

WAS IST JÜDISCH AN DER JÜDISCHEN SOZIALARBEIT? | Harry Maør und die identifikatorische Kulturarbeit

Susanne Zeller

Auf drei Dingen beruht die Welt, auf Thora, auf Gottesdienst und auf Wohltätigkeit (Sprüche der Väter 1,2, S. 2 f.)

Zusammenfassung | Ausgehend von der Skizzierung rabbinischer Sozialtraditionen und jüdischer Gerechtigkeits- und Verpflichtungsethik wird die Frage gestellt, ob von einer „jüdischen“ Sozialen Arbeit gesprochen und ob die jüdische Sozialethik als ein Fundament des Professionalisierungsprozesses Sozialer Arbeit angesehen werden kann. Danach wird das Lebenswerk von Harry Maør vorgestellt, der den Begriff einer „jüdischen Sozialarbeit als identifikatorische Kulturarbeit“ geprägt hat. Der Artikel will zu weiteren Forschungen über Harry Maørs Beitrag zur Theorie-Debatte innerhalb der Sozialarbeitswissenschaft anregen.

Abstract | On the basis of a short description of rabbinic social traditions and the Jewish concept of ethics for justice and commitment the question is raised, whether it is appropriate to talk of Jewish social work at all and if Jewish social ethics can be seen as the basis of professionalism in social work. Thereafter Harry Maør's live-work will be described. Maør created the concept of a „Jewish social work as identificatory cultural work“. The article means to inspire to deeper researches on Harry Maør's contribution to the debate about theories in the field of academic social work.

Schlüsselwörter ▶ Sozialarbeit ▶ Judentum
▶ Ethik ▶ Tradition ▶ Armenpflege
▶ Professionalisierung

Einleitung | Jüdische Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion, inzwischen sogar auch einige junge Rabbinen, studieren in einem bereits zum zweiten Mal angebotenen gesonderten Bachelorstudiengang an der Fachhochschule Erfurt „Jüdische Sozialarbeit“. Dieser Studiengang ist in Europa bisher einzig-

artig. Neben mit den anderen grundständigen Studiengängen Sozialer Arbeit an deutschen Hochschulen überwiegend identischen Modulhalten finden sich besondere Themenaspekte wie

▲ Grundfragen, Träger, Zielgruppen und Arbeitsfelder Sozialer Arbeit mit den Schwerpunkten jüdische Gemeinden, Einrichtungen und Versorgungsstrukturen, die im Umfeld von jüdischen Gemeinden entwickelt werden;

▲ Individuum, Gesellschaft, Sozialisation und Erziehung sowie gesellschaftspolitisches Denken und Bedingungen sozialen Wandels mit besonderer Berücksichtigung des Beitrages jüdischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus den Disziplinen der Sozial-, Human- und Gesellschaftswissenschaften;

▲ Grundlagen methodischen Handelns unter Beachtung des Methodentransfers von jüdischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus den USA nach Deutschland;

▲ interkulturelle und internationale Aspekte Sozialer Arbeit unter besonderer Beachtung der interkulturellen Arbeit jüdischer Gemeinden und Integrationspolitik;

▲ kreative Medien in der jüdischen Kultur und jüdische Rituale;

▲ jüdische Ethik;

▲ Konzepte jüdischer Selbsthilfe in historischer und aktueller Perspektive, Management und Organisation unter besonderer Berücksichtigung der Führungskonzepte und deren Finanzierungsgrundlagen für Einrichtungen der jüdischen Gemeinden;

▲ Jüdische Migration und Integration (*Fachhochschule Erfurt* 2013, Modulkatalog des Studiengangs „Jüdische Sozialarbeit“).

Fragestellung | In Rahmen dieses Beitrags soll uns nun die zentrale Frage beschäftigen, ob es speziell „jüdische“ Soziale Arbeit überhaupt gibt. Gibt es andere (berufs-)ethische oder konzeptionelle Aspekte als bei den großen konfessionell gebundenen Wohlfahrtsverbänden Caritas oder Diakonie zu entdecken und zu berücksichtigen? Wurzeln nicht ethische Grundhaltungen unserer westlichen Kultur unabhängig von religiösen oder weltanschaulichen Ausrichtungen auf denselben abendländischen Denksystemen?

Die ethischen Fundamente westlicher Zivilisationen | Die Denksysteme unserer westlichen Kultur beruhen zum einen auf der jüdisch-christlichen Ethik und zum anderen auf der griechischen Philosophie mit ihrer Betonung der menschlichen Vernunft

Widerstehen

Seit einem halben Jahr nun schon ist die „Soziale Arbeit“ vorübergehend um vier Seiten umfangreicher als sonst. Den Platz haben wir für die Reihe „Widerstand in der Sozialen Arbeit“ geschaffen: Dreizehn Portraits von Berufsangehörigen unseres Fachs sind inzwischen erschienen, die unter der Herrschaft der Nationalsozialisten Widerstand leisteten und deren Leben und Wirken dabei der Nachwelt bisher meist wenig bekannt waren. „Halbzeit“ also für unsere Serie, und Zeit für eine kleine Zwischenbilanz.

Erfreulich und überraschend ist, dass sich trotz des inzwischen großen zeitlichen Abstands, 80 Jahre nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten, so viele Autorinnen und Autoren fanden und finden, die von widerständigen Männern und Frauen wissen, über sie forschen und schreiben. Bewegend ist die große Vielfalt der Persönlichkeiten und ihrer Lebensumstände. Jeder von ihnen geriet auf seine Art und Weise in die Lage, sich zum Widerstand gegen die damals Mächtigen zu entschließen. Vor allem dies kann uns zu denken geben und ein Beispiel sein: Erkennen wir überhaupt im Dickicht unserer eigenen alltäglichen Pflichten, Beschäftigungen und Bedrängnisse die Gelegenheiten, bei denen wir Widerstand leisten können und sollten?

Und schließlich: In den vergangenen Wochen haben sich mehrere ähnliche Erinnerungsprojekte bei uns gemeldet, mit denen wir uns kurz entschlossen vernetzt haben und nun wechselseitig aufeinander verweisen: Die Kalenderblätter „Die Vertreibung des Sozialen“ vom Alice-Salomon-Archiv (www.alice-salomon-archiv.de) und das Erinnerungsprogramm „Zerstörte Vielfalt“ (www.berlin.de/2013/start/) des Landes Berlin. Lesen Sie doch auch dort gern einmal nach!

Burkhard Wilke
wilke@dzi.de

und der Formulierung einer Unterscheidungsethik in Bezug auf die Vorstellungen vom „Guten“ und vom „gelingenden Leben“ vor allem durch *Aristoteles*. Diese beiden Fundamente sind im Verlauf ihrer ideengeschichtlichen Entwicklung in der europäischen Antike im Hellenismus miteinander verschmolzen. Unsere abendländischen Begriffe wie Ethik, Humanität, Liberalität und Gerechtigkeit haben hier ihren Ursprung. Von da aus führte uns die abendländische Geistes- und Sozialgeschichte von der mittelalterlichen Scholastik über das Naturrecht, den Humanismus und die Aufklärung zu den modernen Demokratien mit ihren (internationalen) Menschenrechtsinstrumenten.

Mit der Entstehung der mesopotamischen Hochkulturen des ausgehenden 4. Jahrtausends vor der christlichen Zeitrechnung kann von frühesten Ansätzen sozialpolitischer Sicherungssysteme gesprochen werden. Die Vorstellung von „fürsorgenden“ Herrschern als Stellvertreter der Göttergestalten, die die Geschichte ihrer Völker lenken, war zum Beispiel Inhalt des Herrscherkultes im alten Babylon. Über den Codex Hammurabi (zirka 1700 v. Chr.) ist uns eines der ältesten Gesetzeswerke der Welt erhalten geblieben. Im Gegensatz zum babylonischen, auf den einzelnen Rechtsstreit bezogenen, also „kasuistischen Rechtssystem“ steht das „apodiktische Rechtsmodell“ des Dekalogs der biblischen „Zehn Gebote“ (2. Buch Mose 20: 1-14; 5. Buch Mose 5: 6-18). Nach jüdisch-christlicher Vorstellung und Legendenbildung erhielt um 1230 v. Chr. das kleine Nomadenvolk der Israeliten auf seiner Flucht aus der ägyptischen Sklaverei durch eine Gottesoffenbarung an einen Mann namens *Moses* die „Zehn Worte am Sinai“. Diese waren nun nicht mehr von einem weltlichen Herrscher aus Machterhaltungs- und Prestigegründen erlassen worden.

Durch die Gestalt des *Moses* begegnen wir einem reinen, unteilbaren Monotheismus oder, wie es der rabbinische Gelehrte des liberalen Judentums in Deutschland *Leo Baeck* (1873-1956) ausgedrückt hat, einem „ethischen Monotheismus“. Danach bedeuteten religiöse Grundhaltungen nicht Frömmerei, sondern „Pflichterfüllung von Mensch zu Mensch“ (*Baeck* 1995, S. 21). Es handelt sich um die Synthese von Religion und dem höchsten Niveau einer perspektivisch universalen Ethik. Nun gab es auch kein Bildnis eines Gottes mehr, sondern vor allem zwei Gebotstafeln und die Offenbarungen. Die vom menschlichen Verstand nachvollziehbaren Gebote wurden an die

Stelle von Magie gesetzt. Die Zehn Gebote jüdischer und später auch christlicher Ethik stellten jetzt die Grundelemente für ein humanes Miteinander dar.

Begründungen für die Forderungen nach Einhaltung der göttlichen Gebote können wir im biblischen Schöpfungsbericht in der Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen nachlesen (1. Buch Mose 1: 26). Diese bindet den Menschen im „doppelten Liebesgebot“, und zwar einmal an Gott (5. Buch Mose 6: 5) und zum anderen an den Mitmenschen als sein gleichberechtigtes Ebenbild (3. Buch Mose 19: 17, 18). Eingeschlossen ist dabei gleichermaßen die Hinwendung zu Fremden (3. Mose 19: 33, 34) und zu Feinden (2. Buch Mose: 23, 4, 5; Sprüche 24: 17, 18; 25: 21).

In den Ausführungen zu dem schwierig zu fassenden Begriff der Liebe zum Nächsten, zum Fremden oder gar zum Feind lesen wir in dem zweiten zentralen Werk des Judentums, dem Talmud, nichts von übermenschlicher Selbstaufopferung. Denn positive Gefühle können nicht angeordnet werden. Aufgefördert wird vielmehr zur Praxis, zum konkreten Tun. Im hebräischen Urtext heißt es in den Dativ gesetzt: „Liebe deinem Nächsten“ in der Bedeutung von „Zum Besten deines Nächsten“ oder „Erweist einander Gutes durch Taten“ (*Radday; Schultz* 1984, S. 386 f.). Die beiden berühmten Übersetzer der hebräischen Bibel *Franz Rosenzweig* (1886-1929) und *Martin Buber* (1878-1965) übersetzten dies mit: „Halte lieb deinen Genossen, er (ist) dir gleich“ (*Buber; Rosenzweig* 1992, S. 326). Diese im Deutschen nicht ganz eingängige, aber annähernd genaue Übersetzung aus dem Hebräischen deutet an, dass viel weniger von Gefühlen die Rede ist als von „tätigen Liebesbeweisen“. Denn auf diese kommt es schließlich an, oder auf die „positiven Verpflichtungen“ dem Mitmenschen gegenüber, wie es der berühmte mittelalterliche Arzt und Philosoph *Moses Maimonides* (1135-1204) ausgedrückt hat. Es handelt sich demnach um die „Magna Charta der jüdischen Religion, aus der sich die Universalität der Nächstenliebe ergibt [...]“ (*Prijs* 1984, S. 79).

Das Grundgebot der Nächstenliebe aus der Thora (Fünf Bücher Mose) finden wir im Neuen beziehungsweise „Zweiten“ Testament durch den galiläischen Juden *Jesus von Nazareth* an neun Stellen später folgerichtig wiederholt. Das Zweite Testament nimmt dann auch zu weiteren spezifischen Sozialfragen keine

Stellung mehr, da die strukturellen Grundlagen eines sozialen Maßnahmenkatalogs in der biblischen Antike bereits gelegt waren. Bei der Geschichte des Christentums über fast zwei Jahrtausende fällt aber auf, dass diese historische Chronologie bei der Formulierung biblisch-ethischer Prinzipien weitgehend ausgeblendet oder zumindest nicht mehr ausdrücklich formuliert wurde. Es blieb somit fast zwei Jahrtausende unbegriffen, dass christliche Ethik ausnahmslos in der Ethik der hebräischen Bibel beziehungsweise im Alten, dem „Ersten“ Testament wurzelt. Sozialhandeln im christlichen Kulturkreis wurde und wird vielfach bis heute auf christliche Tugenden wie Nächstenliebe und Barmherzigkeit zurückgeführt. Es wird darauf verzichtet, auf das eigentliche geistig-religiöse Fundament des pharisäischen Schriftkundigen *Jesus von Nazareth* zu verweisen, da diese historische Herleitung im Kontext ihrer Zeitgeschichte für den christlichen Glauben nicht von Interesse war und erst nach und nach Forschungsgegenstand einiger christlicher (und auch jüdischer) Gelehrter wurde.

Erste systematisierte Armenpflegekonzeptionen in der hebräischen Bibel | In diesem historischen Rahmen lassen sich in der hebräischen Bibel die frühesten Formen einer systematisierten Armenpflege der Antike nachlesen und werden etwa auf die Zeit 538 v.Chr. datiert. Diese biblischen Vorschriften führen eine Fülle bereits relativ konkreter Maßnahmen insbesondere für die Klientel der Witwen, Waisen, Untergebenen, Unterprivilegierten, Sklaven, Gefangenen und Fremden auf. Als Begründung wird zum einen angeführt, dass man angesichts sozialen Elends die „Hand nicht verschließen“ und das „Herz nicht verhärten“ dürfe (5. Buch Mose 15: 7-11). Und zum anderen wird immer wieder daran erinnert, dass die Angehörigen des Volkes Israel selbst einst als Fremdlinge und Sklaven in Ägypten ihr Leben fristen mussten. Zu berücksichtigen ist dabei, dass wir es mit historischen Epochen zu tun haben, die noch durch einfache agrarische Strukturen von Stammesgesellschaften charakterisiert waren. Individuelle Bedürftigkeit und Existenznöte innerhalb der nomadisierenden Gemeinschaften und ersten städtischen Ansiedlungen waren noch überschaubar und zu bewältigen und stellten noch kein Massenproblem dar.

Wie wurde nun hilfsbedürftigen Menschen angesichts eines ersten (sozial-)ethischen Normenkatalogs im antiken jüdischen Gemeinwesen begegnet? Der

biblische Maßnahmenkatalog in den Büchern Mose enthält Vorschriften zur Sicherstellung von Nahrung durch die „Feldecke“ (hebr. Peá) und Kleidung für die Bedürftigen (3. Buch Mose 19: 9, 10), die Verpflichtung, in jedem dritten Jahr den zehnten Teil der Jahresernte den Armen zu überlassen (5. Buch Mose 14: 28, 29), die Sabbatruhe als eine Art antike „Arbeitsschutzgesetzgebung“ mit der Forderung nach einem wöchentlichen Tag der Ruhe für alle Hausbewohner unabhängig von ihrem sozialen Stand (5. Buch Mose 5: 14), das Sabbatjahr mit der Vergabe der gesamten Ernte an Bedürftige im „siebten Ruhejahr“ (3. Buch Mose 25: 3-7), die Freilassung und Versorgung von jüdischen Sklaven im siebten Jahr (3. Buch Mose 25: 35, 39-41, 43; 5. Buch Mose 15: 12-14, 18), die Vergabe von stützenden Darlehen für in Not Geratene und das Zinsverbot (5. Buch Mose 15: 7, 8; 2. Buch Mose 22: 24), den Schuldenerlass nach sieben Jahren (5. Buch Mose 15: 1 f.) mit der späteren rabbinischen Veränderung durch die Einführung einer vertraglichen Vereinbarung (hebr. Prosbul), die Anordnung, Löhne für geleistete Arbeit unverzüglich auszuzahlen (5. Buch Mose 24: 14 ff.) und die Mahnung, Bedürftige ohne Ansehen der Person bei Gerichtsverfahren zu vertreten (2. Buch Mose 23: 3, 6; 3. Buch Mose 19: 15).

In weiteren biblischen Schriften finden wir die Aufforderung zur Einhaltung von Gastfreundschaft (1. Buch Mose 18: 2 f.; 21: 33; 24: 15 ff.; Jesaja 58: 7; Hiob 31: 19, 20), die Anordnung, Waisenkinder großzuziehen (Psalm 106, 3; 118; Hiob 31: 17), Kranke zu besuchen (Psalm 41: 4), Hochzeiten für bedürftige Paare von der Gemeinschaft auszurichten (1. Buch Mose 2: 22; 5. Buch Mose 15: 8), die Toten würdig zu bestatten (1. Buch Mose 23: 3; 47: 29; Prediger 7: 2) und die Aufgabe von Gemeindegliedern, ihre Trauernden zu trösten (1. Buch Mose 25: 11; 35: 9). Soweit informieren uns biblische Quellen über die Maßnahmen für Bedürftige. Die Auslegungen, wie diese auch unter gesellschaftlichen Verhältnissen einer sich wandelnden Agrargesellschaft konkret umsetzbar waren, lesen wir genauer in den rabbinischen Diskussionen und Kommentaren des Talmud.

Der „rabbinische Warenkorb“ | Für die Sozialtraditionen der israelitischen Nomadensippen und Konzeptionen der späteren jüdischen Wohlfahrtspflege hat sich in der rabbinischen, das heißt nachbiblischen Literatur des Talmud der Begriff „Zedaka“ als Almosenspenden oder Wohltätigkeit durchgesetzt. Ursprüng-

lich bedeutete Zedaka Gerechtigkeit. Auf dem Gerechtigkeitsgedanken basiert die Vorstellung von gesellschaftlicher Gleichheit. Zedaka wird schließlich von den Rabbinen zur höchsten religiösen Verpflichtung erklärt. Mit Gerechtigkeit sind aber nicht vorrangig gesellschaftliche Bedingungen gemeint, sondern spezifische menschliche Verhaltensweisen. Es geht nicht um einen unerreichbaren Idealzustand im Jenseits. Im Talmud wird bekräftigt, dass soziales Handeln im Diesseits zu realisieren ist. Und es ist auch nicht in das persönliche Belieben des Einzelnen gestellt.

Anders ausgedrückt: Um sozialen Ausgleich herbeiführen zu können, wird zum Beispiel das Spenden für gute Zwecke in der rabbinischen Sozialethik nicht als Ausdruck einer individuellen Großzügigkeit des Besitzenden den sozial Schwachen gegenüber verstanden. Es stellt also keine freiwillige Leistung dar, sondern die Erfüllung einer von Gott auferlegten Pflicht oder eines „Vertrages“ mit Gott, dem sich ohne Verlust des persönlichen Ansehens niemand entziehen kann. Soziale Verantwortung intendiert darüber hinaus auch nicht nur kurzfristig lindernde Maßnahmen zur Aufhebung aktueller Notlagen, sondern zielt immer auf die Realisierung eines auf Dauer von fremder Hilfe unabhängigen Lebens aller Gemeinschaftsmitglieder.

Die Rabbinen differenzierten zwischen Zedaka als Verpflichtung zum Almosenspenden – gleichsam als materielle Voraussetzung für die Einlösung des Gerechtigkeitsgedankens – und „Gemilut Chessadim“. Dies bedeutet soviel wie konkret ausgeübtes soziales Engagement, dem eine Grundhaltung des Mitgefühls zugrunde liegt. Gemilut Chessadim geht ideell also über materielle Hilfen hinaus. Die Verantwortung für die Einlösung von Gemilut Chessadim bedeutet die Verpflichtung, die Grundbedürfnisse aller Mitglieder des jüdischen Gemeinwesens sicherzustellen. Diese wurde in talmudischer Zeit jeweils angesehenen Gemeindeverwaltern übertragen. Sie sorgten für finanzielle Ressourcen durch die Armenbüchse, die sogenannte Kuppah, verteilten Spendengelder, überprüften Hilfsanträge und stellten die wöchentliche Existenzgrundlage durch die Vergabe von vierzehn Mahlzeiten pro Woche für Bedürftige sicher. Sie sorgten dafür, dass Einheimische wie Fremde mit Kleidung versorgt wurden, Reisende nicht ohne Nahrung und schützende Begleitung ziehen mussten, und kümmerten sich um die Auslösung Gefangener.

Der rabbinische Gelehrte Moses Maimonides | Der größte jüdische Denker des Mittelalters, der rabbinische Gelehrte und Arzt *Moses Maimonides* (1135-1204), beschäftigte sich im späten 12. Jahrhundert in einem seiner Hauptwerke *Mischne Thora* (1180) ausführlich mit den biblischen und später im Talmud durch die rabbinischen Gelehrten interpretierten Sozialtraditionen. Es ging ihm, wie seinen rabbinischen Kollegen des frühen Mittelalters auch, immer wieder um die Frage, was Menschen für ein Leben in Würde existenziell benötigen. Dafür wies er nach talmudischer Tradition einmal mehr ausdrücklich darauf hin, dass Hilfsbedürftige soziale Maßnahmen von der Gemeinschaft zur Einlösung des gesellschaftlichen Gerechtigkeitsgedankens (*Zedaka*) durchaus erwarten durften. Denn der dauerhafte Zustand unfreiwilliger gesellschaftlicher Armut wird nach jüdischem ethischen Verständnis als ein großes Übel verstanden, da sie die menschliche Würde untergräbt.

Im Babylonischen Talmud lesen wir beispielsweise: Armut „gleichet dem Tode“ und ist „schlimmer als fünfzig Plagen“ (*Sacks* 1992, S. 15 und 28, *Alexander-Ihme* 1992, S. 220). Hier gibt es Übereinstimmung mit der Nikomachischen Ethik von *Aristoteles*, der ebenso konstatiert hat, dass niemand einen Menschen, der an allem Mangel leide, als glücklich bezeichnen könne. Die Rabbinen argumentierten in Bezug auf die Armut, dass erstens das menschliche Lebewesen eine Leib-Seele-Einheit darstelle und wenn es Not leidet, keine wirkliche (religiöse) Lebensqualität erreicht werden könne. Zweitens sei die Fähigkeit zum Genuß gleichermaßen eine religiöse Erfahrung der Gaben Gottes, die deshalb auch jedem Menschen zur Verfügung stehen solle. Und drittens bedeute Armut den unhaltbaren Zustand einer Erniedrigung.

Maimonides konkretisierte zur Einlösung des Gerechtigkeitsgedankens die existenziellen Mindestleistungen durch das Gemeinwesen, die allen Bedürftigen zustehen sollten und uns an den „Warenkorb“ heutiger Sozialhilfe (§ 27 SGB XII, § 8 SGB XII) erinnern. Diese sind die Sicherstellung von Nahrung und Kleidung für Arme als elementarste Formen menschlicher Bedürftigkeit, die Bereitstellung von Wohnraum, Hausrat und Möbeln, die Sicherstellung der Lebensgrundlagen für Heranwachsende, der Rechtsschutz für verwaiste Kinder, die Sorge für den Lebensunterhalt für alte Eltern, die Pflege und medizinische Versorgung von verarmten Kranken, die Vergabe von Mit-

teln für Armenbegräbnisse, finanzielle Hilfen für die Durchführung einer Hochzeit und Vorsorge für eine mögliche Witwenschaft, die Aufnahme und Versorgung von (durch-)reisenden Armen in Synagogen mit einer Übernachtungsmöglichkeit, beim Bevorstehen des Sabbattages mit zusätzlichen drei Mahlzeiten und schließlich auch die Aufforderung nach Betreuung von gefangenen Gemeindemitgliedern (*Müller* 1997, *Sacks* 1992).

Unter dieser Verpflichtungs- und Gerechtigkeitsethik muss verstanden werden, dass Mildtätigkeit im Judentum nicht Ausdruck einer individuellen Großzügigkeit und freiwilligen Barmherzigkeit des Besitzenden dem sozial Schwachen gegenüber darstellt. Vielmehr werden die Sozialtraditionen als die Erfüllung einer (von Gott) auferlegten Pflicht oder eines „Vertrages“ mit dem Schöpfer, dem sich ohne Verlust des persönlichen Ansehens niemand entziehen darf, begriffen. Dabei muss jede Form von Beschämung des Hilfsbedürftigen verhindert werden.

Diese rabbinischen Sozialtraditionen, die keine Unterschiede zwischen Hilfsbedürftigen machten, wurden später ebenso zentraler Bestandteil der ersten frühkirchlichen Diakonie wie die Speisung von Armen, das Bekleiden der Bedürftigen, die Aufnahme von Fremden, die Sorge um Witwen und Waisen, der Loskauf und die Pflege von Gefangenen, die Versorgung von Kranken und die Bestattung der Toten (*Müller* 1997, S. 344 ff.). Jüdische und christliche Gemeinden sahen sich in den ersten Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung im römischen Imperium gleichermaßen den Gefahren der Verarmung und Deklassierung ausgesetzt.

Was nun etwa mit dem aufkommenden kommunalen Armenpflegesystem an der Schwelle vom Mittelalter zur frühen Neuzeit mit den Begriffsdefinitionen sogenannter primärer, sekundärer und tertiärer Armut differenziert wurde, beschäftigte auch die Rabbinen bei der Auslegung der Bibel. Hierbei mussten sie sich mit der Praktikabilität biblisch-ethischer Idealvorstellungen auseinandersetzen, nach denen Gemilut Chessedim, also das soziale Engagement, die „ganze Person ohne Maß“ erforderte. Und es sollte nicht um eines „irdischen“ oder „himmlischen Lohnes“ willen ausgeübt werden, sondern „zweckfrei“, ohne Bedingungen und „maßlos persönlich“ (*Müller* 1997, S. 158 ff.).

Wie war aber dieses unbedingte Maß an sozialem Handeln zu definieren? Wie konnte die geforderte prinzipielle „Maßlosigkeit“ in lebbar gesellschaftliche Formen gebracht werden? Dies sind Fragen, die uns bis heute zum Beispiel auch unter dem Begriff des sogenannten Helfersyndroms beschäftigen. Von einem der berühmtesten pharisäischen Schriftgelehrten und Begründer des rabbinischen Judentums, *Hillel der Ältere* (1. Jahrhundert n. Chr.), der für seine Klugheit und Weichherzigkeit bekannt war, wird bei der Definition des Maßes von Hilfsmaßnahmen unter den jeweils historischen Bedingungen folgende Legende berichtet: *Hillel* habe einem aus ehemals wohlhabendem Hause stammenden Verarmten das für den damaligen Stand angemessene Pferd und den dazugehörenden Sklaven trotz seiner Notlage zur Verfügung stellen wollen. Als sich kein Sklave fand, soll *Hillel* dem Armen schließlich selbst seine Dienste angeboten haben (Sacks 1992, S. 21). Hier wird die Spannweite der Problematik von Armut auf der einen und des Helfersyndroms auf der anderen Seite durch die Rabbinen schmunzelnd auf die Spitze getrieben.

Der Unterschied zwischen den beiden Grundformen menschlicher Zuwendung, *Zedaka* und *Gemilut Chessedim*, liegt nicht in qualitativ unterschiedlicher Wertigkeit. Sondern sie wurden durch die Rabbinen lediglich definitorisch hinsichtlich ihrer praxisbezogenen Abgrenzungen, aber auch Überschneidungen differenziert charakterisiert. Danach ist *Zedaka* auf die finanzielle Unterstützung ausgerichtet, während *Gemilut Chessedim* sowohl auf Bedürftige als auch gleichermaßen auf Wohlhabende sowie auf Verstorbene bezogen ist (Jerusalem Talmud in Müller 1997, S. 160).

Maimonides entwickelte in diesem Kontext seine „Acht-Stufen-Skala der Wohltätigkeit“, die den biblisch-talmudischen Maßnahmenkatalog zur Einlösung von *Zedaka* noch einmal aus einer erweiternden ethischen Perspektive heraus zusammenfasste. Die acht Stufen der Gerechtigkeit und Wohltätigkeit nach *Moses Maimonides* von der höchsten ersten bis zur achten niedrigsten sind:

▲ Den Hilfsbedürftigen die Möglichkeit geben, sich wieder selbstständig ernähren zu können, vor allem durch Arbeitsbeschaffung, durch Angebote einer Geschäftspartnerschaft, durch die Vergabe von (zinslosen) Darlehen oder durch Geldgeschenke, also reale Hilfe zur Selbsthilfe. Vorwiegend diese Formen der

Hilfeleistungen beugen der Erniedrigung vor und führen zur Unabhängigkeit.

▲ Großzügig spenden und helfen in einer Weise, dass die Hilfsbedürftigen und die Spendenden nichts voneinander wissen, um beschämende Situationen zu vermeiden.

▲ Die spendende Person weiß, wem sie gibt, aber die Hilfsbedürftigen kennen den Spender nicht.

▲ Die Gebenden kennen die Namen der Hilfsbedürftigen nicht, diese aber kennen die Gebenden.

▲ Helfen, bevor ausdrücklich darum gebeten wird. Geben und unterstützen, nachdem Notstände eingetreten sind und um Hilfe gebeten wurde.

▲ Hilfeleistungen im bescheidenem Ausmaß, aber mit innerer Anteilnahme und Freundlichkeit.

▲ Geben mit innerem Unwillen nur aus moralischer Verpflichtung heraus (*Rosin 1876, Sacks 1992, Müller 1997*).

Jede Form von Beschämung der Hilfesuchenden muss vermieden werden. Aus diesem Grund lehnten die späteren, in der Wohlfahrtspflege tätigen Sozialreformerinnen mit jüdischer Herkunft auch die traditionellen bürgerlichen Wohltätigkeitsbazare, Tanzveranstaltungen und Armenspeisungen zugunsten Notleidender bewusst ab. Denn ihr berufsethisches Credo war nicht reine Wohltätigkeit, sondern sie wollten grundlegende gesellschaftliche Veränderungen – heute würden sie vielleicht von gesellschaftlicher (Um-)Verteilungsgerechtigkeit sprechen. Danach bedeutet Fürsorge nicht die Ausübung von „Gnadenakten“. Sondern soziale Verantwortung bedeutete für sie die Erfüllung von gesellschaftlichen Pflichten, denen man sich gar nicht entziehen kann.

Hier sei vor allem auf die erste, sechste und achte Stufe der Skala hingewiesen. Auf der ersten Stufe differenzierte *Maimonides* zwischen dem Ideal, alle Hilfsbedürftigen in die Lage zu versetzen, auf Dauer wieder unabhängig sein zu können, und schließlich der ethisch niedrigsten achten Stufe, auf der Bessergestellte zwar Hilfe leisten, dies aber lediglich unwillig aus moralischem Zwang heraus tun. Ein direkter Zusammenhang kann zwischen der sechsten Stufe der Skala und heutiger Sozialer Arbeit als Profession hergestellt werden. Danach gewährt unsere Profession zwar Formen kodifizierter sozialstaatlicher Unterstützungsleistungen. Sie leistet diese aber immer erst dann, nachdem die sozialen Problemlagen bereits eingetreten sind. Rund acht Jahrhunderte nach *Mai-*

monides finden wir nun einen vergleichbaren Leistungskatalog in unserem Sozialgesetzbuch wieder. Nach § 27 SGB XII sind der notwendige Lebensunterhalt (Ernährung, Unterkunft, Kleidung, Körperpflege, Hausrat, Heizung, persönliche Bedürfnisse des täglichen Bedarfs) und nach § 8 SGB XII die Hilfe in besonderen Lebenslagen kodifiziert.

Jüdische Sozialethik als Transformationsfundament für die Professionalisierung | Die Zehn Gebote wurden später sowohl die ethischen Grundelemente der neuen, im Judentum wurzelnden jüdisch-christlichen Gemeinschaften als auch des seit dem Ende des 4. Jahrhunderts sich zur Weltreligion entwickelnden Christentums. Rabbinen wie Kirchenväter betonten gleichermaßen, dass der Mangel an Barmherzigkeit der „Gottlosigkeit“ gleichkomme und es im Fürsorgedienst um ein „Nachahmen der Barmherzigkeit Gottes“ gehe (Müller 1997, S. 375). Somit sind jüdische und christliche Sozialethik in ihren biblischen Grundpositionen sowie auch in praktisch-fürsorgerischen Maßnahmen in den meisten Aspekten identisch geworden, wie am Beispiel der Soziallehren der Konfessionen erkennbar wird.

Differenzierungen zwischen jüdischer und christlicher Sozialethik | Können damit überhaupt noch feststellbare Differenzierungen zwischen jüdischer und christlicher Sozialethik konstatiert werden? Diese Frage kann meines Erachtens dann bejaht werden, wenn wir uns über die biblisch ethischen Grundlagen hinaus die Schwerpunktsetzungen in den konkreten Auslegungen der Ethik der Bibel durch die Rabbinen im Talmud und die historisch bedingten strukturellen Unterschiede dieser beiden Religionsgemeinschaften vor Augen halten. Diakonisches Sozialhandeln ist mit dem antiken Judentum strukturell spätestens ab dem Zeitpunkt kaum noch vergleichbar, als kirchliche Fürsorgeeinrichtungen in frühe Formen sozialstaatlicher Strukturen überführt wurden wie zum Beispiel durch das mittelalterliche Anstaltswesen. Und jüdische Gemeinden mussten dann nach und nach gesellschaftlich ausgegrenzte, schließlich verfolgte Minderheiten unter einer christlichen Staatskirche allein vertreten und betreuen.

Ein weiterer Unterschied zwischen jüdischen und christlichen Fürsorgetraditionen liegt in der über Jahrhunderte währenden, wenig ausgeprägten Verknüpfung von sozialer Verantwortung mit „Kategorien so-

zialrechtlicher Verbindlichkeit“ (Sozialpolitik) durch kirchliche Institutionen. Dies dokumentiert sich zum Beispiel durch das Fehlen von konkreten Rechtsansprüchen der bedürftigen Klientel auf Hilfe durch die Gemeinschaft. Den Kirchenvätern wäre die Idee völlig fremd gewesen, das Elend mit weltlichen Rechtsmitteln lindern zu wollen. Der Zustand der Armut wird im Christentum durch das Prinzip einer „imitatio Christi“ unter heilsgeschichtlichen Dimensionen gewertet. Demgegenüber muss die kategoriale Verknüpfung von Zedaka (Gerechtigkeit) und sozialen Maßnahmen zur Beseitigung von gesellschaftlichen Notständen für das rabbinische Judentum als konstitutiv angesehen werden (Müller 1997, S. 378 f.).

Durch die talmudischen Prämissen einer Gerechtigkeitsethik und Traditionen jüdischer Wohlfahrtsarbeit flossen aus dem jüdischen Umfeld einige nicht unwesentliche strukturelle und konzeptionelle (berufsethische) Schwerpunkte in den Professionalisierungsprozess Sozialer Arbeit in Deutschland ein. Dies führt zu der These, dass sich christliche (Sozial-)Ethik durch eine ideelle Verknüpfung vom Dienst am Nächsten und Barmherzigkeit (Caritas und diakonisches Handeln) fokussieren lässt, während jüdische Ethik durch die ideelle Betonung vom Dienst am Nächsten und Gerechtigkeit (Zedaka) charakterisierbar ist.

Nach rabbinischer Auffassung erfolgt grundsätzlich auch keine Geringschätzung materieller, weltlicher Güter. Askese und Selbstverzicht werden nicht als ideelle Werte an sich gesehen. Vielmehr wird im Talmud ein „pfleglicher Umgang“ immer auch mit der eigenen (in unserem Fall helfenden) Person konstatiert (Müller 1997, S. 280 f.). Heute sprechen wir in der Sozialen Arbeit von der Gefahr einer Überidentifizierung mit der Klientel oder vom Helfersyndrom, welches professionellem Handeln entgegensteht. Eine den angenehmen Seiten des Lebens abgeneigte Lebenseinstellung wird als Verleugnung dieser (von Gott geschaffenen) Welt mit all ihren Gütern interpretiert. Vor diesem Hintergrund kann auch professionelle Soziale Arbeit berufsethisch nicht mit fragwürdigem und der Klientel wenig nutzendem Altruismus gleichgesetzt werden. Die eigene Person des Helfenden braucht nicht vernachlässigt zu werden.

Soziale Arbeit und rabbinische Gerechtigkeitsethik | Bei der jüdischen Wohlfahrtspflege haben wir es also bereits seit vielen Jahrhunderten mit

systematisch ausgefächerten biblischen Sozialmaßnahmen und ihren konkreten rabbinischen Umsetzungsprinzipien zu tun. Seit dem Mittelalter war in Deutschland die anfangs selbstgewählte, später zunehmend durch die christlichen Machthaber erzwungene Ghettosituation der jüdischen Minderheit zur notwendigen strukturellen Voraussetzung eigener Armenbetreuung geworden. Pogrome, Armut und Infektionsgefahren sowie die ständige Bedrängnis durch Behörden und die Willkür der jeweiligen Machthaber zwangen jüdische Gemeinden zum Aufbau eigener Hilfsstrukturen.

Das starke soziale Engagement galt und gilt dabei als ein besonderes Charakteristikum der jüdischen Frau. Engagierte Töchter, die aus dem gehobenen deutsch-jüdisch assimilierten Bürgertum kamen, wollten ihren persönlichen Aktionsradius im Zusammenhang mit den sozialen Bewegungen des 19. Jahrhunderts über die jüdischen Gemeinden hinaus erweitern und setzten Sozialtraditionen fort. Sie nahmen die Chance wahr, in überkonfessionellen Organisationen, wie zum Beispiel in der Frauenbewegung und in Vereinen, tätig zu werden.

Vor dem Hintergrund der oben skizzierten Prämissen biblischer und rabbinischer Sozialethik und jahrhundertalter Erfahrungen in der Betreuung Bedürftiger und sozial Ausgegrenzter ergab sich die logische Konsequenz, das verkrustete Armenpflegesystem preußischer Kommunen durch systematischen Strukturenwechsel reformieren zu wollen. Und darüber hinaus konnten gerade Frauen, da sie nicht gleichberechtigt waren, nachvollziehen, was es heißt, gesellschaftlich ausgegrenzt zu sein. Ihr soziales Engagement besaß allein schon aus diesem Grund keinen missionarischen Charakter oder den Duktus individueller, die eigentlichen, vor allem ökonomischen Ursachen von gesellschaftlichem Elend nicht problematisierender Barmherzigkeit.

So erscheint das sozialreformerische Engagement der jüdischen Protagonistinnen professioneller Sozialer Arbeit an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert über das Ziel systematischer Umstrukturierungen des Almosenwesens berufsethisch logisch nachvollziehbar. Vor allem ihre Suche nach den Ursachen sozialen Elends, ihr leidenschaftlicher Einsatz für grundsätzliche Systemveränderungen, die Betonung der dezidiert sozialpolitischen Funktion kommunaler Wohl-

fahrtspflege und die Bereitstellung immer besser ausgebildeter sozialer Fachkräfte haben in der biblisch-talmudischen Gerechtigkeitsethik und -tradition ihre Wurzeln.

Neben dem in Deutschland vergessenen großen spanischen Humanisten jüdischer Herkunft *Juan Luis Vives* (1492-1540), der mit seiner Denkschrift „De subventione pauperum“ (1526) zum ersten Fürsorgetheoretiker und auch ersten (Sozial-)Pädagogen der frühen Neuzeit wurde, reformierten sozial engagierte Frauen des ausgehenden 19. Jahrhunderts wie *Lina Morgenstern* (1830-1909), *Jeanette Schwerin* (1852-1899), *Alice Salomon* (1872-1948) aus der Bürgerlichen Frauenbewegung heraus und später auch *Hedwig Wachenheim* (1891-1969) und *Sidonie Wronsky* (1883-1947) die unprofessionelle bürgerliche Wohltätigkeit mit ehrenamtlich tätigen Armen- und Polizeipflegern zwischen 1893 und 1925 zu einem staatlich anerkannten Berufszweig. Sie wollten keine Almosen verteilen, sondern die Idee des Zedaka mit Professionalität verknüpfen.

Jüdische Gründerpersönlichkeiten professioneller Sozialer Arbeit in Deutschland waren:

- ▲ *Juan Luis Vives* (1492-1540): Erstes systematisiertes Konzept („De subventione pauperum“ von 1526) der frühen Neuzeit zur strukturellen Reform der öffentlichen Armenpflege in Europa;
- ▲ *Lina Morgenstern* (1830-1909): Gründung der ersten genossenschaftlich organisierten Berliner Volksküchen (1866), Organisation des ersten Internationalen Frauenkongresses;
- ▲ *Emil Muensterberg* (1855-1911): Leitung der Berliner Armenstatistik, programmatische wissenschaftliche Schriften zur deutschen Armengesetzgebung, Initiator von Reformen und Neuorganisationen in der Armenpflege, Gründung der „Auskunftsstelle für Wohltätigkeit“ (1895), Leitung der „Zentralstelle des Deutschen Vereins für Armenpflege und Wohltätigkeit“ (1906);
- ▲ *Albert Levy* (1862-1922): Ab 1900 Mitglied in der städtischen Armenkommission Berlin und in der von *Emil Muensterberg* errichteten „Zentralstelle des Deutschen Vereins für Armenpflege und Wohltätigkeit“ (heute Deutscher Verein), Gründungsmitglied der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur“ (1892) und des „Archiv für Wohlfahrtspflege“ (1893, heute Deutsches Zentralinstitut für soziale Fragen), Erster Vorsitzender der „Centrale für private Fürsorge e.V.“ („Auskunftsstelle“ 1899/1906);

- ▲ *Jeanette Schwerin* (1852-1899): Gründung der ersten Ausbildungskurse für „soziale Hilfsarbeit“ (1893/99), Gründerin der Berliner „Auskunftsstelle“ der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur“ (1892/93);
- ▲ *Alice Salomon* (1872-1948): Gründung der ersten zweijährigen überkonfessionellen „Sozialen Frauenschule“ (1908), Initiierung der ersten „Konferenz Sozialer Frauenschulen Deutschlands“ (1917), Gründung der „Deutschen Akademie für soziale und pädagogische Frauenarbeit“ (1925), Herausgabe erster Lehrbücher (1909/1921/23/26), Formulierung einer ersten „Theorie des Helfens“ (1926), Gründung des „Internationalen Komitees Sozialer Schulen“ (1929);
- ▲ *Sidonie Wronsky* (1883-1947): Geschäftsführerin des Berliner „Archiv für Wohlfahrtspflege“ (1908), Herausgabe von Lehrbüchern (1926/32), Gründerin der ersten Ausbildungsstätte für Soziale Arbeit in Palästina (1934);
- ▲ *Hedwig Wachenheim* (1891-1969): bei *Alice Salomon* ausgebildete Fürsorgerin, 1916 Initiatorin der ersten gewerkschaftlichen Berufsorganisation für die „Sozialbeamtinnen“ in Deutschland (DVS), Leiterin der ersten Ausbildungsstätte der Arbeiterwohlfahrt (1928);
- ▲ *Gisela Konopka* (1910-2003): Studierte Pädagogik, engagierte sich in der Heim- und Fürsorgeerziehung und Gewerkschaftsarbeit. In der Emigration spezialisierte sie sich als Professorin auf die Methoden des Case Work und vor allem im Social Group Work und schrieb zahlreiche Fachbücher für die Soziale Gruppenarbeit.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass über die Gründung programmatischer sozialer Institutionen beziehungsweise Organisationen und die Entwicklung innovativer Konzepte für die berufliche Soziale Arbeit durch Persönlichkeiten aus dem religiös-liberalen jüdischen Umfeld des ausgehenden 19. Jahrhunderts spezifische Elemente biblisch-talmudischer, das heißt rabbinischer Sozialethik in den Aufbau professioneller Konzeptionen der Sozialen Arbeit in Deutschland eingeflossen sind. Dabei ist einmal davon auszugehen, dass die Töchter und Söhne auch aus assimilierten Familien unter den prägenden Einflüssen der jüdischen Sozialtradition und Kultur standen. Zum anderen bot das soziale Engagement, da es vor allem in die nicht jüdische Umgebung hineinwirkte, den Frauen zweifellos auch eine bedeutende Möglichkeit zur Erlangung von Selbstständigkeit und die Verbindung zur bürgerlichen Frauenbewegung, da die jüdi-

schen Gemeinden für emanzipatorische Bestrebungen keinen Rahmen zur Verfügung stellten. Über diesen komplexen berufshistorischen Prozess hat die biblisch-talmudische Sozialethik durch die jüdischen Sozialreformerinnen die Professionalisierung in Deutschland von der Armenpflege hin zur modernen Sozialen Arbeit maßgeblich beeinflusst.

Nachdem die 1937 aus Deutschland vertriebene *Alice Salomon* noch vor dem Ersten Weltkrieg 1908 ihre erste zweijährige überkonfessionelle „Soziale Frauenschule“ in Deutschland gegründet hatte, ließen sich auch zahlreiche sozial engagierte jüdische Frauen und Männer zu staatlich anerkannten Fürsorgerinnen und Fürsorgern an den Sozialen Frauenschulen (den Vorläufereinrichtungen unserer heutigen Studiengänge für Soziale Arbeit) ausbilden. 1917 entstand die Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden (ZWST), die sich nach der Shoa ab 1951 wieder neu gründen musste. Auf der Grundlage der hier skizzierten sozialetischen und historischen Prämissen nahm in Deutschland das Bemühen um die Entwicklung einer modernen Sozialen Arbeit schließlich seinen Ausgangspunkt.

Historische Entwicklung Jüdischer Wohlfahrtspflege und Sozialarbeit bis 1955 |

1250 v.Chr. bis 70 n.Chr.: Einfache agrarische Gesellschaftsstrukturen; biblische Vorschriften für Sozialmaßnahmen;

70 n.Chr. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts: Jüdische Existenz war durch den Status als gesellschaftliche Minderheit gekennzeichnet durch Duldung, noch häufiger aber durch Bedrohung, Ausgrenzung, Diskriminierung, Vertreibung, Vernichtung oder auch durch Zwangstaufen unter der Inquisition in der frühen Neuzeit. Im spanischen Exil des Mittelalters zwischen dem 11. und dem 15. Jahrhundert gab es Bruderschaften für die Belange verarmter jüdischer Gemeindemitglieder. Träger sozialer Maßnahmen waren allein die jüdischen Gemeinden, deren Hilfen sich zum Beispiel zu Almosenkassen („Schüssel“ für Lebensmittel oder „Korb“ beziehungsweise „Kupah“), Armenherbergen und -spitälern, zur Hinterbliebenen- und Wandererfürsorge sowie zur Krankenfürsorge entwickelten.

1778: Gründung von Bildungseinrichtungen wie Freischulen für mittellose Kinder, Handwerkervereinen, Brautausstattungsvereinen, Beerdigungsbruderschaften, Begräbnishilfen sowie Vereinen für die Fürsorge

von Armen, Kranken, Witwen, Pogromflüchtlingen, Durchwandernden, Obdachlosen, gefangenen jüdischen Kaufleuten und Studierenden.

1871: formale bürgerliche Gleichstellung der Juden im Deutschen Reich. Es differenzierte sich der Selbsthilfegedanke in der jüdischen Fürsorge weiter aus und führte zum Beispiel zur Gründung eigener Kredit- und Darlehenskassen, Stipendienstiftungen, Mietvereinigungen, speziellen Behindertenheimen und zur eigenen Jugendwohlfahrtsarbeit.

1867: Gründung des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes (DIGB).

1881/83 und 1903/05: Pogrome gegen Juden in Osteuropa. Ausbau der Wanderer- und Waisenfürsorge.

1904: Gründung des Jüdischen Frauenbundes durch *Bertha Pappenheim*.

1917: Gründung der Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden (ZWST).

1933: Gründung der Zentralstelle für jüdische Wirtschaftshilfe auch als politische Repräsentanz der Juden im nationalsozialistischen Deutschland und die Einrichtung der Reichsvertretung der deutschen Juden.

1939: zwangsweise Überführung dieser Vertretung in die Reichsvereinigung der Juden in Deutschland. Eine eigene jüdische Fürsorgeabteilung dieser Reichsvereinigung existierte noch bis zu deren von den Nationalsozialisten erzwungenen Auflösung 1943.

1951: (Wieder-)Aufbau der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland (ZWST).

1953: Einrichtung eines eigenen Sozialreferats der ZWST.

1955: Errichtung der Hauptgeschäftsstelle der ZWST in Frankfurt am Main.

Harry Maør (1914-1982) | Im Rahmen der oben aufgeführten jüdischen Sozial- und Religionsgeschichte muss nun das Lebenswerk einer in Vergessenheit geratenen Persönlichkeit in der deutschen Sozialgeschichte verstanden werden. Der Soziologe, Jugendreferent und spätere Hochschullehrer für Sozialarbeit *Harry Maør* prägte die Geschichte der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland (ZWST) sowie die frühe Theoriebildung für die Profession Sozialer Arbeit mit. Ihn gilt es wieder zu entdecken.

Harry Maør, Sohn von *Joseph Gischner* und *Amalia Obermayer*, wurde am 27. Mai 1914 in München geboren. Die Mutter kam aus einer Schauspielerfamilie in Böhmen. Die Familie väterlicherseits stammte aus Czernowitz in der zur österreichisch-ungarischen

Monarchie gehörenden Bukowina mit großem jüdischen Bevölkerungsanteil. Viele fühlten sich geistig der Haskala, der jüdischen Aufklärungsbewegung des 18. Jahrhunderts, zugehörig. Die Verehrung für den großen Dichter *Harry Heine* (1779-1856, später *Heinrich*) drückt sich in der Namensgebung von *Harry Maør* aus. Die Eltern trennten sich und die weitere Ausbildung des jungen *Harry* an der Religionslehrer- und Kantorenausbildungsstätte in Höchberg bei Würzburg wurde finanziell durch die Jüdische Gemeinde München unterstützt. Sein Enkel *Julian Levinson* berichtete später, dass *Harry* mit seinen linkszionistischen Vorstellungen eines jüdischen Nationalstaates die Idee der Aufhebung von gesonderten Nationalstaaten überhaupt verfolgte.

Als *Maør* im April 1933 auf einer für Juden nicht zugelassenen Versammlung der Nationalsozialistischen Betriebszellen-Organisation das Wort ergriff, wurde er von anwesenden Schlägertrupps der nationalsozialistischen Sturmabteilung (SA) überwältigt, der Polizei übergeben und durch ein Schnellgerichtsverfahren zu zehn Tagen Haft verurteilt. Da er als Jude und Angehöriger der zionistischen Bewegung in Deutschland nun nicht mehr sicher war, entschloss er sich, zunächst eine einjährige Lehre auf einem Bauernhof in der Slowakei zu absolvieren. Die landwirtschaftliche Ausbildung war eine der Bedingungen, um ein Visum in das damals noch britische Mandatsgebiet Palästina zu erhalten. Nach seiner Emigration soll er zunächst im Kibbuz Tel-Joseph in einem Kuhstall tätig gewesen sein, wo die Vorgesetzten allerdings wenig Verständnis dafür gehabt hätten, dass er auch beim Melken Bücher las. *Maør* übersiedelte schließlich nach Haifa, wo er seine Existenz als Tagelöhner auf Baustellen und mit Privatstunden für Hebräisch sicherte. Dort lernte er Arabisch und soll für einige Monate in Beirut als Redakteur für eine deutschsprachige Zeitung gearbeitet haben.

Schließlich hatte er begonnen, sich auch auf sozialem Gebiet zu engagieren, und arbeitete, so berichtete sein Enkel, als Leiter des Sozialamtes der Stadt Ramla in der Nähe von Tel Aviv. Da die Kommune vorübergehend sein Gehalt und die Bürokosten nicht mehr zahlen konnte, nahm er das Angebot des Herausgebers der in Düsseldorf erscheinenden Jüdischen Allgemeinen Wochenzeitung für eine Redakteursstelle an und ging mit seiner Familie 1953 nach Deutschland zurück. Zwei Jahre später ergab sich für *Harry*

Maør ein Tätigkeitsfeld im Nachkriegsdeutschland, das seinen weiteren Lebensweg bestimmen sollte. Er wurde Jugendreferent bei der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland (ZWST) in Frankfurt am Main. Neben der Organisation von Seminaren für jüdische Jugendliche beschäftigten ihn zunehmend Fragen der jüdischen Identität nach 1945.

In Mainz promovierte er 1961 mit dem Thema „Über den Aufbau der Jüdischen Gemeinden in Deutschland seit 1945“ zum Doktor der Soziologie. Zwischenzeitlich war Maør als Lehrer und Übersetzer von Fachbüchern in Israel und Kanada tätig. 1969 habilitierte er in Heidelberg mit einer religionssoziologischen Arbeit über die Säkularisation des deutschen Judentums seit *Moses Mendelssohn* (1729-1786), um dann 1970 als Privatdozent an der Heidelberger Universität und schließlich bis 1979 als Professor an der Gesamthochschule Kassel zu lehren. In die Zeit seiner Hochschullehrertätigkeit in Kassel fallen seine beiden bekannt gewordenen Standardwerke *Soziologie der Sozialarbeit* (1975) und das *Lexikon der Sozialarbeit* (1978), dessen Mitherausgeber er war. Nach Beendigung seiner aktiven Berufslaufbahn kehrte Maør nach Israel zurück, wo er drei Jahre später starb. Maør soll ein inspirierender Lehrer gewesen sein, der seine pädagogischen Aufgaben im Spannungsfeld zwischen jüdischer Tradition, der Shoah und dem modernen Nachkriegsdeutschland verankert sah (*Levinson* 2003).

Jüdische Sozialarbeit als identifikatorische Kulturarbeit | Für den Jugendreferenten *Harry Maør* war die Sozialarbeit der Zentralen Wohlfahrtsstelle der Juden nicht nur Service, nicht nur religiös motivierte soziale Dienstleistung, sondern er definierte sie im weitesten Sinne auch als notwendige „identifikatorische“ Sozialarbeit im Sinne einer „identitätserhaltenden Kulturarbeit“ für eine gesellschaftliche Minderheit, deren Existenz immer bedroht war. Er schrieb dazu, das Judentum sei „keine rein religiöse Kategorie. Ein Jude kann gegen sämtliche [...] Religionsgesetze verstoßen, sie ignorieren, er bleibt Jude. Keinesfalls so formell, wie ein Katholik oder Protestant, der nur nicht aus der Kirche ausgetreten ist. Es handelt sich hier um ein jüdisches Säkularisationsphänomen ganz eigentümlicher Art, das sich in der jüdischen Sozialarbeit als ein Prozeß jüdischer Identifikation darstellt“ (*Maør* 1975, S. 57). Maør begründete seine These mit Bezug auf biblische und historische Quellen, das israelitische Volk habe immer – wie

beispielsweise schon der Erzvater *Abraham*, der mit Gott über die Zerstörung Sodoms „diskutiert“ habe – seinem Schöpfer gegenüber auch eigenständige Positionen bezogen (1. Buch Mose 18: 21-33) und die Israeliten seien bereits in biblischen Zeiten unmissverständlich aufgerufen worden, ein „heiliges“ Volk im Sinne von Vorbild oder Licht für andere Völker zu sein (2. Buch Mose 19: 6). Vor allem diese beiden Aspekte – Eigenständigkeit und Vorbildfunktion – hatten auch für den linkszionistisch orientierten, aus Deutschland vertriebenen Jugendreferenten der ZWST und Hochschullehrer *Harry Maør* konkrete Konsequenzen für eine politische und soziale Existenz des jüdischen Volkes.

Die Erfahrungen im andauernden Exil beziehungsweise in der Diaspora mussten Juden notwendig zu einem besonders entwickelten Misstrauen gegenüber jedweder staatlicher Machtausübung und ihren Legitimationsideologien führen. Die jüdische Identität charakterisierte sich für Maør demnach durch ihre historisch zwangsläufig entwickelte tiefe Skepsis gegenüber öffentlichen Institutionen und ihren Organen. Denn diese waren allzu häufig zur Bedrohung der jüdischen Gemeinschaft geworden. Juden waren bis zur Gründung des Staates Israel 1948 als Volk ohne ein eigenes Staatswesen ganz besonders auf den Zusammenhalt der jüdischen Gemeinschaft angewiesen.

Nach Maør existiert im jüdischen Politikverständnis somit auch die starke Orientierung an konkreten Lebens- und oft genug auch Überlebensbelangen der Gemeinschaft. Die Fokussierung sozialer Unterstützung durch jüdische Gemeinden auf Gemeinsinn und soziale Verantwortung, gestützt durch eine biblisch-talmudisch verankerte Verpflichtungsethik, hat in den existenzbedrohenden Exilerfahrungen ihrer Mitglieder wie auch der nach 1933 aus Deutschland vertriebenen jüdischen Fürsorgerinnen und Fürsorger ihre Wurzeln (*Wieler, Zeller* 1995).

Durch die bürgerliche Emanzipation der jüdischen Minderheit im 19. Jahrhundert, die eine Art „sekundärer Sozialisationsprozess“ darstellte, musste sich, so bilanzierte Maør, eine Verschmelzung zwischen Religion und dem Erhalt jüdischer Kultur vollziehen. In diesem Sinnkontext verstand Maør jüdische Sozialarbeit als „identifikatorische Kulturarbeit“, die von einem jüdischen Selbstverständnis her notwendig auch zu einer „öffentlich-jüdischen Sozialpolitik“

führte. Folglich sei dann auch, bei zahlreichen identischen Aspekten mit den jeweiligen christlichen Soziallehren und sozialer Praxis, eine jüdische Sozialarbeit „jüdischer“ als die christliche Sozialarbeit „protestantisch“ oder „katholisch“ (Maør 1975, S. 58 f.).

Jüdische Sozialarbeit habe nach Maør neben den sozialen Dienstleistungen, die oft genug das nackte Überleben der jüdischen Gemeinschaft sichern mussten, immer auch religiöse Pflichten, Traditionen, Riten, Feste und Lebensweisen zu transportieren, um eine jüdische Identität bewahren zu können. Juden konnten und können aus dem jüdischen Schicksal nicht austreten. Die existenziellen Bedrohungen trafen und treffen bei Verfolgungen mittellose wie wohlhabende Schichten gleichermaßen. Jeder konnte in soziale Problemlagen geraten, in denen er dann auf die Leistungen der jüdischen Wohlfahrtspflege angewiesen war. Die Synagoge war in den Diasporagemeinden des christlichen Europa also nicht nur Gebets- und Lernort oder ein Platz, an dem die jüdischen Feste gefeiert wurden. In Notzeiten mussten sie auch als Asyl, Suppenküche, Kleiderkammer etc. zugleich dienen. Das Jüdische an der jüdischen Sozialarbeit war nach Maør nicht nur eine Sache spezifischer jüdisch-ethischer Grundwerte allein, sondern diene und dient bis heute auch der Erhaltung jüdischer Identität der Gemeinschaft, die unter den äußeren Bedrohungen jahrhundertlang immer auf sich selbst gestellt war.

Der Publizist und derzeitige Chefkorrespondent der ARD-Nahostberichterstattung aus Israel, *Richard Chaim Schneider*, formulierte diese Zusammenhänge und Fragen jüdischer Identität in seinem 1997 erschienenen Buch „Fetisch Holocaust“ einmal resümierend: „Das Leben wählen – aus diesem Grundgedanken des jüdischen Gesetzes entwickelte sich die jüdische Lebensethik, der Fremdenschutz, die Heiligkeit des Lebens. [...] das christlich geprägte Europa [...] konnte [aber] das jüdische Gesetz nicht ertragen. Wir Juden sind und bleiben für die nichtjüdische Welt eine Provokation. Selbst wenn wir als Individuen die Gesetze der Thora nicht mehr einhalten, erinnert unsere Präsenz doch an den radikalen, monotheistischen, götzenfeindlichen Humanismus, den das Judentum der Welt geschenkt hat. Dieser Humanismus ist die eigentliche Provokation, die eigentliche Herausforderung, der wir uns alle zu stellen haben“ (*Schneider* 1997, S. 282). Diese besondere Herausforderung gilt dann auch für eine Jüdische Soziale Arbeit.

Schlussfragen | Da dieser Beitrag zu weiteren Forschungen unter anderem auch über *Harry Maør* anregen will, sollen am Schluss noch weiterführende Fragen aufgeworfen werden, denen nachzugehen sich in einem größeren Forschungsrahmen lohnen würde:

▲ Was bedeuten diese oben skizzierten biblisch-talmudischen und sozialhistorischen Implikationen für den Staat Israel? Braucht es dort eine „jüdische“ Sozialarbeit in dem von Maør intendierten identifikatorischen Sinnkontext überhaupt noch? Ist eine speziell Jüdische Sozialarbeit in einem jüdisch geprägten Staat insofern obsolet, weil sich in Israel die Soziale Arbeit zur (Menschenrechts-)Profession wie in anderen Ländern auch entwickeln konnte?

▲ Oder führt die anhaltende Bedrohungssituation Israels unvermeidbar zur Beibehaltung der Prinzipien einer sozialetisch normativ „jüdisch“ begründeten Sozialen Arbeit als „identifikatorische Kulturarbeit“, heute allerdings nur unter anderen gesellschaftspolitischen Vorzeichen, weil die Existenz des Staates weiterhin durch äußere wie innere Entwicklungen und Zerreißproben bedroht ist?

▲ Welche Menschenbilder, ethischen und religiösen Prinzipien würden sich bei unseren Kolleginnen und Kollegen in Israel dokumentieren lassen, die über die berufsethischen Prinzipien der International Federation of Social Workers (Code of Ethics des IFSW) und der internationalen Menschenrechtsinstrumente (Sozial- und Zivilpakt 1966) und Konventionen hinausgehen?

Entwicklung der abendländischen Sozialethik und Sozialpolitik

Antike

Ägypten und Babylon

„Das Totenbuch“ der Ägypter, „Rechenschaftsberichte“ der Pharaonen

„Sozialmaßnahmen“ antiker Hochkulturen

„Codex Hammurabi“ (ca. 1700 v.Chr. „Kasuistisches Rechtssystem“)

Biblische Ethik des Judentums

„Apodiktisches Rechtssystem“ der Hebräischen Bibel (Zehn Gebote) (ca. ab 1250 v.Chr.);

Gottesliebe – Nächstenliebe, Fremden- und Feindesliebe; Ethik der Propheten; erste „Sozialgesetzgebung“ im antiken Israel „Zedaka“/Gerechtigkeitsgedanke

Griechische Philosophie

(ca. ab dem 4. Jh. v.Chr.)

Sokrates; Platon; Aristoteles

Erste „Unterscheidungs-, Vernunftsethik“; „sozial“-politische Maßnahmen im antiken Athen

Hellenistisch-römische Philosophie

Die Stoiker (ca. ab dem 3. Jh. v.Chr.)

Ethik des *Seneca* (um unsere Zeitenwende), „sozial“ politische Maßnahmen im antiken Athen und Rom

Entstehung des Christentums

Christliche Ethik: Grundprinzip der Hinwendung zum Nächsten und Barmherzigkeit

Mittelalter

Rabbinische Ethik: Grundprinzip der Hinwendung zum Nächsten und Gerechtigkeit

Moses Maimonides (Acht-Stufen-Skala der Wohltätigkeit/Zedaka)

Entstehung des Islam (622)

Spätmittelalterliche Almosenlehre

durch die scholastische Philosophie des *Thomas von Aquin*

Neuzeit

Humanismus (*E. von Rotterdam; Th. Morus; J.L. Vives*) Reformation/Arbeitsethik

Erste Armenpflegekonzeption der frühen Neuzeit (1526) von *Juan Luis Vives* mit vier Grundprinzipien sozialstaatlichen Denkens: Kommunalisierung, Bürokratisierung, Rationalisierung, Pädagogisierung

Aufklärung, Formulierung der **Menschenrechte**

1776 (Bill of Rights of Virginia)

1789 franz. Menschen- und Bürgerrechtserklärung

Nach dem Zweiten Weltkrieg: Demokratie/ Grundrechte/Grundgesetz

Sozial- und Zivilpakt 1966 (ratifiziert: BGBl 1973 II 1553 und 1969), Soziale Arbeit als eine (Menschenrechts-)Profession

Geschichte des jüdischen Volkes |

Zweites Jahrtausend v.Chr. (Zeit der Erzväter): Die Patriarchen *Abraham, Isaak* und *Jakob* in Mesopotamien. Israelitische Stämme ziehen aus historisch noch nicht eindeutig geklärten Gründen nach Ägypten, in welchem sie später unter den Pharaonen zu Sklaven werden.

um 1250 v.Chr. (Moses, Zeit der Landnahme):

Unter dem Religionsstifter Moses erfolgt die Auswanderung der Josephsstämme aus Ägypten mit langjährigem Aufenthalt in den Wüsten Südpalästinas. Die nun beginnende Landnahme Palästinas geschieht unter schweren Kämpfen.

1020-930 v.Chr. (Zeit der Könige): Zeit der Könige unter *Saul* und *David*, der Jerusalem zur Hauptstadt macht, und *Salomo*, der den ersten Tempel bauen lässt. Ausdehnung des Reiches bis in das heutige Jordanien und Syrien.

931-605 v.Chr. (Das geteilte Land): Nach der Regierungszeit *Salomos* zerfällt das Reich in das Nordreich Israel mit der Hauptstadt Sichem, später Samaria, und das kleinere Südreich Juda mit dem Hauptsitz Jerusalem. Ab 722 v.Chr. Zerfall des Nordreiches Israel, das assyrische Provinz wird. Weiterbestehen des Südreiches Juda, bis es 605 in den Machtbereich der Babylonier fällt.

597-538 v.Chr. (Zeit des Babylonischen Exils): Zweimal, 597 und 587, erobert *Nebukadnezar II* Jerusalem, zerstört es und verschleppt Teile der Bevölkerung in die „Babylonische Gefangenschaft“ (586-538 v.Chr.). Andere Bevölkerungsteile fliehen nach Ägypten. Das Südreich Juda ist endgültig zerfallen.

538-63 v.Chr. (Persische, hellenistische und hasmonäische Zeit): Rückwanderung der im babylonischen Exil nicht assimilierten Juden in die inzwischen von Persien besetzte Provinz Judäa. Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem und der jüdischen Gemeinschaft. 332 v.Chr. fällt das Gebiet in den Machtbereich *Alexander des Großen* (356-323 v.Chr.) mit der Folge der Gründung großer jüdischer Diasporagemeinden und entsprechenden Einflüssen des Hellenismus auf das Judentum (Uneinigkeit vor allem zwischen Pharisäern und Sadduzäern). Aufstand des *Judas Makkabäus* 164 v.Chr. Wiedereinweihung des durch Besatzer geschändeten Tempels.

63 v.Chr. bis 636 n.Chr. (Römische und byzantinische Zeit): Verlust der Souveränität des jüdischen Staates, der vollständig unter römische Herrschaft fällt. *Herodes* aus Südpalästina erobert 37 v.Chr. mit Hilfe der römischen Besatzer Jerusalem und wird König von Judäa, Idumäa und Samaria. 66-73 n.Chr. Aufstand gegen die römische Herrschaft, der auf der Bergfeste Massada am Toten Meer mit dem Freitod von jüdischen Widerstandskämpfern endet. Im Jahr

70 n.Chr. erfolgt die Zerstörung Jerusalems durch Titus und Vertreibung des größten Teils der jüdischen Bevölkerung. Entstehung neuer jüdischer Diasporagemeinden vor allem in Kleinasien und Ägypten und Gründung frühchristlicher Gemeinden. 132-135 n.Chr. erneuter Aufstand in Palästina unter *Simon Bar Kochbá* gegen die römische Herrschaft, der niedergeschlagen wird. Juden wird der Zutritt der Stadt Jerusalem verboten. Ab 391 n.Chr. wird das Christentum zur römischen Staatsreligion erklärt. Beginn der Verfolgungen von Juden durch Christen.

ab 638-1917 (Arabische, mameluckische, osmanische Zeit): Eroberung Palästinas durch die Araber mit wechselndem Schicksal der jüdischen Bevölkerung unter muslimischer, mameluckischer und osmanischer Herrschaft.

ab 1095/99 bis Ende des 14. Jahrhunderts (Zeit der Kreuzzüge und Verfolgungen in Europa): Erster Kreuzzug mit Massakern an der Bevölkerung Jerusalems (1099). Pogrome gegen Juden im Rheinland. 1182 erste Vertreibung aus Frankreich. 1290 Vertreibung aus England. 1298 Massaker an Juden in Süddeutschland. 1306 zweite Vertreibung aus Frankreich. 1336/37 erneute Massaker in Süddeutschland. 1348 Pest in Europa mit Judenpogromen. 1394 dritte Vertreibung aus Frankreich.

900 bis zum Ende des 15. Jahrhunderts (Spanien und Vertreibung): „Goldenes Zeitalter“ der Juden in Spanien unter islamischer Herrschaft (900-1050) mit einer Blüte von jüdischer Kunst und Wissenschaft. 1492 Rückeroberung des maurischen Spaniens durch die Christen mit der Folge von Vertreibung der Juden aus Spanien oder Zwangstaufen (Marra-nen).

16.-17. Jahrhundert (Neuzeit und Errichtung von Ghettos): Zwangsweise Ghettoisierung der Juden in europäischen Städten durch die christlichen Machthaber. 1648 Chmielnizki-Massaker an polnischen Juden.

18. Jahrhundert (Zeit der Aufklärung): Aufklärung mit beginnender Toleranz gegenüber der jüdischen Minderheit. 1776 bürgerliche Gleichstellung der Juden in den Vereinigten Staaten von Amerika.

19. Jahrhundert (Zeit der Emanzipation): Schrittweise Emanzipation und Assimilation der Juden in europäischen Staaten. 1897 erster Zionistenkongress durch *Theodor Herzl* in Basel.

20. Jahrhundert: 1917 Balfour Deklaration für die Errichtung einer nationalen Heimstätte für das jüdische Volk in Palästina. Verstärkte Einwanderung in das britische Mandatsgebiet Palästina. 1933-1940 zunächst gesellschaftliche Ausgrenzung und Vertreibung der jüdischen Bevölkerung durch das nationalsozialistische Deutschland. 1940-1945 die organisierte Vernichtung des europäischen Judentums als größte historische nationale Katastrophe des jüdischen Volkes mit Millionen Opfern (Shoa). 1947 spricht die UNO sich für die Gründung eines eigenen jüdischen Staates durch eine Teilung Palästinas in einen jüdischen und einen arabischen Teil aus. 1948 Gründung des Staates Israel und in Folge Konflikte und Kriege mit den Nachbarstaaten.

Professor Dr. Susanne Zeller ist Dipl.-Sozialarbeiterin und Dipl.-Pädagogin, sie lehrt Theorien, Professionalisierungsgeschichte sowie Ethik der Sozialen Arbeit am Fachbereich Sozialwesen der Fachhochschule Erfurt. E-Mail: zeller@fh-erfurt.de

Literatur

Alexander-Ihme, Esther: Die religiösen Grundlagen der Zedaka und ihre Praxis. In: Jüdisches Museum Frankfurt am Main (Hrsg): a.a.O. 1992

Baeck, Leo: Das Wesen des Judentums. Wiesbaden 1995
Buber, Martin; Rosenzweig, Franz: Die fünf Bücher der Weisung. Stuttgart 1992

Fachhochschule Erfurt: Modulkatalog des Bachelorstudiengangs „Jüdische Sozialarbeit“ der Fakultät für Angewandte Sozialwissenschaften. Erfurt 2013. In: <http://www.fh-erfurt.de/soz/so/juedische-sozialarbeit> (Abruf am 13.3.2013)

Jüdisches Museum Frankfurt am Main (Hrsg): Zedaka? Jüdische Sozialarbeit im Wandel der Zeiten. 75 Jahre Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland 1917-1992. Ausstellungskatalog. Frankfurt am Main 1992

Levinson, Julian: Die jüdische Wanderschaft des Harry Maør. In: http://www.harrymaor.com/wanderings_german.htm (Abruf am 15.7.2012). Los Angeles 2003

Maimonides, Moses: Wegweisungen für Geschenke an Arme, Hilkhot Mattenot Aniim 10, 7-14. Zitiert nach Sacks, Jonathan: Wohlstand und Armut: Eine jüdische Analyse. In: Jüdisches Museum Frankfurt am Main (Hrsg): a.a.O. 1992

Maør, Harry: Soziologie der Sozialarbeit. Stuttgart 1975

Maør, Harry; Deutscher, Ruth; Fieseler, Gerhard (Hrsg.): Lexikon der Sozialarbeit. Stuttgart 1978

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 1997 (später erschienen als: Müller, Klaus: Diakonie im Dialog. Von der sozialen Verantwortung im Gespräch zwischen Judentum und Christentum. Heidelberg 1999)

- Prijs**, Leo: Die Welt des Judentums. Religion, Geschichte, Lebensweise. München 1984
- Radday**, Yehuda T.; Schultz, Magdalena: Nächstenliebe nach jüdischer Auffassung. In: Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur 39/1984
- 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: Jüdisches Museum Frankfurt am Main (Hrsg.): a.a.O. 1992
- Schneider**, Richard Chaim: Fetisch Holocaust. München 1997
- Wieler**, Joachim; Zeller, Susanne (Hrsg.) Emigrierte Sozialarbeit. Porträts vertriebener SozialarbeiterInnen. Freiburg im Breisgau 1995

weiterführende Literatur

- Baeck**, Leo: Jüdische Wohlfahrtspflege. In: Handwörterbuch der Wohlfahrtspflege. Berlin 1929
- Ben-Chorin**, Schalom: Jüdische Ethik. Tübingen 1983
- Caspari**, Eugen: Von jüdischer Wohlfahrtspflege. Berlin 1922
- Maør**, Harry: Jüdische Jugend in Deutschland. In: Deutsche Jugend 3/1956, S. 102 ff.
- Maør**, Harry: Jugend in Israel. In: Deutsche Jugend 7/1956, S. 311 ff.
- Maør**, Harry: Über den Wiederaufbau der jüdischen Gemeinden in Deutschland seit 1945. Mainz, Phil. F., Diss. 16. Juli 1960, 245 Seiten
- Maør**, Harry; Mühlmann, Wilhelm: Der gefährdete Mensch in der Sicht des Soziologen. In: Krimm, Herbert: Der gefährdete Mensch in der Sicht der Wissenschaften. Stuttgart 1970, S. 11
- Schilling**, Johannes; Zeller, Susanne: Soziale Arbeit. Geschichte, Theorie, Profession. München 2012
- Zeller**, Susanne: Geschichte der Sozialarbeit als Beruf. Bilder und Dokumente (1893-1939). Pfaffenweiler 1994
- Zeller**, Susanne: Juan Luis Vives (1492-1540), (Wieder-)Entdeckung eines Europäers, Humanisten und Sozialreformers jüdischer Herkunft im Schatten der spanischen Inquisition. Freiburg im Breisgau 2006
- Zeller**, Susanne: Der Humanist Erasmus von Rotterdam (1469-1536) und sein Verhältnis zum Judentum. Ein verdrängter Aspekt der Geschichte des Humanismus in Europa? In: Kirche und Israel 1/2006, S. 17-28

SOWJETISCHE BÜRGER WERDEN ZU RUSSISCHEN JUDEN | Interviews mit Überlebenden des Holocaust

Bella Liebermann

Zusammenfassung | Der Beitrag rekonstruiert anhand narrativer Interviews die Lebensgeschichte und die Bewältigungsstrategien traumatisierter Opfer des Holocaust und der stalinistischen Verfolgung. Die Autorin weist nach, dass es mannigfaltige psychotherapeutische Ansätze zur Behandlung jüdischer Opfer gab, der adäquate Umgang aus sozialarbeiterischer Sicht jedoch nicht gefunden wurde.

Abstract | The article reconstructs biographies of victims of the shoah and stalinist persecution, thus using the method of narrative interviews. The author demonstrates that psychotherapy used multiple modes of treatment to solve jewish clients' problems whereas an adequate approach by social work has not been found.

Schlüsselwörter ▶ Trauma ▶ Coping
▶ Biographiearbeit ▶ UdSSR ▶ Judentum ▶ Opfer

1 Einleitung | Mein Vater, *Mark Agranovsky*, ein Physikozyent, war im Krieg Offizier der Roten Armee. In der Nacht vom 7. auf den 8. Dezember 1942 schrieb er in sein Notizbuch: „Das Schicksal hat mich in die Steppe Stalingrads verschlagen. Ich sitze in einer Erdhütte. [...] Schon eineinhalb Jahre lang verwüstet der Orkan des Krieges die Erde und alles, was Menschen geschaffen haben. [...] Alles, was vor eineinhalb Jahren war, scheint mir weit entfernt [...] Im Laufe der Zeit sind wir zu der Überzeugung gelangt, dass nicht nur die Geschichte unseres Volkes von geringer Bedeutung ist, sondern dass auch die Familiengeschichte, sämtliche Traditionen und Bräuche für uns den Wert verloren haben.“

Die Geschichte meiner Familie, meine persönliche Konfrontation mit der Erinnerungskultur in der ehemaligen Sowjetunion und mein neues Leben hier in Deutschland haben dazu geführt, dass ich bewusst oder unbewusst mit den Themen Holocaust und Trauma konfrontiert war. Während meines Bachelorstudiums „Jüdische Sozialarbeit“ an der Fachhoch-