

Werte und Ziele im jüdischen Recht

Ze'ev W. Falk

Beide, biblischer Glaube und jüdisches Recht, sind ohne menschliche Werte¹ nicht zu verstehen. Auch die Zehn Gebote sind nicht isoliert zu verstehen, sie sind vielmehr Teil eines allgemeinen Konzepts. Sie sind die Bedingungen des Bundes zwischen Gott und Israel, der auf gegenseitigem Vertrauen und auf die Einhaltung eines Versprechens beruht.

Die zwei Versionen des Dekalogs geben ein Beispiel für die Koexistenz von subjektiven Werten und objektivem Recht. Der soziale Grund für den Sabbat steht neben dem metaphysischen,² was die multidimensionale Bedeutung des offenbarten Rechts und die Rechtmäßigkeit einer pluralistischen Interpretation beweist.

Wir könnten weitere Beispiele aus der rabbinischen Tradition anführen, die die Rolle illustrieren, die menschliche Werte in der Interpretation des Rechts spielen. Die Rabbinen unterteilten die Gebote in zwei Kategorien. Einige Regeln, so sagten sie, hätte der Mensch auch ohne Offenbarung entdecken können. Dazu zählten sie Diebstahl, sexuelle Beziehungen unter Blutsverwandten, Götzendienst, Gotteslästerung und Totschlag. Andere Normen hielt man im Gegensatz hierzu rationalem Denken nicht zugänglich. Diese Normen unterlagen der Kritik von Nicht-Gläubigen und Menschen mit einem Hang zum Bösen. Zu den Verboten in dieser Kategorie rechnet man den Verzehr von Schweinefleisch wie auch das Tragen von Kleidung aus gemischten Fasern sowie die positiven Pflichten, dem Schwager den Schuh auszuziehen (Dtn 25,9) sowie Reinheits- und Sühneriten. Wenn jemand die Gültigkeit dieser Regeln in

1) „Wert“ wird hier definiert als Idee, Ziel oder Qualität, die den Handlungen von Individuen oder Gesellschaften Sinn und Richtung geben. Der Wert bezieht sich mehr auf das Motiv als auf den äußeren Akt, mehr auf das Ziel als auf die Mittel. Wenn wir von rechtlichen Werten sprechen, so meinen wir den letzten Zweck einer gegebenen Norm, das spirituelle wie auch das pädagogische Grundprinzip des Rechts und damit seine moralische Rechtfertigung.

2) Dtn 5,15; Ex 20,11.

Frage stellte, so war die einzige Antwort darauf ein Verweis auf die Offenbarung.³

Beide Teile der Tora, ob der Grund den Menschen verständlich ist oder nicht, sollten vom Menschen befolgt werden, weil sie dem göttlichen Willen entspringen und vielleicht den Menschen prüfen, ob er sich tatsächlich Gott vollständig unterwirft.

Doch so wie man den Verstand gebrauchen kann, um die Gebote auszu-legen, so läßt sich auch die andere Tendenz im rabbinischen Denken nachweisen, die die absolute Transzendenz des göttlichen Rechts, das jenseits aller menschlichen Vernunft sei, betone.

Diese Haltung ist das dialektische Ergebnis des erwähnten Rationalismus. Wenn die menschliche Vernunft nicht in der Lage war, alle Gebote zu rechtfertigen, so konnte die logische Konsequenz Selektivität und Permissivität sein. Die Beachtung irrationaler Gesetze konnte also nur durch eine totale Negation jeder rationalen Erklärung garantiert werden.

Andererseits war eine rationale Interpretation des Rechts bei einigen Rabbinen ebenso verbreitet. So pflegte um die Mitte des 2. Jh. R. Shimeon b. Yohai nach Gründen für die Interpretation verschiedener Gebote zu suchen. Wenn der Text die Witwe von der Schuldpfändung ausnahm, so begrenzte er seine Anwendung allein auf arme Frauen, denn der Gläubiger könnte ihren Ruf gefährden, wenn er das Kleid der Witwe jeden Abend zurückgäbe. Die Kleidung einer reichen Witwe konnte andererseits vom Gläubiger gepfändet werden, und sie brauchte nicht über Nacht zurückgebracht zu werden.⁴

Sein Kollege, R. Juda b. Ila'i, weigerte sich, eine solche Unterscheidung zu treffen, da es in der Schrift dafür keinen Anhalt gebe. Seiner Ansicht nach nahm der Text alle Witwen von der Schuldeneintreibung aus, und dieser Schutz kam ihnen ohne Rücksicht auf ihre Vermögensverhältnisse zu.⁵

Kriterien für das Verständnis

Diese Kontroverse ist ein Beleg für die Subjektivität der rationalen Interpretation und der menschlichen Werte als Kriterien für das Verständnis

3) Sifra zu Lev 18,4; vgl. E. E. Urbach: *The Sages; Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1975, Kap. 13.

4) Dtn 24,17; vgl. 24,13; bBM 115a.

5) Ebd.

der Offenbarung. R. Judas Haltung wird mehr oder weniger von der heutigen Orthodoxie vertreten, während die Ansicht R. Shimeons als Richtschnur für den modernen Liberalismus gelten könnte.

Die Befürchtung, der Rationalismus untergrabe die Einhaltung der Gebote, brachte einige Rabbinen dazu, jede Nachforschung nach Gründen abzulehnen. Nach R. Isaac wird eine Person, die die ratio legis kennt, ihre eigene Lage von der vom Gesetzgeber vorgesehenen abheben und glauben, sie sei von dem Gesetz ausgenommen. Das Beispiel König Salomons, des Weisesten der Weisen, sollte jedermann vor den Gefahren warnen, die in der Suche nach rational erklärbaren Gründen liegen können.⁶

Als ein Ausfluß der antirationalistischen Haltung kann auch die rabbinische Praxis gesehen werden, die Gründe für ein neues Gesetz ein Jahr lang geheimzuhalten, um eine Diskussion und Kritik an der Neuerung zu verhindern, bis sich die Menschen daran gewöhnt hatten, die Regel zu befolgen.⁷

Die stärkste Abwertung der Vernunft ist paradoxerweise die Terminologie einiger Rabbinen, die das Wort Vernunft im Sinne von biblischem Beweis gebrauchen. Eine Norm wird als „ohne Vernunft“ bezeichnet, nicht weil sie dem Menschenverstand widerspricht, sondern weil sie keine Begründung in der Bibel hat.⁸ Ein vernünftiges Gesetz ergibt sich also aus der Heiligen Schrift, während eines, das nur auf rabbinischem Denken beruht, nicht so genannt werden darf.

Diese Terminologie war offensichtlich Ausdruck einer Geringschätzung der Vernunft durch die Autoren. Aber auch die Rabbinen, die diese Terminologie benutzten, stellten nicht die Gültigkeit der „Normen ohne Vernunft“ in Frage, sondern sie klassifizierten sie als eine im Verhältnis zum übrigen Recht geringere Kategorie.

Die positive Rolle menschlicher Werte läßt sich an einem anderen Begriff der Interpretation nachweisen. Wenn eine Regel nicht durch Analogie ausgeweitet werden darf, so wird sie „Innovation“ genannt, was bedeutet, daß sie nicht unserer Erwartung entspricht, die auf einer vernünftigen Interpretation basiert. Das biblische Verbot, Fleisch und Milch zu vermischen, wurde z. B. als Innovation gegenüber den übrigen rituellen Spei-

6) bSan 21b, vgl. bPes 119a.

7) bAZ 35a.

8) bBB 144a, vgl. jKet 5,1 (29c).

sevorschriften betrachtet und darf nicht ausgedehnt werden.⁹ Ähnlich sollte bei Zeugen, deren Aussagen sich später als falsch erweisen, nicht jede Aussage zwischen der Falschaussage und ihrer Überführung rückwirkend annulliert werden. Vielmehr sollte eine solche Aussage ungeachtet der späteren Entwicklung gültig bleiben. Die Regel der falschen Zeugen wird zwar ausdrücklich im biblischen Text genannt, doch ist sie exceptionell und es besteht kein Grund, ihre Anwendung über das absolute Mindestmaß hinaus auszudehnen.¹⁰

Begründung und Gerechtigkeit

Während das letzte Beispiel das negative Wirken der Auslegung illustriert, wobei eine bestimmte Interpretation ausgeschlossen ist, kann der Zweck manchmal dazu dienen, eine positive Gesetzesregel abzuleiten. Das hängt mit dem Wert der Gerechtigkeit, der auf dem Empfinden von Recht und Unrecht beruht, zusammen. Zwar versucht jeder Rabbi in der Regel, seine Argumentation auf die Quellen zu stützen, doch manchmal wird eine Ansicht ohne eine solche Begründung, nur nach dem Gerechtigkeitsgefühl, vertreten.

Um einige Beispiele anzuführen, soll die Regel betrachtet werden, die in moderner Terminologie als ungerechtfertigte Bereicherung bezeichnet werden könnte. Sie läßt sich in einer Reihe von Fällen nachweisen, die in einem Absatz der Mischna erörtert werden, und stützt dort die Ansichten gewisser Rabbinen.

Der erste Fall betrifft die Teilzahlung einer Schuld. Der Schuldner hatte den Schuldschein über die volle Schuld bei einem Treuhänder hinterlegt mit der Anweisung, den Schuldschein dem Gläubiger auszuhändigen, wenn der Rest nicht bis zu einem gewissen Termin bezahlt wäre. Nach R. Juda b. Ila'i, um die Mitte des 2. Jh., sollte diese Vereinbarung nicht ausgeführt werden, da es sich um eine Strafbestimmung handle.

Rechtsschutz wird hier gegen eine unbillig harte Vertragsklausel auf Grund des Werts der Gerechtigkeit gewährt.

In einem weiteren Fall befaßt sich R. Juda b. Ila'i mit der Teilzahlung einer Schuld. Es erhebt sich die Frage, ob der ursprüngliche Schuldschein dem Schuldner zurückgegeben und ein neuer Schuldschein über die Restsumme ausgestellt werden, oder ob der ursprüngliche Schuldschein bei

9) bHul 108a.

10) bSan 27a.

dem Gläubiger verbleiben und der Schuldner nur eine Empfangsbestätigung über seine Teilzahlung erhalten solle. R. Juda gibt der ersteren Möglichkeit den Vorzug, denn in der letzteren läge eine Gefahr: „Wenn die Empfangsbestätigung über die Teilzahlung verlorengehen sollte, so könnte der Gläubiger lachend etwas unrechtmäßig eintreiben.“

Der Begriff spiegelt die Empörung wider, die der Rabbi angesichts der Möglichkeit der unrechtmäßigen Bereicherung empfand. Es war nicht nur bedauerlich, wenn eine Person etwas nahm, das ihr nicht zustand, sondern mehr noch, wenn sie sich über das gesamte Rechtssystem lustig machen konnte. Nach R. Juda mußte eine Lösung gewählt werden, die eine solche Situation nicht entstehen ließ, und diese basiert auf einem Werturteil und nicht auf der Tradition.

Im dritten Fall geht es um zwei Brüder, einen reichen und einen armen, die gemeinsam ein Badehaus und eine Olivenpresse geerbt haben. Der arme Bruder möchte natürlich, daß das Eigentum verpachtet und das Einkommen daraus aufgeteilt wird, während der reiche vorzieht, es für den persönlichen Gebrauch zu behalten. Er schlägt zynisch vor, der arme Bruder solle sich Sklaven und Olivenbäume kaufen, so daß sie beide das Eigentum persönlich nutzen könnten. Dieses Argument wird verworfen, denn, wie R. Isaac Alfassi im 11. Jahrhundert betonte, das würde bedeuten, daß der reiche Bruder „lachend aus etwas den Nutzen ziehen würde, das ihm nicht gehörte“.¹¹ Diese Begründung, die dem Begriff der unrechtmäßigen Bereicherung entspricht, ist von der Idee der Gerechtigkeit abgeleitet. Sie gründet auf einem menschlichen Wert, ohne eines biblischen Beweises zu bedürfen.

Dieselbe Begründung wurde in einem Fall angewandt, wo eine bestimmte Menge Weizen, die dem Kläger gehörte, mit einer größeren Menge Weizen, die dem Beklagten gehörte, vermengt worden war. Nach den Regeln des Beweises liegt die Beweislast bei dem Kläger, was heißt, daß er nicht beweisen kann, welcher Teil des gesamten Weizens ihm gehört, und folglich den Prozeß verlieren muß.

Das Problem wird mit der rhetorischen Frage gelöst: „Wie konnte der Beklagte lachend den Weizen gebrauchen“, der dem Kläger gehörte?¹² Wieder wird der Rechtsschutz mit der Idee der Gerechtigkeit begründet, obwohl ein Gesetz genau das Gegenteil besagt.

11) mBB 10,5-7; Alfassi zu 10c.

12) bBesa 38b.

Studium und Interpretation

Wenn es auch eine Kontroverse geben konnte über die Zulässigkeit von Werten und Vernunft als Quellen für das Recht, so sind sich doch alle einig in ihrer Bedeutung für die Didaktik.

Die meisten Lehrer und Autoren aller Jahrhunderte haben sich dem Recht auf dem Weg über die Vernunft genähert und die verschiedenen Gesetze und Gebote des Judentums in einen allgemeinen Rahmen von Grundwerten gestellt.

An der Akademie von R. Jannai zitierte man Psalm 1,3, worin der gute Student mit einem Baum verglichen wird, der am Wasser gepflanzt ist. Er sollte wie ein Schößling sein, der von einem Ort zum anderen verpflanzt wird, nicht nur wie ein Sämling, der immer in derselben Umgebung wächst: „Derjenige, der die Tora nur bei einem Lehrer studiert hat, wird niemals erfolgreich sein.“¹³

Der Student entdeckt, wenn er einer Vielzahl von Methoden und Haltungen ausgesetzt wird, schließlich seinen eigenen Weg und wird persönlich engagiert. Das fördert seine intellektuelle Integrität ebenso wie das Erstarren seiner Persönlichkeit.

Ähnlich riet im 3. Jahrhundert R. Ami dem Studenten, das zu wählen, was ihm gefiele, denn man könne nur lernen, was man bejaht.¹⁴ Das ist eine Art, die persönliche Einstellung zu betonen, die für das Studium der Tora grundlegend ist.

Es versteht sich jedoch von selbst, daß die Subjektivität im Studium ebenso viele Gefahren birgt wie in der Rechtsprechung. Die Folge können Zweifel und Relativismus sein, aber auch Inspiration und Engagement können daraus entspringen: „Die Tora ist der Baum des Lebens für jene, die sie richtig nutzen, und ein Gift für jene, die sie falsch benutzen.“¹⁵

Aber sogar Fehler sind notwendig, damit man seinen eigenen Weg herausfinden kann. So erklärte Rabba b. R. Hunna im 3. Jahrhundert, ein Gesetzesirrtum sei eine gute Vorbereitung für ein besseres Verständnis.¹⁶

Am Prozeß des Studiums und der Lehre können wir nur teilnehmen, wenn wir Stellung beziehen, unsere eigene Auffassung entwickeln, Werturteile fällen und sogar Fehler machen.

13) bAZ 19a.

14) Ebd.

15) bShab 88b.

16) bGit 43a, unter Berufung auf Jes 3,6.

Die verschiedenen Quellen zeigen, wie das menschliche Element eine entscheidende Rolle beim Studium und bei der Interpretation des offenbarten Rechts spielt. In diesem Sinne ist das Recht Israels nicht nur ein Beispiel für die Transzendenz von Gerechtigkeit und Recht, sondern auch für die notwendige Partnerschaft von Gott und Mensch bei der Verwirklichung des Königreichs. Die Beziehung zwischen Gesetz und Wert ähnelt der zwischen Mittel und Zweck. Eine Betrachtung der Rolle, die Werte in der Interpretation des Rechts spielen, erfordert darum eine Klärung der Denkmethode, insbesondere eine Unterscheidung zwischen begrifflicher und teleologischer Methode.

Die traditionelle Denkweise, die sowohl von jüdischen wie auch von anderen Juristen angewandt wird, ist die begriffliche. Wenn eine vorgegebene Norm auf die zu untersuchenden Gegebenheiten anzuwenden ist, werden in der Regel die Rechtsbegriffe untersucht, um herauszufinden, ob und wie die Norm auf diesen Fall zutrifft. Das jüdische Recht benutzt oft eine scholastische Methode, indem es literarische Quellen heranzieht, eine provisorische Lösung vorschlägt, diese abhebt von Lösungen, die aus anderen Quellen abzuleiten sind, mit diesen abstimmt und schließlich eine endgültige Lösung erhält.

Eine andere Denkmethode verfährt teleologisch, wenn sie die Lösung auf die praktischen Ergebnisse und ihre Funktion stützt. Der Jurist kann also diese Methode benutzen, um herauszufinden, welche Lösung zu dem günstigsten Ergebnis führt.

Die teleologische Methode

Wie kann die teleologische Methode im jüdischen Recht angewandt werden? Wir werden uns zuerst die Frage stellen, ob die Quellen eine solche Denkweise kennen, und dann, welches die ethischen und theologischen Implikationen dieser Denkweise sind.

Ganz offensichtlich wird jede Norm, die menschlicher Gesetzgebung zugeschrieben wird, als das Ergebnis utilitaristischen Denkens angesehen. Um ein Beispiel zu zitieren: Hillel erließ im 1. Jh. v.Z. den *prosbul*, womit der biblische Schuldenerlaß in jedem siebenten Jahr abgeschafft wurde: „Dies ist eine der Rechtsreformen von Hillel dem Älteren, der erkannte, daß Kredite wegen Verletzung der Warnung in Dtn 15,9 verweigert wurden, und darum den *prosbul* erließ.“¹⁷

17) mShevi 10,3-4.

In diesem Fall hatte der Vorsitzende des Sanhedrins Klagen erhalten, die bewiesen, daß die Durchführung des biblischen Schuldenerlasses zu einem Einfrieren der Kredite geführt hatte. Da das noch schlimmer war als die zeitlich unbegrenzte Eintreibung von Schulden, zog Hillel eine Art kybernetischen Schluß, indem er eine Formel, *probul* genannt, hinzufügte zu dem Vertrag, die es dem Gläubiger erlaubte, jederzeit die Schuld einzutreiben.

Während die teleologische Methode in der Gesetzgebung im erwähnten Fall deutlich erkennbar ist, ist sie weniger offensichtlich in ad-hoc-Entscheidungen bei religiösen Streitfällen. Doch läßt sie sich auch dort finden, wenn eine etablierte Praxis durch eine neue Richtlinie ersetzt wurde, die der Realität besser entsprach. Zwei Beispiele dafür:

Obwohl die Pharisäer auf die Reinheit ihrer Töpferwaren bestanden und nicht willens waren, sich hinsichtlich des Gebrauchs von Eßgeschirr auf Unwissende zu verlassen, wurde diese Regel in Jerusalem nicht in voller Strenge angewandt. Die Rabbinen waren bereit, einer unwissenden Person zu vertrauen. Der Grund für diese liberale Haltung war utilitaristisch; wegen der Rauchentwicklung wurde in Jerusalem kein Brennofen errichtet, so daß man auf den Import der Töpferwaren angewiesen war.¹⁸

Das zweite Beispiel: Wenn jemand Geld von den zweiten Zehnten außerhalb Jerusalems wechselte, um es in Jerusalem auszugeben, sollte er Kleingeld ebenso wie Großgeld in die Stadt bringen. Desgleichen sollte er, wenn er in Jerusalem Geld wechselte, nicht alles Großgeld in Kleingeld einwechseln. Diese Ansicht der Hillel-Schule beruht auf der Annahme, die Bankiers von Jerusalem würden sonst den Tauschkurs des Kleingelds erhöhen. Eine gemischte Geldmenge war daher von allgemeinem Vorteil.¹⁹

Manchmal wurden utilitaristische Überlegungen als Beweis angeführt, um eine bestimmte Meinung zu unterstützen, wobei die Gegner entweder das teleologische Denken insgesamt ablehnten oder die Richtigkeit der Schlußfolgerung in Frage stellten. Wir wollen hier zwei Beispiele anführen: Etwa 70 n.Z. stritten die Pharisäer und Sadduzäer über die Haftung des Herrn für Schäden, die sein Sklave oder seine Tiere angerichtet haben. Die Pharisäer hielten die Haftung für Schäden, die Tiere verursachten, für gerechtfertigt, da Tiere keinen eigenen Willen hätten. Wenn

18) mHag 3,5-7; R. Ovadiah von Bertinoro (15. Jh.) zu 10c.

19) mEd 1,9-10.

der Herr auch für Schäden haften müsse, die der Sklave verursache, der einen eigenen Willen habe, würde der Sklave jede Kränkung durch seinen Herrn damit beantworten, daß er irgend jemandes Getreidevorräte in Brand stecke und seinen Herrn dafür haftbar mache.²⁰

Der Streit konnte nicht gewesen sein, ob ein rabbinischer Erlaß die Haftung des Herrn festgesetzt oder abgeschafft hatte, denn die Sadduzäer anerkannten nur biblisches Recht. Wenn der Streit Sinn haben sollte, so muß sich die Antwort der Pharisäer auf die richtige Interpretation biblischen Rechts bezogen haben. Eine ähnliche Kontroverse bezieht sich auf eine Erklärung von Rava (4. Jh.), worin er die Verhinderung durch höhere Gewalt bei einer bedingten Scheidungserklärung verwarf. Angenommen, ein Mann habe seiner Frau bei seiner Abreise einen Scheidungsbrief überreicht, in dem festgelegt war, daß die Scheidung rechtsgültig werden solle, wenn er nicht innerhalb eines Monats zurückkomme. Rava entschied, daß die Scheidung gültig werden sollte, sobald die Bedingung (das Verstreichen des Monats ohne Rückkehr [d. Übers.]) erfüllt sei.

Dazu wurde in der Akademie die Frage aufgeworfen, warum man dem Gatten im Falle seiner Verhinderung nicht erlauben sollte, seine Anstrengungen zu beweisen, die durch Gottes Handeln zunichte gemacht worden seien. Hier ist eine der Antworten: „Rava stützt seine Ansicht auf einen logischen Grund, und zwar mit Blick auf gewissenhafte oder nicht gewissenhafte Frauen: Um der gewissenhaften Frau willen muß die Scheidung für gültig erklärt werden, denn die gewissenhafte Frau glaubt auch in Fällen, in denen es keine höhere Gewalt gibt, daß der Ehegatte an der Rückkehr gehindert ist, und sie wird niemals wieder heiraten. Für die nicht gewissenhafte Frau muß man die Scheidung ebenfalls für gültig erklären; denn sie würde sogar im Fall höherer Gewalt behaupten, es habe ihren Gatten nichts an der Rückkehr gehindert. Sie würde also erneut heiraten, obwohl die Scheidung in Wirklichkeit gar nicht rechtsgültig wäre, und die Kinder, die sie von ihrem zweiten Mann bekäme, wären Bastarde.“²¹

Hier wird wiederum ein teleologischer Grund für eine Rechtsmeinung angeführt, die ebensogut mit begrifflicher Argumentation oder der Interpretation der Heiligen Schrift hätte begründet werden können. Jede

20) mYad 4,7.

21) bKet 2b.

Spekulation über mögliches zukünftiges Verhalten unterliegt der Kritik durch entgegengesetzte Theorien.

Das demonstriert Ansichten, die auf der Wahl des geringeren Übels bei zwei möglichen Lösungen beruhen. In jedem Fall ist es klar, daß die ideale Norm anders wäre, die tatsächliche Norm aber realistisch ist. Die ideale Norm kann gleichgesetzt werden mit derjenigen, die durch begriffliches Denken abgeleitet werden kann, während die realistische sich aus utilitaristischen Überlegungen ergibt. Von den zwei vorstellbaren Lösungen, die eine in streng moralischer Richtung und die andere in permissiver, wählt der biblische Gesetzgeber die letztere. Man meint, er habe die menschliche Schwäche in einer solchen Lage in Betracht gezogen und die praktische Norm bevorzugt.

Ähnlich soll König David die Nachkommen König Sauls stellvertretend bestraft haben, gegen die Regel der individuellen Verantwortung, aber wegen der besonders heiklen Situation. Die Gibeoniten hatten einen Anspruch gegen Sauls Familie, der zu ihren Bedingungen erfüllt werden mußte. Sie verlangten Blutrache an den Nachkommen des früheren Königs, und ihre Forderung wurde erfüllt.²² Die Rabbinen zitierten Dtn 24,16, wo es heißt: „... Kinder (sollen) nicht um der Väter willen mit dem Tode bestraft werden. Ein jeder soll (nur) wegen seiner (eigenen) Schuld getötet werden.“

Rabbi Johanan (3. Jh.) verwies darauf, daß die Gibeoniten Fremde in Israel waren und daß die Israeliten darum besondere Anstrengungen machen mußten, um die Achtung vor ihren Rechten zu demonstrieren, und entgegnete folgendermaßen: „Besser einen Buchstaben aus der Tora zu tilgen als Gott in der Öffentlichkeit zu entweihen.“²³

Nach dieser Erklärung hielt König David es für nötig, ein Exempel zu statuieren, um einen auch den Fremden gebührenden Schutz zu demonstrieren. Seine Denkweise ist in diesem Fall teleologisch. Er hatte die Begriffe der strafrechtlichen Verantwortung außer Kraft gesetzt, um andere Belange, die wichtiger waren, zu befriedigen. Diese Interpretation der Rabbinen geht natürlich davon aus, daß David die persönliche Verantwortung kannte und daß er sie nicht ohne guten und idealen Grund mißachtet hätte. Was wir auch über diese Annahmen denken mögen, die Erklärung von R. Johanan zeigt die Legitimität einer solchen Entscheidung in seinem Kreis.

22) 2 Sam 21,1-14.

23) bYev 79a.

Es kann eine Zeit kommen, zu der man sogar das Gesetz Gottes verletzen muß, um ein höheres Ziel zu erreichen, z. B. um zu verhindern, daß der göttliche Name vor den Nationen entweiht wird.

Diese extreme Methode wird nicht nur angewandt, um eine moralisch zweifelhafte Handlung zu rechtfertigen, sondern sogar zur Rechtfertigung der Verletzung eines ganz wesentlichen Gerechtigkeitsprinzips. Von David wird gesagt, daß er sich auf eine Art *raison d'état* berufen habe, um eine sonst illegale Handlung zu rechtfertigen.

Rabbi Johanan und sein Schwager Rabbi Shimeon b. Laqish haben dieselbe Argumentationsweise auch bei anderen Gelegenheiten benutzt. Man fragte sie z. B., warum sie Predigtbücher benutzen, obwohl das Mündliche Recht nicht aus Büchern gelehrt werden solle. Sie verwiesen auf Psalm 119,126 und antworteten: „Es war besser, eine Regel der Tora zu übertreten, als zuzulassen, daß die Tora von Israel vergessen wird.“²⁴ Auch hier wurde die Verletzung einer Regel und die Notwendigkeit, zur Heiligung Gottes zu handeln, gegeneinander abgewogen.²⁵

Eine vergleichbare Haltung wurde dem Vorsitzenden der Akademie, Rabbi Juda, zugeschrieben: Es sei „besser, wenn ein Mitglied der Bruderschaft der Weisen sich in geringfügiger Art verginge, als daß man eine unwissende Person eine schwere Verfehlung begehen lasse“.²⁶ Wenn man eine Handlung beurteilt, soll dies also nicht nur mit Rechtsbegriffen geschehen, sondern es sollen auch die Auswirkungen auf die Realität berücksichtigt werden, was eine neue Dimension des Rechts einführt. Denn ein Rechtsakt kann unerwünscht werden, wenn man die Konsequenzen bedenkt, und eine illegale Handlung aus denselben Gründen lobenswert. *Die logische Konsequenz ist die Veränderlichkeit des Rechts je nach den Bedürfnissen der Gesellschaft und der einzelnen. Jüdisches Recht ist nicht ein metaphysisches und abstraktes System von Normen, sondern eine Lebensart, die auf den Menschen und eine sich verändernde Gesellschaft angewandt werden muß.*

Ulla lobte demgemäß im 3. Jahrhundert die Hurerei der Tamar (Gen 38,14 ff.) in Anbetracht ihrer ehrenhaften Absicht.²⁷ Was zählt, ist also nicht so sehr die Tat als die Absicht, obwohl natürlich nicht der Zweck jedes Mittel heiligt.

24) bTem 14b.

25) Raschi (Rabbi Solomon b. Isaac, 11. Jh.), zu 10c.

26) bEr 32b.

27) bNaz 23b.

Das jüdische Denken scheint eine Mittelstellung zwischen der Kantschen metaphysischen, formalen Ethik und den Systemen des Utilitarismus einzunehmen. Der kategorische Imperativ ist unabhängig von Wert oder Ziel des menschlichen Willens, ebenso verlangt das Gebot der Tora Erfüllung „um seiner selbst willen“ ohne anderen Zweck.

Das jüdische Recht hat immer in einer pragmatischen, diesseitigen Art gehandelt und die Befolgung der Gebote auch aus sachfremden Motiven toleriert.

Das Recht selbst ist nach jüdischem Denken heteronom, während die Absicht autonom ist. Der Mensch kann deshalb eine gegebene Regel der Tora nicht neu formulieren, es sei denn auf dem legitimen Weg der Gesetzgebung. Aber der Mensch kann durch seine Absicht dem Gesetz einen persönlichen Sinn geben und sogar in Ausnahmefällen sein Abweichen vom Gesetz rechtfertigen.

Das Gesetz ist zwar göttlichen Ursprungs, doch ist es dem Menschen zur Interpretation gegeben und muß in einer Weise angewandt werden, die den einzelnen und die Gesellschaft zu Gott führt. Die Gesetze umfassen daher außer den Begriffen eine Reihe von Werten und Zielen, die zu Schlußfolgerungen führen können, die von der üblichen abstrakten Entscheidung abweichen. Die wahre Herausforderung des jüdischen Rechts liegt in der Spannung zwischen diesen Polen – dem gegebenen Recht und dem finalen Wert – und der Mensch ist aufgerufen, diese beiden zur Synthese zu bringen.