanische Férz in Marokko. Über die Gründe dafür, in die Brutstätte der Intoleranz zu gehen, kann nur spekuliert werden. Vielleicht glaubt der Vater, von einer Hafenstadt aus leichter wieder fliehen zu können, wenn dies Verfolgungen nötig werden lassen. Vielleicht wollte der gelehrtete Rabbiner mit dem nicht weniger begabten Sohn aus religiösem Idealismus heraus gerade in den Zeiten des massenhaften Glaubensabfalls vieler Juden,

diesen leidgeprüften Gemeinschaften Beistand leisten. Denn durch die anhaltenden Glaubensverfolgungen nehmen viele Juden entweder nur zum Schein den Islam an. Vielen eher ungebildeten Schichten kommen aber auch durch die religiöse Beeinflussung häufig Zweifel an ihrem alten Glauben und sie konvertieren mit innerer Überzeugung zum Islam. Manche von ihnen sehen in den Verfolgungen und Leiden auch eine strafende Abkehr Gottes von seinem Volk und fühlen sich verlassen und suchen Halt in der anderen Religion. Der Vater erläßt 1160 ein Ermahnungsschreiben an zweifelnde Glaubensgenossen jüdischer Gemeinden und versucht ihnen Mut zu machen, am Glauben festzuhalten.

Für den inzwischen zum Mann herangewachsenen Moses Maimonides beginnt hier im marokkanischen Féz die lebenslange Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie, v.a. mit den Schriften des Aristoteles, die ihm durch arabische und hebräische Quellen zugänglich sind. Er versucht die aristotelische Philosophie der Vernunft, das wissenschaftlich Nachweisbare mit dem monotheistischen Offenbarungsglauben zu verknüpfen. Maimonides soll sich selbst nicht als Philosoph empfunden haben (vgl. Simon/ Simon 1999, S. 182), vielmehr als Denker und Wegweiser der zweifelnden Glaubensgenossen, als Pädagogen im weitesten Sinne und Arzt. In Féz hat Maimonides Kontakt zu islamischen Ärzten und Philosophen. Und der inzwischen dreißigjährige Gelehrte verfaßt ein „Schreiben über den Glaubenszwang“ in arabischer Sprache. Darin versucht er den bedrängten Juden menschlich beizustehen und ihnen mitzuteilen, daß sie keinen „Götzendienst“ leisteten, wenn sie unter Zwang das islamische Glaubensbekenntnis zum Schein aussprechen. Denn die Juden Spaniens und Nordafrikas werden von jüdischen Gelehrten anderer Länder aufgefordert, sich der Islamisierung zu entziehen und notfalls den Märtyertod für den eigenen Glauben zu sterben. Diese Gelehrten befinden sich selbst aber nicht in dieser schwierigen Lage, da sie außerhalb des Einflußgebietes der Almohaden leben. Sie sind also nicht gezwungen, derartige Entscheidungen treffen zu müssen. Maimonides, der selbst das Schicksal einer Minderheit unter dem Islam teilt, argumentiert verständnisvoller. Man kann nicht von anderen verlangen, sich selbst aufzugeben und für den Glauben zu sterben. Und die rein verbale Anerkennung des Propheten Mohammed sei allein noch keine Gotteslästerung. Denn zu weiteren rituell – religiösen Handlungen zwingen die islamischen Machthaber ihre jüdischen Untertanen auch gar nicht. So werden Juden nicht zur Übertretung göttlicher Gebote größeren Ausmaßes gezwungen. Es ist für Maimonides menschlich nachvollziehbar und realistisch, wenn Juden unter diesen Bedingungen überleben wollen. Als letzten Ausweg rät er den Gemeindemitgliedern zur Auswanderung.

DIE FAMILIE MAIMONIDES SUCHT EINE NEUE HEIMAT IN NORDAFRIKA

Schließlich muß die Familie Maimonides aber selbst auch dieses gefährdete Glaubensgebiet in Marokko wieder verlassen. Sie emigriert 1165 weiter nach Palästina zunächst in die Hafenstadt Akko, wo dieser - inzwischen in der jüdischen Welt bekannt gewordenen - Familie ein ehrenvoller Empfang zuteil wird. Der Bruder David Maimonides nimmt Geschäfte im Juwelenhandel auf und ernährt damit die Familie. Nach einem halbjährigen Aufenthalt verläßt die Familie im Herbst 1165 Akko, um nach Jerusalem zu reisen. In dieser heiligen Stadt verbringen sie aber nur drei Tage zum Gebet an der Stelle des einstigen Tempels. Es wird vermutet, daß die Familie versucht hat, sich eine neue Existenz in Palästina aufzubauen. Da das in diesem armen und durch Kriege verödeten Landstrich des vorderen Orients aber nicht gelingen kann, reist die Familie über Hebron nach Ägypten weiter. Die größte jüdische Gemeinde Ägyptens befindet sich zu der damaligen Zeit, mit geschätzten dreitausend jüdischen Familien, in der Stadt Alexandrien. Hier soll die Familie Maimonides zunächst auch nach einem Auskommen gesucht haben. Schließlich läßt sie sich aber endgültig in der Stadt Fostat (heute Alt Kairo) nieder. Wenn auch diese Stadt kleiner als Alexandrien war, befindet sich dort aber die tonangebende jüdische Gemeinde Ägyptens. Unter der islamischen Fatimiden - Dynastie finden Juden in Ägypten vorerst ein sicheres Asylland. Denn der tolerante Sultan Saladin war 1171 an die Macht gekommen. Dieser erobert 1187 Jerusalem und behandelt auch die christlichen Einwohner trotz der Greuel, die die Kreuzritter in Palästina hinterlassen, großmütig.

In Ägypten kann die Familie endlich zur Ruhe kommen. Maimonides erwirbt sich als Gelehrter und Arzt eine geachtete Stellung und wird als rabbinische Autorität 1172 zum geistigen Oberhaupt („Nagid“) der ägyptischen jüdischen Gemeinden gewählt. In Fostat heiratet Maimonides die Schwester eines, am ägyptischen Hof angesehenen jüdischen „Geheimschreibers“ bei einer der Frauen des Sultans. Maimonides wird schließlich sogar Leibarzt am Hofe Saladins und erhält auch den – für einen jüdischen Arzt als Auszeichnung gedachten, ehrenvollen – Auftrag, für den Herrscher eine spezielle Gesundheitslehre (Makrobiotik) zu verfassen (vgl. Münz 1911, S. 271). Im Jahr 1186 kommt der Sohn Abulmani Abraham Maimonides (1186 – 1235) zur Welt, der später auch in die Fußstapfen seines

Vaters als Arzt am Hof und Nagid Ägyptens treten wird.

Allerdings muß Moses Maimonides neben der eigenen immer schwachen Gesundheit auch persönliche Schicksalsschläge verkraften. Der Vater war bereits 1166 kurz nach der Übersiedelung nach Ägypten verstorben. Und auch der jüngere Bruder, an dem Maimonides sehr gehangen haben soll und der bis dahin als Kaufmann hauptsächlich die Existenzgrundlage für die Familie geschaffen hatte, kommt auf einer Handelsreise nach Indien bei einem Schiffbruch ums Leben. Und das nächste Kind, eine Tochter, verstirbt bereits im Kindesalter. Durch den Tod des Bruders bringt der Gelehrte allein mit dem bürgerlichen Brotberuf eines Arztes nun zwei Familien durch. Zu den Familienmitgliedern, die neben der eigenen Frau und seinem Sohn miternährt werden müssen, gehören jetzt noch die unversorgte Witwe und Tochter seines Bruders. Ungeachtet seiner Arzttätigkeit am ägyptischen Hof und auch in einer privaten Praxis findet Maimonides Zeit für ein umfangreiches wissenschaftliches Lebenswerk, welches ihn weit über die Landesgrenzen hinaus berühmt macht.

Maimonides stirbt am 13. Dezember 1204 (20. Tebet 4965) in Fostat. Sein Leichnam wird später nach Tiberias in Palästina überführt, wo heute noch seine Grabstätte zu besichtigen ist. Sein Lebenswerk hat Jahrhunderte andauernde harte Diskussionen unter jüdischen Gelehrten ausgelöst. Das Vermächtnis dieses großen jüdischen Weisen mündete unter den Bewundern und Anhängern seiner toleranten, bescheidenen Persönlichkeit, seiner Lehren und seiner Ethik schließlich in das Credo: „Von Moses bis Moses (Maimonides) gab es keinen größeren als Moses.“

DAS WISSENSCHAFTLICHE UND RELIGIONSPHILOSOPHISCHE LEBENSWERK DES MAIMONIDES

Die Schriften des Moses Maimonides lassen sich in vier Hauptgebiete gliedern: Religionswissenschaftliche Werke zum Talmud, Schriften zur Philosophie, Naturwissenschaftliche Abhandlungen und medizinische Schriften.

Im weitesten Sinne sind seine Hauptwerke zum Talmud religionswissenschaftliche und ethische Abhandlungen, da er sich umfangreich mit den biblischen Geboten und ihren praktischen Auslegungen für die Lebensgestaltung beschäftigt, wie sie im Talmud dokumentiert sind. Seine philosophischen Abhandlungen suchen nach rationalen Begründungen dieser, für religiöse Juden verbindlichen, Normensetzungen. Seine medizinischen Schriften sind neben den heilkundlichen Studien auch eine Mahnung, daß der Mensch verpflichtet sei, sich gesund zu erhalten. Es geht ihm also nicht nur um den Kampf gegen Krankheiten. Es finden sich bereits viele wichtige Gedanken über den Zusammenhang zwischen Lebensführung und der Entstehung von Krankheiten, im weitesten Sinne also bereits zur Psychosomatik. Er macht die Erhaltung der Gesundheit zur religiösen Pflicht gegen Gott. Er wendet sich deshalb scharf gegen alle Quacksalberei und Wunderkuren. Prophylaktische und hygienische Maßnahmen sind Prinzipien seiner medizinischen Lehren, die auch über den arabisch sprechenden Kulturraum hinaus, in christlichen Ländern geschätzt werden.

DIE „MISCHNE THORA“ (1180) ODER DER „JÜDISCHE ARISTOTELES“

Zunächst erarbeitet Maimonides seinen bereits in Marokko begonnen Kommentar zur „Mischna“, der zunächst „mündlichen“ Lehre der Schriftgelehrten, die im 5. Jahrhundert zusammen mit den weiteren rabbinischen Diskussionen, der „Gemara“, schließlich zu dem Gesamtschriftwerk „Talmud“ kodifiziert wurde.

Es ist aber v.a. sein religionswissenschaftliches Hauptwerk „Mischne Thora“ (2) aus dem Jahr 1180, das ihn berühmt macht und nun Jahrhunderte hindurch diskutiert werden wird. Maimonides stellt die im Talmud meist schwierig zu findenden und unübersichtlichen Rechtsentscheidungen der Gelehrten nach sachlichen Aspekten geordnet und in systematischer Form zusammen. Maimonides' Bemühungen in der „Mischne Thora“ erleichtern die Suche nach Textstellen z.B. in bezug auf kultische Vorschriften oder zivil- und strafrechtliche Fragen. Er dokumentiert nur die Ergebnisse der jahrhundertealten Diskussionen der Gelehrten und verzichtet aber auf die Darstellung aller anderen abweichenden Auffassungen. Darüber hinaus modernisiert er Textpassagen des Talmud, paßt sie also seiner historischen Epoche an und läßt Stellen weg, die seiner Meinung nach wissenschaftlich nicht mehr haltbar sind. Dadurch erleichtert er das Lesen dieses äußerst komplizierten Werkes. Maimonides hat dies in pädagogisch - didaktischer Absicht zusammengestellt, daß Juden in einer Zeit der Bedrohung durch andere Religionen wieder leichter an dieses zweite Hauptwerk - neben der Bibel - herangeführt werden können. Dieses enorme Lebenswerk stößt aber auch auf Widerstand all derer

in der jüdischen Gelehrtenwelt, die darin eine Gefahr der Verfälschung des Talmud sehen und Maimonides Unwissenschaftlichkeit bescheinigen. Ungeachtet dieser Kritik ist die Mischna Thora ein Spiegel und gleichzeitig Höhepunkt aristotelischen Wissenschaftsinstrumentariums der damaligen Zeitepoche. Die Tugendlehre des Aristoteles, die sich als die jeweils zwischen zwei Extremen befindliche Mitte versteht, vergleicht Maimonides mit ähnlich lautenden Bibelpassagen. Diese Interpretation eines religiösen Werkes mit wissenschaftlich - philosophischem Instrumentarium ist etwas gänzlich Neues für die damalige Zeit (vgl. Simon/ Simon 1999). Der Historiker Heinrich Graetz (1817 – 1891), Verfasser der ersten umfassenden Geschichte des jüdischen Volkes in deutscher Sprache bezeichnete Maimonides deshalb als den „jüdischen Aristoteles“ (Graetz 1876, Bd. 6, S.266).

DER „FÜHRER DER UNSCHLÜSSIGEN“

Im Jahr 1190 gibt Maimonides, diesmal in Arabisch, seine berühmteste Arbeit heraus, den „Führer der Unschlüssigen“. Darin versucht Maimonides all denjenigen gebildeten Juden, die in der Diaspora zwischen Glauben und Wissen hin und hergerissen sind, wieder eine religiöse Orientierung zu geben. Maimonides argumentiert, daß die Bibelstellen nicht wortwörtlich zu interpretieren sind, sondern es vielmehr darum ginge, die richtigen Schlüsse aus den Lehren der Bibel zu ziehen. Der Autor möchte für seine zweifelnden Zeitgenossen der Bibel religionsphilosophisch den „Schleier“ entziehen, um neues Verständnis für religiöse Orientierungen zu wecken, aber ohne die Traditionen aufzugeben zu müssen. Danach können Glauben und rationales Wissen einander ergänzen und stehen nicht länger unverbunden nebeneinander. Indem er also die herrschende Wissenschaft mit der jüdischen Offenbarungsreligion religionsphilosophisch harmonisch zu verklammern versucht, möchte er seinen bedrängten Zeitgenossen Mut machen (vgl. Simon/ Simon 1999).

DER MAIMONIDISCHE GOTTESBEGRIFF

Maimonides setzt sich in seinem „Führer der Unschlüssigen“ detailliert mit dem Gottesbegriff auseinander. Über einen heuristischen Begriffsrahmen versucht er Gott mit Hilfe der Negation zu erfassen. Er kommt aber zu dem Ergebnis, daß Gott sich jeder Beschreibung entzieht. An Gott können keine Eigenschaften definiert werden, die ihn dann als körperhaftes Wesen erscheinen lassen würden. Denn diese können von Menschen nur in menschlichen Dimensionen gedacht werden. Und sicher kann man auch nur sagen, was Gott nicht ist. Gott besitzt also weder positive noch negative Attribute. So ist danach Gott zunächst ein vollständig unerkennbares transzendentes Wesen. Die jüdische Religion kann sich aber einen unerkennbaren Gott nicht vorstellen. Eine vorausgesetzte völlige Beziehungslosigkeit zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen setzt Religion außer Kraft. Der Mensch steht in einem personalen Ich – Du Verhältnis zu seinem Schöpfer mit der Sehnsucht nach größtmöglicher Annäherung an ihn durch das stete Bemühen um eine ethische Vervollkommnung der Lebensführung. Gott ist für Maimonides ein Wesen, welches sich außerhalb der sinnlich erfahrbaren Welt befindet. Aufgrund der Selbständigkeit der von Gott erschaffenen Welt, ist es für Maimonides erlaubt, daß sich Menschen mit der empirisch erfahrbaren Welt auch rational auseinandersetzen (vgl. Simon/ Simon 1999, S. 201). Daraus folgt für Maimonides, daß nicht alles, was in der Bibel zu lesen ist, wortwörtlich genommen werden muß.

Maimonides versucht auch den Zweck und das Ziel des irdischen Daseins für uns Menschen zu definieren. Danach ist dem Schöpfer Gott überhaupt nur durch ethisches Handeln näher zu kommen, also durch die Einhaltung von - in der Bibel niedergelegten - Geboten. Diese Ethisierung in der Beziehung des Menschen zu Gott kommt beispielsweise in der Bibel im folgenden Jeremia Wort zum Ausdruck: „(...) als Sachwalter waltete er, für die Armen, Bedürftigen, da wars gut! Ist nicht dies das Mich – erkennen? Ist SEIN Erlauten.“(Jeremia 22: 16, Buber/ Rosenzweig Übers.). Oder in einer anderen Übersetzung finden wir dies folgendermaßen wiedergegeben: „Er sprach Recht für die Armen und Dürftigen, darum ging es ihm gut. Ist das nicht die Erkenntnis meiner? Ist der Spruch des Ewigen.“ (Jeremia 22: 16. Zunz Übers.). Diese Begrifflichkeit der Ethisierung der Lehre von den – eigentlich nicht wirklich beschreibbaren - Eigenschaften Gottes, finden wir in unserem Jahrhundert bei Leo Baeck in der Formulierung wieder, indem er von der jüdischen Religion als einem „ethischen Monotheismus“ sprach. Das religiös ethische Fundament ist das zentrale Verbindungsglied in der Beziehung zwischen Mensch und Gott und bildet mit den Auswirkungen, die ethisches Verhalten auf die Welt hat, die Sphäre, durch die Gott erfahrbar wird. Mit dieser Ethisierung als Ziel der Gotteserkenntnis kann Maimonides die Verbindung zu der Tugendlehre des Aristoteles herstellen. Der Mensch ist verpflichtet zu lernen und Gottes Gebote zu beachten und er ist verantwortlich für seine Handlungen. Nur dadurch kann eine Beziehung zum Schöpfer hergestellt werden. Die Betonung der Erkenntnis bei Maimonides im Sinne der aristotelischen Terminologie verhilft ihm zu der

religiösen Wendung der herrschenden Philosophieauffassung, daß Gott das „Denken des Denkens“ sei (Simon/ Simon 1999, S. 205). In dieser Intellektualisierung des Gottesbegriffes birgt sich ein Widerspruch zwischen der anfänglichen Weigerung des Maimonides, Gott irgendwelche Attribute zuzuschreiben und dem Ergebnis seiner Suche nach einem Gottesbegriff, in welchem er mit der Ethisierung des Beziehungsverhältnisses zwischen Mensch und Gott schließlich doch zu einer positiven Gottesformulierung kommt. Maimonides selbst hat diesen Widerspruch nicht aufgelöst oder auflösen wollen.

DIE SOZIAL - ETHIK DES TALMUD UND DIE „ACHT STUFENSKALA DER GERECHTIGKEIT“ NACH MAIMONIDES

Die Schriften des Maimonides enthalten an vielen Stellen ausführliche Abhandlungen zu Fragen der Ethik. Seine Themen reichen von der Formulierung verbindlicher Regeln für die Pflege des Körpers und der Seele über die Gemeinschaft bis hin zum Tierschutz. Er fordert eine Allgemeinverbindlichkeit ethischer Prinzipien. Sie lassen sich mit Begriffen wie z.B. Gemeinsinn, Gerechtigkeit, Wohlwollen, Duldsamkeit, Mitfühlen, gegenseitige Achtung sowie die Respektierung anderer Lebensweisen und anderen Eigentums skizzieren. Durch die Forderung nach Toleranz beispielsweise gegenüber bestimmten Ausprägungen des Judentums sowie gegenüber den beiden anderen „Buchreligionen“ Islam und Christentum, löst Maimonides durch seine Sendschreiben als geistiges Oberhaupt an jüdische Gemeinden konkret die Forderung seiner ethischen Verhaltensmaxime selbst ein. Weiteres Augenmerk soll im folgenden auf diejenigen ethischen Prinzipien gelegt werden, bei denen es um die Beziehungsmuster zwischen hilfsbedürftigen Gesellschaftsmitgliedern und den Begüterten geht.

DER VERPFLICHTUNGSSCHARAKTER SOZIALE DIENSTLEISTUNGEN IN DER JÜDISCHEN ETHIK

Im deutschen Sprachraum sind wir gewohnt die bekannte Bibelstelle aus dem 3. Buch Mose, Kap. 19, Vers 18 folgendermaßen zu lesen: „An den (Angehörigen, S.Z.) deines Volkes sollst du dich nicht rächen und ihnen nichts nachtragen. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Die Bibel. Einheitsübersetzung, S. 124). Die jüdischen Übersetzer der Hebräischen Bibel Martin Buber und Franz Rosenzweig übersetzen genauer mit „Hasse nicht deinen Bruder in deinem Herzen, (...) Heimzahle nicht und grolle nicht den (Angehörigen, S.Z.) deines Volkes. Halte lieb deinen Genossen, dir gleich.“ (Buber/ Rosenzweig (1930), S. 326).

Diese Bibelstelle erhält aber nur einen noch tiefer gehenden ethischen Sinn, wenn sie mit der, ein paar Verse weiter zu lesenden, Forderung zusammengesehen wird. Denn der Vers 18 richtet sich zunächst nur an die Angehörigen des eigenen jüdischen Volkes. Die Forderung, den Nächsten zu lieben, wird nämlich auch auf alle Fremden, die nicht zur eigenen Bevölkerung gehören, ausgedehnt. Wir lesen: „Und wenn bei dir weilet ein Fremdling in eurem Lande, sollt ihr ihn nicht drücken. (...) und du sollst ihn lieben wie dich selbst; ...“ (3. Buch Moses, Kap. 19: 33, 34 in der Übersetzung von Zunz, Leopold 1980, S. 111). Gemeint ist mit dieser unmißverständlichen Forderung sinngemäß, den Blick über die eigene Person und Bevölkerung hinaus auch auf die Mitmenschen und Fremden zu richten und „einander Gutes durch Taten“ zukommen zu lassen (vgl. Radday/ Schultz 1984, S. 386f; Lapide 1987). Die Semantik dieser Perikopen zielt nach der Interpretation im Talmud auf einen Verpflichtungscharakter sozialer Dienstleistungen, der in der jüdischen Ethik und damit natürlich gleichermaßen bei Maimonides eine zentrale Funktion besitzt. Und durch den vorgeschrriebenen Verpflichtungscharakter zur gegenseitigen Hilfe kann ein Anspruch auf Leistungen durch die Gemeinschaft geltend gemacht werden. Nach dieser biblisch - jüdischen Ethik handelt es sich also viel weniger um Gefühle oder um eine kaum je wirklich einzulösenden „Liebe“ zu jedem Menschen. Es geht vielmehr um Formen der helfenden Zuwendung, die unabhängig von persönlichen Gefühlslagen real in die Lage versetzen, künftig von fremder Hilfe nicht mehr abhängig sein zu müssen.

DER "RABBINISCHE WARENKORB" ALS NETZWERK FÜR DIE BEDÜRFIGEN

Frühe Formen einer systematischen Armenfürsorge existierten vor dem Hintergrund biblischer Sozial - Vorschriften im zweiten, dritten und fünften Buch Mose im jüdischen Gemeinwesen bereits seit dem 5. Jahrhundert v.u.Z. Sie sind im Talmud, genauer im älteren Teil, der Mischna, beschrieben. Auch Maimonides befaßt sich in seinem Werk „Mischne Thora“ 1180 mit den, in der Mischna zu findenden, armenfürsorgerischen Vorschriften oder rabbinischen „Sozialtraditionen“, die ein Mensch für ein Leben in Würde notwendig braucht, bzw. von der Gemeinschaft zur Aufrechterhaltung dieser Würdestellung erwarten kann. (vgl. Müller 1999, S. 120ff.).

Der „rabbinische Warenkorb“ nach dem Talmud

Sicherstellung von Nahrung (14 Mahlzeiten pro Woche)
 und Kleidung als elementarste Formen menschlicher Bedürftigkeit
 Wohnraum, Hausrat und Möbel
 Lebensgrundlagen für Heranwachsende
 Rechtsschutz für Waisen
 Lebensunterhalt für die alten Eltern
 Pflege und medizinische Versorgung von mittellosen Kranken
 Mittel für Armenbegäbnisse
 Finanzielle Hilfen für Hochzeiten und Vorsorge für mögliche Witwenschaft
 Aufnahme von (durch) wandernden Armen,
 Befreiung von gefangenen Gemeindemitgliedern

(vgl. Maimonides, Mishne Thora; Sacks 1992; Müller 1997/ 99; Zeller 1998).

Hinsichtlich der Festlegung dieser Mindestleistungen machen diese „Sozialtraditionen“ keine Unterschiede zwischen Hilfsbedürftigen und sie erinnern uns an den "Warenkorb" heutiger Sozialhilfe nach dem Bundessozialhilfegesetz (BSHG) § 12 („Notwendiger Lebensunterhalt“) und §21 („Laufende und einmalige Leistungen“).

HILFE ZUR SELBSTHILFE ALS OBERSTES ETHISCHES PRINZIP SOZIALER DIENSTLEISTUNGEN

Vor diesem Hintergrund müssen wir die charakteristischen Züge einer traditionellen Praxis jüdischen Gemeinsinns betrachten, die wir bei Maimonides nun in einer qualitativen Achtstufen - Werteskala konkretisiert finden. Er hat dabei die ethischen Prinzipien nicht selbst entwickelt. Denn diese waren ja bereits vorgegeben. Sondern er bringt diese Grundlagen in die systematisierende Form einer Rangfolge dieser Werte und Handlungsmuster. Danach steht an oberster Stelle aller helfenden Zuwendungen die Hilfe zur Selbsthilfe. Ihr folgt die Form der möglichst anonymen Hilfsmaßnahme, um demütigende Situationen ausschließen zu können. Die niedrigste Stufe stellt die widerwillige Unterstützung nur aus moralischer Verpflichtung heraus dar.

Es geht beim Helfen nicht lediglich um „barmherzige“ Zuwendungen. Im Talmud ist dies mit dem hebräischen Begriff „Gimelut Chessedim“ umschrieben und meint das ganz konkret und unmittelbar ausgeübte soziale Engagement. Maimonides spricht von „werktätige(r) Menschenliebe“ (Münz 1911, S. 299). Helfen wird in der rabbinischen Sozialetik nicht als Ausdruck einer individuellen und meist hierarchisch strukturierten Großzügigkeit des Besitzenden dem sozial Schwachen gegenüber verstanden. Es stellt also keine freiwillige Leistung dar, sondern die Erfüllung einer (von Gott) auferlegten Pflicht, der man sich nicht entziehen kann. Mit der Einlösung sozialer Verpflichtungen ist immer auch das Ziel nach gesellschaftlicher Egalität und Würde aller Mitglieder des Gemeinwesens verknüpft. Gesellschaftliche Gerechtigkeit ist die zugrundliegende Intention. In der rabbinischen, d. h. nachbiblischen Literatur des Talmud wird dieses Anliegen mit dem Begriff "Zedaka" (hebräisch: Gerechtigkeit) ausgedrückt. Und Zedaka, bzw. das Ziel gesellschaftlicher Gleichheit oder Gerechtigkeit wird im Talmud zur höchsten religiös - ethischen Verpflichtung erklärt.

Die "Acht Stufen der Gerechtigkeit/ Zedaka" (1180 n. u. Z.) nach Moses Maimonides

1. Den Hilfsbedürftigen die Möglichkeit geben, sich wieder selbstständig ernähren zu können, v. a. durch Arbeitsbeschaffung, durch Angebote einer Geschäftspartnerschaft, durch die Vergabe von (zinslosen) Darlehen oder durch Geldgeschenke, also reale Hilfe zur Selbsthilfe. Denn nur solche Formen der Hilfeleistungen garantieren eine dauerhafte Unabhängigkeit.
2. Großzügig spenden und helfen in einer Weise, daß die Hilfsbedürftigen und die Spendenden nichts voneinander wissen, um beschämende Situationen vermeiden zu können.
3. Die spendende Person weiß, wem sie gibt. Aber die Hilfsbedürftigen kennen den Spender nicht.

4. Die Gebenden kennen nicht die Namen der Hilfsbedürftigen, diese aber kennen die Gebenden.
5. Helfen, bevor ausdrücklich darum gebeten wird.
6. Geben und unterstützen, nachdem Notstände eingetreten sind und um Hilfe gebeten wurde.
7. Hilfeleistungen im bescheidenem Ausmaß, aber mit innerer Anteilnahme und Freundlichkeit.
8. Geben mit innerem Unwillen und lediglich aus moralischer Verpflichtung heraus.

(vgl. Moses Maimonides, Mishne Thora, Holkhot Mattenot, Ani'im, 10, 7-14; Rosin 1876; Sacks 1992; Müller 1997; Zeller 1998)

Es sollte in den vorangegangenen Ausführungen zur biblisch – talmudischen, bzw. maimonidischen Ethik deutlich geworden sein, daß der Focus einer Sozialethik in der Verknüpfung von „Hilfsstrategien“ professioneller Sozialer Arbeit und „Gerechtigkeit“ zu suchen ist. Dem liegt die Perspektive gerechter gesellschaftlicher Verhältnisse zugrunde. Der professionellen Sozialen Arbeit kommt in der jüdischen Ethik durch den Verpflichtungscharakter gesellschaftlicher Dienstleistungen eine sozialpolitische Funktion zu. Und dieses Prinzip in Bibel und Talmud finden wir von Maimonides in systematisierter Form konkret ausformuliert.

Es bleibt zu problematisieren, was wir heute noch für Schlüsse aus solchen Traditionen des Judentums ziehen können, die sich zwar zutiefst in die ethische Struktur unseres Abendlandes eingelagert haben, die aber immer brüchiger zu werden drohen und die Anlaß dazu geben, danach zu fragen, ob wir nicht eine neue „Moral und Ethik für ein neues Zeitalter“ schreiben müssen (vgl. Gronemeyer 1999). Die tradierten abendländischen Denksysteme, zu denen die biblische Ethik an vorderster Stelle zählt, können auch für die moderne Sozialarbeitswissenschaft nicht zur Disposition stehen. Sie liefern wesentliche Bausteine für ein ethisches Fundament, das uns Orientierung und Grundlagen für professionelles Handeln sichert. Daß dieses Fundament durch einen dramatischen "Paradigmenwechsel" aufgegeben werden kann, hat uns besonders der Nationalsozialismus mit seinem „Neuheididentum“, d.h. mit seiner Verachtung für die geltenden jüdisch - christlichen Werte gezeigt. Die meisten sozial Tätigen haben im Nationalsozialismus ihr Handeln während der Zwangssterilisation ab 1933 und später während des Euthanasie Programms ab 1939 auch ethisch mit dem "Gnadentod" („Töten als Heilen“) begründet. Sie haben damit aber das traditionelle abendländische Ethik Fundament verlassen und somit auch die ihnen anvertraute Klientel Sozialer Arbeit. In dem Theaterstück G. Galilei von Brecht, läßt Brecht Galilei sinngemäß ungefähr folgendes sagen: Eine Wissenschaft ist nur dann eine Wissenschaft, wenn diese dem Menschen nützt und zwar z u g u n s t e n seines Wohlergehens.

Susanne Zeller

ANHANG:

- (1) **Talmud.** Der (Babylonische) Talmud bedeutet soviel wie "Lehre" oder "Studium" Er ist neben der Hebräischen Bibel das zweite verbindliche Hauptwerk des Judentums und meint die zunächst mündlichen und im 5./6. Jhd. n. u. Z. durch Raw Aschi und Rawina redaktionell abgeschlossenen rabbinischen Diskussionen/ Kommentare/ Traditionsliteratur. Diese bestehen aus den beiden Hauptabteilungen der älteren "Mischna" und der jüngeren "Gemara". Der Talmud ist das "kollektive Gedächtnis" des jüdischen Volkes. Es existiert noch der weniger umfangreiche "Jerusalemer" oder auch sog. "Palästinensische" Talmud, der für die religiöse Praxis allerdings eine weniger wichtige Funktion aufweist. In der Regel meint man den babylonischen Talmud, wenn vom Talmud die Rede ist. Die ältere „mündliche Thora“, die Mischna umfaßt die Lehren oder Gesetze und Lehrmeinungen der von Rabbi Jehuda ha-Nassi ausgewählten Gelehrten (Tannaiten) in der hebräischen Sprache. Die jüngere Gemara ist in Aramäisch abgefaßt und enthält die von den Amoräern geführten Diskussionen und Kommentare zu den aufgestellten Lehrmeinungen der Tannaiten der Mischna. Die Mischna enthält in 6 Ordnungsabschnitten 63 Mischna Traktate (Abhandlungen), wobei lediglich 36 einen Kommentar in der Gemara haben. Die 6 Ordnungsabschnitte enthalten Bestimmungen für folgende Bereiche: 1.) "Zeraim" (Samen) Bestimmungen für die Landwirtschaft; 2.) "Moed" (Festzeiten) Regelungen für die Einhaltung des Sabbat und der anderen Fest- und Feiertage; 3.) "Naschim" (Frauen) enthält Regelungen zum Ehevertrag, Verlobung, Ehebruch, Scheidung etc.; 4.) "Nezikin" (Schädigungen) regelt das Zivil- und Strafrecht, den Umgang mit Nichtjuden etc; 5.) "Quodaschim" (Heiliges) Auflistungen der Gebote des rituellen Schlachten und der Speisegebote; 6.) "Teharot"

(Reinheit) behandelt Reinheitsvorschriften bei Menschen, Nahrungsmitteln und Gerätschaften. Mischna und Gemara bilden die äußere Form des Talmud. In einer weiteren inneren Unterteilung finden wir die Untergliederungen in "Halacha" (hebr. "Gehen", "Wandel") und "Haggada" (hebr. "Aussage", "Sage"). Die Halacha regelt das soziale, wirtschaftliche und rituelle Zusammenleben und den persönlichen Status von Gläubigen. Die Halacha stellt den religionsgesetzlichen, d. h. normativen Teil des Talmud dar, weshalb man häufig vom "jüdischen Gesetz" spricht. Die Haggada enthält Gleichnisse, Anekdoten, Sprüche, Legendenerzählungen und stellt eine Form der Bibelauslegung dar. Sie ist der theologisch - philosophische Interpretationsrahmen für die Halacha. Zusammengefaßt umreißt der Talmud Gebiete wie Jurisprudenz, Medizin, auch Geographie, Geometrie, Astronomie, regelt zwischenmenschliche und religiöse Konflikte sowie Probleme des Individuums zur Gesellschaft. Sie diskutiert auch Verhaltensweisen gegenüber Fremden. Ein Text im Talmud beginnt immer mit einem Abschnitt aus der Mischna, der dann die Erörterungen der Rabbinen aus der Gemara folgen, denen wiederum ein Text aus der Mischna angeschlossen wird. Der Talmud ist gekennzeichnet durch diskursives, dialektisches Denken der Rabbinen, das die Thora mit Ausführungen der menschlichen Vernunft - und manchmal durchaus auch provokativ - ergänzt, auslegt, kommentiert. In der Dialogform von Rede des einen Gelehrten und der Gegenrede des anderen Gelehrten wird in einer Mischung aus Anekdoten und Belehrung berichtet, bis sich das Ergebnis herauskristallisiert hat.

(2) Thora (griech.: Pentateuch/ "Fünfbuch") ist ca um 500 v. u. Z. fixiert worden und stellt das "lebensformende Grundprinzip des jüdischen Glaubens"- oder die "Offenbarungsurkunde" für das jüdische Volk dar. Der Begriff Thora kommt aus dem Hebräischen und ist vom Verb "jara" abgeleitet und bedeutet soviel wie "unterweisen" oder "belehren". Die Thora besteht aus den 5 Büchern Mose: 1.) Genesis/ Bereschit (Schöpfungsbericht); 2.) Exodus/ Schemoth (Auszug aus Ägypten und Verkündigung der Zehn Gebote; 3.); Leviticus/ Wajkra (Vorschriften für den (seit der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. u. Z. aber nicht mehr praktizierten) Opferdienst der Priester (Levit), für die Kulthandlungen und Speisevorschriften; 4.) Numeri/ Bemidbar (Erzählung über den Weg von Moses mit den Israeliten durch die Wüste ins Land Kanaan, welches Moses nicht mehr betreten durfte. Sein Nachfolger wurde Josua); 5.) Deuteronomium/ Dewardim (Abschiedsansprache und Tod des Moses). Diese 5 Bücher bestehen somit aus historischen Berichten, Genealogien, Lehrsätzen, Weisungen und Geboten. Die "Hebräische Bibel", wird auch als "TeNaCh" bezeichnet - abgeleitet von (T)hora, (N)ebiim (19 Propheten) und (Ch)etubim (Weisheitsschriften, bzw. Hagiographen, z. B. Psalmen).

LITERATURVERZEICHNIS

- Alexander-Ihme, Esther, Die religiösen Grundlagen der Zedaka und ihre Praxis. In: Zedaka a.a.O. 1992 (a)
 dies.: Zur Praxis der Zedaka. In: Zedaka a. a. O. 1992 (b)
- Antes, Peter u.a., Ethik in nichtchristlichen Kulturen, Stuttgart 1994
- Baeck, Leo, Das Wesen des Judentums (1906/ 21), Neuaufl. Wiesbaden 1995, 6. Aufl.
- ders.: Maimonides – der Mann, sein Werk und seine Wirkung. In: Schriften des Zentralrats der Juden in Deutschland. In Memoriam Leo Baeck, Düsseldorf 1957
- Ben - Chorin, Schalom, Jüdischer Glaube, Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo. Tübinger Vorlesungen, Tübingen 1979, 2. Aufl.
- ders.: Jüdische Ethik, Tübingen 1983
- Ben – Sasson, Haim, Hillel, Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen zur Gegenwart, München 1995, 3. Aufl.
- Bolkestein, Hendrik, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem „Moral“ und Gesellschaft, Utrecht 1939, Nachdr. Groningen 1967
- Buber, Martin; Rosenzweig, Franz, (Übersetzer) 1. Die fünf Bücher der Weisung. 2. Bücher der Geschichte. 3. Bücher der Kündung. 4. Die Schriftwerke. Stuttgart 1992, 10. Aufl.
- DBSH, Deutscher Berufsverband für Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Heilpädagogik e.V. (Hg.) Professionell handeln auf ethischen Grundlagen. Berufsethische Prinzipien des DBSH, Broschüre, Essen 1997
- Die Bibel. Einheitsübersetzung, Stuttgart 1991
- Gillich, Stefan, Privatisierung gesetzlicher Hilfen oder: Hilfe zwischen Recht und Barmherzigkeit. In: Neue Praxis 28/ 1998, H.4, S. 333 - 334
- Gradwohl, Roland, Hasse nicht in deinem Herzen. Vierte Auflage der Grundgesetze des Judentums, Stuttgart 1991, 4. Aufl.
- Graetz, Heinrich, Geschichte der Juden, Leipzig 1853 – 1876, 11 Bde.
- Heschel, Abraham, J., Maimonides. Eine Biographie, Berlin 1935, Neuaufl. Neukirchen - Vluyn 1992
- Jüdisches Lexikon, Frankfurt/ M., 4 Bde., 1987, 2. Aufl.
- Klöcker, Michael u.a. Wörterbuch Ethik der Weltreligionen. Die wichtigsten Unterschiede und

Gemeinsamkeiten, Gütersloh 1996, 2. Aufl.
 Krupp, Michael, Der Talmud. Eine Einführung in die Geschichte des Judentums mit ausgewählten Texten, Gütersloh 1995
 Lapide, Pinchas, Wie liebt man seine Feinde? Mainz 1987, 5. Aufl.
 ders.: Ist die Bibel richtig übersetzt? Gütersloh 1994
 Lehner, Markus; Zauner, Wilhelm (Hg.) Grundkurs Caritas, Linz 1993
 Leibowitz, Yeschaahu, Vorträge über die Sprüche der Väter. Auf den Spuren des Maimonides, Oberhausen 1984
 Lexikon des Judentums, Oppenheimer, John, F. (Hg.), Gütersloh 1967
 Müller, Klaus, Diakonie im Dialog. Von der sozialen Verantwortung im Gespräch zwischen Judentum und Christentum. Unveröff. Habilitationsschrift an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Heidelberg 1997
 ders.: Diakonie im Dialog mit dem Judentum. Eine Studie zu den Grundlagen sozialer Verantwortung im jüdischen-christlichen Gespräch, Heidelberg 1999
 Maimon, Mose, ben, Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis, Neuaufl. Hamburg 1992, 2. Aufl.
 Mührel, Eric, Eine neue sozialphilosophische Grundlage Sozialer Arbeit. Überlegungen in Anlehnung an das Werk Emmanuel Lévinas'. In: Soziale Arbeit 48/ 1999, H. 1, S. 2 - 7
 Münz, J., Moses ben Maimon. Sein Leben und seine Werke, (1911) Basel 1996, 2. Aufl.
 Neuhold, Leopold, Der Sozialstaat auf dem Prüfstand christlicher Sozialetik. In: Lehner 1993 a.a.O.
 Niewöhner, Friedrich (Hg.) Maimonides. Schriften zur Aufklärung. Aufklärung und Toleranz im Mittelalter. Heidelberg 1988
 Prijs, Leo, Die Welt des Judentums, Religion, Geschichte, Lebensweise, München 1984, 2. Aufl.
 Radday, Yehuda, T.; Schultz, Magdalena, Nächstenliebe nach jüdischer Auffassung. In: Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur, Sonderdruck, 39/ 1984
 Rejwan, Nissim, Juden und Araber: Das kulturelle Erbe. In: Ariel, Nr. 105, Jerusalem 1998, S. 6 - 22
 Rosin, David, Die Ethik des Maimonides. In: Jahresbericht des jüdisch - theologischen Seminars "Fraenckel'scher Stiftung, Breslau 1876
 Sacks, Jonathan, Wohlstand und Armut: Eine jüdische Analyse. In: Zedaka a.a.O. 1992
 Schoeps, Julius, H., (Hg.) Neues Lexikon des Judentums, München 1992
 Simon, Heinrich, Simon, Marie, Geschichte der jüdischen Philosophie, Leipzig 1999
 Talmud, der, Ausgewählt, übersetzt und erklärt von Reinhold Mayer, München 1980, 5. Aufl.
 Trepp, Leo, Jüdische Ethik: Grundlagen und Lebensformen. In: Antes 1984 a.a.O.
 Zedaka. Jüdische Sozialarbeit im Wandel der Zeiten. 75 Jahre Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland 1917-1992. Ausstellungskatalog Jüdisches Museum Frankfurt/ M. 1992
 Zeller, Susanne, Volkspflegerinnen in der NS - Zeit 1933 - 1945. In: Theorie und Praxis der sozialen Arbeit 40/ 1989 (b), H. 9, S. 337-343
 dies.: Geschichte der Sozialarbeit als Beruf. Bilder und Dokumente (1893-1939), Pfaffenweiler 1994
 dies.: Zur Entwicklung der Sozialarbeitswissenschaft. Abriß einer Ideengeschichte von der Antike bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. In: Soziale Arbeit 44/ 1995, H. 9/10, S. 297-307
 dies.: "Sozial"politik und Armenfürsorge im Altertum. In: Soziale Arbeit 47/ 1998 (a), H. 9, S. 290 - 300
 dies.: Nicht Almosen, sondern Gerechtigkeit. Jüdische Ethik und ihre historischen Wurzeln für die Professionalisierung in der Sozialen Arbeit. In: Neue Praxis 28/ 1998 (b), H. 6, S. 540-556
 Zunz, Leopold. Übersetzer. Die vierundzwanzig Bücher der HEILIGEN SCHRIFT, Basel 1980

DIE AUTORIN:

Susanne Zeller, geb. 1951 in Belzig, aufgewachsen in Namibia, studierte Erziehungswissenschaften und Sozialarbeit an der Freien Universität Berlin. Danach war sie als Sozialarbeiterin in einer Erziehungsberatungsstelle in Berlin tätig. Später promovierte sie an der Technischen Universität Berlin in Sozialarbeitswissenschaften.

Seit 1991 hat Susanne Zeller eine Professur für Theorie, Geschichte und Ethik der Sozialarbeitswissenschaften im Fachbereich Sozialwesen an der Fachhochschule Erfurt inne.

Erschienen in:

VIA REGIA – Blätter für internationale kulturelle Kommunikation Heft 68/69 2000,
herausgegeben vom Europäischen Kultur- und Informationszentrum in Thüringen

Weiterverwendung nur nach ausdrücklicher Genehmigung des Herausgebers

Zur Homepage VIA REGIA: <http://www.via-regia.org>