



Ueli Halbheer | Jürgen Oelkers (Hrsg.)

Schule, Bildung und Demokratie

Beiträge in memoriam Damian Miller

Besonderen Dank gebührt folgenden Institutionen und Personen, welche durch ihre finanzielle Unterstützung die Realisierung dieses Bandes möglich gemacht haben:

Lions Club Kreuzlingen, Ehemaligenverein PHTG, Taleb Ahmadi, Carla Aubry Kradolfer, Ursula Bamert, Eva Berger, Esther & Bernhard Brunner, Carine Burkhardt Bossi, Philipp Eigenmann, Karin Fasseing, Marco Fonti, Werner Fröhlich, Matthias Fuchs, Hartmut Gollnisch-Moos, Franziska Good, Nicole Holderegger, Beate Klaedtke, Carmen & Daniel Kosorok Labhart, Guido Lerch, Pierre-Yves Martin, Thomas Merz, Verena Muheim, Lavinia Oelkers, Piero Raselli, Claudia Reber, Tanja Rey Kuhn, Claudia Rüegg Thoma, Karin Schönenberger, Monika Schoy Lutz, Peter Steidinger, Annette Weber Künzi, Barbara Weiss, Bettina Wulf, Eavamaria Zettl

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz **Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)** veröffentlicht. Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.de>. Verwertung, die den Rahmen der **CC BY-NC-SA 4.0 Lizenz** überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Die Beltz Verlagsgruppe behält sich die Nutzung ihrer Inhalte für Text und Data Mining im Sinne von § 44b UrhG ausdrücklich vor. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/ Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen. Die Beltz Verlagsgruppe behält sich die Nutzung ihrer Inhalte für Text und Data Mining im Sinne von § 44b UrhG ausdrücklich vor.

Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer Links. Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.



Dieses Buch ist erhältlich als:

ISBN 978-3-7799-8855-7 Print

ISBN 978-3-7799-8854-0 E-Book (PDF)

DOI 10.3262/978-3-7799-8854-0

1. Auflage 2026

© 2026 Beltz Juventa

Beltz Verlagsgruppe GmbH & Co. KG

Werderstraße 10, 69469 Weinheim

service@belitz.de

Einige Rechte vorbehalten

Satz: Helmut Rohde, Euskirchen

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein Unternehmen mit finanziellem Klimabeitrag

(ID 15985-2104-1001)

Printed in Germany

Weitere Informationen zu unseren Autor:innen und Titeln finden Sie unter: www.belitz.de

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	<u>9</u>
Ein schneller Tod <i>Petra Moser</i>	<u>11</u>
Recht statt Gewalt. Menschenrechtliche Ressourcen der biblischen Tradition <i>Oskar Dangl</i>	<u>12</u>
„Jugend“ in der Geschichte der Erziehung: Einige Streiflichter <i>Jürgen Oelkers</i>	<u>44</u>
Mathematisches Argumentieren und Begründen – ein Beitrag zur Demokratiebildung aus fachdidaktischer Sicht <i>Esther Brunner</i>	<u>75</u>
Empirie, Theorie und Fantasie: Ein Gespräch mit Helmut Fend <i>Ulrich Halbheer</i>	<u>90</u>
COVID-19 als Kairos der Abkehr von staatlichen Institutionen: Ethnografie im online/offline-Nexus der Schulkritik <i>Ursina Jaeger</i>	<u>111</u>
Regulative Spielräume als Grundlage für die Entwicklung pädagogischer Professionalität <i>Philipp Eigenmann & Ulrich Halbheer</i>	<u>131</u>
Lernen und Medien – eine Lehrmittelgeschichte in Schlaglichtern <i>Anne Bosche</i>	<u>153</u>
Pädagogische Freiheit und neue Medien: Eine bildungshistorische Zwischenbilanz <i>Michael Geiss</i>	<u>165</u>
Stolpersteine der Evaluation <i>Markus Roos</i>	<u>181</u>

Unterricht in der Videographie der Gesellschaft – eine etwas andere Ansicht zur Digitalisierung von Bildung und Schule <i>Achim Brosziewski</i>	<u>197</u>
Das Verdingkinderwesen und seine Folgen – Biografien zwischen sozialer Ausgrenzung und gesellschaftlicher Teilhabe <i>Daniela Freisler-Mühlemann</i>	<u>224</u>
In Memoriam Damian Miller <i>Nachruf von Jürgen Oelkers</i>	<u>236</u>
Forschen mit Damian <i>Nachruf von Ulrich Halbheer</i>	<u>239</u>
Die Autorinnen und Autoren	<u>245</u>

Vorwort der Herausgeber

Der Schweizer Pädagoge Damian Miller, der am 27. Oktober 2023 mit 61 Jahren völlig überraschend gestorben ist, war ein Multitalent mit vielen Interessen, praktischen, politischen und wissenschaftlichen. Wer seiner in der Erziehungswissenschaft gedenken will, muss breit ausholen und dabei scheinbar Gegensätzliches thematisieren. Das war sein Metier, Abstand halten von den grossen Dualismen, ohne eine billige Dialektik zu suchen.

Damians Spektrum reichte von der Theologie beider christlichen Konfessionen über Fragen des Rechts und der Geschichte der Jugend bis hin zur Sprache der Pädagogik und ihren Theorien, sowie nicht zuletzt der Gewalt in der Erziehung, einem Problem, dem viele Pädagoginnen und Pädagogen bis heute eher ausweichen.

Sucht man nach einem Kern seiner Überzeugungen, dann sind sie in der Trias von Demokratie, Bildung und Schule zu suchen. Demokratie ist auf Volksbildung angewiesen, daran ändern auch die neuen Medien nichts. Schulen sind politische Institutionen, die in der Schweiz öffentlich kontrolliert werden und Bildung setzt befähigte Lehrpersonen voraus, die sich ihrer politischen Verantwortung bewusst sind.

Deswegen ist er nach Jahren intensiver Forschungen an der Universität Zürich als Dozent in der Lehrerbildung tätig geworden, nicht zufällig an der Pädagogischen Hochschule Thurgau in Kreuzlingen, also in seinem Heimatkanton. Sein Credo war stets, von den Realitäten auszugehen und den kruden Idealismus, mit dem die Ausbildung oft konfrontiert wird, zu vermeiden.

Die Realität galt es aufzuspüren und nicht einfach vorauszusetzen oder mit Schlagworten zuzuplastern. Es ist nie leicht, von den Illusionen der Pädagogik Abstand zu nehmen und sich gleichwohl auf die unverzichtbaren Aufgaben der Erziehung einzulassen. Und dabei sollte auch gelten: Wer als Lehrerin und Lehrer „keinen reflektierten Umgang mit Macht hat, ist ganz sicher fehl am Platz.“¹

Wissenschaftlich sollte die Trias von Schule, Bildung und Demokratie mehrperspektivisch und unter Vermeidung verengter Fragestellungen untersucht werden. Damian Miller war in der Statistik ebenso bewandert wie in der Geschichte der Pädagogik, er hat qualitative wie quantitative Studien vorgelegt, konnte sich früh mit Arbeiten zur Digitalisierung auszeichnen und hat doch immer den Rahmen der Erziehungswissenschaft gewahrt.

Der vorliegende Band versucht, das Spektrum zu erfassen und zu erweitern. Die Beiträge sind orientiert an neueren Forschungen in je speziellen Feldern, die

¹ Interview mit Damian Miller. In: Bildung Thurgau Nr. 1 (2021), S. 17.

Damian Miller bearbeitet hat. Auch neue Fragestellungen werden erprobt, ohne irgendwie nur den Anschluss zu suchen. Man ehrt einen Fachkollegen, indem man ihn weiterdenkt, die Breite seines Werkes wahrt und dessen Tiefe respektiert.

Die Beiträger, denen wir für ihre spontanen Zusagen zu Dank verpflichtet sind, haben verschiedene Formate gewählt, was ganz im Sinne von Damian Miller gewesen wäre. So stehen historische Studien neben theoretischen, ideengeschichtlichen neben sozialgeschichtlichen, empirische neben bildungspolitischen, ergänzt durch ein längeres Gespräch mit Helmut Fend, einem der einflussreichsten Bildungsforscher im deutschen Sprachraum. Am Schluss stehen zwei Nachrufe, die die Person Damian Miller näherbringen können.

Winterthur/Uesslingen, TG
Ueli Halbheer/Jürgen Oelkers

Recht statt Gewalt. Menschenrechtliche Ressourcen der biblischen Tradition

Oskar Dangl

Ein wichtiges Anliegen meines allzu früh verstorbenen lieben Freundes und geschätzten Kollegen Damian Miller war die Kritik der pädagogischen Gewalt (Miller & Oelkers 2014). Als studierter Jurist wusste er auch, dass der Sinn des Rechts in der Überwindung der Gewalt liegt. Daher interessierte er sich auch für das Thema Menschenrechte und Menschenrechtspädagogik, dem viele meiner Einsätze im gemeinsamen Erasmus-Programm gewidmet waren. Im Zuge der Lehrveranstaltungen und der daran anschließenden Gespräche tauchten immer wieder auch weiterreichende theologische und bibelwissenschaftliche Fragen auf, die ihn sehr interessierten. Daher soll der folgende Beitrag zum Gedenken an ihn dem Problem der menschenrechtlichen Ressourcen der alttestamentlich-jüdischen Tradition gewidmet sein.

1. Thema und Problemaufriss

Nähert man sich dem Thema Menschenrechte auf philosophischer Ebene, rückt eine zentrale Unterscheidung in den Mittelpunkt, nämlich die Unterscheidung zwischen der Idee der Menschenrechte einerseits und inhaltlich konkreten Menschenrechten andererseits, die einen Menschenrechtskatalog konstituieren. Die Idee der Menschenrechte enthält eine Anspruchsberechtigung erster Ordnung (Anspruchsberechtigung I): ein individuelles Recht auf Menschenrechte als Grundlage für konkrete Ansprüche zweiter Ordnung (Anspruchsberechtigung II). Die Idee der Menschenrechte gilt als unverhandelbar. Welche konkreten Rechte sich dann daraus ergeben, ist jedoch eine Frage der konzeptionellen Belastbarkeit. Ein solcher relativer Universalismus gibt Fragen nach der inhaltlichen Ausgestaltung menschenrechtlicher Ansprüche Raum (Frick 2017, 16–19).

Als axiologische Grundlagen der Menschenrechtsidee fungieren zwei Basiskonzepte (Frick 2017, 17 f.):

- *Universalismus*: Er bezeichnet die Idee, wonach jede/r diese Rechte besitzen soll (Gleichheit).
- *Individualismus*: Er bezeichnet die Idee, dass diese Rechte jedem/r als Individuum zukommen sollen (Freiheit).

Der Pfeiler des Universalismus verkörpert die Gleichheitsdimension, der Pfeiler des Individualismus hingegen die Freiheitsdimension des Menschenrechtsdenkens (vgl. Art. 1, AEMR).

Die axiologischen Grundlagen stellen gleichzeitig axiomatische Gründe der Menschenrechtsidee dar, die nicht bewiesen, sondern nur gesetzt werden können (Frick 2017, 51). Es handelt sich also um Dogmen im neutralen, erkenntnistheoretischen Sinn des Wortes. Gleichzeitig nähert man sich damit aber auch einer religiösen Dimension an, die dem Begründungsproblem der Menschenrechte offenbar innewohnt und auch von der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) bekundet wird, wenn es dort begründend heißt, die AEMR werde unter anderem deshalb von den Vereinten Nationen promulgiert, „da die Völker der Vereinten Nationen in der Charta ihren Glauben an die grundlegenden Menschenrechte, an die Würde und den Wert der menschlichen Person und an die Gleichberechtigung von Mann und Frau erneut bekräftigt und beschlossen haben, den sozialen Fortschritt und bessere Lebensbedingungen in größerer Freiheit zu fördern“ (AEMR, Präambel, Abs. 5). Es ist also ganz ausdrücklich von einem „Glauben an die grundlegenden Menschenrechte, an die Würde und den Wert der menschlichen Person und an die Gleichberechtigung von Mann und Frau“ die Rede. Offenbar entziehen sich die Grundlagen der Menschenrechtsidee und der konkreten Menschenrechte der philosophischen Beweisbarkeit. Es bleibt ein quasi-religiöser Geltungsanspruch (Witterer 2008, 41).

Auch eine rein historische Herleitung genügt begründungstheoretisch nicht, weil ihr keine normative Kraft innewohnen könne, wenn man die Sein-Sollen-Disparität berücksichtigt (Frick 2017, 51). Zudem hätten die Menschenrechte in der Geschichte keine lange Tradition, sie stellten vielmehr ein junges Konzept dar. Verbale Bekenntnisse zu den Menschenrechten deuteten nicht immer auf eine positive Rezeption hin (Frick 2017, 415 f.). Dieser Mangel an langer Tradition gilt erst recht, wenn man die geltenden Menschenrechte erst als Reaktion auf die Katastrophenerfahrung und den Kulturbruch des Nationalsozialismus und des Holocaust versteht, und damit die traditionelle Erzählung von der Entstehung und Entwicklung der Menschenrechte unterminiert (Menke & Pollmann 2007, 16–22).

Dennoch flackerte die Idee der Menschenrechte zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Kulturen auf. Namentlich zu nennen seien die griechische Sophistik (Alkidamas, Hippias), die klassische Stoa, die alt-chinesische Philosophie und Religion (Menzius/Mengzi) und arabisch-islamische Denker im Mittelalter. Zumindest die Idee der Menschenrechte sei in ihren Vorläufern daher durchaus älter und tendenziell universal. Auch in verschiedenen religiösen Lehren finden sich an die Idee der Menschenrechte heranreichende Grundsätze. Es mangelt aber an einer darauf aufbauenden menschenrechtlichen Ordnung (Frick 2017, 20–23).

Auch wenn sich in religiösen Lehren an die Idee der Menschenrechte heranreichende Grundsätze finden ließen, muss das Verhältnis zwischen Religionen

und Menschenrechten doch generell als hoch ambivalent bzw. als Spannungsfeld betrachtet werden (Wittinger 2008, 31–33).

Es wäre zwar eine reichlich anachronistische Vorgehensweise zu meinen, man könne in den religiösen Texten moderne Menschenrechte auffinden. Aber was man erkennen könne, sei, dass in den biblischen Erzählungen ein bestimmtes Bild vom Menschen begründet werde, das für den freiheitlichen und demokratischen Verfassungsstaat leitend ist: das Bild vom Menschen, der frei und gleich ist. Das lasse sich in der Lektüre des Schöpfungsberichts, des Sündenfalls, des Exodus-Geschehens und im Neuen Testament anhand der Vorstellung der Menschwerdung Gottes erkennen. Diese biblische Botschaft könne hinsichtlich der Genealogie der Menschenrechte als ein wesentlicher ideeller Impuls rekonstruiert werden. Dass etwa die Sklaverei ein fundamentales Unrecht darstellt, und nicht nur ein Übel, sei eine der Botschaften der Exodus-Erzählung. Mit dieser Argumentation werde nicht behauptet, dass Menschenrechte und Menschenwürde ausschließlich mit dem Rekurs auf die biblische Erzählung begründet werden können. Der religiöse Ansatz sei aber von großem Belang für den universalen Geltungsanspruch. Die Weltreligionen könnten dazu einen Beitrag leisten (Stein 2008, 32–39).

Die Menschenrechtsidee wurde keineswegs als mit religiösen Vorstellungen unvereinbar betrachtet, im Gegenteil. Besonders bei John Locke wird das christliche Fundament deutlich: die Erschaffung des Menschen durch Gott. Locke stellte sich die Aufgabe, durch Bibelexegese den Nachweis zu führen, dass Vernunft und Christentum übereinstimmten (Wittinger 2008, 18–22; Laukötter & Siep 2012, 31f.). So bleibe als Zwischenfazit (Wittinger 2008, 24): Menschenrechte und Religionen sind einander nicht fremd, die Menschenrechte sind vielmehr in Religionen verankert und begründet, sei es in der Bibel oder im Koran.

Umgekehrt finden sich viele Konfliktpunkte zwischen religiösen Traditionen und den Menschenrechten. Die Nichtvereinbarkeit ist ein Dauerthema in der Diskussion (z. B. grausame Körperstrafen). Ein Grundproblem liegt in der schroffen Entgegenstellung von Gottesrecht und Menschenrecht (Münk 2008, 194–197). Die Menschenrechte können so durch Religionen auch gefährdet werden. Das zeigt sich sowohl in der Geschichte wie in der Gegenwart. In der Aufklärung mussten die Menschenrechte gegen den Widerstand der katholischen Kirche durchgesetzt werden. Aber auch die Religionsausübung in den Religionsgemeinschaften gefährdet die Menschenrechte immer dann, wenn sie nicht die freiheitliche und gleiche Selbstbestimmung ihrer Mitglieder achtet (Will 2008, 209–212). So muss grundsätzlich anerkannt werden, dass der Geltungsanspruch der Menschenrechte sich nicht nur gegen Staaten und staatliche Einrichtungen richtet, sondern auch gegen Religionsgemeinschaften (Böhm & Katheder 2012, 35). Denn wo immer Macht ausgeübt wird, und das ist auch in Religionsgemeinschaften der Fall, bedarf es der Schutz- und Abwehrrechte. Mit dem Christsein hört nämlich das Menschsein nicht auf (Brieskorn 2008, 21).

So steht der These, die Menschenrechte seien in den Religionen verankert und begründet, die grundsätzliche Warnung gegenüber, Menschenwürde und Menschenrechte müssten nach wie vor gegen krypto-religiöse Inbeschlagnahme verteidigt werden (Bielefeldt 2011, 157–163). Dem entspricht die Behauptung, Religionen verdankten den Menschenrechten mehr als umgekehrt (Frick 2017, 226). Auf dieser Linie liegt durchaus auch die bibelwissenschaftliche Einsicht, die Aufmerksamkeit auf die Fragen der heutigen Welt könne viel zu einem tieferen Verständnis der Bibel beitragen. Die großen Herausforderungen unserer Zeit sind u. a.: Freiheit, Würde des Menschen, Geschlechtergerechtigkeit, Antidiskriminierung, Solidarität, Völkergemeinschaft. Wenn wir uns von diesen Anliegen bewegen lassen, wächst auch das Bibelverständnis (Egger 2007, 199–201).

Angesichts der hohen Ambivalenz von Religionen besteht eine wesentliche Herausforderung offenbar darin, das positive Potenzial von Religion für die Menschenrechte wahrzunehmen (Heimbach-Steins 2012, 27–34). Es geht dabei darum, überzeugende Begründungen für die Menschenrechte in den jeweiligen Religionen zu finden und aufzuzeigen, ohne die säkulare Begründung der Menschenrechte zu relativieren und die Geltung der Menschenrechte religiösen Begründungen auszuliefern (Möhring-Hesse 2011, 154–157).

Blickt man auf die beiden einleitend erwähnten axiologischen Basiskonzepte der Menschenrechtsidee, den Universalismus und den Individualismus, dann scheint die zentrale Herausforderung für die Religionen im Universalismus mit seinem Anspruch der Gleichheit der Würde und Rechte zu liegen. Mit dem Freiheitsanspruch des Individualismus scheinen Religionen hingegen weniger Probleme zu haben.

Daher kurz zur Freiheitsdimension: Der individualistische Pfeiler der Menschenrechtsidee koppelt zwei Vorstellungen (Frick 2017, 79–104): einerseits menschenrechtliche Ansprüche als individuelle, andererseits als emanzipative Ansprüche. Damit ist jedem Kollektivismus ein Riegel vorgeschoben. Menschenrechte können aber in Konflikt geraten mit Gemeinwohlkonzepten und Interessen von Gruppen. Der menschenrechtliche Individualismus steht in einer grundsätzlichen Spannung zu Kollektivismus und Atomismus. Die Zuschreibung menschenrechtlicher Ansprüche an Einzelne „ist letztlich ein Ausdruck des Wertes, welcher der individuellen Selbstbehauptung im Bewusstsein seinsbestimmender Dependenzverhältnisse zugeschrieben wird“ (Frick 2017, 87). Der Menschenrechtsgedanke impliziert kein atomistisches Menschenbild.

Der Individualismus im engeren Sinne erscheint für viele Religionen unproblematisch. Sie verfügen in der Regel über Konzepte der menschlichen Person oder Seele. Individualisierung erfolgt in nahezu allen religiösen Traditionen über die Zuschreibung persönlicher Verantwortung. Dennoch wird die Bereitschaft religiöser Weltanschauungen, individualistischen Bestrebungen Raum zu geben, als bescheiden erachtet, denn die Vorbehalte sind groß. Unbehagen bereitet der

Stellenwert von Pflichten im Unterschied zu Rechten im Kontext religiöser Gesellschaften (Frick 2017, 316–321).

Noch größere Schwierigkeiten als mit der Freiheitsdimension haben Religionen offenbar mit dem universalistischen Gleichheitsgebot. Zwar sei der religiöse Ansatz von großer Bedeutung für den universalen Geltungsanspruch der Menschenrechte (Stein 2008, 37–39). Religionen stellen grundsätzlich partikulare Traditionen dar, die zueinander in Konkurrenz stehen. Zudem sind bei weitem nicht alle Menschen religiös bzw. einer Religionsgemeinschaft zugehörig. Empirische Gleichheit ist für die Geltung der Menschenrechte allerdings bedeutungslos. Die Frage, um welche Art von Gleichheit es bei den Menschenrechten geht, kann so beantwortet werden (Frick 2017, 57–78): Die menschenrechtliche Gleichheit kann als „Gleichheit einer gleichen Berechtigung“ (Frick 2017, 62) verstanden werden. Konzepte von Chancen- oder Erfolgsgleichheit reichen dafür nicht aus. Diese gleiche Anspruchsberichtigung kann als Recht auf Rechte (H. Arendt) übersetzt werden. Dieses stellt den Schlüssel zum Eingangstor des menschenrechtlichen Gartens dar. Im Anschluss an H. Arendt kann auch davon ausgegangen werden, dass es nicht der empirischen Gleichheit als Voraussetzung menschenrechtlicher Gleichheit bedarf. Ganz im Gegenteil setzt das Prinzip der Gleichheit Ungleichheit voraus. Ungleiche gleichen sich in bestimmter Hinsicht aneinander an.

Was das inklusivistische Potenzial betrifft, werden die möglichen Beiträge religiöser Traditionen kontrovers diskutiert. Es wäre einerseits grob vereinfachend, ein rein negatives Bild des Verhältnisses von Religionen zu Menschenrechten zu zeichnen. Umgekehrt sei es durchschaubar apologetisch, z. B. die biblische Tradition als makellosen Kern menschenrechtlicher Ethik darzustellen (Frick 2017, 202–211).

Das Problem liege in den exklusivistischen Herausforderungen, die es zu bewältigen gilt. Dazu zählt auch die Religionszugehörigkeit. Grundsätzlich inklusivistische Tendenzen würden oft von robusten Ausschlussrhetoriken kontrastiert. Dazu zählen unter anderem der religiöse Erwählungsgedanke und das Phänomen der besonderen Priesterwürde. Es scheint sogar einen direkten Zusammenhang zu geben zwischen der Ideologie der Priesterwürde und sexuellem Missbrauch durch Priester (Frick 2017, 220–238). Vorrechte, z. B. für Priester, sind das Gegenteil von Menschenrechten (Frick 2017, 57).

Als schwierigster Gegner der Menschenrechtsidee gilt der Relativismus. Die relativistischen Gegner formulieren den Einwand, dass die Menschenrechte die religiöse und kulturelle Identität einer Gemeinschaft bedrohen (Menke & Pollmann 2007, 71–98). Der relativistische Ansatz möchte die Menschenrechte an die eigene Kultur und Religion anpassen und damit einschränken (Lohmann 2012, 211–213). Die Menschenrechte sind eben nicht mit allen kulturellen und religiösen Werten und Praktiken vereinbar. Sie fördern aber eine Vielfalt der Kulturen (Lohmann 2012, 214). Im Namen der Menschenwürde muss gegen jeden Relativismus Einspruch erhoben werden, auch gegen den religiösen. Das Kernproblem

der religiösen Relativierung der Menschenrechte scheint die Anerkennung der fundamentalen Gleichheit aller Menschen und der daraus resultierenden gleichen Rechte zu sein (Pollmann 2012a, 332–336). Widersprüche zu den Menschenrechten ergeben sich daher dann, wenn religiöse Privilegien verteidigt werden. So wird z. B. Frauen nicht der gleiche, sondern nur ein abgestufter Rechtsstatus zugebilligt (Pollmann 2012a, 334–336). Frauen scheinen demnach zu Opfern des religiösen Relativismus prädestiniert zu sein. Kultur und Religion werden nämlich vor allem in jenen Bereichen zur Geltung gebracht, die das Leben der Frauen besonders bestimmen: Sexualität, Ehe, Reproduktion, Bekleidung. Diese missliche Situation kann nur so behoben werden, dass die Kulturen ermutigt und gedrängt werden, sich zu verändern (Holzleithner 2012, 339–341). Weder eine Kultur noch eine Religion darf dazu verwendet werden, die Verletzung von Frauenrechten zu legitimieren (ebd., 342).

Die Idee der Menschenrechte ist untrennbar mit dem Gleichheitsgebot verbunden. Es lässt sich zurückführen auf die Unantastbarkeit der Menschenwürde als Kern individueller Rechte (Baer 2012, 261). Dennoch bleiben die Gleichheitsrechte stark umstritten. So berufen sich Gegner gleicher Rechte für alle entweder auf naturalistische Weltbilder (z. B. den natürlichen Unterschied zwischen Mann und Frau) oder auch auf religiöse Vorstellungen (Baer 2012, 264). Wenn das so ist, dann besteht die von den Menschenrechten ausgehende zentrale Herausforderung an die Religionsgemeinschaften darin, die Gleichheit der Würde und Rechte aller Menschen anzuerkennen, auch der Frauen.

Vor dem Hintergrund dieser kritischen Problemskizze gilt es, vor allem nach dem inklusivistischen menschenrechtlichen Potenzial von Religion zu fragen, exemplarisch konzentriert auf die jüdische biblische Tradition, weitgehend identisch mit dem christlichen Alten Testamente. Die zentrale, sich aus der Problemskizze ergebende Frage lautet: Enthält die jüdische Bibel menschenrechtlich relevante Ressourcen in Hinsicht auf die Idee der Menschenrechte ebenso wie auf einzelne Elemente des Menschenrechtskatalogs? Selbstverständlich kann in diesem Rahmen keine umfassende Untersuchung stattfinden. Es sollen aber wesentliche, bisher zu wenig beachtete Traditionselemente ans Tageslicht befördert und kritisch gewürdigt werden.

2. Menschenrechtliche Ressourcen des Alten Testaments

2.1 Kontextuierung

Um der Frage nach menschenrechtlichen Ressourcen im Alten Testamente den Weg zu bahnen, muss man vermeintlich weit ausgreifen, nämlich zurück zu den Erzählungen vom Anfang der Welt (Gen 1–11). Ganz am Anfang steht bekanntlich die Erzählung von der Erschaffung der Welt (Gen 1,1–2,3). In der

Schöpfungserzählung kehrt unter anderem refrainartig die Evaluierungsformel wieder: Gott betrachtet seine Werke und stellt fest, dass sie gut sind (Gen 1,4.10.12.18.21.25.31).

Wenig später ändern sich der Zustand der Welt und das Urteil Gottes jedoch dramatisch: Im Flutprolog erfolgt eine glasklare Diagnose. Im Zuge einer weiteren Evaluierung hält Gott wieder Nachschau und muss feststellen, dass die Erde und alle Lebewesen auf ihr verdorben sind. Das Verderben besteht in der Gewalt: „*Die Erde aber war vor Gott verdorben, die Erde war voller Gewalttat. Gott sah sich die Erde an und siehe, sie war verdorben; denn alle Wesen aus Fleisch auf der Erde lebten verdorben.*“ (Gen 6,11 f.). In theologisch-moralischer Sprache würde man sagen: Die universale Sünde der Welt und aller Lebewesen ist die Gewalt.

Das zentrale Problem und die damit verbundene Herausforderung besteht demnach darin, die Gewalt einzudämmen und zu überwinden. Wie das geschehen könnte, deutet sich auch bereits im Flutprolog an. Es gibt nämlich eine berühmte Ausnahme von der Gewaltverfallenheit: die mythische Figur des Noach. Von ihm heißt es, er sei ein gerechter Mann, der seinen Weg mit Gott geht: „*Noach war ein gerechter, untadeliger Mann unter seinen Zeitgenossen; er ging mit Gott.*“ (Gen 6,9). Der Ausweg aus der Gewalt, der hier bereits angedeutet wird, ist also der Weg der Gerechtigkeit.

Damit sind wir über den weiten Erzählbogen des gesamten Pentateuch hinweg ins Deuteronomium (Dtn) verwiesen, dessen zentrales Anliegen die Gerechtigkeit ist: „*Gerechtigkeit, Gerechtigkeit – ihr sollst du nachjagen, damit du Leben hast und das Land in Besitz nehmen kannst, das der HERR, dein Gott, dir gibt*“ (Dtn 16,20). Das Deuteronomium präsentiert ein altorientalisches Rechtssystem, das auf Gerechtigkeit als egalitäre und inklusivistische Rechtsgleichheit zielt. Daher konzentriert sich die Spurensuche nach menschenrechtlichen Ressourcen auf das Deuteronomium.

2.2 Hinführung

Das Deuteronomium ist das letzte Buch des Pentateuch (Finsterbusch 2012). Literarisch wird es als Abschiedsrede des Mose unmittelbar vor seinem Tod stilisiert. Man kann es daher auch als das Testament des Mose bezeichnen. Es besteht insgesamt aus vier Mosereden. Die längste ist die wichtigste, nämlich die zweite (Dtn 4,44–28,68). Sie enthält das deuteronomische Gesetz, beginnend mit den zehn Geboten (Dekalog/Pentalog), die in Dtn 5,6–21 auf fünf Gebote (Pentalog) zusammengefasst werden (Otto 2016, 1108–1112). Darauf folgt das so genannte Hauptgebot (Dtn 6–11), das die ausschließliche, exklusive Bindung des Gottesvolkes Israel an seinen Gott Jahwe verlangt, der es aus der Versklavung in Ägypten befreit hat. In diesem Abschnitt findet sich auch eines der wichtigsten jüdischen Gebete („Höre, Israel!“: Dtn 6,4 f.). Es lautet: „*Höre, Israel! Der HERR,*

„unser Gott, der HERR ist einzig. Darum sollst du den HERRN, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.“

Auf das Hauptgebot der exklusiven Jahweverehrung folgt die deuteronomische Gesetzessammlung (Dtn 12–26). Für ihre Interpretation sind zwei Elemente wichtig: Zum einen muss der Bezug zu den zehn Geboten (Dekalog/Pentalog) im Auge behalten werden, denn die Einzelgesetze konkretisieren jeweils eines der Gebote des Dekalogs/Pentalogs (Braulik 1986, 12f.; Otto 2016, 1108–1112); zum anderen muss die Brücke geschlagen werden zum so genannten Bundesbuch (Ex 21–23), dem die erste Dekalogversion vorausgeht (Ex 20,2–17), denn die deuteronomischen Gesetze verstehen sich als Novellierung der Rechtsbestimmungen des Bundesbuches. Man kann im Vergleich damit also den Fortschritt der Rechtslage nachvollziehen.

Absolut thematisch und strukturell zentral ist der Dekalog/Pentalog, der im Erzählzusammenhang des Deuteronomiums auch dadurch ausgezeichnet wird, dass es sich um die einzige Weisung Gottes handelt, die Gott dem gesamten Volk direkt mitteilt, während die restlichen Gesetze und Rechtsvorschriften von Mose vermittelt werden. Zudem wird die Geltung des Dekalogs/Pentalogs nicht auf die Grenzen des verheißenen Landes beschränkt (Otto 2012, 695). Er gilt weltweit, was viel später dann auch zu seiner christlichen Rezeption geführt hat, vielleicht als einziges Stück aus der jüdischen Tora, abgesehen vom Liebesgebot.

2.3 Der Dekalog/Pentalog (Ex 20,2–17; Dtn 5,6–21)

Von einem Dekalog, also zehn Geboten, kann man eigentlich nur in der Version von Ex 20,2–17 sprechen, die lautet:

„2 Ich bin der HERR, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus. 3 Du sollst neben mir keine anderen Götter haben. 4 Du sollst dir kein Kultbild machen und keine Gestalt von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde. 5 Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und ihnen nicht dienen. Denn ich bin der HERR, dein Gott, ein eifersüchtiger Gott: Ich suche die Schuld der Väter an den Kindern heim, an der dritten und vierten Generation, bei denen, die mich hassen; 6 doch ich erweise Tausenden meine Huld bei denen, die mich lieben und meine Gebote bewahren.“

7 Du sollst den Namen des HERRN, deines Gottes, nicht missbrauchen; denn der HERR lässt den nicht ungestraft, der seinen Namen missbraucht.

8 Gedenke des Sabbats: Halte ihn heilig! 9 Sechs Tage darfst du schaffen und all deine Arbeit tun. 10 Der siebte Tag ist ein Ruhetag, dem HERRN, deinem Gott, geweiht. An ihm darfst du keine Arbeit tun: du und dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin und dein Vieh und dein Fremder in deinen Toren. 11 Denn in sechs

Tagen hat der HERR Himmel, Erde und Meer gemacht und alles, was dazugehört; am siebten Tag ruhte er. Darum hat der HERR den Sabbat gesegnet und ihn geheiligt. 12 Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst in dem Land, das der HERR, dein Gott, dir gibt!

13 Du sollst nicht töten.

14 Du sollst nicht die Ehe brechen.

15 Du sollst nicht stehlen.

16 Du sollst nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen.

17 Du sollst nicht das Haus deines Nächsten begehrn.

Du sollst nicht die Frau deines Nächsten begehrn, nicht seinen Sklaven oder seine Sklavin, sein Rind oder seinen Esel oder irgendetwas, das deinem Nächsten gehört.“

Von dieser Struktur der zehn Gebote weicht die deuteronomische Fassung markant ab. Sie lautet (Dtn 5,6–21):

„6 Ich bin der HERR, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus. 7 Du sollst neben mir keine anderen Götter haben. 8 Du sollst dir kein Kultbild machen, keine Gestalt von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde. 9 Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und ihnen nicht dienen. Denn ich bin der HERR, dein Gott, ein eifersüchtiger Gott: Ich suche die Schuld der Väter an den Kindern heim, an der dritten und vierten Generation, bei denen, die mich hassen; 10 doch ich erweise Tausenden meine Huld bei denen, die mich lieben und meine Gebote bewahren.

11 Du sollst den Namen des HERRN, deines Gottes, nicht missbrauchen; denn der HERR lässt den nicht ungestraft, der seinen Namen missbraucht.

12 Halte den Sabbat: Halte ihn heilig, wie es dir der HERR, dein Gott, geboten hat!

13 Sechs Tage darfst du schaffen und all deine Arbeit tun. 14 Der siebte Tag ist ein Ruhetag, dem HERRN, deinem Gott, geweiht. An ihm darfst du keine Arbeit tun: du und dein Sohn und deine Tochter und dein Sklave und deine Sklavin und dein Rind und dein Esel und dein ganzes Vieh und dein Fremder in deinen Toren. Dein Sklave und deine Sklavin sollen sich ausruhen wie du. 15 Gedenke, dass du Sklave warst im Land Ägypten und dass dich der HERR, dein Gott, mit starker Hand und ausgestrecktem Arm von dort herausgeführt hat. Darum hat es dir der HERR, dein Gott, geboten, den Sabbat zu begehen.

16 Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie es dir der HERR, dein Gott, geboten hat, damit du lange lebst und es dir gut geht in dem Land, das der HERR, dein Gott, dir gibt!

17 Du sollst nicht töten 18 und nicht die Ehe brechen 19 und nicht stehlen 20 und nicht Falsches gegen deinen Nächsten aussagen 21 und nicht die Frau deines Nächsten begehrn und du sollst nicht das Haus deines Nächsten verlangen, nicht sein Feld, seinen Sklaven oder seine Sklavin, sein Rind oder seinen Esel, nichts, was deinem Nächsten gehört.“

Der wichtigste strukturelle Unterschied zum Dekalog in Ex 20 besteht darin, dass in Dtn 5 die zehn Gebote auf fünf konzentriert werden, und zwar durch eine ganz einfache sprachliche Maßnahme: Die Gebote fünf bis zehn werden jeweils durch ein einleitendes „und“ miteinander verkettet und zu einem einzigen langen Gebot zusammengefügt (Dtn 5,17–21). In Ex 20,13–17 stand jedes dieser Einzelgebote für sich, ohne syntaktisch reihende Verbindung mit Konjunktion „und“.

Durch diese Verkettung der letzten Gebote wird der Dekalog aus Ex 20 zu einem Pentalog mit konzentrischer Struktur: Ins Zentrum rückt das dritte Gebot, das Sabbatgebot, dem also besondere Aufmerksamkeit zukommt. Die Gesamtstruktur des deuteronomischen Pentalogs ist zudem rhythmisch geprägt: Es wechselt jeweils ein langes mit einem kürzeren Gebot in der Abfolge: lang (Prolog + 1. Gebot: Fremdgötter- und Bilderverbot) – kurz (2. Gebot: Namensgebot) – lang (3. Gebot: Sabbatgebot = Zentrum) – kurz (4. Gebot: Elterngebot) – lang (5.–10. Gebot) (Otto 2012, 697).

Vergleicht man die Version des Dekalogs aus Ex 20 mit dem Pentalog Dtn 5 in Hinsicht auf Formulierungsunterschiede, fallen vor allem folgende Gebote besonders auf, weil es dort leicht merkbare Veränderungen und Bearbeitungen gibt:

- Das Sabbatgebot
- Das Elterngebot
- Der Schluss des Dekalogs/Pentalogs

Am intensivsten bearbeitet wurde das Sabbatgebot, das auch strukturell in die Mitte des deuteronomischen Pentalogs rückt. Vor allem folgende Unterschiede lassen sich beobachten:

- Austausch des ersten Signalwortes: „Halten“ statt „Gedenken“.
- Zufügung der Rückverweisformel „wie es dir der Herr, dein Gott, geboten hat“.
- Zufügung von „dein Rind und dein Esel“.
- Zufügung der wiederholenden Einschärfung: „Dein Sklave und deine Sklavin sollen sich ausruhen wie du“.
- Änderung der Begründung: An die Stelle des Verweises auf die Schöpfungsordnung (Ex 20,11) tritt als Begründung der Hinweis auf die Befreiung aus der Versklavung in Ägypten (Dtn 5,15).

Was bedeuten diese Änderungen und Zufügungen?

Der Austausch des Signalwortes am Anfang dient wohl nur als kommunikatives Signal, um Aufmerksamkeit für die folgenden gravierenden Änderungen zu erheischen.

Die Rückverweisformel erinnert daran, dass es sich trotz der Neufassung um ein altbekanntes Gebot handelt.

Von besonderer Bedeutung sind die beiden Zufügungen betreffend jene, die in den Genuss des Sabbat kommen sollen: Besonders eingeschärft wird, dass die Sabbatruhe auch für die so genannten Sklaven/-innen gilt. Zu dieser Terminologie soll angemerkt werden, dass es sich nicht um Sklaven im modernen Sinne handelt (Leibeigene), sondern um Bedienstete, also nicht Selbstständige. Besonders bemerkenswert ist die Genderung der Vorschrift: Ausdrücklich gilt sie auch für die Frauen! Schließlich zeigt das Sabbatgebot auch einen ökologischen Aspekt: Die Arbeitsruhe gilt auch für die Arbeitstiere, besonders für Rind und Esel. Die Zufügung von Rind und Esel verbindet überdies das Sabbatgebot als Mitte des Pentatogs mit dem Pentatogschluss (V21).

Die geänderte Begründung mit Verweis auf die Herausführung aus Ägypten verbindet das Sabbatgebot hingegen mit dem Pentatogsprolog, der Selbstvorstellung Jahwes (V6). So hängt das zentrale Sabbatgebot mit Anfang und Schluss des Pentatogs zusammen und bringt dessen zentrales Hauptanliegen zur Sprache: Das Sabbatgebot wird zu einem Sozialgebot. Sein Sinn und Zweck ist nicht der Gottesdienst, sondern die Arbeitsruhe, und zwar für alle, Männer und Frauen, Chef und Bedienstete, die Fremden und sogar für die Arbeitstiere und das ganze Vieh.

Das Sabbatgebot als Sozialgebot ist somit höchst egalitär und inklusivistisch formuliert. Alle sollen in seinen Genuss kommen. Modern formuliert könnte man sagen: Es handelt sich um wirtschaftlich-soziales Recht, das auf die menschenrechtliche Dimension/Generation der wirtschaftlich-sozial-kulturellen Rechte verweist. Gleichzeitig wird das Rechtsgleichheit fordernde Sozialrecht als Freiheitsrecht gedeutet, womit die Unteilbarkeit der Menschenrechte eingeholt ist. Alle Rechte, auch jene, in denen es primär um Gleichheit geht, sind auch Freiheitsrechte. In der Arbeitsruhe wird einmal pro Woche die Befreiung aus der Versklavung in Ägypten konkret erfahrbar, und zwar für alle, also inklusiv.

Rein terminologisch ist noch hinzuzufügen, dass es sich bei „Herausführen“ um einen Rechtsterminus handelt im Sinne der Sklavenbefreiung, und entgegen dem ersten semantischen Eindruck nicht um eine reine Ortsbewegung.

Mit dem zentralen Sabbatgebot inhaltlich verwandt ist das unmittelbar folgende Elterngebot. Diese beiden sind die einzigen positiv formulierten Gebote. Bei allen anderen handelt es sich ja um negative Verbote. Auch das Elterngebot wird im Deuteronomium bearbeitet:

- Hinzufügung der Rückverweisformel wie beim Sabbatgebot.
- Ergänzung der Wendung „und es dir gut geht“.

Auch das Elterngebot ist wie das Sabbatgebot ein Sozialgebot. Es geht um die menschenwürdige Versorgung der Alten. Das deuteronomische Motto lautet: Lebensqualität im Alter, nicht nur Lebensquantität. Geschützt werden sollen damit also die alten Menschen, die zu den rechtsgefährdeten Personengruppen zählen, wie auch Kinder, Frauen und Fremde. Vulnerable Gruppen werden also

vom biblischen Rechtssystem besonders geschützt. Dem entsprechen die besonderen Menschenrechtskonventionen wie die Frauenrechtskonvention, die Kinderrechtskonvention oder die Behindertenrechtskonvention. Eine Menschenrechtskonvention für alte Menschen gibt es hingegen noch nicht.

Schließlich ist noch auf den Schluss des Dekalogs/Pentalogs zu verweisen. Das Deuteronomium reiht die Frau vor das Haus. Damit ist ein wichtiger emanzipatorischer Schritt getan. Die Frau wird infolge dessen zur selbstständigen Rechtsperson, die nicht mehr zum Hausstand des Mannes gehört, wie sein sonstiger Besitz. Frauen werden in weiterer Folge den Männern auch rechtlich gleichgestellt.

Angesichts dieser modern wirkenden Rechtsentwicklung erstaunt es vielleicht nicht, dass dem Dekalog/Pentalog in der bibelwissenschaftlichen Forschung der Rechtsstatus der Verfassung zuerkannt worden ist, die Grundrechte und Menschenrechte schützt (Markl 2007). Man kann das sogar noch ausweiten, wenn man den Dekalog/Pentalog als Grundlage des Verfassungsentwurfs versteht, der im gesamten Deuteronomium realisiert und in den Einzelgesetzen und Rechtsvorschriften Dtn 12–26 konkretisiert wird (Otto 2012, 696).

2.4 *Die Konkretisierung im deuteronomischen Gesetzeskorpus (Dtn 12–26)*

Das Hauptanliegen der deuteronomischen Gesetze besteht darin, Gerechtigkeit bzw. eine gerechte Gesellschaft aufzubauen (vgl. Dtn 16,20). Die Gerechtigkeit ist das Maß aller Dinge nach dem Rechtsverständnis des Deuteronomiums. Damit verbindet sich unmittelbar das Anliegen des Schutzes der Menschenwürde, denn die Bibel generell und das Deuteronomium speziell verfolgen ein Konzept von Gerechtigkeit, „deren Maß der Mensch und seine unantastbare Würde“ ist (Berges 2009, 9). Was inhaltlich die Gerechtigkeit ausmacht, wird in der Geschwisterethik der deuteronomischen Gesetzesammlung (Dtn 12–26) umrissen und konkretisiert (vgl. Otto 2012, 554). Dieses Recht, das auf Jahwe, Israels Gott, selbst zurückgeführt wird und die Herausführung aus der Versklavung in Ägypten prolongieren will, kann als der Beitrag des alten Israel zur menschlichen Kultur angesehen werden (Rüterswörden 2006, 43). Die kulturgechichtliche Relevanz des deuteronomischen Gesetzes liegt darin, dass sich ein Konzept von Grundwerten ankündigt, die nicht außer Kraft gesetzt werden dürfen (ebd., 15). Im Vergleich zum Codex Hammurapi geht das Deuteronomium sogar noch einen Schritt weiter, indem es auch Versorgungs- und Schutzrechte in seine Gesetzesammlung aufnimmt (ebd., 18). Das erinnert stark an die zweite Dimension/Generation der modernen Menschenrechte, die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte.

Die geschwisterliche Solidarität, klassisch Brüderlichkeit genannt, ist ein zentrales Motiv der Sozialgesetzgebung des Deuteronomiums. Daraus gehört die Bekämpfung der Armut, die heute noch als Hauptursache für

Menschenrechtsverletzungen gilt (Khan 2009), zu den Hauptthemen der alttestamentlichen Gesetzgebung (Berges 2009, 9). Man kann die deuteronomischen Gesetze auch als „Aktionsprogramm zur Bekämpfung akuter und struktureller Armut“ verstehen (ebd., 24). Darin gründet ihre bedrängende Aktualität. Armut verträgt sich nicht mit Gerechtigkeit und Menschenwürde. Wie sich das Deuteronomium den Schutz der Menschenwürde durch das Recht vorstellt und wer in den Genuss dieser Rechte kommt, soll an einigen wenigen ausgewählten Beispielen dargestellt werden.

Für unseren Zusammenhang ganz wichtig ist der Abschnitt Dtn 15,1–18. Hier entwickelt das Deuteronomium eine „Theologie der Befreiung zur Geschwisterlichkeit“ (Braulik 1986, 110f.). Das Deuteronomium macht aus der Ackerbrache zur Versorgung der Armen einen Schuldenerlass, um die Armut überhaupt abzuschaffen (Rüterswörden 2006, 96), wie es in Dtn 15,4f. heißt: „*Doch eigentlich sollte es bei dir gar keine Armen geben; denn der HERR wird dich reich segnen in dem Land, das der HERR, dein Gott, dir als Erbbesitz gibt und das du in Besitz nimmst, wenn du auf die Stimme des HERRN, deines Gottes, hörst, dieses ganze Gebot, auf das ich dich heute verpflichte, bewahrst und es hältst.*“ Das Deuteronomium verwandelt ein Element der altorientalischen Königsideologie (Sorge für die Armen als Imagepflege des Königs) „in eine Reihe von Gesetzen, die sich der Armut entgegenstellen und sie abschaffen wollen“ (Rüterswörden 2006, 98). Freilich muss auch das ehrgeizige Projekt des Deuteronomiums zur endgültigen Überwindung des Skandals der Armut der Realität Tribut zollen, wenn es wenig später realistisch heißt (Dtn 15,11): „*Die Armen werden niemals ganz aus deinem Land verschwinden. Darum mache ich dir zur Pflicht: Du sollst deinem notleidenden und armen Bruder, der in deinem Land lebt, deine Hand öffnen.*“ Weil das so ist, muss in regelmäßigen Abständen durch Schuldenerlass die Befreiung aus der Armut wiederholt werden. Dem dient die gesetzliche Regelung der Selbstverknechtung und ihrer Begrenzung auf maximal sechs Jahre (Dtn 15,12–18):

„12 Wenn dein Bruder, ein Hebräer – oder auch eine Hebräerin –, sich dir verkauft, soll er dir sechs Jahre dienen. Im siebten Jahr sollst du ihn als freien Mann entlassen.13 Und wenn du ihn als freien Mann entlässt, sollst du ihn nicht mit leeren Händen entlassen.14 Du sollst ihm von deinen Schafen und Ziegen, von deiner Tenne und von deiner Kelter so viel mitgeben, wie er tragen kann. Wie der HERR, dein Gott, dich gesegnet hat, so sollst du ihn bedenken. 15 Denk daran: Als du in Ägypten Sklave warst, hat der HERR, dein Gott, dich freigekauft. Darum verpflichte ich dich heute auf dieses Gebot. 16 Wenn er dir aber erklärt: Ich will nicht von dir freigelassen werden – denn er hat dich und deine Familie lieb gewonnen, weil es ihm bei dir gut ging –, 17 so nimm einen Pfriem und stich ihn durch sein Ohr in die Tür: Dann ist er dein Sklave für immer. Bei einer Sklavin sollst du das Gleiche tun. 18 Halt es nicht für eine Härte, wenn du ihn als freien Mann entlassen musst; denn was er in den sechs Jahren

„Jugend“ in der Geschichte der Erziehung: Einige Streiflichter¹

Jürgen Oelkers

1. Fragestellung und Vorgaben der Antike

Meine Fragestellung klingt etwas unbescheiden. Sie lautet: Wie kommt es in der westlichen Geschichte der Erziehung dazu, „Kindheit“ und „Jugend“ zu unterscheiden und wie ändern sich diese Unterscheidungen? Diese Geschichte überblickt niemand ganz, zudem liegen verschiedene und konkurrierende Geschichten der Jugend wie der Kindheit vor² und ich werde mich daher auf Streiflichter beschränken.

Die meisten Geschichten richten nur auf die Kindheit oder nur auf die Jugend. Aber ‚Jugend‘ gibt es nur, wenn es im Leben zuvor die ‚Kindheit‘ gegeben hat. Und das erlaubt eine erste Eingrenzung, nämlich die Frage nach der Entstehung der Kategorien. Wieso und seit wann denkt man das frühe Leben eines Menschen als Reihenfolge?

Die heutigen Vorstellungen von ‚Jugend‘ scheinen da nicht weiterzuhelfen, wenn man sich vor Augen hält, dass die durchschnittliche Lebenserwartung im Römischen Reich gerade einmal dreissig Jahre betrug. Für viele Erwachsene ist das heute noch nicht einmal gleichbedeutend mit dem Ende der ‚Jugend‘. Aber diese Entgrenzung der festen Lebensalter ist ein historisch neues Phänomen, das sich erst im 20. Jahrhundert bemerkbar gemacht hat (Fass 1977).

Auch in der Antike standen Kinder von Geburt an nie einfach für sich, sondern gehörten einer umfassenden Ordnung des Lebens an. Der Grund konnte in keiner Kultur übersehen sehen: Kinder wachsen und entwickeln sich, was seit der Antike so verstanden wurde, dass sie Phasen durchlaufen, die sich zu einem Schema der Aufeinanderfolge ordnen lassen. Von dieser grundlegenden Vorstellung geht die Entwicklungspsychologie bis heute aus.³

Ein erster Versuch stammt aus dem sechsten Jahrhundert vor der Zeitenwende und geht auf den attischen Staatsmann Solon zurück – gemäss Platon einer der

1 Der Text basiert auf einer Vorlesung, die ich am 6. März 2025 an der Pädagogischen Hochschule Thurgau gehalten habe.

2 Zuletzt etwa *A Cultural History of Youth* (2023).

3 Im Grundsatz, nicht in der Einteilung der Phasen oder der Sicht auf die Übergänge.

sieben Weisen des klassischen Griechenlands.⁴ Von Solon stammt die erste überlieferte Einteilung der Lebensalter von der Kindheit bis zum Tod. Es sind zehn Alter mit je sieben Jahre Dauer – nach der magischen Zahl „sieben“, die noch in unserer Wochenzählung auftaucht (Solon 1945, S. 39).

Von der Einteilung ist die Erwartung des auf- und absteigenden Lebens, damit die normativen Vorstellungen von Kindheit, Jugend und Alter, lange bestimmt worden. Jugend folgt der Kindheit, nie umgekehrt, das Alte nähert sich dem Ende, und alle sind Teil eines Zyklus, der als natürlich angesehen wurde. Im Blick auf die Reifung von Kindern und Jugendlichen orientieren sich die Steiner-Schulen noch heute an dem magischen Zyklus der sieben Jahre.

Die tatsächliche Lebenserwartung ist davon zu unterscheiden, ebenso das praktische Leben der jungen Menschen in den vormodernen Gesellschaften, soweit dies heute bekannt ist. Aus der römischen Zeit und besonders aus der christlichen Spätantike sind zahlreiche didaktische Schriften für Erziehung und Unterricht vorhanden, die normativ gehalten sind und wiederum wenig über die Praxis aussagen. Ein anderer Befund ergibt sich, wenn man den Quellenbestand erweitert und nicht nur Texte berücksichtigt.

Aus der griechischen Antike sind Bilddokumente (Vasenbilder) überliefert, die sich als Zeugnisse einer „lebensweltlichen Körperkultur“ der Jugend verstehen lassen, die beide Geschlechter umfasst hat und offenbar weitgehend frei gestaltet werden konnte (Hölscher 2021, S. 104–106). Die Knaben haben die erste Phase der Kindheit im Haus der Eltern verbracht und sind nach heutiger Zählung 18 bis 20 Jahre alt, wenn sie als „Adoleszente“ das Haus der Eltern verlassen haben (ebd., S. 63 f.). Die Mädchen blieben bis zur Heirat im Haus.

- Das klassische Athen war eine Sklavengesellschaft, die Bilddokumente und Texte beziehen sich nur auf die Söhne und Töchter der Bürger Athens.
- Frei war der Umgang, aber nicht die Sexualität.
- In den Symposien, also den kultischen Feiern, „sind es die älteren Männer, die sich den Jungen hingerissen zuwenden und sie in die Welt der Erwachsenen einführen“, ohne dadurch Anstoss zu erregen (ebd., S. 127).
- Dafür steht der antike „Eros“.

Der Heidelberger Archäologe Tonio Hölscher hat darauf verwiesen, dass man diese Welt nicht mit den Massstäben der Gegenwart messen darf. Sie kann so auch kein Vorbild freier Sexualität sein, wie pädophile Autoren bis heute behaupten. „Die Vorstellungen von Körper und Seele, Leben und Tod und die sozialen Rollen der Altersstufen und Geschlechter“ haben sich „grundlegend“ und unwiderruflich verändert. Daher kann auch „keine humanistische Tradition“ mehr

4 Πρωταγόρας (Protagoras), 343a.

als „Deckmantel für pädophile Pädagogik in Schulen und Kirchen herhalten“ (ebd., S. 126f.).

Doch gerade die Berufung auf die ‚freie Sexualität‘ der Antike hat etwa die Verbrechen in der Odenwaldschule massgebend gerechtfertigt und die Aufdeckung verhindert. Die Täter konnten sich als ‚Kinderfreunde‘ verstehen und allein das zeigt, wie man auf keinen Fall mit der Geschichte von Kindheit und Jugend umgehen darf (Oelkers 2024 S. 59–84). Der antike Eros ist keine Rechtfertigung für sexuelle Ausbeutung.

Die Antike hat eine andere Bedeutung. Unter ‚Kindheit‘ wurde seit der Antike kategorial der Beginn einer geordneten Folge von Lebensaltern verstanden. Erst dann konnten sich damit eine zeitlich verlässliche Erziehung mit einer klaren Rollenverteilung und auch einer Rechtsposition verbinden, die mehr darstellte als eine *res nullius*, womit ein Sachverhalt im römischen Recht bezeichnet wird, der ‚niemandes Angelegenheit‘ ist (Kempe/Suter 2015).

Zwischen der römischen Antike und dem frühen Mittelalter entstanden zahllose weitere Einteilungen die von drei bis zu sieben Lebensaltern reichten und die deutlich machen, dass verschiedene Varianten die Sicht auf das Alter bestimmt haben, ohne die Grundidee des natürlichen Zyklus aufzugeben (Eyben 1973). Damit wären die Kinder ohne Rechtsposition gewesen.

Eine der einflussreichsten und häufig zitierten Unterscheidungen stammte von dem römischen Schriftsteller Marcus Terentius Varro und ist im letzten Jahrhundert vor der Zeitenwende formuliert worden.⁵ Varro prägte in seiner Schrift *De lingua latina* auch den Ausdruck *infantia* als Bezeichnung für das Lebensalter ‚Kindheit‘, dem noch vier weitere Lebensalter folgten.⁶

Ohne eine solche kategoriale Ordnung wäre es unmöglich, auf Kinder anders als okkasionell zu reagieren. Kinder müssen also nicht nur sozial wahrgenommen werden. Das können sie erst, wenn sie ihren Platz in einem kognitiven System haben. Das Schema der Lebensalter blieb daher bis zum Ende der Antike intakt und war auch im christlichen Mittelalter noch massgebend.

Um 630 nach der Zeitenwende verfasste der Bischof Isidor von Sevilla⁷ eine Enzyklopädie, die das Wissen der Zeit zusammenfasste. Im elften Buch seiner *Etymologiae*⁸ wurde unterschieden zwischen sechs (männlichen) Lebensaltern:

5 Marcus Terentius Varro (116–27 v.d.Z.) war Prätor in Rom und wurde im Jahr 47 von Cäsar zum Vorsteher der noch zu gründenden öffentlichen Bibliothek ernannt. Von den über 70 Werken Varros ist nur wenig vollständig erhalten. Bildungsgeschichtlich von großer Bedeutung ist die erste Systematisierung der Freien Künste als Disziplinen des akademischen Unterrichts.

6 Pueritia, juventa, adolescentia, senecta.

7 Isidor von Sevilla (um 560–636) wurde um 599/601 Erzbischof von Sevilla und übte dieses Amt bis zu seinem Tode aus. Er ist der letzte der lateinischen Kirchenväter, mit dem die christliche Antike beendet wird.

8 Abgeschlossen um 630. Das 11. Buch handelt ‚vom Menschen‘ und fasst das zeitgenössische Wissen zusammen, darunter auch das pädagogische.

- zuerst *infantia* und *pueritia*, also erste und die zweite Kindheit, wobei erste bis zum siebten Lebensjahr und die zweite bis zum vierzehnten angenommen wurde. Die ältere Kindheit wird mit Schulung verbracht, und sie ist „rein“ (*purus*), also asexuell.
- Danach beginnt – mit der Zeugungsfähigkeit – die *adolescentia*, die doppelt so lange dauert wie die jüngere und die ältere Kindheit, also bis zum acht- und zwanzigsten Jahr reicht.
- Sie wird gefolgt von *juventus*, dem Mannesalter, das bis zum 50. Jahr dauert, gefolgt von *gravitas*, dem Alter der würdigen Männer bis 70 Jahre, sowie am Ende *senectus*, das Greisenalter (Neraudeau 1979, S. 87–90).⁹

Das ist nach Isidor – und oft unter Berufung auf ihn – vielfach, auch bildlich, dargestellt worden. So konnten Kinder wie Jugendliche unterschieden und eingruppiert werden, was der Erfahrung des Wachstums entgegenkam. Für Frauen sind solche Darstellungen der Lebensalter allerdings erst nach der Reformation bekannt (Chvojka 2003, S. 75 f.).

Noch bei Shakespeare in *As You Like It* (Folio-Druck 1623), in dem berühmten Dialog, der mit dem Satz beginnt, dass die ganze Welt eine Bühne sei und Männer wie Frauen nur Spieler, sind die sieben „ages of men“ – verstanden als die sieben Akte des Lebens – männlich.¹⁰ Der Dialog wird beschlossen mit der „second childishness“, die die Leiden des hilflosen Alters erfasst.¹¹ Das ist also auch keine neue Erfahrung.

2. Lehrstücke aus dem Mittelalter und der frühen Neuzeit

Die schematische Ordnung der gestuften Lebensalter, so wichtig sie für die kognitive Orientierung gewesen ist, sagt nichts darüber aus, wie „Jugend“ tatsächlich erlebt und wahrgenommen wurde. In der Forschung wurde im Anschluss an den französischen Historiker Philippe Ariès lange angenommen, dass es im Mittelalter keine eigene Kultur der Kindheit und Jugend gegeben hat, weil Heranwachsende einfach an die Kultur der Erwachsenen angeschlossen wurden und ein pädagogisches Bewusstsein ihrer Besonderheit gar nicht vorhanden war (Ariès 1960).¹²

9 *Originum seu etymologiarum* lib. XI, Caput 2: De Aetatibus Hominum. Die Einteilung der Lebensalter übernimmt Isidor von Augustinus (Eyden 1973, S. 161 f.).

10 *As You Like It* II/7.

11 *Ebd.*

12 Quellen für diese These waren vor allem Bilder aus dem Spätmittelalter, auf denen Kinder wie kleine Erwachsene dargestellt wurden.