

kann, natürlich ohne andere zu schädigen. Ein anderer wichtiger Faktor besteht in der Tatsache, dass die heutigen Staaten das Monopol der Gewaltanwendung innehaben. Daraus ergibt sich, dass die religiösen Organe ihre Normen nicht mit autonomen, gesellschaftlich organisierten Zwangsakten vollstrecken können. Die religiösen Normen als solche können deshalb in der heutigen Wirklichkeit nur als moralische Normen wirken. Um rechtlich erzwingbar zu sein, müssen die religiösen Normen ins staatliche Recht inkorporiert werden. Dies geschah in einigen Bereichen im Staate Israel; aber durch ihre Rezeption verwandeln sich die religiösen Normen in staatliche Normen, da ihre Geltung jetzt auf der staatlichen Grundnorm beruht.

## *2. Der substantielle Konflikt zwischen Religion und Ethik*

Der formale Unterschied zwischen Recht und Moral, der sich auf die Art der Sanktion bezieht, erschöpft natürlich bei weitem nicht die Problematik ihrer gegenseitigen Beziehung in der jüdischen, religiösen Tradition. Zuerst einmal stellt sich die Frage des Verhältnisses zwischen den geoffenbarten göttlichen Geboten und einer absoluten universalen Ethik. Erlässt Gott seine Gebote, weil sie moralisch gut sind, oder sind sie moralisch gut, weil sie von Gott kommen? Gibt es eine Ethik ausserhalb der offenbarten Religion? Inwiefern können diese ethischen Werte durch die menschliche Vernunft erkannt werden; welche unterliegen der Offenbarung? Diese Fragen beschäftigten die Philosophen und Theologen seit der Antike.<sup>43</sup> Sowohl im Islam wie auch im Judentum und Christentum spalteten sich die Meinungen. Die mittelalterliche Kontroverse zwischen Realisten und Voluntaristen zeugt von der tief

43 Siehe Platons Dialog "Euthyphron" zur Frage der Gottesgefälligkeit und Frömmigkeit; vgl. *M. L. McPherran*, Socratic Piety in the *Euthyphro*, in: *Journal of the History of Philosophy* 23 (1985), 283-310; *R. Sharvy*, *Euthyphro* 9b-11 b: Analysis and Definition in Plato and Others, in: *Noûs* 6 (1972), 119-137; *J. C. Hall*, *Plato: Euthyphro* 10a1-11a10, in: *The Philosophical Quarterly* 18 (1968), 1-11; *P.T. Geach*, *Plato's Euthyphro – An Analysis and Commentary*, in: *The Monist* 50 (1966), 369-382.

empfundenen theologischen Problematik.<sup>44</sup> In der jüdischen philosophischen Tradition finden wir die Einwände Maimonides (1138-1204) gegen Saadia Gaons (882-942) Auffassung einer Erkenntnis der Moral als *intelligibilia* des aktiven Intellekts.<sup>45</sup> Es besteht kein Zweifel, dass all diese fundamentalen Fragen, die das Verhältnis von Religion und Ethik berühren, philosophisch und theologisch von grösster Wichtigkeit sind. Sie betreffen die Natur Gottes, und wo es um die göttliche Führung der Welt geht, stellt sich das vielschichtige Problem der Theodizee. Kein Wunder, dass eine Literatur gewaltigen Umfangs sich mit diesen Fragen beschäftigt hat und sich auch heute noch weiter damit beschäftigt. Das neuzeitliche, orthodoxe, rabbinische Judentum, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, neigt jedoch nicht zu philosophisch-theologischen, systematischen Abhandlungen im allgemeinen und zu den hier erwähnten Fragen im besonderen.<sup>46</sup> Wir werden uns hier darauf beschränken, zu untersuchen, wie die rabbinische Tradition die Situation eines bewussten, konkreten Konfliktes zwischen einem göttlichen Gebot und der persönlichen Moral eines Gläubigen behandelt. Solche Konflikte

- 44 Die Hauptvertreter dieser Kontroverse sind Thomas Aquinas (1225-1274) einerseits, Duns Scotus (ca.1265-1308) und Wilhelm von Ockham (ca. 1287-ca. 1347) andererseits.
- 45 E. Goldman, Die ethische Lehre des R. Saadia Gaon, in: *Goldman, Expositions and Inquiries* (Anm. 16), S. 23-44 (in Hebräisch); *idem*, Die Komplexität der ethischen Lehren – R. Saadia Gaon und Maimonides, *ibidem*, S. 45-59 (in Hebräisch); N. Arieli, Die Moral in den Lehren von Saadia und Maimonides, in: *Daat* 15 (1985), 37-66 (in Hebräisch); Twersky, *Code of Maimonides* (Anm. 36), S. 456-459; D. Rau, Die Ethik R. Saadyas, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 55 (1911), 385-399, 513-530, 713-738; 56 (1912), 65-79, 181-198.
- 46 Eine umfassende Untersuchung der Frage des Verhältnisses von Religion und Moral im traditionellen Judentum unternahmen zwei israelische Professoren der Philosophie, Avi Sagi (Bar Ilan University) und Daniel Statman (University of Haifa). Zuerst analysierten sie die prinzipielle, allgemeine Frage der Beziehung zwischen Religion und Moral: *D. Statman & A. Sagi, Religion and Morality*, Amsterdam 1995. Darauf basierend untersuchten sie dann die Problematik im Judentum: *A. Sagi and D. Statman, Divine Command Morality and Jewish Tradition*, in: *The Journal of Religious Ethics* 23 (1995), 49-68; in erweiterter Buchform: *Sagi, Judaism* (Anm. 26). Zu ähnlichen Schlussfolgerungen auf Grund der jüdischen Texte kam schon Ehrenfeld, Pflichtbegriff (Anm. 7). Dieser Autor ist der Ansicht, dass die Ethik des Judentums die Selbständigkeit der Sittlichkeit lehrt, Gott selbst unter das Sittengesetz beugen lässt und die menschliche Vernunft als eine Quelle für das Sittengesetz anerkennt; *ibidem*, S. 123-125.

finden, subjektiv gesehen, im Bewusstsein des gläubigen Menschen statt, der zu entscheiden hat, welcher der beiden normativen Ordnungen er sich jetzt unterwerfen will. Dies stellt ihn vor das gravierende Dilemma eines Pflichtenkonflikts, da er beide Ordnungen als prinzipiell für sich verbindlich betrachtet. In der Bibel finden sich eine Reihe von Situationen, die uns als ein Widerspruch zwischen einem göttlichen Gebot und ethischen Grundsätzen erscheinen. Ein weltweit behandelter Fall ist die göttliche Aufforderung Abrahams, seinen Sohn Isaak zu opfern. Es bestehen zahlreiche Versuche – auch in der jüdischen, rabbinischen Tradition –, den Widerspruch zu lösen.<sup>47</sup> Doch sind wir hier ausschliesslich mit der Konfliktssituation als solcher interessiert und nicht mit Interpretationen, durch die sie sich schlussendlich vermeiden lässt. Im Falle Abrahams spricht die Bibel selbst nicht ausdrücklich von einem solchen Konflikt, da er scheinbar ohne zu zögern dem Gebote Folge leistet. Eine Andeutung eines solchen Konflikts findet sich in der Geschichte der Vertreibung von Hagar und ihrem Sohn Ismael.<sup>48</sup> Hier steht geschrieben, dass es Abraham missfiel, doch Gott sagte ihm, seiner Frau zu gehorchen, was er dann auch tat. In der Tat scheint die grundsätzliche religiöse Antwort eindeutig zu sein: Angesichts des absoluten Charakters des göttlichen Befehls muss ihm jedes bloss menschliche Wertsystem weichen. Ein hervorragendes Beispiel einer solchen eindeutigen theozentrischen Lösung des Dilemmas findet sich in der talmudischen Erzählung über das tragische Versagen König Sauls in der Ausführung des göttlichen Befehls betreffs der besieгten Amalekiter:<sup>49</sup>

Als nämlich der Heilige, gepriesen sei er, zu Saul sprach: "Geh und schlage Amalek",<sup>50</sup> erwiderte er: "Wenn die Thora wegen *einer* Seele gesagt hat, dass man das Genick zu brechendes Kalb bringe,<sup>51</sup> um wieviel mehr

47 Vgl. *Sagi*, Judaism (Anm. 26), S. 257-267; vgl. auch die vielfältigen Erklärungen zu anderen biblischen, ethisch problematischen, Geschichten, *ibidem*, S. 182-229; siehe auch im Zusammenhang mit der Opferung Isaaks: *J.G. Gellman*, A Hasidic Interpretation of the Binding of Isaac: Rabbi Leiner of Izbica, in: Between Religion and Ethics, *A. Sagi & D. Statman*, eds., Ramat Gan 1993, S. XXIII-XXXIX.

48 Genesis, 21, 9-15.

49 *TB Yoma*, 22 b.

50 *Samuel I*, 15,3.

51 Wenn man einen Ermordeten auf dem Wege findet, so muss man zur Sühnung unter

wegen all dieser Seelen! Und was hat, wenn ein Mensch gesündigt, das Vieh verschuldet!? Und was haben, wenn die Grossen gesündigt, die Kleinen verschuldet!? Darauf ertönte eine Hallstimme und sprach: "Sei nicht allzu gerecht".<sup>52</sup>

Ein interessantes weiteres Beispiel einer kaum verhüllten, scharfen moralischen Kritik einer religiös-rechtlichen Bestimmung findet sich in einem Midraschkommentar zu der unglücklichen Stellung des Bastards (Mamser), d.h. des Sprosses einer inzestuösen oder ehebrecherischen Beziehung:<sup>53</sup>

...Das ist auch gesagt (Eccl. IV, 1): "Ich wandte mich um und sah alle die Unterdrückungen". Daniel, der Schneider, legte diesen Vers auf die Bastarde aus. "Und siehe die Tränen der Unterdrückten". Die Väter dieser Bastarde haben Vergehen begangen, was geht es diese armen Leidenden an?

verschiedenen Zeremonien in einem Tale einem Kalbe das Genick brechen; vgl. Deuteronomium, Kap. 21.

52 Ecclesiastes, 7,16. In der parallelen Version des talmudischen Texts im Midrash Rabba, Ecclesiastes Rabba, VII,33 wird hinzugefügt: "Sei nicht gerechter als dein Schöpfer". Auf das biblische Gebot, Amalek zu vernichten, bezieht sich der spätere Ober-Landrabbiner von Berlin *Zevi Hirsch Levin (Hirschel Löbel, 1721-1800)*, in seinen Bemerkungen zum Kommentar von Rabbiner Jakob Emden auf die Sprüche der Väter, *Pirke Avot* mit vier Kommentaren, Jerusalem 1986, Fol. 1, a-b (in Hebräisch). Er bemerkt, dass die Voraussetzung und Grundlage aller Ethik des jüdischen Menschen das durch den Propheten Moses befohlene göttliche Gesetz sei, und dass es keine andere Moral gebe: "Deshalb befiehlt manchmal die Tora Handlungen, die gemäss der menschlichen Natur und Vernunft nicht ausgeführt werden sollten, so wie sie befahl, Amalek zu vernichten, mit Mensch und Tier....Was in der Tora ausdrücklich steht, darf nicht geändert werden; auch wenn es gegen die Ethik der Vernunft erscheint, widersetzt euch nicht dagegen". Der Versuch von *Sagi & Statman, Divine Command Morality* (Anm. 46), S. 47-48, diese Meinung R. Levins abzuschwächen, ist meiner Meinung nach ideologisch inspiriert.

53 Leviticus Rabba, XXXII, 8 (Übersetzung des Verfassers). Vgl. die ältere, etwas ungenaue Übersetzung: Der Midrasch Wajikra Rabba, Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von Aug. Wünsche, Leipzig 1883, Par. XXXII, Cap. XXIV, 10, S. 228-229. In der parallelen Stelle in Midrasch Kohelet, Leipzig 1880, Cap. IV,1: "Daniel der Schneider endlich deutete die Worte auf die Bastarde. Ihr Vater hat sich fleischlich vergangen und ein Kind gezeugt. Was hat dieses verschuldet (gesündigt), dass es so geschändet wird? Auch ein solches Kind kommt nach der Meinung R. Jehuda ben Pasi in die künftige Welt. Hier in dieser Welt, spricht Gott, weint die Unschuld, ist bemakelt, aber einst sehe ich sie, wie Sacharja (s. 4,2) sagt, als Leuchter so rein wie Gold".

So hat der Vater dieses Menschen einen unerlaubten Umgang mit einer Frau gehabt, was aber hat dieser gesündigt und was geht es ihn an? "Und sie haben keinen Tröster, und von der Hand ihrer Bedrücker geht Gewalt aus". Dies heisst von der Hand des Grossen Sanhedrins Israels, welches über sie kommt in der Kraft der Thora und sie entfernt (aus der Gemeinde), weil es heisst: "Es soll kein Bastard in die Versammlung des Ewigen kommen" (Deut. 23,3). "Und sie haben keinen Tröster". Und der Heilige, gelobt sei er, sprach: Mir liegt es ob, sie zu trösten, denn in dieser Welt haftet allerdings ein Makel an ihnen, aber in der kommenden Welt, sagt Sacharja, sah ich sie aus purem Gold, wie es heisst (Sacharja 4,2): "Ich sah, und siehe, ein Leuchter ganz aus Gold und eine Schale oben darauf".<sup>54</sup>

Die Identifikation der "Unterdrücker mit Gewalt" mit der obersten Gerichtsinstanz, dem Grossen Sanhedrin, das für die Anwendung des religiösen Gesetzes verantwortlich ist, scheint eine sehr gewagte Interpretation zu sein. Das schlussendliche Vertrauen auf die Tröstung Gottes in der kommenden Welt verrät ein prinzipielles Sichabfinden mit den unvermeidlichen, harten Folgen des Gesetzes. Es schafft jedoch auch eine sonderbare Spannung zwischen der Gottheit und Ihren eigenen Gesetzen.<sup>55</sup>

Eine weitere Quelle, die eine indirekte, moralische Kritik eines religiösen Gesetzes enthält, bezieht sich auf die Regel, die im Falle eines Schadens durch einen stossenden Ochs, einen Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden macht.<sup>56</sup>

Die Rabbanan lehrten: Einst sandte die ruchlose Regierung<sup>57</sup> zwei Feldherren zu den Weisen Israels, [und diese sprachen zu ihnen:] Lehrt uns eure Thora. Sie studierten sie einmal und zweimal und dreimal. Als sie sich von ihnen verabschiedeten, sprachen sie zu ihnen: Wir haben eure ganze Thora genau studiert, und sie ist wahr, mit Ausnahme der einen Sache, dass

54 Die letzten Worte im hebräischen Original: "WeGulah al Rosha", werden im Midrasch anders ausgelegt, nämlich als: "Der Erlöser ging mit ihnen ins Exil".

55 Siehe *Sagi, Judaism* (Anm. 26), S. 242, und siehe dort die verschiedenen rechtlichen Ansätze zur aktuellen Lösung des Problemes der Bastarde, S. 242-256 (in Hebräisch).

56 Der Babylonische Talmud, Neu übertragen durch L. Goldschmidt, 2. Aufl., 7. Band, Berlin 1964, Baba Qamma, Fol. 38 a, S. 129.

57 Die Regierung Roms.

ihr nämlich sagt, wenn ein Ochs eines Israeliten einen Ochsen eines Nichtjuden niedergestossen hat, sei er ersatzfrei, und wenn ein Ochs eines Nichtjuden einen Ochsen eines Israeliten niedergestossen hat, habe er, ob nicht verwarnt oder verwarnt, den vollständigen Schaden zu zahlen... Die Sache wollen wir der Regierung nicht mitteilen.

Die römischen Gesandten versprachen also aus gnädiger Gefälligkeit, diesen Befund der römischen Regierung nicht mitzuteilen.<sup>58</sup> Die jüdischen Quellen begründen die diskriminierende Bestimmung verschiedenartig, doch ein Gefühl der moralischen Problematik bleibt bestehen.<sup>59</sup>

Es ist eine historische Tatsache, dass trotz dieses Gefühls der direkte Konflikt zwischen dem jüdischen Gesetz und einem anderen, moralischen System die jüdische Geisteswelt bis zur Moderne nicht ernstlich beschäftigte. Die theozentrische Weltanschauung, kombiniert mit der Annahme einer absoluten Pflicht, sich der legitimen religiösen Autorität zu unterwerfen, genügten, um eventuelle moralische Bedenken Einzelner zu überwinden.

Ein interessanter und einflussreicher Versuch, der Priorität des göttlichen Gesetzes gegenüber der menschlichen Vernunft eine theologische Begründung zu geben, unternahm der Hohe Rabbi Loew von Prag, genannt Maharal (ca. 1525-1609). Bekannterweise kam der Maharal am Hofe Kaiser Rudolfs II. in Kontakt mit humanistischem Gedankengut. Er ist der Ansicht, dass das göttliche Gesetz der Thora ein Ausdruck des

58 In der parallelen Version des Jerusalemer Talmuds, TJ Bava Kama IV, 3, werden zusätzliche Diskriminierungen zwischen Juden und Nichtjuden erwähnt. Der Talmud erzählt dort, dass die römischen Gesandten beim Verlassen des Heiligen Landes alles Gelernte vergessen.

59 Siehe die Begründung des Talmuds (Anm. 56), ibidem (Gottes Strafe dafür, dass die nichtjüdischen Völker die ihnen auferlegten sieben Gebote nicht befolgen). Vgl. die ethisch-philosophische Begründung des Maimonides in seinem Kommentar zur Mishna: Bava Kama, IV, 3, und, im Gegensatz dazu, sein utilitaristisches Argument in Mishneh Thora, Hilkhot Nizqe Mamon, VIII, 5. (The Book of Torts, Damage by Chattels, transl. Klein, New Haven 1954, S. 29.) Nach der Ansicht des R. Menahem Hameiri (1249-1316), betrafen die diskriminierenden Bestimmungen ausschliesslich Menschen, die Götzendienst betrieben, aber nicht die zivilisierten Völker christlicher oder muslimischer Religion (Vgl. Hameiri, Bet Habehira, Bava Kama, Jerusalem 1963, 37 b, S. 122).

absoluten Intellekts sei, der der menschlichen Vernunft hoch überlegen ist. Daher stammten die möglichen Unterschiede zwischen menschlichem Gesetz und dem jüdisch-religiösen Gesetz. Das erstere beruhe auf einem vernünftig-rationalen Gedankengang (*sevara*) und auf menschlicher Überlegung (*mahshava*), die auf die Vervollkommnung weltlicher Angelegenheiten ausgerichtet seien (*tikun haolam*). Die Thora dagegen bestehe "aus reinem Intellekt, und die Thora wende sich nicht an die menschliche Vernunft".<sup>60</sup> Der Verfasser legt folgenden Grundsatz fest: "Wenn immer Du eine Sache findest, die vom menschlichen Verstand entfernt ist, so liegt der Grund dazu nur darin, dass die Worte [der Weisen] der Thora folgen, die auf göttlicher Vernunft beruht, die der menschlichen Vernunft überlegen ist".<sup>61</sup>

Der Gedanke, dass die göttliche Vernunft, auf der die Gesetze beruhen, der menschlichen Vernunft weit überlegen sei, erscheint besonders im Chassidismus.<sup>62</sup>

### 3. Das Spannungsverhältnis zwischen Recht und Billigkeit

Die jüdischen Weisen waren sich schon sehr früh bewusst, dass Buchstabentreue, die Anwendung des strikten Rechts und das individuelle Beharren auf seinem Recht sich öfters schlecht mit substantieller Gerechtigkeit vertragen können. Daher die berühmte Aussage des Rabbi Jochanan im Talmud, dass die Anwendung des strikten Rechts und das Fehlen der Billigkeit der Hauptgrund der Zerstörung des zweiten Tem-

60 *Maharal*, Beer Hagola, Beer Scheni (Jerusalem 1971), S. 31-32: "ההורה שכליות לוגריי פונה אל הסברא אין הורה פונה אל".

61 Ibidem, S. 37: "זה אכן, בכל מקום שתמצא דבר כזה שהוא חוק משכל אנושי, אין זה רק בשביב' שדבריהם היו על פי דרכי התורה שהוא השכל האלקי אשר הוא למעלה משכל אנושי". Der Verfasser rechtfertigt sich dafür, dass er solche Sachen enthüllte. Er habe es zu Ehren der Thora getan und Gott möge es ihm verzeihen. Es sei eine Reaktion auf Schriften, die sich über solche Sachen beschwert hätten. Siehe auch *R. Schatz-Uffenheimer*, Die juristische Auffassung des Maharal – Eine Antithese zum Naturrecht, in: *Daat* 2-3 (1978-1979), 147-157 (in Hebräisch).

62 Der Gedanke findet sich besonders in der Literatur der Chabad-Lubawitch Bewegung im Chassidismus.