Hinweis zu dieser Übersetzung
Dieses Buch ist eine maschinelle Übersetzung des englischen Originaltextes, erstellt mithilfe automatisierter Übersetzungsprogramme. Es wurde weder vom Autor noch von anderen Personen geprüft oder überarbeitet. Daher können Fehler, Ungenauigkeiten, holprige Formulierungen oder Formatierungsprobleme auftreten. Die englische Originalausgabe bleibt die maßgebliche Fassung.

JÜDISCHE LOGIK

EINE FORMALE ANALYSE VON BIBLISCH, TALMUDISCH UND RABBINISCH LOGIK

Avi Sion , Ph. D.

© Avi Sion , 1995.

Erstveröffentlichung 1995 durch Avi Sion, Genf, Schweiz.
CreateSpace-Edition, 2014.

Geschützt durch internationale Urheberrechtsabkommen. Alle Rechte vorbehalten.
Kein Teil dieses Buches darf in irgendeiner Form vervielfältigt werden.
oder in einem Abrufsystem gespeichert oder übertragen,
ohne ausdrückliche Genehmigung des Autors/Verlags,
ausser im Falle kurzer Zitate mit entsprechender Quellenangabe.

www.TheLogician.net
avi-sion@thelogician.net

Informationen zum Bibliothekskatalog:

Sion, Avi.
Jüdische Logik: Eine formale Analyse biblischer, talmudischer und rabbinischer Logik.

Kein Index. Keine Bibliographie.

ISBN 978-1495200106

ה ” ב

Ich bin zu zweit und leurs familles.

„Wer menschliche Vollkommenheit erlangen möchte,
muss daher zuerst Logik studieren...

Mein Sohn, solange du dich mit dem Studium der Logik beschäftigst,
Du gehörst zu denen, die den Palast umrunden und nach den Toren suchen.“

(Moses Maimonides: *Führer der Verwirrten.*)

„Ich habe [Judaic Logic]mit großem Interesse gelesen. “
Es ist ein sehr wichtiges Buch, das in keiner jüdischen Bibliothek fehlen sollte.“

(Prof. Ely Merzbach, Bar-Ilan-Universität, Herausgeber von *Higayon* .)

ABSTRAKT.

Judaic logic: A Formal Analysis of Biblical, Talmudic and Rabbinic Logic ist eine originelle Untersuchung der Denkformen, die das jüdische Recht und den jüdischen Glauben bestimmen, aus der unparteiischen Perspektive eines Logikers [1].

„Jüdische Logik“ versucht **, ehrlich zu beurteilen, inwieweit die im Judentum angewandte Logik den allgemeinen Normen entspricht und ob sie einen Beitrag zu diesen leistet** . Der Autor durchforstet die jüdische Überlieferung umfassend und findet in der Tora und anderen biblischen Büchern deutliche Belege für induktives und deduktives Denken. Er analysiert die Methodik des Talmud und anderer rabbinischer Literatur **mithilfe formaler Werkzeuge** , die eine objektive Bewertung anhand wissenschaftlicher Logik ermöglichen. Das Ergebnis ist ein hochinnovatives Werk – prägnant und offen, frei von Klischees und Manipulation.

Die jüdische Logik übersetzt vage und verwirrende Interpretationsprinzipien und Beispiele in Formeln, die die Klarheit und Präzision des aristotelischen Syllogismus besitzen. Zu den positiven Ergebnissen für die Logik im Allgemeinen zählen eine umfassende Auflistung, Analyse und Validierung der verschiedenen Formen des **A-fortiori-Arguments** sowie eine Klärung der **dialektischen Logik** . Andererseits zeigt diese Entmystifizierung talmudischer und rabbinischer Denkweisen (hermeneutisch und heuristisch), dass die meisten von ihnen – entgegen den Behauptungen orthodoxer Kommentatoren – alles andere als deduktiv und sicher sind. Sie sind zwar oft induktiv, aber auch häufig unnatürliche und willkürliche Konstrukte, die auf unbeweisbaren Behauptungen und Fehlschlüssen beruhen.

> Viele weitere Denkprozesse, die von den Rabbinern zwar angewendet, aber nicht beachtet oder diskutiert wurden, werden in dieser Abhandlung identifiziert und einer logischen Prüfung unterzogen. Verschiedene, mehr oder weniger explizite rabbinische Lehren mit logischer Bedeutung werden ebenfalls untersucht. Insbesondere beinhaltet diese Arbeit eine formale Studie der **ethischen Logik** (Deontologie) des jüdischen Rechts, um sowohl ihre universellen Aspekte als auch ihre Besonderheiten herauszuarbeiten.
>
> Im Hinblick auf biblische Studien ist eine bemerkenswerte Erkenntnis die explizite Formulierung der **Prinzipien von** Die Tora, **die** [2]lange vor der Anerkennung dieser Prinzipien in der westlichen Philosophie und ihrer Integration in eine entwickelte Erkenntnistheorie verfasst wurde, enthält eine weitere überraschende Tatsache: Im Gegensatz zu den Behauptungen der Midrasch findet sich im Tanach (der jüdischen Bibel) weit mehr als zehn Beispiele für die Argumentation *„qal vachomer“* (a fortiori).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass *„Jüdische Logik“* die erkenntnistheoretischen Annahmen erläutert und bewertet, die der Halacha (jüdischen Religionslehre) und verwandten Doktrinen zugrunde liegen. Traditionelle Begründungen oder Rationalisierungen des jüdischen Rechts und Glaubens werden sorgfältig auf der Ebene logischer Prozesse und Strukturen analysiert und bewertet, ohne den Inhalt zu berücksichtigen. Dieser grundlegende Ansatz, frei von jeglicher kritischer oder zustimmender Voreingenommenheit, ermöglicht eine zeitgemäße Neubewertung des orthodoxen Judentums (und im Übrigen auch anderer religiöser Systeme mittels Analogien oder Kontrasten). *„Jüdische Logik“* sollte daher von allen Halachisten sowie von Bibel- und Talmudforschern und -studenten gelesen werden; und auch von allen, die sich für Theorie, Praxis und Geschichte der Logik interessieren.

---

[1] Avi Sion ist der Autor von ***Future Logic: Categorical and Conditional Deduction and Induction of the Natural, Temporal, Extensional and Logical Modalities*** , einer groß angelegten Studie zur generischen formalen Logik und Erkenntnistheorie.

[2] Das Testen und Bestätigen oder Widerlegen von Hypothesen – also von Überzeugungen – und gleichermaßen der Gründe oder Erklärungen, die zur Stützung dieser Überzeugungen vorgebracht werden.

Inhalt

1. EINLEITUNG. 7
1. Die Entwicklung des jüdischen Rechts. 7
2. Eine Einführung in die Logik. 11
   a. Einige Aussagenformen und ihre Beziehungen zueinander. 12
   b. Induktives Denken. 17
   c. Deduktive Logik. 19

2. Additionslogik in der *Tora* . 26
1. Die Kunst des Wissens. 26
2. Adduktion in der westlichen Philosophie. 28
3. Anführung von Prophezeiungen und Prophetentum. 30
4. Logik und Mystik. 35

3. Die Formalitäten der *A-Fortiori* -Logik. 40
1. Die gültigen Modi. 40
   a. Subjektive Modi. 41
   b. Prädikate Stimmungen. 41
   c. Vorangegangene Stimmungen. 43
   d. Konsequentielle Stimmungen. 43
2. Validierungsverfahren. 46
3. Weitere Details. 52

4. *QAL VACHOMER* . 60
1. Hintergrund 60
2. Beispiele in der Tora. 63
3. Das *Dayo* -Prinzip. 69
4. Einwände! 71
5. Rabbinische Formulierungen. 75

5. Überarbeitete Liste der biblischen *A-Fortiori* . 78
1. Aufgetretene Probleme. 78
2. Die Lösung ist gefunden. 79
3. Die Daten und ihre Analyse. 81
4. Zusammenfassung der Ergebnisse. 86
5. Talmudisch/Rabbinisch A-Fortiori. 88

6. DIE SPRACHE DES BIBLISCHEN *A-FORTIORI* . 91
1. Tora-Bücher. 91
2. Historische Bücher. 93
3. Weitere Bücher. 97
4. Abgelehnt. 102

7. Ohne Vorurteil. 105
1. Ein Dilemma an den Hörnern packen. 105
   a. Für die Gläubigen. 106
   b. Für den säkularen. 107
2. Über die Überarbeitung. 109
3. Gesetzesänderungen. 114

8. ERSTER EINDRUCK. 116
1. Methoden und Inhalte. ... 116
2. *Davqa* oder *Lav-davqa* ? ... 121
3. *Kushya* und *Terutz* 127
4. Wissensstandards. ... 130
9. TRADITIONELLE LEHREN. 132
1. Hermeneutik. ... 132
   a. Schlussfolgerungen aus Informationen. ... 135
   b. Erläuterung der Begriffe. ... 137
   c. Harmonisierung. ... 138
2. Heuristiken. ... 142
3. Ein methodisches Vorgehen. ... 147
10. DIE DREIZEHN *MIDOT* (I). 152
1. Darlegung und Bewertung. ... 152
2. Informationsgewinnung. ... 154
3. Geltungsbereich. ... 164
11. DIE DREIZEHN *MIDOT* (II). 170
4. Harmonisierung. ... 170
12. Die Sinai-Verbindung. 195
1. Urteil zur rabbinischen Hermeneutik. ... 195
2. Künstliche Hindernisse für die natürliche Rechtsentwicklung. ... 202
3. Wie die „Tradition“ immer weiter wächst. ... 209
13. Über den Begriff der *Mitzwa* . 214
1. Grundlegende Eigenschaften. ... 214
2. Komplementäre Faktoren. ... 218
3. Wie man die Gebote zählt. ... 224
4. Gebotene *vs.* persönliche Moral. ... 230
14. Logische Aspekte von *Emunah* . 234
1. Über natürliche Beweise für Religion. ... 234
2. Theodizee und die Wette des Gläubigen. ... 237
3. Glaube und Gerechtigkeit. ... 240
4. Gesetzlich vorgeschriebene Überzeugung. ... 243
15. EPILOG. 247
1. Motive der vorliegenden Forschung. ... 247
2. Schlussfolgerungen unserer Studie. ... 249
16. ANHÄNGE. 261
1. Weitere Anmerkungen zum A-fortiori-Argument. ... 261
2. Zeitvorstellungen. ... 264
3. *Gematrie* 271
4. Drei Texte besprochen. ... 274
   A. Feigenbaums Den Talmud verstehen. ... 274
   b. Rabinowichs talmudische Terminologie. ... 276
   c. Ramchals *Wege der Vernunft* 282
5. Die hebräische Sprache. ... 284
6. Weitere Anmerkungen zu den Harmonisierungsregeln. ... 290

17. ANHÄNGE UND DIAGRAMME **295**
1. Nachträge zur *Jüdischen Logik* 295
2. Diagramme zur *jüdischen Logik* 307
LITERATURVERZEICHNIS 320

Tabellen

Tabelle 3.1 Klassifizierung von A-Fortiori-Argumenten. ..... Content not found
Tabelle 5.1 Vorgeschlagene Liste der biblischen A-Fortiori. ..... Content not found
Tabelle 5.2 Häufigkeiten der A-Fortiori-Operatoren. ..... Content not found
Tabelle 5.3 A-Fortiori-Argumente: Von wem, wie oft, wann. ..... Content not found

Diagramme

1. Regel 1, zum A fortiori-Argument 307
2. Regeln 4-5, zum Geltungsbereich 308
3. Regeln 8-9-10 zur Harmonisierung 309
4. *Kol davar shehayah bikhlal veyatsa* 310
5. Regel 8a, *Lelamed oto hadavar* 313
6. Regel 8b, *Lelamed hefekh hadavar* 313
7. Regel 10, *Shelo kheinyano* 314
8. Regel 9, *Shehu kheinyano* 316
9. Regel 11, *Lidon badavar hechadash* 3 17
10. Regel 13, über Dialektik 3 18

1. EINFÜHRUNG.

1. Die Entwicklung des jüdischen Rechts.

Die Logik im Judentum dient hauptsächlich der Bestimmung und Anwendung des jüdischen Rechts, aber auch der Interpretation der Geschichten in den heiligen Texten. Bevor wir uns daher näher mit der jüdischen Logik befassen, wollen wir kurz die Entwicklung des jüdischen Rechts betrachten. Zunächst müssen wir natürlich untersuchen, wie diese Entwicklung *innerhalb des Judentums selbst wahrgenommen und verstanden wird* .

Das Gründungsdokument und der Beweistext des jüdischen Glaubens und der jüdischen Religion ist bekanntlich die **Tora** (übersetzt als Gesetz oder Lehre). Gemeint sind die Fünf Bücher Mose oder Pentateuch (hebräisch: [3]*Chumash), die nach jüdischem Glauben vor etwa 3300 Jahren von Gott* durch Mose am Berg Sinai dem jüdischen Volk [4]offenbart wurden [5]. Die fünf Bücher sind: *Bereschit* (Genesis), *Schemot* (Exodus), *Wajikra* (Levitikus), *Bemidbar* (Numeri) und *Deuteronomium* (Deuteronomium).

Die jüdische Bibel, der **Tanach** , besteht aus der fünfbändigen Tora, den acht prophetischen Büchern (eines davon enthält die zwölf kleinen Propheten) und elf weiteren heiligen Schriften (die Bücher Esra und Nehemia werden als ein Buch gezählt). Sie wurden unter göttlicher Inspiration in den folgenden etwa 800 Jahren verfasst, größtenteils im Land Israel und in einigen Fällen während des ersten babylonischen Exils. Tanach ist ein Akronym und setzt sich aus den Initialen T für Tora, N für *Neviim* (Propheten) und K für *Ketuvim* (Schriften) zusammen. Die Bücher der Bibel, mit Ausnahme der von Mose verfassten, werden daher einfach als **Tanach bezeichnet** [6]. Letztere spielen eine eher untergeordnete Rolle in der Entwicklung des jüdischen Rechts und werden gelegentlich herangezogen, um bestimmte Detailfragen zu klären [7]oder Beispiele zu liefern.

---

[3] Oder gläubige Juden, wenn Sie so wollen; und natürlich viele Nichtjuden.

[4] Offenbar nicht nur am Berg Sinai, sondern auch zuvor in Mara und später in der Ebene von Moab. Wir verwenden im Folgenden den Sammelbegriff „Sinai“. Siehe Lewittes, S. 38.

[5] Die Namen unserer Gottheit werden üblicherweise unvollständig geschrieben, selbst in ihren nicht-hebräischen Formen, um ihre Zerstörung zu verhindern (die gemäß Deuteronomium 12,4 verboten ist), falls ein Exemplar des Buches beschädigt würde. Ich bin mir nicht sicher, ob das bloße Weglassen des Vokals, wie in *„Gott“* oder *„Herr“* im Deutschen, ausreicht, aber es zeugt zumindest von Respekt. Da solche Abkürzungen jedoch in den Suchergebnissen des Internets zu Verwirrung führen, sind sie nicht immer leicht zu finden.

[6] Manchmal wird der Begriff Tora jedoch so erweitert, dass er sich auf den gesamten Tanach bezieht; ja, manchmal wird er sogar noch weiter gefasst und umfasst das gesamte jüdische Recht.

[7] Die Tatsache, dass einige Gesetze prophetischen und nicht mosaischen Ursprungs sind, stellt natürlich ein Problem dar, da das Judentum seit dem Sinai im Wesentlichen unverändert sein soll. Die Weisen erklärten dies damit, dass es sich um mündliche Überlieferungen aus der Zeit des Sinai handele, die von den Propheten niedergeschrieben oder aber in Vergessenheit geraten und ihnen später wieder offenbart worden seien. (Siehe Lewittes, S. 32–33.)

Der **Talmud** (wörtlich: Lehre) ist eine umfangreiche Sammlung von Rechtsdiskussionen zwischen Rabbinern, die sich über mehrere Jahrhunderte erstreckt und vor mindestens 2100 Jahren begann. Er besteht aus zwei Hauptbestandteilen: der **Mischna** (wörtlich: Lernen durch Wiederholung – Pl. *Mischnajot*), die im 1. Jahrhundert n. Chr. von Rabbi Jehuda HaNassi herausgegeben wurde, und der **Gemara** (wörtlich: Vervollständigung – Pl. *Gemarat*), die im 5. Jahrhundert von Rabbi Aschi redigiert wurde. Tatsächlich gibt es zwei Talmude: den babylonischen Talmud (*Bavli*), den wir bereits erwähnt haben, und den parallelen Jerusalemer *Talmud* (Yerushalmi [8]), der etwa 130 Jahre zuvor, im 4. Jahrhundert, in Israel abgeschlossen wurde und daher eine geringere Autorität besitzt.[9]

> Die Mischna ist in sechs sogenannte *Sedarim unterteilt.* (Ordnungen – Singular *Seder*) [10], zu denen es 63 Gemara-Kommentare namens *Masechtot gibt.* (Traktate – Singular: *Masekhet*), die in einem oder beiden Talmuden zu finden sind. Die Namen der Ordnungen und die entsprechenden Traktatnummern lauten wie folgt: *Zeraim* (Samen), 11; *Moed* (Festgelegte Zeit), 12; *Nashim* (Frauen), 7; *Nezikin* (Schaden), 10; *Kodashim* (Geweihte Gegenstände), 11; *Taharot* (Reinheiten), 12.

Das jüdische Recht, die **Halacha** (wörtlich: der Weg), ist in seiner heutigen Form (wie wir sehen werden) das Ergebnis eines langen historischen Prozesses der Auseinandersetzung und Praxis, in dem die oben genannten Schriften, vor allem die Tora und der Talmud, die Hauptrolle spielten. Das jüdische Recht betrifft nicht nur zwischenmenschliche Beziehungen (ob zivil, geschäftlich oder strafrechtlich) und gesellschaftliche Angelegenheiten (gemeinschaftliche oder nationale Strukturen und Prozesse), sondern auch das persönliche Verhalten des Einzelnen (privat oder im Verhältnis zu Gott) und kollektive religiöse Pflichten (die von ausgewählten Personen wie den Priestern oder Leviten erfüllt werden können).

Viele Menschen, die mit dem normativen Judentum nicht vertraut sind [11], glauben, das jüdische Recht stamme ausschließlich aus der Tora (oder, allgemeiner, aus dem Tanach). Nach dieser Auffassung war die Tora (bzw. der Tanach) die Gesamtheit der Botschaft Gottes an das jüdische Volk im Besonderen und die Menschheit im Allgemeinen; demnach gelte nur das, was explizit darin geschrieben stehe oder sich streng deduktiv daraus ableiten lasse, als göttlicher Wille. Tatsächlich wäre es jedoch technisch unmöglich, das gesamte jüdische Recht allein aus der Tora (bzw. dem Tanach) abzuleiten; es wären weitere Quellen erforderlich – und tatsächlich wurden auch mehr herangezogen.

Orthodoxe Juden glauben, dass *zeitgleich* mit der Offenbarung der Schriftlichen Tora (*Tora Schebechtaw*) auch die Mündliche Tora (*Tora Schebealpeh*) durch Moses begründet wurde. Diese diente dazu, das geschriebene Gesetz durch die Betrachtung konkreter Fälle zu verdeutlichen und zu erweitern. Die Existenz einer ungeschriebenen Komponente des Gesetzes

---

[8] Auch bekannt als der palästinensische Talmud. „Palästina“ bezeichnet das Land Israel, das damals unter römischer Besatzung stand. Obwohl Juden damals die große Mehrheit der Bevölkerung stellten, wurde das Land nach den Philistern benannt, einem nicht-arabischen Volk, das zu dieser Zeit bereits ausgestorben war.

[9] Heutzutage enthalten die meisten Ausgaben des Talmud eine Vielzahl späterer Kommentare und Superkommentare.

[10] Der Ausdruck ***haShas*** ist ein Akronym für ' *sh ishah sedarim* ' (sechs Gebote) und ist somit eine Bezeichnung für das mündliche Gesetz .

[11] Ich beziehe mich hier nicht auf die Zadokim (Sadduzäer) oder Karaim (Karaiten) oder auch nicht auf bestimmte gleichgesinnte moderne Konservative und Reformisten, die mehr oder weniger der Ansicht waren, dass das jüdische Recht ausschließlich aus der Tora abgeleitet werden *sollte* .

bereits am Sinai wird in der Schriftlichen Tora selbst angedeutet (siehe z. B. Exodus, Kap. 18). Die Tradition (*Hamasoret* , hebräisch) wurde, so glauben orthodoxe Juden, über die Jahrhunderte hinweg durch Volksbrauch und mündliche Überlieferung *treu weitergegeben* , bis sie schließlich größtenteils im Nach, im Talmud und anderen rabbinischen Texten schriftlich festgehalten wurde. Das bestehende jüdische Recht leitet sich somit logisch nicht nur von der Schriftlichen, sondern auch von der Mündlichen Tora ab [12].

Es ist zu beachten, dass geschriebene Gesetze zwar verlässlicher erscheinen als mündliche, dennoch einige mündliche Gesetze (beispielsweise die Gesetze zur Sabbatheiligung) als gleichwertig mit geschriebenen Gesetzen gelten. Solche quasi-schriftlichen mündlichen Gesetze werden als *Deoraita bezeichnet* , im Gegensatz zu mündlichen Gesetzen, die auf rabbinischer Autorität beruhen und *Derabbanan genannt werden* . Diese Unterscheidung spielt eine wichtige Rolle bei halachischen Entscheidungen, insbesondere bei Zweifeln am Wortlaut eines Gesetzes oder den Fakten eines Falles [13]. Eine ähnliche Unterscheidung wird hinsichtlich Schlussfolgerungen aus der Heiligen Schrift getroffen; solche mit rein rabbinischer Gültigkeit werden als *Asmakhta eingestuft* [14].

> Im Mittelpunkt dieser Studie stehen die Denkprozesse, die der Entstehung der Halacha zugrunde liegen. Dieses Problem hat mehrere Ebenen. Die einfachste ist eine unkritische Beschreibung der Ableitung des jüdischen Rechts aus den ersten Prinzipien, die der jüdischen Tradition zufolge in der Offenbarung am Sinai schriftlich oder mündlich überliefert wurden. In einer fortgeschritteneren Phase wollen wir untersuchen, inwieweit diese Denkprozesse oder Ableitungsmethoden tatsächlich logisch sind. Schließlich müssen wir die Grundlagen der „ersten Prinzipien“ selbst genauer prüfen – was eine Untersuchung verborgener oder unausgesprochener Denkprozesse impliziert, die wiederum rein logisch bewertet werden müssen.

Betrachten wir nun den Ablauf der Ereignisse, wie er im Judentum gelehrt wird, genauer. Die Tora, sowohl die schriftliche als auch die mündliche, ist unantastbar und steht nicht zur Überprüfung. Einige Aspekte der mündlichen Tora finden sich im Nach wieder, wenn auch nur beiläufig in Erzählungen. An zweiter Stelle steht die Mischna, die die Essenz der jüdischen mündlichen Überlieferung zu einem bestimmten Zeitpunkt zusammenfasst. Die Mischna berichtet getreu nicht nur die von den damaligen und früheren Rabbinern allgemein anerkannten Rechtspositionen, sondern auch die Streitpunkte, in denen Uneinigkeit herrschte. Die Autorität der Rabbiner leitete sich von der Tora selbst ab; beispielsweise Deuteronomium 17,8–13 (Hervorhebung hinzugefügt):

---

12 Mündliche Überlieferungen mögen zunächst als weniger zuverlässig erscheinen als schriftliche, doch bei näherer Betrachtung gibt es keinen wirklichen Grund, Dokumente für verlässlicher zu halten. Früher oder später bedarf es eines Glaubensakts, der Annahme, dass das Dokument oder der mündliche Bericht tatsächlich göttlichen Ursprungs ist. Dies ist, wie bereits erwähnt, der jüdische Glaube, und wir werden ihn als Ausgangspunkt nehmen. (Natürlich lassen sich Dokumente bis zu einem gewissen Grad leichter *datieren* als mündliche Überlieferungen und somit Behauptungen über ihre Urheberschaft bis zu einem gewissen Grad überprüfen; doch gibt es oft Schwierigkeiten und Uneinigkeiten, die uns dennoch mit Zweifeln zurücklassen.)

13 Siehe Lewittes, S. 91. Man beachte jedoch, dass es *die Rabbiner selbst sind* , die uns sagen, welche mündlichen Gesetze *deoraita* und welche *derabbanan sind* ; es gibt keine Möglichkeit, ihre Aussagen in dieser Hinsicht unabhängig zu überprüfen, da sie sich definitionsgemäß auf mündliche und nicht auf schriftliche Gesetze beziehen.

14 Siehe Lewittes, S. 33, 57. Dies bezieht sich vermutlich auf nicht-deduktive Schlussfolgerungen, da rein deduktive Schlussfolgerungen logischerweise biblische Gültigkeit besitzen. Daraus folgt jedoch nicht, dass nur deduktiven Schlussfolgerungen biblische Gültigkeit zuerkannt wurde.

> ***Wenn dir eine Sache im Gerichtsverfahren zu schwer fällt (...); dann sollst du aufstehen und dich hinbegeben an den Ort, den der Herr, dein Gott, erwählen wird (...), zu den levitischen Priestern und zu dem Richter, der zu jener Zeit im Amt sein wird ; und du sollst nachfragen; und sie werden dir das Urteil verkünden (...); und du sollst dich daran halten und alles befolgen, was sie dich lehren werden.***

Die religiösen Autoritäten waren in erster Linie die Bewahrer der mündlichen Überlieferung (viele dieser Personen in der langen Reihe seit Moses sind namentlich bekannt [15]). Zweitens war vorhersehbar, dass es Wissenslücken oder sich ändernde Umstände geben würde, die ein weises und überlegtes Urteil kompetenter und anerkannter spiritueller Führer erfordern würden [16].

Die in der Mischna festgelegten Entscheidungen wurden nach deren Abschluss für alle nachfolgenden Generationen verbindlich und erlangten somit den Status von Grundprinzipien, ähnlich den Heiligen Schriften, die nicht in Frage gestellt werden konnten und als oberste Prämissen für die weitere Auslegung der Halacha dienten. Obwohl die Mischna mehr praktische Details als die Tora enthielt, war sie sehr prägnant verfasst und konnte daher selbst zu Missverständnissen und Meinungsverschiedenheiten führen. Darüber hinaus hinterließen historische Ereignisse – insbesondere die römischen Kriege und Verfolgungen, die zum Tod vieler bedeutender Rabbiner jener Zeit (bekannt als **Tanaim** – Singular: **Tana**) führten – erhebliche Lücken im kollektiven Gedächtnis hinsichtlich der Halacha in vielen Fragen und die Befürchtung, dass die noch mündlich überlieferten Teile der Tradition verloren gehen könnten.

Diese Überlegungen motivierten die nachfolgenden Rabbinergenerationen (bekannt als **Amoraim** – Singular: **Amora**), von denen einige noch in Palästina lebten, viele aber im babylonischen Exil, ihre Notizen und Erinnerungen auszutauschen, offene Fragen zu erörtern und ihre gemeinsamen Erkenntnisse und Entscheidungen schriftlich festzuhalten – in der späteren Gemara. Diese basierte somit auf dem Zusammenspiel von Tora und Mischna sowie, in gewissem Maße, auf den lebendigen Erinnerungen von Augenzeugen und den ungeschriebenen Aussagen früherer Lehrer, die von ihren späteren Schülern überliefert wurden und als Tosefta *(* Zusatzmaterial) und *Baraitot* (Singular: *Baraita* – Material, das nicht in der Mischna enthalten ist) bekannt sind. Letztere enthielten Listen hermeneutischer Prinzipien. Mithilfe dieser drei Quellen entwickelten die Rabbiner die Gemara.

Die in der Gemara festgelegten eindeutigen Entscheidungen waren, einmal getroffen, für alle nachfolgenden Generationen bindend. Sie wurden zu unanfechtbaren Grundprinzipien im System der Auslegung des jüdischen Rechts. Der Grund für dieses Vorrecht der früheren Autoritäten liegt darin, dass *sie näher an der Quelle* (der Offenbarung am Sinai) standen und mit einer relativ ununterbrochenen Traditionskette verbunden waren als die nachfolgenden Rabbiner. Letztere hatten jedoch noch einiges zu tun; manche Fragen blieben unbeantwortet, manche Antworten waren interpretationsbedürftig, und es traten neue Situationen auf, die eine halachische Entscheidung erforderten.

---

15 Siehe beispielsweise *Pirkei Avot* , Kap. 1.

16 Philosophen werden feststellen, dass eine solche Innovation in gewissem Maße eine Übertragung *schöpferischer Kräfte* von Gott an die menschlichen Autoritäten impliziert; denn die Macht, ein Rechtsurteil zu fällen, ist nichts Geringeres als die Macht, *eine ethische Tatsache zu schaffen* , die zuvor nicht existierte.

So entwickelte sich das Gesetz Schicht für Schicht; es gab die **Savoraim** (6.–7. Jahrhundert n. Chr.), die **Gaonim** (bis Mitte des 11. Jahrhunderts), die **Rishonim** (bis Mitte des 15. Jahrhunderts) und die **Acharonim** (seit Mitte des 15. Jahrhunderts). Die Rabbiner jeder Epoche stützten sich *so gut wie möglich auf die Entscheidungen und Vorschläge ihrer Vorgänger und* verfeinerten und entwickelten die Halacha weiter. Fast immer *erlangten die Werke der vorherigen Autoritäten den Status nahezu unumstößlicher Grundvoraussetzungen* für die nachfolgenden. Diese konnten die Werke nur kommentieren, kodifizieren oder bestenfalls die von den Vorgängern hinterlassenen Lücken füllen.

Es sei jedoch angemerkt, dass wir heute bei einem scheinbaren Widerspruch zwischen einer älteren und einer neueren Autorität in der Regel der neueren Autorität mehr Gewicht beimessen. Es gilt als selbstverständlich, dass die spätere Autorität ihre Entscheidung in vollem Bewusstsein der Positionen der älteren getroffen hat. Obwohl die ältere Persönlichkeit prinzipiell höheres Prestige genießt, ist in der Praxis der späteren, *sobald sie sich als Autorität etabliert hat,* mehr Vertrauen zu schenken. Der Status der Autorität wird selbstverständlich nicht willkürlich erworben, sondern beruht auf nachgewiesener wissenschaftlicher Expertise.

Im Laufe der Zeit gab es immer wieder Versuche jüdischer Denker, viele der oben genannten Prinzipien in Frage zu stellen und das jüdische Recht zu liberalisieren. Von besonderem Interesse sind für uns die diesbezüglichen Bemühungen der letzten zwei Jahrhunderte, die zweifellos unter dem Einfluss der europäischen Aufklärungskultur standen. Die Autoren waren zumeist freidenkende Laien, und es lässt sich nicht leugnen, dass die meisten von ihnen schließlich viele religiöse Bräuche aufgaben, wenn sie nicht gar völlig religionsfern wurden. Solche Religionsphilosophen standen hinter nicht-orthodoxen jüdischen Bewegungen wie dem konservativen Judentum, dem Reformjudentum und der nicht-religiösen Haskala.[17]

Üblicherweise begannen solche Versuche mit einer kritischen Auseinandersetzung mit traditionellen Thesen, in deren Verlauf logische Schwächen, sachliche Ungenauigkeiten oder Unklarheiten aufgezeigt wurden. Oftmals enthielten sie Vorschläge für Gesetzesänderungen, die in der Regel darauf abzielten, das Leben für Juden zu erleichtern und ihnen die Anpassung an die moderne Welt zu ermöglichen. Allerdings waren die Autoren nachweislich häufig mit den traditionellen Antworten auf ihre Fragen nicht vertraut; zudem erlaubten sie sich, selbst wenn ihre Kritik überzeugend war, weitaus radikalere Schlussfolgerungen zu ziehen, als ihre Prämissen zuließen.

Um ein Beispiel zu nennen [18]: Man könnte argumentieren, dass selbst wenn man anerkennt, dass Bibelstellen wie die oben zitierte (Deut. 17,8–13) den Tanaim, Amoraim und den nachfolgenden Rabbinern faktisch gesetzgebende Gewalt einräumen, es nicht offensichtlich ist, warum solche früheren Urteile *unumkehrbar sein sollten* . Logisch betrachtet könnte man lediglich feststellen, dass diese Urteile so lange Gültigkeit haben, wie die von der vorherigen Generation eingesetzten Richter jeder Generation sie bestätigen; andernfalls wären sie nicht mehr bindend. Behauptungen, die talmudischen Generationen seien zwangsläufig weiser gewesen, weil sie zeitlich näher an der Offenbarung am Sinai lebten, sind Zirkelschlüsse, die auf einer voreingenommenen positiven Bewertung und nicht auf einem logischen Zusammenhang beruhen; man könnte ebenso gut (wenn auch mit derselben Voreingenommenheit) behaupten, dass die meisten dieser Menschen nach heutigen Maßstäben eher unwissend und abergläubisch waren.

Es muss jedoch angemerkt werden, dass solche Einwände die Kontinuität der rabbinischen Autorität an sich nicht untergraben. Selbst wenn Gesetzesänderungen aufgrund von Neubewertungen der Logik oder der Berücksichtigung neuer Daten oder Gegebenheiten grundsätzlich zulässig wären, müssten sie ausdrücklich *innerhalb* der jüdischen Autoritätslinie erfolgen, um tatsächlich legitim zu sein. Alles andere käme einem unzulässigen Versuch der Übernahme einer Institution, einer widerrechtlichen

---

[17] Einige derjenigen, die es wagten, das Judentum kritisch zu betrachten, konvertierten schließlich zu anderen Religionen.

[18] Die hier gegebene Darstellung ist grob und sollte nicht als umfassende Analyse der angesprochenen Themen, weder pro noch contra, verstanden werden.

Aneignung des Namens „Judentum“ durch eine neue Religion gleich. Es gibt keine Berechtigung, (wie historisch geschehen) eine neue Linie spiritueller Führer namens „Rabbiner“ zu erfinden, die weder durch Ausbildung *noch durch Ernennung* mit der ursprünglichen Linie verbunden ist und keine direkte Abstammung von Moses beanspruchen kann. Solange die legitimen Autoritäten die gleichen Urteile einvernehmlich bestätigen, bleiben diese weiterhin bindend.

2. Eine Einführung in die Logik.

Der Leser dieses Bandes muss keine vertieften Vorkenntnisse in Logik besitzen, um der Diskussion vollständig folgen zu können, benötigt aber dennoch ein gewisses Verständnis bestimmter Konzepte und Fachbegriffe. Wir werden versuchen, diese Aufgabe hier zu erfüllen und den Leser gleichzeitig daran erinnern, dass das Thema weitaus umfassender ist.

Im Allgemeinen bezeichnen wir jeden Denkprozess, der Menschen zu überzeugen scheint, als „logisch“. Bleibt dieser Prozess auch bei genauerer Betrachtung überzeugend, gilt er als gute Logik; andernfalls als schlechte. Genauer gesagt, betrachten wir nur „gute“ Logik als Logik; „schlechte“ Logik ist schlichtweg *unlogisch* . Die vage Definition von Logik erlaubt es uns, auch absurde Denkweisen als „Logik“ zu bezeichnen (z. B. „rassistische Logik“), wodurch der Begriff entwertet wird; die strengere Definition ist anspruchsvoller.[19]

Logik ist im eigentlichen Sinne sowohl Kunst als auch Wissenschaft. Als Kunst dient sie dem Wissenserwerb, als Wissenschaft der Überprüfung von Wissen. Viele Menschen beherrschen die Kunst der Logik sehr gut, ohne mit der Wissenschaft der Logik vertraut zu sein. Andere wiederum sind in der Praxis eher schwach, obwohl sie theoretisch gut informiert sind. In jedem Fall verbessert das Studium der Logik die Fähigkeiten.

Die Logik wird traditionell in Induktion und Deduktion unterteilt. **Unter Induktion** versteht man das Schließen von Einzeldaten auf allgemeine Prinzipien (oft mithilfe von vorgefassten allgemeinen Aussagen); **Deduktion** hingegen das Schließen von allgemeinen Prinzipien auf spezielle Anwendungen (oder auf andere allgemeine Aussagen). Die Prozesse „vom Besonderen zum Allgemeinen“ und „vom Allgemeinen zum Besonderen“ verlaufen selten, wenn überhaupt, rein in die eine oder andere Richtung. Wissen wächst nicht linear, ausgehend von Rohdaten und abgeleitet von allgemeinen Aussagen, sondern in einem komplexen Zusammenspiel beider. Das Ergebnis ist zu jedem Zeitpunkt ein dichtes Netz wechselseitiger Abhängigkeiten zwischen den verschiedenen Wissenselementen.

Die Logiktheorie hat es geschafft, viele der in der Praxis angewandten logischen Prozesse zu erfassen und formal auszudrücken. Nach ihrer Validierung gelten diese Prozesse, ob induktiv oder deduktiv beschrieben, als formal gesichert. Man muss sich jedoch stets vor Augen halten, dass ***das Ergebnis – selbst bei sorgfältigster Einhaltung der Formalitäten – nur so zuverlässig ist wie die zugrunde liegenden Daten*** . In gewisser Weise besteht die Rolle der Logik darin,

---

[19] Wir können auch in einem nicht abwertenden Sinne von „Logik“ sprechen, wenn wir intelligente Denkweisen meinen, die insbesondere in bestimmten Wissensgebieten oder wissenschaftlichen Disziplinen anzutreffen sind; beispielsweise ist Logistik die Logik der bewussten Anordnung (materieller oder mentaler) Objekte in Raum und Zeit, Mathematik die Logik der Zahlen und raumzeitlichen Beziehungen. Ebenso können Logikhistoriker objektiv auf die Logik verschiedener geografischer oder kultureller Gruppen oder historischer Epochen Bezug nehmen. Alle spezifischen Logiken, ob gut oder schlecht, können selbstverständlich einer objektiven Untersuchung unterzogen werden.

Informationen zu bewerten und ihnen eine Wahrscheinlichkeit zwischen null und hundert zuzuordnen.

> Die fortgeschrittene Logiktheorie hat gezeigt, dass sich Induktion und Deduktion letztlich nur durch die Anzahl der möglichen Alternativen bei gegebenen Informationen unterscheiden: Besteht eine Wahlmöglichkeit, ist das Ergebnis induktiv; besteht keine, ist es deduktiv. Deduktive Logik mag sicherer erscheinen, doch nur, weil sie ihre Annahmen besser verschleiert; in Wahrheit gibt sie lediglich Wahrscheinlichkeiten weiter, ihre Ergebnisse sind nicht wahrscheinlicher als die unwahrscheinlichste ihrer Annahmen. Wenn die induktive Logik eine Idee als die wahrscheinlichste im Vergleich zu allen anderen nahelegt, lässt sie uns nicht wirklich viel Wahl; sie sagt uns, dass wir im aktuellen Wissensstand ihrer Empfehlung unbedingt folgen *müssen* . Aus diesen Gründen ist der Begriff „Beweis“ oft mehrdeutig: Meinen wir einen deduktiven oder einen induktiven Beweis, und spielt es überhaupt eine Rolle, welchen wir meinen?

a. Einige Aussagenformen und ihre Wechselbeziehungen.

Die erste Aufgabe der Logiker besteht darin, das tatsächliche Denken und Sprechen zu beobachten und wiederkehrende sprachliche Formeln zu erfassen. Die Vielfalt mag zunächst verwirrend erscheinen; doch ausgehend von den einfachsten und gebräuchlichsten Beispielen und der schrittweisen Betrachtung detaillierterer und komplexerer Fälle hat sich die Logik weiterentwickelt und ist gereift. Ein bedeutender Durchbruch, den wir Aristoteles (4. Jahrhundert v. Chr., Griechenland) verdanken, war die Entdeckung eines raffinierten Kniffs, der alle nachfolgenden Diskussionen erhellte. Im Alltag machen wir Aussagen *mit konkretem Inhalt* , wie etwa „Schwäne sind weiß“. Aristoteles entwickelte die Logik, indem er sich auf *die Formen konzentrierte und Variablen* wie „X“ und „Y“ anstelle konkreter *Werte wie „Schwäne“ und „weiß“* einsetzte . Dieser formale Ansatz bedeutet, dass bestimmte Aspekte des Denkens ohne Bezugnahme auf den Inhalt begründet werden können; es handelt sich um abstrakte Wahrheiten *für alle Aussagen einer bestimmten Art* .

Wir werden hier zunächst einige der einfachsten Formen der sogenannten **kategorischen Aussagen betrachten. (** Es lohnt sich, die Symbole auswendig zu lernen, die traditionell seit dem Mittelalter zur Abkürzung theoretischer Diskussionen verwendet werden. **A** und **I** stammen vom Wort *affirmo* ; **E** und **O** von *nego* – dies sind lateinische Wörter, deren Bedeutung selbsterklärend ist. Beachten Sie, dass **IO** die Summe von **I** und **O bezeichnet** .)

A : Alle X sind Y. **E** : Kein X ist Y.

I : Einige X sind Y. **O** : Einige X sind nicht Y.

IO : Einige X sind Y *und* einige X sind nicht Y.

Terme bezeichnet , wobei X das ***Subjekt*** und Y das ***Prädikat ist*** . Die relationalen Ausdrücke „ist (sind)“ und „ist (sind) nicht“ heißen ***Kopula*** , wobei erstere ***positiv*** und letztere ***negativ ist*** (beachte, dass das „nicht“ hier das „ist“ negiert, obwohl es danach steht). Ausdrücke wie „alle“ und „einige“ heißen ***Quantoren*** : Sie geben den Umfang (d. h. die Anzahl oder den Anteil) des Subjekts an, auf das sich die Prädikation (d. h. Kopula und Prädikat) bezieht. Soweit zu den verschiedenen *Eigenschaften* einzelner Aussagen.

A und **E werden als *allgemeine*** (oder ***universelle***) Aussagen charakterisiert , da sie jeweils *das gesamte* Subjekt betreffen, jedes einzelne Instanz davon, die jemals aufgetreten ist oder auftreten kann. **A** kann auch in der Form „Jedes X ist Y“ ausgedrückt werden. Es sollte klar sein, dass „Kein X ist Y“ bedeutet „Jedes X ist nicht Y“, wobei der einzige Unterschied zwischen **A** und **E** in der Polarität ihrer Kopula liegt. **I** und **O** werden als ***partikuläre*** Aussagen bezeichnet; sie betreffen jeweils *mindestens einen Teil* des Subjekts und unterscheiden sich wiederum nur in ihrer Polarität; es ist zu beachten, dass solche Aussagen hinsichtlich des genauen *Umfangs* des Subjekts, den sie erfassen, mehrdeutig sind. Oftmals verzichten wir in der Praxis darauf, die betreffende Menge explizit anzugeben, da wir davon ausgehen, dass sie allgemein bekannt ist (wie in „Schwäne sind weiß“); im Zweifelsfall kann eine solche Aussage zumindest als partikular behandelt werden.

IO stellt die Konjunktion von **I** und **O dar** und kann als (extensional) ***kontingent klassifiziert werden. Obwohl*** **IO** hier als Kompositum dargestellt wird, ist es auch eine eigenständige Aussage; es ließe sich ebenso in exklusiver Form ausdrücken, etwa als „Nur einige X sind Y“ oder „Nur einige X sind nicht Y“ (unterschiedliche Betonung, gleiche logische Bedeutung). **IO unterscheidet sich** von seinen Elementen **I** und **O** dadurch, dass es die Quantität genauer *bestimmt* . Aus den verschiedenen Definitionen folgt – und dies ist wichtig zu beachten –, dass **I** als „entweder **A** oder **IO** “ interpretiert werden kann (d. h. „entweder alle X sind Y oder nur einige X sind Y“), und ebenso kann **O als „entweder E** oder **IO** “ gelesen werden (d. h. „entweder kein X ist Y oder nur einige X sind nicht Y“).

Die vorstehenden Definitionen und Korrelationen ermöglichen es uns zusammen mit gewissen selbstverständlichen Prinzipien, die folgenden **sogenannten Gegensätze abzuleiten** . (Anmerkung: Der Ausdruck „Gegensatz“ im Fachjargon der Logik bedeutet nicht notwendigerweise Konflikt, sondern ist im Sinne von „Auseinandersetzung“ zu verstehen.)

* **A *impliziert*** **I** ; das heißt, *die erste Aussage kann nicht wahr sein, ohne dass auch die zweite wahr ist* . Man beachte, dass „alle“ eine der möglichen Folgen von „zumindest einige“ ist und diese daher begrifflich voraussetzt. Die Logik verlangt ***, dass wir die Bedeutung und die Implikationen dessen, was wir sagen, berücksichtigen*** [20](dieses Prinzip ist als **Identitätsgesetz bekannt**). Ebenso impliziert **E O** ; und natürlich sind sowohl **I** als auch **O** implizit in **IO enthalten** . Man beachte jedoch, dass diese Beziehungen nicht umgekehrt sind: **I** impliziert weder **A** noch **IO** ; **O** impliziert weder **E** noch **IO** .

A und **O *widersprechen sich*** ; das heißt, *sie können nicht beide wahr und nicht beide falsch sein* , sondern nur eine der beiden Aussagen. Die allgemeine Aussage „Alle X sind Y“ besagt, dass **jedes** *einzelne* X Y ist und ist daher unvereinbar mit der Behauptung „Einige X sind nicht Y“, was bedeuten würde, dass *ein oder mehrere* X nicht Y sind. Denn wir müssen anerkennen, dass ***nichts gleichzeitig und in ein und derselben Hinsicht eine bestimmte Eigenschaft besitzen und nicht besitzen kann*** (dieses Prinzip ist als **Satz vom Widerspruch bekannt**). Da ***es keine Alternative zum Sein oder Nichtsein gibt*** (dieses Prinzip ist als **Satz vom ausgeschlossenen Dritten bekannt** [21]), sind wir gezwungen, in jedem gegebenen Fall die eine oder die andere unserer beiden Aussagen zu behaupten. Ebenso widersprechen sich **E** und **I.**

---

[20] Und in der Tat, man sollte die Dinge beim Namen nennen.

[21] Die drei Gesetze – Identität, Widerspruchsfreiheit und Ausschluss eines Mittleren – sind als Denkgesetze bekannt. Sie wurden erstmals von Aristoteles formuliert, der sie als Grundlage aller Logik bezeichnete.

A **, E** und **IO** widersprechen ***sich*** gegenseitig und schließen sich gegenseitig aus; das heißt, nur *eine von ihnen kann wahr sein, die anderen beiden müssen dann falsch sein* . Darüber hinaus sind sie zusammen ***erschöpfend*** ; das heißt, *eine von ihnen muss wahr sein* , da es keine anderen Möglichkeiten gibt. Daraus folgt, dass die Konjunktion von **I** und **O** einfach eine disjunktive Aussage der Form „entweder **A** oder **E** " ist; denn **IO** bedeutet die Verneinung jeglicher Allgemeingültigkeit, sei es die von **A oder** die von **E.**

Schließlich stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen **I** und **O. Sie sind offensichtlich kompatibel, da sie sich in IO** zusammenfassen lassen ; das heißt, *sie können beide gleichzeitig wahr sein. Sie können aber nicht beide gleichzeitig falsch sein* , denn dann wären ihre Widersprüche **A** und **E** beide wahr, was unmöglich ist. Ihr besonderer Gegensatz erhält daher eine eigene Bezeichnung: Sie werden als ***subkontraritiv bezeichnet*** . Man beachte, dass der Begriff der Subkontrarität auf ein Paar von Aussagen anwendbar ist, während der umfassendere Begriff der Vollständigkeit (wie oben definiert) auf beliebig viele Aussagen anwendbar ist.

Diese Konzepte der Opposition sind neben den oben genannten auch auf andere Formen anwendbar. Es gibt darüber hinaus weitere, verwandte Konzepte, die Erwähnung verdienen. Zwei Aussagen sind ***gegenseitige Implikanten*** , wenn die Wahrheit der einen die Wahrheit der anderen impliziert und die Falschheit der einen die Falschheit der anderen impliziert. Ist die Implikation jedoch nur einseitig, so spricht man von ***Subalternativen*** . Die Aussage, die impliziert, aber nicht impliziert wird, heißt ***Subalternante*** , diejenige, die impliziert, aber nicht impliziert, heißt ***Subalternante*** . Zwei Formen heißen ***unvereinbar*** , wenn sie gegensätzlich oder widersprüchlich sind; in allen anderen Fällen heißen sie ***vereinbar*** . Letztere Klasse umfasst auch Formen, die ***unverbunden*** oder neutral verwandt sind, d. h. sie sind weder durch gegenseitige Implikation oder Subalternation noch durch Gegensätzlichkeit oder Widerspruch noch durch Subkontrarietität miteinander verbunden.

Es sei außerdem darauf hingewiesen, dass dieselben Konzepte der Opposition sowohl auf Terme als auch auf Aussagen angewendet werden können. Zwei Terme, etwa X und Y, sind gegenseitige Implikanten, wenn alle X Y und alle Y X sind (in diesem Fall sind X und Y äquivalente Klassen oder koextensiv). X subalterniert Y, wenn alle X Y, aber nicht alle Y Y sind; in diesem Fall wird Y als ***Gattung*** oder Oberklasse von X und X als ***Art*** oder Unterklasse von Y bezeichnet; *mutatis mutandis* gilt der umgekehrte Fall, wenn X von Y subalterniert wird [22]. X und Y sind kontradiktorisch, wenn kein X Y und kein Nicht-X nicht Y ist. Sie sind kontradiktorisch, wenn kein X Y ist, aber einige Nicht-X nicht Y sind. Sie sind subkontradiktorisch, wenn einige X Y sind, aber kein Nicht-X nicht Y ist. Und schließlich sind sie unverbunden, wenn alle kategorischen Aussagen, die sie oder ihre Negationen in Beziehung setzen, kontingent sind (beachten Sie jedoch, dass sie in einem solchen Fall dennoch bedingte Verbindungen haben können).

Neben den oben genannten Formen gibt es natürlich noch viele weitere. Aussagen können auch ***im Singular stehen*** (diese beinhalten ein konkretes Subjekt wie „Dieses X" oder einen Eigennamen; die Symbole **R** und **G** stehen für die positive bzw. negative Form). Alle Aussagen außer dem Singular werden als ***Plural bezeichnet*** ; zu dieser Klasse gehören nicht nur **A** , **E** , **I** und **O,** sondern auch *Majoritiv-* und *Minoritivformen* (eingeleitet durch die Quantoren „die

[22] *ist zu beachten* , dass die Unterklasse die Oberklasse impliziert und nicht umgekehrt; die Unterklasse ist also die Subalternante und die Oberklasse die Subalternierte. Der Begriff der Subalternation darf nicht, wie leicht geschehen kann, mit dem Begriff der Unterordnung verwechselt werden. Während die Art die Gattung *impliziert* (weil alles, was unter die Art fällt, unter die Gattung subsumiert wird), umfasst die Gattung *die* Art (weil die Art enger gefasst ist als die Gattung). Um die Unterordnung der Art unter die Gattung im letztgenannten Sinne auszudrücken, kann man sagen, dass sie ***untergeordnet ist*** . Daher ist eine Unterklasse nicht subaltern zu einer Oberklasse, sondern ihr untergeordnet.

meisten“ bzw. „wenige“) sowie beliebige Zahlen oder Proportionen („viele“, „einige“, „17“, „zwei Drittel von“ usw.) [23]. Aussagen können auch andere Relationen als die Kopula „ist“ oder deren Negation beinhalten – beispielsweise „wird“ oder „ist größer als“. Außerdem sind Aussagen nicht immer kategorisch, sondern können komplexere Konstrukte sein, wie etwa Konditionalsätze . Darüber hinaus werden alle Aussagen implizit oder explizit durch *ihre Modalität qualifiziert.*

> Unter **Modalität** versteht man die Eigenschaften von Beziehungen, die wir mit Wörtern wie *notwendigerweise, möglicherweise, tatsächlich, tatsächlich nicht, möglicherweise nicht und unmöglich bezeichnen* . Diese *Modalitätskategorien* , wie sie genannt werden, umfassen viele *Typen* (oder *Modi*); und die Alltagssprache spiegelt diese Bedeutungsvielfalt wider. Sie können eine ***logische*** Bedeutung haben (die sich auf die verschiedenen Kontexte unseres Wissens bezieht), eine ***natürliche*** Bedeutung (die sich auf Kausalbeziehungen innerhalb/zwischen den Dingen selbst bezieht), eine ***temporale*** Bedeutung (die sich auf die Existenzzeit einer Sache bezieht), eine ***extensionale*** Bedeutung (die sich auf die Fälle von Dingeklassen bezieht) oder sogar eine ***ethische*** Bedeutung (die sich auf die verfügbaren Wertmaßstäbe bezieht).
>
> So ist beispielsweise das logisch Notwendige das, was in allen Wissenskontexten wahr ist, und das logisch Mögliche (oder Vorstellbare) ist etwas, das in einigen Wissenskontexten wahr ist; im Gegensatz dazu ist das natürlich Notwendige das, was unter allen Umständen eintritt, und das natürlich Mögliche (oder Potenzielle) ist etwas, das unter einigen Umständen eintritt; und so weiter. Modale Überlegungen treten unweigerlich in allem menschlichen Wissen auf, als Ausdruck seiner Grenzen (logischer Modus), und in der Außenwelt selbst, als Ausdruck ihrer Vielfalt (extensionaler Modus) und ihres Wandels (natürlicher und temporaler Modus). Die Modalitätslehre ist ein weites und grundlegendes Gebiet, das wichtige Auswirkungen auf alle Fragen der Logik und Erkenntnistheorie hat.
>
> Es ist zu beachten, dass zwar allen Aussagen modale Attribute zugrunde liegen, diese Modalitäten aber nicht immer explizit genannt werden und auch nicht automatisch erkennbar sind. Die Formulierungen sind in der Praxis recht uneinheitlich, doch zur Entwicklung der Modalitätstheorie können bestimmte Ausdrücke dem einen oder anderen Modus vorbehalten sein – z. B.: müssen, können, können nicht für natürliche Relationen; immer, manchmal, nie für temporale Verben; alle, einige, keine für extensionale Verben; sollten, dürfen, dürfen nicht für ethische Verben.

Die Grundlage **bedingter Aussagen** bildet die **Konjunktion** (gekennzeichnet durch das Wort „und“) und ihre Negation. Von Letzterer leiten sich die verschiedenen Arten der **Implikation** (üblicherweise gekennzeichnet durch „wenn-dann-“) und **Disjunktion** (gekennzeichnet durch „-oder-“) sowie deren jeweilige Negationen ab. Die formale Erforschung dieses Gebiets lässt sich mindestens bis ins 3. Jahrhundert v. Chr. im antiken Griechenland zurückverfolgen (insbesondere bei Philo von Megar). Wir können dieses weite Feld hier nicht vollständig abdecken; es sollen daher nur einige wenige Anmerkungen dazu gemacht werden.

Bezüglich der Implikationsbeziehung bedeutet der Ausdruck „P impliziert Q“, wobei P und Q beliebige Aussagen bezeichnen, dass *„P“ und „nicht-Q“ nicht gleichzeitig wahr sein können* (weder im selben Wissensgebiet noch in Bezug auf dieselben Instanzen eines Begriffs noch unter denselben natürlichen Umständen oder zu denselben Zeiten). Dies bedeutet, dass P

---

[23] Es sollte klar sein, dass Pluralaussagen hier als statistische Zusammenfassungen unabhängiger Singularaussagen verstanden werden. Das heißt, „Alle/Einige S sind/sind nicht P“ ist äquivalent zu „Dieses S ist/ist nicht P“ und „Jenes S ist/ist nicht P“ usw. (wobei jedoch nicht alle Aussagen gleichzeitig wahr sein müssen). Solche Quantoren werden als *dispensativ* (oder distributiv) bezeichnet und unterscheiden sich von *kollektiver* Referenz (z. B. „Alle S zusammen sind P“) und *kollektiver* Referenz (z. B. „Alle S einzeln, aber gleichzeitig sind P“).

mit der Negation von Q *unvereinbar ist; und es kann* ***hypothetisch*** als „Wenn P wahr ist, dann ist Q wahr“ oder kürzer als „ **Wenn** P, **dann Q“** formuliert werden . Hierbei werden P und Q ***als Thesen bezeichnet*** , wobei P das ***Antezedens*** und Q das ***Konsequens ist*** .

Der Widerspruch zu einer solchen Aussage hat die Form „P impliziert nicht Q“ oder „ **Wenn** P, **dann nicht** Q“, was durch die Aussage definiert wird, dass *„P“ und „nicht Q“ gleichzeitig wahr sein können* , d. h. sie sind *vereinbar* . Man beachte, dass beide Aussagen frei kontrapositiviert werden können; das heißt, „Wenn P, dann Q“ impliziert „Wenn nicht Q, dann nicht P“, und ebenso impliziert „Wenn P, dann nicht Q“ „Wenn nicht Q, dann nicht P“. Dies lässt sich leicht beweisen, indem man einfach die Definitionen der ursprünglichen Aussagen und ihrer Kontrapositа vergleicht (die die Unvereinbarkeit bzw. Vereinbarkeit von „nicht Q“ und „nicht nicht P“ ausdrücken).

Disjunktive Aussagen haben die Form „P **oder** Q **oder** R oder...“, wobei P, Q, R usw. zwei oder mehr ***Alternativen darstellen.*** (oder *Disjunktionen*). Betrachten wir den einfachsten Fall mit zwei Thesen, so ist der Unterschied zwischen *inklusiver* Disjunktion („P **und/oder** Q“, äquivalent zu „Wenn nicht P, dann Q“) und *exklusiver* Disjunktion („P **oder sonst** Q“, äquivalent zu „Wenn P, dann nicht Q“) zu beachten. Im ersten Fall können die beiden Thesen nicht beide falsch sein, aber möglicherweise beide wahr; im zweiten Fall können sie nicht beide wahr sein, aber möglicherweise beide falsch. Ist die Disjunktion sowohl inklusiv als auch exklusiv, widersprechen sich die Thesen (und wir verwenden üblicherweise die Form „ **entweder** P **oder** Q“). Allgemein lassen sich Disjunktionen präzise definieren, indem man explizit angibt, *wie viele* der verfügbaren Alternativen wahr und *wie viele* falsch sein können oder müssen.

Das Studium der Aussagenformen ist lediglich eine Vorstudie zum Studium der *Logik. Prozesse,* an denen sie beteiligt sind, die wir nun betrachten werden.

> *wissenschaftliche Methode* bezeichnet . Der Begriff „Wissenschaft“ bezieht sich hierbei selbstverständlich auf Wissen im Gegensatz zu Pseudowissen oder Unwissenheit und nicht auf eine bestimmte Berufsgruppe mit vermeintlichem Wahrheitsanspruch. Es sollte klar sein, dass ***induktive und deduktive Verfahren allgemein üblich sind und nicht nur von Wissenschaftlern angewendet werden*** . Der Wissenschaftler unterscheidet sich, wenn überhaupt, von anderen durch seine Haltung: Er bemüht sich (idealerweise) besonders um Sorgfalt in seiner Methodik – er ist ***aufgeschlossen und objektiv, spricht klar und präzise und argumentiert streng und scharfsinnig*** .

b. Induktive Logik [24].

Wie gelangen Aussagen, wie die oben beschriebenen, zu Erkenntnissen? Diese Frage versucht die induktive Logik zu beantworten. Die Art und Weise, wie wir als Laien oder Wissenschaftler üblicherweise Wissen über die Natur erlangen, ist ein schrittweiser Prozess, der sowohl ***Erfahrung*** oder ***Wahrnehmung*** – sei es von äußeren Phänomenen (durch die Sinnesorgane) oder von mentalen Phänomenen (mit dem, was wir oft als „inneres Auge“ bezeichnen) – als auch ***Vernunft*** oder ***begriffliche Einsicht*** (die unsere Bewertung und Einordnung der Erfahrung bestimmt) umfasst.

---

[24] Induktive Logik wird auch (wenn auch selten) als *epagogisch bezeichnet* ; in diesem Fall beschränkt sich der Begriff „Logik“ (wie es im allgemeinen Sprachgebrauch oft der Fall ist) auf die deduktive Logik.

Auf der einfachsten Ebene **beobachten wir Phänomene** und stellen beispielsweise fest: „Es gibt X, die Y sind“ (was bedeutet: „Einige X sind Y“ = **I**). *Dabei bleibt zunächst* die Frage offen, ob diese X repräsentativ für alle X sind (sodass **A** wahr ist) oder nur Sonderfälle (sodass **IO** wahr ist). Die spezielle Form **I** benötigen wir als Zwischenstation, um unseren bisherigen empirischen Standpunkt auszudrücken, ohne uns dabei genauer ausdrücken zu müssen, als es der Wahrheit entspricht, und ohne zu einem voreiligen Urteil gezwungen zu sein.

Wenn wir nach eingehender Untersuchung der vorliegenden Phänomene, fortlaufender Beobachtung unserer Umgebung oder Durchführung geeigneter Experimente *keine* „X, die nicht Y sind“ finden, wagen wir den Schluss, dass „alle X Y sind“ (**A**). Dies ist eine **Verallgemeinerung** , ein induktiver Akt, der ein unbestimmtes Einzelphänomen **I** zu einem Universalphänomen derselben Polarität **A erhebt** , ***bis gegenteilige Beweise gefunden werden.*** Die *Rechtfertigung* für einen solchen Schluss liegt darin, dass **A** *besser* mit **I** übereinstimmt als **O** und daher weniger Annahmen erfordert: Ausgehend von **I erfordert** der Übergang zu **A** keine Änderung der Polarität, anders als der Übergang zu **O** , während der Grad der Annahme hinsichtlich der Quantität in beiden Fällen gleich ist.

Wenn wir jedoch „X, die nicht Y sind“ *finden* (d. h., dass „einige X nicht Y sind“ = **O**), schließen wir daraus einfach auf ein eindeutiges kontingentes **IO** . Wenn die Entdeckung von **O** vor jeder Annahme von **A erfolgte** , ist alles in Ordnung, und die Induktion von **IO** verlief ordnungsgemäß. Hätten wir hingegen **A angenommen** und dann **O entdeckt** , wäre ein *Widerspruch* in unserem Glaubenssystem entstanden, und wir wären gezwungen, eine zuvor eingenommene Position zu revidieren und A **zu** I **zu konkretisieren** , um induktiv auf **IO zu schließen** . Selbstverständlich – und wir müssen nicht ständig auf solche Parallelen zwischen positiven und negativen Polaritäten hinweisen – hätte die Abfolge dieser Harmonisierung genauso gut **O** gefolgt von **E** und dann **I** gefolgt von **IO sein können** .

Beachten Sie, dass die betreffenden Einzelheiten, **I** oder **O** , direkt durch Beobachtung, wie oben beschrieben, oder in manchen Fällen indirekt durch Deduktion aus zuvor gewonnenen Daten ermittelt werden können. Die bisher beschriebenen induktiven Prozesse – Beobachtung, gefolgt von Verallgemeinerung und Spezifizierung – stellen lediglich einen Anfang dar. Sobald auf diese Weise eine Reihe von Aussagen entwickelt wurden, dienen diese als Prämissen in deduktiven Operationen, deren Schlussfolgerungen wiederum einer deduktiven Prüfung und weiteren induktiven Vor- und Rückschritten unterzogen werden können.

Wir sind jedoch nicht auf die Suche nach solchen „Naturgesetzen“ beschränkt; wir verfügen über eine umfassendere induktive Methode, die als Adduktionsprozess bekannt **ist** [25].

Dies besteht darin, Aussagen ***aufzustellen*** , die nicht durch bloße Verallgemeinerung und Spezifizierung gewonnen werden, sondern *neue Begriffe beinhalten* . Diese neuen Begriffe werden von der schöpferischen Kraft als vorläufige Konstrukte (aus leichter zugänglichen Konzepten aufgebaut) [26]*entwickelt,* die möglicherweise dazu dienen könnten, die aus empirischen

---

25 Dies wird auch als hypothetisch-deduktive Methode oder wissenschaftliche Methode bezeichnet.

26 Ein gutes Beispiel hierfür ist der Newtonsche Kraftbegriff. Dieser wissenschaftliche Begriff basiert auf unseren unmittelbaren Erfahrungen mit Schub und Zug, Beschleunigung und Verzögerung. Diese Intuitionen verleihen der Idee unsichtbarer Anziehungs- und Abstoßungskräfte zwischen physischen Körpern Bedeutung, die deren Beschleunigung oder Verzögerung bewirken, wie sie auch sichtbar sind. Der unsichtbare Faktor der Kraft wird dann anhand messbarer Geschwindigkeitsänderungen quantifiziert. (Die positivistische Philosophie betrachtet den unsichtbaren Faktor als überflüssig; er ist jedoch nützlich und wird verwendet, und auch der Positivismus selbst bedient sich solcher Abstraktionen.) Die in der

Belegen direkter abgeleiteten Allgemeinheiten und Besonderheiten (die „Gesetze“) zu erklären und idealerweise logische ***Vorhersagen zu*** ermöglichen sowie den Weg zu weiteren empirischen Phänomenen zu weisen. Die Vorstellungskraft ist hier jedoch nicht völlig ungebunden; sie wird durch die logischen Verbindungen, die ihre Postulate zu bereits vorhandenen und zukünftigen Daten aufweisen müssen, diszipliniert.

Wissenschaftliche ***Theorien*** (Komplexe aus Postulaten und Vorhersagen) unterscheiden sich von bloßen *Spekulationen* dadurch, dass sie auf Erfahrung und rationalen Prozessen beruhen. Sie müssen anerkannte Gesetze deduktiv einschließen und haben nur so lange Bestand, wie sie eine dominante Stellung gegenüber neu entdeckten Phänomenen einnehmen. Werden logische Vorhersagen getroffen, die sich empirisch als richtig erweisen, gelten die Postulate als weiter ***bestätigt*** – ihre Wahrscheinlichkeit, wahr zu sein, steigt. Werden logische Vorhersagen jedoch durch Beobachtung eindeutig widerlegt, verlieren die Postulate jegliche Glaubwürdigkeit und müssen ***verworfen*** oder zumindest modifiziert werden. Theorien bleiben stets Gegenstand empirischer ***Überprüfung*** , selbst wenn sie wiederholt bestätigt wurden.

Die Erkenntnis der Natur schreitet also voran, indem man vorhandene Daten untersucht, sinnvolle Hypothesen über die möglichen Ursachen der jeweiligen Phänomene aufstellt, zeigt, dass die Phänomene tatsächlich deduktiv aus den vorgeschlagenen Postulaten folgen, und die Annahmen anhand weiterer empirischer Untersuchungen überprüft. Es gibt jedoch noch eine weitere Komponente der wissenschaftlichen Methode, die oft vernachlässigt wird: Es genügt nicht, Beweise für die eigene Lieblingstheorie vorzulegen; und die Tatsache, dass man noch keine Gründe für deren Widerlegung gefunden hat, reicht nicht aus, um sie aufrechtzuerhalten.

Wir müssen *alle denkbaren Alternativtheorien in Betracht ziehen* , und wenn wir keine Gründe für deren Ablehnung finden, sollten wir zumindest zeigen, dass unsere bevorzugte Theorie die größte Glaubwürdigkeit besitzt. *Dieser vergleichende und kritische Prozess ist ebenso wichtig wie der konstruktive Aspekt der Adduktion.* Insofern unsere gewählte Theorie infrage gestellt werden kann, wird sie ***geschwächt*** – das heißt, ihre Wahrscheinlichkeit, wahr zu sein, sinkt. Belege, die für eine Reihe von Postulaten vorgebracht werden, können somit als Gegenbelege gegen andere Hypothesen dienen. Wir können eine These erst dann als induktiv „ ***bewiesen*** “ betrachten, wenn es uns gelungen ist, alle denkbaren Konkurrenten nacheinander auszuschließen. Sehr selten – obwohl es vorkommt – erscheint eine Theorie von vornherein unangefochten, die alleinige Erklärung aller verfügbaren Informationen und somit sofort „bewiesen“. Beachten Sie auch, dass wir im anderen Extremfall manchmal ratlos sind und keinerlei Erklärung vorschlagen können.

Adduktion verwendeten „neuen Begriffe“ basieren stets auf Begriffen, die aus der Erfahrung stammen und durch Vorstellungskraft, Analogieschlüsse und in einen neuen Kontext übertragen werden. Die wissenschaftliche Legitimität des Prozesses beruht auf der durch die Adduktion gewährleisteten Kontrollfunktion.

c. Deduktive Logik.

zuvor betrachteten *kategorischen Aussagen* lassen sich zwei Arten des Schließens ableiten : Eduktion und Syllogismus. **Eduktion** (oder unmittelbarer Schluss) besteht darin, aus einer gegebenen Aussage implizite Informationen über die darin enthaltenen Begriffe abzuleiten. **Syllogismus** (oder mittelbarer Schluss) besteht darin, aus zwei gegebenen Aussagen, die einen gemeinsamen Begriff haben, implizite Informationen über die beiden anderen Begriffe abzuleiten. Eine gegebene Aussage nennen wir ***Prämisse*** , eine abgeleitete Aussage ***Konklusion*** ; alle diese Aussagen zusammen bilden ein ***Argument*** . Eine systematische und vollständige Auflistung und Analyse dieser Prozesse ist hier nicht erforderlich.

Eine eduktive Konklusion ändert lediglich die Polarität eines oder beider Terme in der Prämisse und/oder deren Position; die Polarität der Kopula kann sich gegebenenfalls ändern oder gleich bleiben. Insgesamt gibt es sieben Prozesse; die beiden wichtigsten sind Obversion und Konversion, alle anderen Arten lassen sich auf Kombinationen dieser beiden reduzieren. Obwohl die verschiedenen Prozesse stets auf die allgemeinen Formen anwendbar sind, sind sie oft auf eine oder beide der speziellen Formen nicht anwendbar. Es ist zu beachten, dass nicht alle Prozesse reversibel sind; in manchen Fällen impliziert die Prämisse zwar die Konklusion, die Konklusion jedoch nicht die Prämisse. Ein Beispiel für Eduktion ist: „Alle Kohen sind Leviten; *daher* sind alle Nicht-Leviten Nicht-Kohen“ (dies ist eine Kontraposition einer **A-** Form, wie unten definiert). In den folgenden Definitionen symbolisieren „S“ und „P“ das initiale Subjekt und Prädikat und „-“ eine positive oder negative Kopula.

1. ***Die Obversion*** ändert lediglich die Polarität des Prädikats, von S = P zu S = nicht P. **A** , **E** , **I** , **O** werden entsprechend zu **E** , **A** , **O** , **I** (alles reversibel). Die *Gültigkeit* der Obversion ergibt sich aus den Gesetzen des Denkens: „S ist P“ und „S ist nicht nicht P“ sind äquivalent, da P und nicht P sich gegenseitig ausschließen und zusammen alle Alternativen erschöpfen; die Quantität bleibt davon unberührt, da Pluralaussagen einfach Mengen von Singularitäten sind.
2. ***Die Konversion*** vertauscht lediglich Subjekt und Prädikat, indem sie vom Subjekt zum Prädikat wechselt. **A** und **I** werden beide zu **I** (nur letzteres reversibel) **;** **E** wird zu **E** (reversibel); **O hingegen** ist nicht konvertierbar. Die *Gültigkeit* der Konvertierung im Fall von **I** ergibt sich aus der Äquivalenz der Konjunktionen „Manche Dinge sind S und P“ und „Manche Dinge sind P und S“, die jeweils mit „Manche S sind P“ und „Manche P sind S“ identisch sind. **A** ist aufgrund seiner Implikation von **I konvertierbar** ; es ist jedoch nicht vollständig konvertierbar, wohlgemerkt. **E** ist konvertierbar, weil es **I widerspricht** .
3. ***Die umgekehrte Konversion*** wird, wo möglich, durch Konvertierung und anschließende Umkehrung erreicht, wobei von SP zu P-nonS übergegangen wird. **A** und **I** werden beide zu **O** (nur letzteres reversibel) **;** Aus **E** wird **A** (reversibel); dieser Prozess ist jedoch auf **O nicht anwendbar** .
4. ***Die Umwandlung durch Negation*** wird, wo möglich, durch Obvertierung und anschließende Umwandlung von SP nach nonP-S erreicht. **A** wird zu **E** (reversibel); **E und O** werden beide zu **I** (nur letzteres reversibel); der Prozess ist jedoch auf **I nicht anwendbar** .
5. ***Die Kontraposition*** wird, wo möglich, durch Umkehrung, dann Umwandlung und erneute Umkehrung erreicht, indem man von SP zu nichtP-nichtS übergeht. **A** wird zu **A** (reversibel); **E** und **O** werden beide zu **O** (nur O reversibel); wohingegen **I** nicht kontraponierbar ist. (Beachten Sie, dass **E** *nicht* zu **E kontraponierbar** ist .)

6. ***Inversion*** ist die Bewegung von SP zu nichtS-nichtP. Dies geschieht (unwiderruflich, wohlgemerkt): für **A** durch Kontraposition und anschließende Konvertierung, um **I zu erhalten** ; für **E** durch Konvertierung und anschließende Kontraposition, um **O zu erhalten** ; wobei die Einzelwerte **I** und **O** nicht invertierbar sind.
7. ***Die obvertierte Inversion*** wird (unwiderruflich, wohlgemerkt) erreicht, wo immer möglich, indem man invertiert und dann obvertiert, indem man von SP zu Nicht-S-P übergeht. **A** wird zu **O** ; **E** wird zu **I ; während das Verfahren auf die Einzeldinge I** und **O** nicht anwendbar ist .

Syllogistische Argumente zeichnen sich durch das Zusammenspiel ihrer Figuren und Modi aus. Die ***Figur*** eines Syllogismus bestimmt die Anordnung seiner drei Bestandteile in den beiden Prämissen und der Konklusion. Der ***Modus*** eines Syllogismus drückt die Quantität und Polarität seiner drei Aussagen aus. Ein Syllogismus mit einer bestimmten Figur/einem bestimmten Modus ist gültig, ***wenn*** seine Prämissen, unabhängig davon, ob sie materiell wahr oder falsch sind, formal seine Konklusion *implizieren* ; andernfalls ist er ***ungültig*** , selbst wenn Prämissen und Konklusion wahr sind. Die Frage der Gültigkeit ist primär eine Frage der Abhängigkeit, nicht der Wahrheit.

Ober- und ***Unterprämisse*** bezeichnet . Der in beiden Prämissen vorkommende Begriff heißt ***Mittelbegriff*** (wir symbolisieren ihn mit Y) – dieser Begriff fehlt in der Schlussfolgerung. Die übrigen Begriffe heißen wie ihre entsprechenden Prämissen Unterbegriff (Symbol X) und ***Oberbegriff (Symbol Z) – diese Begriffe erscheinen in der Schlussfolgerung als Subjekt*** bzw. Prädikat. Traditionell wird ein Modus durch die explizite Auflistung seiner Oberprämisse, Unterprämisse und Schlussfolgerung in dieser Reihenfolge identifiziert; im praktischen Sprachgebrauch können sie jedoch in beliebiger Reihenfolge erscheinen, und manchmal bleiben ein oder zwei von ihnen unausgesprochen. Wie unten gezeigt, gibt es vier denkbare Syllogismusformen:

Figuren	**Erste**	**Zweite**	**Dritte**	**Vierte**
Hauptprämisse	YZ	ZY	YZ	ZY
Nebenprämisse	XY	XY	YX	YX
Schlussfolgerung	XZ	XZ	XZ	XZ

die zuvor definierten Formen **A** , **E** , **I** , **O** als unser Aussagenrepertoire betrachten und alle ihre Kombinationen genauer untersuchen (eine einfache Rechnung zeigt, dass es in jeder Figur 4^3 = 64 denkbare Modi gibt), stellen wir fest, dass nur 23 Syllogismen logisch gültig sind (also lediglich 9 % aller Syllogismen)! Von diesen sind nur 13 für uns relevant (die übrigen 10 sind von untergeordneter Bedeutung); sie lauten:

Abbildung eins: **AAA** , **AII** , **EAE** , **EIO** .
Abbildung zwei: **AEE** , **AOO** , **EAE** , **EIO** .
Abbildung drei: **AII** , **IAI** , **EIO** , **OAO** .
Abbildung vier: **EIO** .

Genauer gesagt, lassen sich in den verschiedenen Figuren folgende signifikante gültige Stimmungen feststellen. Beachten Sie die Symmetrien und Asymmetrien.

Abbildung Eins:

1/AAA:	**1/AII:**	**1/EAE:**	**1/EIO:**
Alle Y sind Z	Alle Y sind Z	Kein Y ist Z	Kein Y ist Z
Alle X sind Y	Einige X sind Y	Alle X sind Y	Einige X sind Y
∴Alle X sind Z	∴Einige X sind Z	∴Kein X ist Z	∴Einige X sind nicht Z

Abbildung Zwei:

2/AEE:	**2/AOO:**	**2/EAE:**	**2/EIO:**
Alle Z sind Y	Alle Z sind Y	Kein Z ist Y	Kein Z ist Y
Kein X ist Y	Einige X sind nicht Y	Alle X sind Y	Einige X sind Y
∴Kein X ist Z	∴Einige X sind nicht Z	∴Kein X ist Z	∴Einige X sind nicht Z

Abbildung Drei:

3/AII:	**3/IAI:**	**3/EIO:**	**3/OAO**
Alle Y sind Z	Einige Y sind Z	Kein Y ist Z	Einige Y sind nicht Z
Einige Y sind X	Alle Y sind X	Einige Y sind X	Alle Y sind X
∴Einige X sind Z	∴Einige X sind Z	∴Einige X sind nicht Z	∴Einige X sind nicht Z

Abbildung Vier:

4/EIO:
Kein Z ist Y
Einige Y sind X
∴Einige X sind nicht Z

Der Modus **1/AAA** (Spitzname: *Barbara*) ist der Prototyp aller Syllogismen und kann als intuitiv einleuchtend betrachtet werden; alle anderen lassen sich direkt oder indirekt auf ihn *zurückführen* . Zur Validierung können wir eduktive Prozesse und Prämissenumkehrungen verwenden; außerdem können wir die **Reduktion *ad absurdum anwenden*** . Um beispielsweise

das Argument „Wenn kein Z Y ist und einige X Y sind, dann sind einige X nicht Z“ (**2/EIO**) zu validieren, würden wir sagen: „Denn wenn alle X Z wären, dann wäre kein X Y.“

Hier ist ein Beispiel für einen Syllogismus (Modus **1/AAA** , bei dem der Mittelterm zufällig ein zusammengesetztes Prädikat ist): „Alle Fische mit Flossen und Schuppen sind koscher; Sardinen sind Fische mit Flossen und Schuppen; *daher* sind Sardinen koscher.“

> Einige Worte zur **Logik des Wandels** sind hier notwendig, da wir in einem späteren Kapitel darauf zurückkommen werden. Wandel hat zwei Formen: „Werden“ und „Verwandeln“. Aussagen, die diese Beziehungen beinhalten, werden als ***transitive*** Kategorikalen bezeichnet, im Gegensatz zu *attributiven* Kategorikalen, die die Kopula „ist“ verwenden. Während „X ist Y“ eine statische Beziehung zwischen den Begriffen beschreibt, bezeichnet „X wandelt sich in Y“ eine dynamische Beziehung, sodass etwas X zuvor nicht Y war und später Y ist. In „X wird zu Y“ ist das, was anfänglich „X und nicht Y“ ist, schließlich „Y und *immer noch oder wieder* X“; wohingegen in „X wird zu Y“ das, was anfänglich „X und nicht Y“ ist, schließlich „Y und *nicht mehr* X“ ist. Ersteres betrifft also einen oberflächlichen Wandel (das Ding bleibt X, wenn es als Y erscheint), letzteres einen fundamentalen Wandel (oder eine Metamorphose; das Ding hört auf, X zu sein, bevor es als Y wieder erscheint). Der Unterschied wird am deutlichsten im Grenzfall: X *kann zwar nicht* nicht X sein oder werden, aber es *kann* zu nicht X werden; das sollte man sich gut merken.
>
> Der Begriff des Wandels und die Unterscheidung zwischen oberflächlichem und fundamentalem Wandel sind für die Syllogistik von großer Bedeutung. Beispielsweise ergibt sich in Bezug auf die natürliche Modalität aus den Prämissen „Alle Y müssen Z sein, und X kann Y sein“ die gültige Schlussfolgerung „X kann Z sein“ (in der ersten Abbildung ist die Schlussfolgerung mit notwendiger Oberprämisse und potenzieller Unterprämisse potenziell). Die Prämissen „Alle Y können Z sein, und X kann/muss Y sein“ ergeben jedoch nicht *analog* die Schlussfolgerung „X kann Z *sein* “, wie man zunächst annehmen könnte, sondern „X kann zu Z *werden* “. Im Fall einer potenziellen Oberprämisse (erste Abbildung) ist die gültige Schlussfolgerung zwar weiterhin potenziell, aber keine eindeutige kategorische Aussage, sondern eine Wahl zwischen zwei kategorischen Aussagen! Denn hier garantieren die gegebenen Prämissen, obwohl sie Ober- und Unterbegriff separat bejahen, nicht deren Koexistenz: Es ist denkbar, und es kommt vor, dass sie unvereinbar sind.
>
> An diesem zentralen Fall sehen wir, dass die Beziehungen von Sein und Werden in der Syllogismustheorie formal miteinander verwoben sind (die Rolle der Modalität ist hierbei sekundär: Sie abstrahiert lediglich das temporale Element). Viele weitere Syllogismen dieser Art sind gültig, insbesondere „Alle Y können zu Z werden, und X kann/muss Y sein; daher kann X zu Z werden oder werden“, oder „Alle Y müssen zu Z werden, und X kann Y sein; daher kann X zu Z werden oder werden“, oder „Alle Y müssen zu Z werden, und X muss Y sein; daher muss X zu Z werden oder werden“. (Beachten Sie, dass „werden“ in solchen Argumenten „sein“ ersetzen kann, da Ersteres Letzteres logisch impliziert.) Für unsere Zwecke hier brauchen wir dieses Gebiet nicht weiter zu vertiefen.

Bezüglich der *bedingten* Neben Propositionen wurden auch verschiedene deduktive Prozesse identifiziert. Wir werden uns hier kurz nur auf die logische Konditionierung konzentrieren, und zwar hauptsächlich auf Propositionen spezifisch hypothetischer Form, wie „wenn P, dann Q“ oder „wenn P, nicht dann Q“.

Zunächst einmal gibt es Erziehungen, von denen die bemerkenswertesten die Konversion (siehe unten) und die Kontraposition (siehe oben, als die Formen erstmals definiert wurden) sind:

> „Wenn P, dann Q“ (=P und nicht-Q unmöglich) ist normalerweise umwandelbar in „Wenn Q, nicht-dann nicht-P“ (=Q und nicht-nicht-P möglich), denn wenn Q nicht-P implizieren würde, dann wäre P ein Widerspruch in sich.

„Wenn P, dann nicht-dann nicht-Q“ (=P und nicht-nicht-Q möglich) ist umwandelbar in „Wenn Q, dann nicht-dann nicht-P“ (=Q und nicht-nicht-P möglich), denn wenn Q nicht-P implizieren würde, dann würde P nicht-Q implizieren, was der Prämisse widerspräche.

Wir haben auch syllogistische Argumente, die denen, die wir bereits kennengelernt haben, sehr ähnlich sind; einige wichtige Beispiele:

1. Abbildung:	*2. Abbildung:*	*3. Abbildung:*
Wenn Q, dann R;	wenn Q, dann R;	wenn R nicht, dann nicht Q
Wenn P, dann Q;	wenn P, dann nicht-R;	wenn R, dann P.
Wenn also P, dann R.	Wenn also P, dann nicht Q.	Wenn also P, dann nicht Q.

Wenn Q, dann R;	Wenn Q, dann R;	Wenn R, dann Q
Wenn P, dann nicht Q;	wenn P, dann nicht R;	wenn R, dann nicht P.
Wenn also P nicht - dann nicht - R.	Wenn also P nicht - dann - Q.	Wenn also P nicht - dann nicht - Q.

Alle diese Argumente lassen sich normalerweise durch direkte oder indirekte Reduktion auf das erste der hier aufgeführten Beispiele übertragen. Die ersten beiden Beispiele, die ausschließlich positive hypothetische Aussagen betreffen, können als Syllogismen *mit Großbuchstaben bezeichnet werden, während die anderen, die negative hypothetische Aussagen betreffen, als Modi mit Kleinbuchstaben* bezeichnet werden können ; denn positive hypothetische Aussagen sind im Grunde analog zu allgemeinen kategorischen Aussagen, während negative hypothetische Aussagen Eigenschaften aufweisen, die denen von Partikularen ähneln.

Eine weitere wichtige Art der Deduktion ist **die Apodosis** , die zwei wesentliche Stimmungen kennt, eine positive und eine negative [27]:

Modus Ponens:	*Modus Tollens:*
Wenn P, dann Q;	Wenn P, dann Q;
und P,	aber nicht Q,
woher, Q.	woher, nicht-P.

Produktion aus nicht-hypothetischen Aussagen ableiten . Alle Ergebnisse der formalen Logik können in diesem Sinne als produktiv betrachtet werden. Beispielsweise ergibt die Prämisse „Alle Y sind Z und einige X sind Y“ aus der primären, aristotelischen Perspektive die kategorische Schlussfolgerung „Einige X sind Z“. Man kann aber auch eine sekundäre

[27] Beachten Sie, dass die gültigen Modi der Apodosis darin bestehen, das Antezedens zu bejahen oder das Konsequens zu verneinen. Das Konsequens zu bejahen oder das Antezedens zu verneinen ist deduktiv ungültig; jedoch hat ein solches Denken induktiven Wert, da es das Antezedens bestätigt bzw. das Konsequens abschwächt (siehe dazu die Ausführungen zur Adduktion im nächsten Kapitel).

Schlussfolgerung in extensionaler Konditionalform ziehen, „Wenn ein X Y ist, dann ist es Z“, oder wiederum tertiäre Schlussfolgerungen in logischer Konditionalform, wie „Wenn alle Y Z sind und einige X Y sind, dann sind einige X Z“.

Bei der Behandlung logischer Konditionierung ist es wichtig, zwischen normalen und paradoxen Formen zu unterscheiden. Manche Argumente mit hypothetischen Aussagen sind unabhängig davon gültig, andere hingegen nur dann, wenn keine der Thesen in sich widersprüchlich ist. Wir können dieses Thema hier nicht im Detail behandeln, sondern es nur kurz anreißen.

Im weitesten Sinne birgt die Formulierung „Wenn P, dann Q“ die Gefahr eines **Paradoxons** : Ersetzen wir „Q“ durch „nicht-P“, erhalten wir die Aussage „Wenn P, dann nicht-P“. Diese Aussage ist formal möglich, da sie uns gemäß unserer ursprünglichen Definition lediglich mitteilt, dass „P und nicht-nicht-P nicht wahr sein können“ – und daraus können wir schließen, dass P nicht wahr sein kann. Man beachte, dass die hypothetische Aussage „Wenn P, dann nicht-P“ selbst nicht fehlerhaft ist, sondern uns die *logische Unmöglichkeit* des Antezedens P und damit indirekt die *logische Notwendigkeit* des Konsequens nicht-P offenbart. Wir sagen daher, dass „Wenn P, dann nicht-P“ eine paradoxe Aussage bzw. ein paradoxes Argument ist, woraus folgt, dass P ***widersprüchlich*** und nicht-P ***selbstverständlich ist*** . Selbstverständlich hätte die Formulierung „Wenn nicht-P, dann P“ das gegenteilige Ergebnis (nämlich P).

Paradoxe Argumente sind in der Praxis selten anzutreffen; sind sie jedoch anwendbar, untermauern sie meist eine grundlegende Säule menschlichen Wissens. Ein Beispiel: Behaupten wir, dass „Menschen nichts mit Sicherheit wissen können“, so beanspruchen wir zumindest in diesem Fall bestimmtes Wissen für uns. Unsere explizite Behauptung ist daher implizit widersprüchlich und falsch. Daraus folgt, dass „Menschen einige Dinge mit Sicherheit wissen können“ wahr und selbstverständlich ist. „Selbstverständlich“ bedeutet unmittelbar oder offensichtlich, unabhängig vom jeweiligen Wissenskontext und somit in allen Wissenskontexten. Dies steht im Gegensatz zu „ *kontextuell* selbstverständlich“, was sich auf etwas bezieht, das in manchen Kontexten offensichtlich erscheint, in anderen aber möglicherweise nicht mehr.

Solche Schlussfolgerungen können auch, häufiger jedoch, indirekt erfolgen, im Rahmen des sogenannten **einfachen Dilemmas** . Diese Art von Argumentation gehörte historisch gesehen zu den ersten, die von den Griechen beobachtet wurden [28]. Dabei wurden zwei Modi unterschieden:

Konstruktive Stimmung:	*Destruktive Stimmung:*
Wenn P, dann R, und wenn Q, dann R;	wenn R, dann P, und wenn R, dann Q.
aber P oder Q (oder beides);	aber nicht P oder nicht Q (oder beides);
daher R.	daher nicht-R.

[28] Sophisten, wenn ich mich recht erinnere; jedenfalls lange vor Aristoteles. Ein biblisches Beispiel für solche Argumente findet sich in 2 Könige 7,4: Wenn wir in die Stadt hineingehen, sterben wir; wenn wir am Tor bleiben, sterben wir ebenfalls; gehen wir aber ins Lager des Feindes, könnten wir verschont bleiben. Dies kann man teils als Dilemma (ob wir in die Stadt hineingehen oder am Tor bleiben, sterben wir) betrachten, teils aber allgemeiner als ein Disjunktionsargument (drei Alternativen werden aufgeführt, zwei ausgeschlossen, eine bleibt übrig).

Auch hier wird aus bedingten Prämissen eine relativ kategorische Schlussfolgerung gezogen [29]. Eine ähnliche Art von Schlussfolgerung, ebenfalls mit zwei Modi, die jedoch nur disjunktive Schlussfolgerungen liefert, ist **das komplexe Dilemma** .

Konstruktive Stimmung:	*Destruktive Stimmung:*
Wenn P, dann R, und wenn Q, dann S;	Wenn R, dann P, und wenn S, dann Q.
aber P oder Q (oder beides);	aber nicht P oder nicht Q (oder beides);
Daher R oder S (oder beides).	Daher weder R noch S (oder beides).

Über die oben genannten Formen und Prozesse sowie weitere ließe sich natürlich noch viel mehr schreiben [30]. Die Logik, wie oben kurz dargestellt, zerlegt unsere Denkprozesse in kleine Einheiten und untersucht jede einzelne sorgfältig. In der Praxis werden diese formalen Einheiten auf alle erdenklichen Weisen kombiniert und permutiert, wobei meist viele Zwischenschritte unausgesprochen bleiben (sei es aus Unehrlichkeit, Unwissenheit, Bequemlichkeit oder einfach, um das Offensichtliche nicht auszusprechen). Wer Logik studiert, lernt, jede Argumentation, der er begegnet, anhand ihrer Formalitäten zu analysieren und sie so präzise zu bewerten.

Lesern, die sich eingehender mit formaler Logik befassen möchten, empfehle ich die im Handel erhältlichen Lehrbücher, insbesondere mein eigenes Werk „ ***Future Logic“*** . Im vorliegenden Band müssen wir uns jedoch konkreteren Fragestellungen zuwenden.

---

29 Durch geeignete Ersetzungen lässt sich leicht zeigen, dass ein Paradoxon ein Spezialfall eines einfachen Dilemmas ist. Ersetzt man „Q“ durch „nicht-P“ und „R“ durch „P“, so ergibt die konstruktive Aussage „Wenn nicht-P, dann P“ das Ergebnis P, und die destruktive Aussage „Wenn P, dann nicht-P“ ergibt das Ergebnis nicht-P.

30 Wir können beispielsweise die formale Kontinuität zwischen Apodosis und Dilemma feststellen. Das einfache Dilemma verwendet eine vagere Prämisse als die Apodosis (disjunktiv statt kategorisch), um zu einer ebenso eindeutigen Schlussfolgerung (kategorisch) zu gelangen, während im komplexen Dilemma die Schlussfolgerung vager (disjunktiv) ist.

2. ADDITIVLOGIK IN DER *TORA* .

Dieses Kapitel richtet sich vor allem an Historiker der Logik oder Historiker der Philosophie, enthält aber auch einen kurzen Überblick über die Erkenntnistheorie, der für alle von Bedeutung ist, sowie einige interessante Anmerkungen zur Prophetie.

1. Die Kunst des Wissens.

Induktion bezeichnet als erkenntnistheoretischer Begriff die logischen Prozesse , durch die alle Aussagen und ihre Bestandteile schrittweise entwickelt werden. Manche Philosophen haben Induktion als das Ableiten allgemeiner Prinzipien aus besonderen definiert, doch diese Formel ist zu eng gefasst und spiegelt lediglich die größere Schwierigkeit und das größere Interesse an diesem speziellen Thema wider. Im weitesten Sinne umfasst Induktion alle folgenden Erkenntnisfaktoren:

- **Wahrnehmung** (direktes Bewusstsein konkreter Phänomene, seien sie materieller/sensorischer oder mentaler/intimer Natur) und **Begriffsbildung** (direktes Bewusstsein abstrakter Phänomene [31]oder indirektes Bewusstsein von irgendetwas) sowie **Wiedererkennung** (Gedächtnis für Wahrnehmungen und Begriffe) und **Vorstellungskraft** (wahrnehmungsbezogene oder begriffliche Projektion);

- **Identifizierung** (Erkennen von Ähnlichkeiten zwischen Phänomenen) und **Differenzierung (Erkennen von Unterschieden zwischen Phänomenen), die die Klassifizierung** (Gruppierung) ermöglichen , oft begleitet von **Verbalisierung** (Benennung);

- **Formulierung von Aussagen** mit unterschiedlichem Bewusstseinsgrad, manchmal, aber nicht immer verbal, die verschiedene Wahrnehmungen und Konzepte auf verschiedene Weise miteinander in Beziehung setzen (zuerst als mögliche potenzielle Einzelheiten);

- **Generalisierung** und **Partikularisierung** (einschließlich der Techniken der *Faktorisierung* , *Faktorselektion* und *Formelrevision* – siehe mein Werk *Future Logic* für Details), die

[31] Der Abstraktionsprozess **besteht** darin, alle bis auf bestimmte Aspekte von etwas, das auf welche Weise auch immer wahrgenommen wird, zu ignorieren (aus dem Bewusstsein auszuschließen); dieser Prozess geht den Vergleichen, Gegenüberstellungen und mentalen Manipulationen voraus, durch die wir konzeptualisieren.

Prozesse, durch die man herausfindet, wie weit man die Anwendbarkeit von Aussagen ausdehnen oder einschränken kann;

- **Deduktion** , die Schlussfolgerung auf eine oder mehrere neue Aussagen aus einer oder mehreren gegebenen Aussagen beliebiger Art durch eine Vielzahl von Prozessen wie *Opposition* , *Eduktion* , *Syllogismus* , *A-fortiori* , *Apodosis* , *Paradoxon* und andere;

- **Adduktion** , die Bildung und Anpassung von Postulaten sowie deren *Prüfung* und *Bestätigung* oder *Eliminierung* unter Bezugnahme auf rational-empirische Überlegungen (mehr dazu weiter unten).

All das oben Genannte basiert auf der Bezugnahme auf die Hauptgesetze der Logik, die die letztendliche Vollständigkeit und Harmonie des Wissens gewährleisten, nämlich:

1. **Identität** – die Anerkennung aller wahrgenommenen Phänomene als zumindest Erscheinungen und somit als Problemfelder mit unterschiedlicher Glaubwürdigkeit, unabhängig davon, ob sie sich letztendlich als Realität oder Illusion erweisen; *niemals das Ignorieren von Daten oder Sachverhalten* . (Das meinen wir mit „Fakten sind Fakten“.)
2. **Widerspruchsfreiheit** – die Nichtanerkennung einer als unvereinbar erkannten Menge von Aussagen als real, sondern deren teilweise oder vollständig illusionäre Existenz, ungeachtet ihres Abstraktionsgrades und ihrer kognitiven Grundlagen; *stets das Streben nach Konsistenz im eigenen Wissen* . (Widersprüche sind in der Realität unmöglich.)
3. **Ausschluss des Mittleren** – nicht alle möglichen Alternativen ablehnen, sondern Konflikte durch eine neue Alternative oder eine Gemeinsamkeit lösen; *Lösungen für alle Probleme suchen* . (Es gibt keinen unklaren Mittelweg zwischen Sein und Nichtsein.)

Diese verschiedenen kognitiven Faktoren spielen gemeinsam eine Rolle beim Wissenserwerb. Obwohl sie hier in scheinbar logischer, unterteilter und chronologischer Reihenfolge aufgelistet sind, wirken sie in der Praxis stark voneinander abhängig und beeinflussen sich gegenseitig auf vielfältige Weise und in keiner festgelegten Reihenfolge. Zudem werden sie hier sehr kurz gefasst beschrieben, sodass ihre individuelle, relative und kollektive Bedeutung leicht übersehen werden kann, wenn man sich nicht die Zeit zum Nachdenken nimmt.

Dieser kurze Überblick über die Erkenntnistheorie ist *sowohl deskriptiv als auch präskriptiv zu verstehen* . Das heißt, es gibt keinen wesentlichen Unterschied zwischen den kognitiven Prozessen, die verschiedene Menschen nutzen, seien es Laien oder Experten, ob logisch geschult oder rein instinktiv, ob Mann oder Frau, jung oder alt, welcher sozialen Schicht oder Bevölkerungsgruppe sie angehören, ob gesund oder krank. Dies muss betont werden: Jeder verfügt mehr oder weniger über dieselben kognitiven Werkzeuge; manche Menschen sind, das lässt sich nicht leugnen, besser ausgestattet, andere etwas benachteiligt, aber ihr gesamtes Repertoire ist im Großen und Ganzen dasselbe, wie oben beschrieben.

Was Individuen unterscheidet, ist vielleicht vielmehr der Einsatz und das Geschick, mit denen sie diese Instrumente im jeweiligen Kontext einsetzen. Wissen ist eine Kunst, und Künstler unterscheiden sich in Stil und Qualität. Manche legen mehr Wert auf Erfahrung, andere auf Vernunft, wieder andere auf ihre Gefühle. Manche sind visuell, manche auditiv, manche taktil empfänglicher. Manche sind übermäßig kategorisch oder klassenbewusst, denken zu verbal, zum Nachteil ihrer Intuition; manche sind Sklaven ihrer Leidenschaften und üben zu wenig Kontrolle über die objektive Qualität ihrer Denkprozesse aus. Und so weiter – doch in jedem Fall ist das Spektrum der menschlichen Fähigkeiten im Großen und Ganzen gleich. Die Kunst besteht, wie in der Musik, wie in der Malerei, darin, die Balance zu finden – das richtige Maß, den richtigen Zeitpunkt und den richtigen Ort für jedes Instrument.

Es muss hinzugefügt werden, dass zwei Personen mit gleicher Erkenntnisfähigkeit (oder ein und dieselbe Person zu unterschiedlichen Zeiten) aufgrund unterschiedlicher Wissenskontexte zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen gelangen können **.** Inhalt und Umfang der eigenen Erfahrung – im weitesten Sinne des Begriffs, einschließlich materieller und mentaler Wahrnehmungen sowie begrifflicher Einsichten – beeinflussen unmittelbar die Logik und somit jeden rationalen Denkprozess.

2. Adduktion in der westlichen Philosophie.

Die Logik wurde seit der Antike und im gesamten Mittelalter, zumindest in Europa, vorwiegend mit Deduktion in Verbindung gebracht, da auf diesem Gebiet die bedeutendsten theoretischen Arbeiten, hauptsächlich von Aristoteles, entstanden waren. Erst in den letzten Jahrhunderten wurde, maßgeblich dank Philosophen wie Newton, der Fokus stärker auf die Erfahrungsaspekte des Wissens (durch Philosophen wie Locke und Hume) und auf dessen adduktive Aspekte (durch Philosophen wie Bacon und Mill) gelegt; und in jüngerer Zeit auf die entscheidende Rolle der Vorstellungskraft bei der Theoriebildung (beispielsweise durch Einstein).

Das heißt nicht, dass Induktion oder, genauer gesagt, Adduktion an sich neue Konzepte wären. Die Menschen nutzten schon immer alle Faktoren der Induktion in ihren alltäglichen Erkenntnisbemühungen – sie verwendeten ihre Sinne und ihren Verstand, um die Welt um sich herum zu verstehen, manchmal unkonventioneller als wir, manchmal strenger, manchmal vielleicht auch vernünftiger. Auch muss man anerkennen, dass Aristoteles, nach vier oder fünf Jahrhunderten der Entwicklung der griechischen Philosophie, einschließlich seiner Vorgänger Sokrates und Platon, sich der Kernfrage der Induktion, des sogenannten „Universalienproblems“ (nämlich der Frage, wie Begriffe erkannt werden), durchaus bewusst war.

Tatsächlich war sein formales Werk zur Logik, insbesondere zu Opposition, unmittelbarem Schluss und Syllogismus, ein – wenngleich unvollständiger – klarer Versuch, genau dieses Problem zu lösen. Deduktion stand nach Aristoteles' Auffassung nicht unabhängig von der Induktion oder im Gegensatz zu ihr, sondern war vielmehr ein wesentlicher Aspekt der Induktion. Für ihn waren offenbar bestimmte Allgemeinheiten direkt und unzweifelhaft bekannt (wie die Axiome der Logik), andere mussten empirisch (anscheinend durch vollständige Aufzählung) entwickelt werden; danach konnte man durch Schlussfolgerung auf alle anderen allgemeinen Prinzipien gelangen. Die Grauzonen in dieser Auffassung waren zweifellos die Quelle, die Gültigkeit und die Anzahl der anfänglich gegebenen obersten Prinzipien sowie der

Umfang des Empirismus angesichts der praktischen Schwierigkeiten einer vollständigen Aufzählung.

Heute würden wir sicherlich zustimmen, dass Deduktion eines der Instrumente der Induktion ist – notwendig, um aus Postulaten Vorhersagen abzuleiten, diese zu überprüfen und allgemeiner, um Konsistenz zu erreichen. Die Grundlage des Wissens bilden unserer Ansicht nach primär Erfahrungsdaten, seien sie konkret oder abstrakt, und in geringerem Maße selbstverständliche Aussagen, deren Widersprüche sich selbst widersprechen. Wir sind uns des hypothetischen und vorläufigen Charakters eines Großteils des Wissens stärker bewusst; und anstelle einer vollständigen Aufzählung sprechen wir von Prozessen wie Generalisierung und Partikularisierung.

Wenn wir aber die Wahrnehmungs- und Begriffsphänomene, die den Ausgangspunkt des Wissens bilden, als im Grunde genommen „Axiome“ (im erweiterten Sinne des Wortes) betrachten, dann unterscheidet sich unsere Sichtweise im Kern kaum von der Aristoteles’, auch wenn sie sich in Details und Schwerpunktsetzung unterscheidet. Mir geht es keinesfalls darum, dass Aristoteles allwissend war und sich der erkenntnistheoretischen Fragen und Antworten genauso vollständig bewusst war wie wir heute. Vielmehr möchte ich darauf hinweisen, dass zu seiner Zeit und sogar noch früher die Suche nach solchen Fragen und Antworten bereits im Gange war und ein Geist der Intelligenz, Ehrlichkeit und Objektivität bereits vorherrschte. Um also eine faire Bewertung vorzunehmen, müssen wir uns auf seine Beiträge und nicht auf seine Lücken konzentrieren.

Ich denke, es ist wichtig, dass Historiker bedenken, dass Philosophen auch nur Menschen sind. Sie haben nicht die Zeit, alles, was sie wissen oder denken, in Worte zu fassen und zu Papier zu bringen. Oftmals erahnen sie zudem einen größeren Horizont, als sie in der detaillierten Auseinandersetzung erfassen können. Daher kann man von keinem Philosophen erwarten, dass er jeden Aspekt der Induktion erläutert oder ein wirklich umfassendes Spektrum logischer Techniken entwickelt. Etwas nicht zu sagen bedeutet nicht zwangsläufig, es nicht zu wissen oder zumindest auf dem Weg dorthin zu sein. Manche fantasielose Philosophen, ebenso wie Historiker, neigen dazu, Philosophien zu verfestigen und sie starrer und begrenzter erscheinen zu lassen, als sie es in ihren lebendigen Quellen tatsächlich waren.

Die von einigen Historikern Aristoteles zugeschriebene Annahme, allgemeine Aussagen würden durch „vollständige Aufzählung“ gewonnen, birgt somit den Keim des Empirismus in sich. Wir erkennen heute zweifellos die bedeutende Rolle der *partiellen* Aufzählung an – so werden *einzelne* Aussagen erkannt: Man beobachtet einen oder mehrere Fälle einer Art mit einer bestimmten Eigenschaft oder einem bestimmten Verhalten und äußert diese Beobachtung verbal, ohne sich damit anzumaßen, die nicht beobachteten Fälle zu kommentieren oder zu behaupten, sie besäßen dieselbe Eigenschaft oder dasselbe Verhalten.

Dies ist die Gemeinsamkeit zwischen uns und Aristoteles; die Frage ist nur, wie man von dort zu Verallgemeinerungen gelangt. Eine vollständige Aufzählung mag für die westliche Philosophie ein erster, vorläufiger Vorschlag gewesen sein; doch bei näherer Betrachtung erwies sie sich bald als unpraktisches Ideal, da die meisten Kategorien, mit denen wir uns befassen, offen sind. Heute wissen wir, dass die Antwort im Versuch-und-Irrtum-Verfahren der Verallgemeinerung und Partikularisierung liegt, oder allgemeiner gesagt, in der Adduktion.

Trotz ihrer offensichtlich tiefen Wurzeln in der Vergangenheit wurden das Konzept und die Gesetze der Adduktion bis zur Aufklärung, zumindest in der westlichen Philosophie, relativ wenig diskutiert und verstanden. Historiker schreiben Francis Bacon (1561–1626, London) die

klare Formulierung dieser Gesetze zu. Wie Anthony Quinton hervorhebt, bestand die entscheidende Neuerung in Bacons „neuer Methode“ in ihrer *eliminativen Natur* („ *major est vis instantiae negativae* “). Bacon würdigte auch die positiven Aspekte der Induktion (d. h. Beobachtung und Bestätigung) und benannte explizit viele der möglichen Fallstricke solcher Prozesse (die er als „Idole“ bezeichnete).

Selbstverständlich waren Bacons Worte nicht die letzten zu diesem Thema; erfreulicherweise wurden seither viele weitere Beiträge geleistet. Ungeachtet ihrer genauen Entstehungsgeschichte lassen sich die **Gesetze der Adduktion** wie folgt ausdrücken. Unter „Postulat“ versteht man eine Reihe von angenommenen, noch nicht endgültig geklärten Aussagen über die Wahrheit. Unter „Erfahrung“ versteht man jede Erscheinung, vorzugsweise konkret und nicht abstrakt, die *so* betrachtet wird, wie sie erscheint, als bloße Konfiguration von Phänomenen, ohne vergleichende Klassifizierung und Gegenüberstellung mit anderen, erinnerten Phänomenen. „Bestätigung“ oder „Abschwächung“ einer These bedeutet, ihr Glaubwürdigkeit zu verleihen oder zu entziehen; „Beweis“ oder „Widerlegung“ hingegen bedeutet extreme Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit.

1. **Wenn ein Postulat bestimmte notwendige logische Implikationen hat und sich diese Implikationen als mit der Erfahrung übereinstimmend erweisen, ist das Postulat bis hierhin bestätigt, wenn auch nicht notwendigerweise bewiesen** (Positiver Grundsatz).

2. **Wenn ein Postulat bestimmte notwendige logische Implikationen hat und sich herausstellt, dass diese Implikationen im Widerspruch zur Erfahrung stehen, ist das Postulat widerlegt und nicht nur abgeschwächt** (Negatives Gesetz).

Diese Gesetze lassen sich mithilfe des Wahrscheinlichkeitsbegriffs erklären und vereinheitlichen, und auf derselben Grundlage können zahlreiche Folgerungen aus ihnen abgeleitet werden. Die Folgerungen ergeben sich aus der Betrachtung konkurrierender Postulate – einige Beispiele: Wird ein Postulat bestätigt, während ein konkurrierendes nicht bestätigt wird, so wird letzteres geschwächt; wird ein Postulat widerlegt, so werden alle verbleibenden konkurrierenden Postulate (bekannte wie unbekannte Alternativen) gestärkt (allerdings alle gleichermaßen, es sei denn, einige von ihnen haben die widerlegende Erfahrung vorhergesagt, anstatt sie lediglich zu akzeptieren). Diese Thematik und Details sind jedoch zu umfangreich für die vorliegende Untersuchung (siehe mein Werk „ ***Future Logic*** “).

3. Anführung von Prophezeiungen und Prophetentum.

Die Adduktion gilt gemeinhin als ein historisch relativ junges philosophisches Konzept, und diejenigen, die dies tun – sei es aus traditionalistischen oder modernen Gründen –, könnten daher ihre Anwendung auf biblische oder talmudische Kontexte als Anachronismus betrachten. Meiner Ansicht nach, und ich werde dies nun beweisen, ist genau das Gegenteil der Fall. Die

Gesetze der Adduktion finden sich bereits in der Tora Moses' fast explizit formuliert, ein Beleg für eine sehr frühe logische Reife, und es ist daher nicht verwunderlich, dass sie in talmudischer Zeit so häufig und gekonnt angewendet wurden [32].

Die Grundlagen der adduktiven Methode finden sich in zwei Abschnitten des Deuteronomiums. Ich werde diese nun zitieren und die Aspekte der Adduktion erläutern, die sie jeweils verdeutlichen (unter Bezugnahme auf die im vorherigen Abschnitt dargelegten positiven und negativen Gesetze). Der im Folgenden verwendete Begriff „Vorhersage“ umfasst alle beschreibenden Details des/der betreffenden Ereignisse(s), einschließlich etwaiger Zeiträume und des Ortes.

ERSTES GESETZ: **Deuteronomium 13: 2-4.**

> *Wenn in deiner Mitte ein Prophet oder ein Träumer auftritt und dir ein Zeichen oder Wunder ankündigt und das Zeichen oder Wunder* ***eintrifft*** *, von dem er dir gesprochen hat, und er sagt: »Lasst uns anderen Göttern nachfolgen, die ihr nicht kennt, und lasst uns ihnen dienen«, so sollst du den Worten dieses Propheten oder dieses Träumers nicht gehorchen; denn der Herr, dein Gott, prüft euch, um zu erkennen, ob ihr den Herrn, euren Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele liebt.*

ZWEITES GESETZ: **Deuteronomium 18:21-22.**

> *Und wenn du in deinem Herzen sagst: »Wie sollen wir das Wort erkennen, das der Herr nicht gesprochen hat?«,* ***so*** *ist es das, was der Herr nicht gesprochen hat; der Prophet hat es vermessen gesprochen; du sollst dich nicht vor ihm fürchten.*

Offensichtlich befasst sich das erste Gesetz mit dem positiven Aspekt der Adduktion: Es erkennt die natürliche Neigung des Menschen an, durch korrekte Vorhersagen zum Glauben bewegt zu werden (das prophezeite Ereignis tritt empirisch ein). Es lehrt uns jedoch, dass eine solche Bestätigung *keinen Beweis darstellt* und dass daher gute Gründe gefunden werden können, die betreffende These (wie etwa die Aufforderung zur Hinwendung zu anderen Göttern) zu verwerfen. Das zweite Gesetz verdeutlicht den negativen Aspekt der Adduktion: Es legt nahe, dass falsche Thesen letztlich scheitern, indem es lehrt, dass eine fehlerhafte Vorhersage (das prophezeite Ereignis trifft empirisch nicht ein) nicht nur eine Schwäche darstellt, sondern *einen Widerlegungsbeweis* , sodass die betreffende These verworfen werden muss.

Der logische Wert dieser biblischen Aussagen, die Legitimität ihrer hier vorgenommenen Interpretation als *allgemeine erkenntnistheoretische Prinzipien* , ist (ich denke, alle werden zustimmen) offenkundig. Beachten Sie die hier explizit genannten **empiristischen Kriterien** : Die Vorhersage „trifft ein“ oder „trifft nicht ein“; die fragliche These (die Prophezeiung) wird *empirisch anhand öffentlicher Ereignisse geprüft* und nicht allein durch den (rationalistischen) Vergleich mit dem religiösen Dokument oder der Tradition.

---

[32] Nichtsdestotrotz bevorzugte der Talmud in seinem Bestreben, Dogmen zu schaffen, zumindest so, wie wir ihn heute betrachten, diese adduktiven Prozesse relativ verborgen und stillschweigend zu halten, um den Eindruck zu erwecken, dass es sich um eine rein *deduktive* Disziplin handle – aber das ist ein anderes Thema.

Die folgenden Anmerkungen stehen zwar nicht im direkten Zusammenhang mit diesem übergeordneten Thema, aber da wir gerade über Prophezeiungen sprechen, sind sie es wert, gemacht zu werden.

Es sei hiermit festgehalten, dass traditionelle Kommentatoren die oben genannten Regeln anhand von Passagen über Prophetie im gesamten Tanach weiter verfeinert und damit ihr volles Verständnis ihrer Tragweite offenbart haben. Sie wiesen darauf hin, dass die beiden deuteronomischen Regeln in Bezug auf falsche Propheten formuliert wurden. Es handelt sich dabei um logische Methoden zur Identifizierung und Beurteilung von Kandidaten für das Prophetenamt. Sie lehren uns, jenen, die behaupten, Gottes Sprachrohr zu sein, nicht automatisch zu glauben und wie wir ihre Unschuld erkennen können.

R. Abraham Y. Schlesinger aus Genf teilte mir mit (ich habe dies jedoch nicht überprüft), dass die besprochenen Feinheiten insbesondere von Maimonides in *Hilchot Jesodei haTorah* 10:4 erläutert werden; als talmudische Quelle dient nicht der babylonische, sondern der Jerusalemer Talmud, nämlich *Sanhedrin* 15:5, „ *Ani mitnabei…* “. Die wichtigste biblische Quelle fand ich jedoch dank des Artikels der Encyclopaedia Judaica über Propheten und Prophetie: Es ist Jeremia 28:8-9, das ich nun zitiere (Jeremia spricht mit Chananja ben Asur, einem rivalisierenden Propheten, der den Judäern Gutes verheißen hat).

> *Die Propheten vor mir und vor dir haben in alter Zeit gegen viele Länder und große Reiche geweissagt, von Krieg, Unheil und Seuchen. Wenn aber der Prophet, der Frieden verkündet, seine Worte erfüllt, dann wird man erkennen, dass der Herr ihn wahrhaftig gesandt hat.*

Diese Passage legt nahe, dass ein Prophet nicht zwangsläufig kein wahrer Prophet war, nur weil seine Vorhersage nicht eintraf. Es kam auf die Art der Prophezeiung an. Handelte es sich um *einen Segen* Gottes, so musste dieser nach seiner Verkündung eintreffen, denn Gottes Segen ist unwiderruflich. War die Vorhersage hingegen *ein Fluch* , konnte dieser durchaus unerfüllt bleiben und dennoch wahr sein, da solche negativen Prophezeiungen immer – bis zu ihrer Erfüllung – bedingt sind und davon abhängen, ob die Adressaten letztendlich Buße tun und ihr Leben ändern (wie beispielsweise in der Geschichte von Jona und Ninive).

Der Vorschlag ist schlüssig. Man könnte hinzufügen, dass dieselbe Ausnahmeregelung fairerweise sowohl für angehende Propheten als auch für etablierte Propheten gilt. Mit anderen Worten: Negative Vorhersagen, die sich nicht bewahrheiten, disqualifizieren sie nicht; nur positive Vorhersagen, die sich nicht bewahrheiten, tun dies. Ein Beispiel für eine fehlgeleitete positive Vorhersage in der Bibel (neben dem von Chananyah erwähnten) findet sich in 1. Könige 22 (und 2. Chronik 18), wo etwa 400 „Propheten“ am Hofe Ahabs ihm den Sieg über die Aramäer verhießen, während nur Micha den Tod des Königs von Samaria voraussagte.

Es ist zu beachten, dass Gut und Böse oft relativ sind – was für eine Person oder Gruppe gut ist, kann für eine andere schlecht sein und umgekehrt. Selbst für ein und dieselbe Person kann etwas in mancher Hinsicht oder zu einem bestimmten Zeitpunkt gut und in anderer Hinsicht oder zu einem anderen Zeitpunkt schlecht sein. Segnungen sind oft ambivalent. Die Bewertung einer Vorhersage als „positiv“ oder „negativ“ erfolgt vermutlich anhand des Inhalts der Prophezeiung selbst: wen sie begünstigen oder benachteiligen soll, wie und wann.

neutrale Ereignisse betrifft , wie etwa astronomische Ereignisse oder unnatürliche Erscheinungen in der Öffentlichkeit, die keine positiven oder negativen Auswirkungen auf das menschliche Leben haben, außer dass sie die prophetische Gabe offenbaren, so fallen sie (meiner Annahme nach) unter die zuvor zitierten deuteronomischen Regeln. Das bedeutet, dass neutrale Ereignisse, die von einem angesehenen Propheten vorhergesagt werden, zwangsläufig eintreten; und ein Prophet, der neutrale Ereignisse vorhersagt, die nicht eintreten, ist disqualifiziert.

Der oben erwähnte Artikel *im Enzyklika-Gebetsbrief* weist darauf hin, dass selbst bei Anwendung der von Jeremia vorgeschlagenen verfeinerten Regeln Schwierigkeiten auftreten, wenn traditionell als wahr anerkannte Prophezeiungen anhand späterer, in der Bibel beschriebener Ereignisse überprüft werden. Diese Schwierigkeiten sind jedoch in der Regel überwindbar, da man selbst vermeintlich „fehlgeschlagene“ positive Prophezeiungen *im Nachhinein immer* so interpretieren kann, dass sie – wie die negativen Fälle – *stillschweigend bedingt waren* [33]. Man kann sagen, dass die guten Dinge verheißen wurden, *sofern* wir unseren positiven Weg weitergehen oder uns in bestimmter, offensichtlicher Weise verbessern, genauso wie man sagen kann, dass die schlechten Dinge verheißen wurden, *sofern* wir unseren negativen Weg nicht verlassen und uns nicht verbessern.

Ein weiterer, in diesem Zusammenhang gewinnbringender Kommentar zu Prophezeiungen, sei es in der Bibel oder in vergleichbaren Schriften anderer Religionen oder Sekten, ist folgender: Sie sind oft so *vage* in Bezug auf Zeit und Ort, wenn nicht gar in Bezug auf beschreibende Details, dass sie von Gläubigen recht wohlwollend bewertet und zudem durch Interpretation so verdreht werden können, dass sie zu jedem gewünschten Szenario passen. Natürlich sind Prophezeiungen nicht immer so vage; beispielsweise setzt Chananja in Jeremia 28 seiner Prophezeiung eine Frist von zwei Jahren, Jeremia hingegen eine klare Frist von einem Jahr.

Manche dieser Kommentare klingen zweifellos sehr skeptisch, doch man muss ehrlich sein und genau hinsehen: Was wird prophezeit, in Bezug auf wen genau und wann und wo? Ohne diese Angaben ist es sehr schwer, die Gesetze der Adduktion streng und schlüssig anzuwenden. Die eigentliche Schwierigkeit besteht darin, die Grenze zwischen Rechtfertigung und Vorwand zu ziehen; dazu müssen wir den *Kontext berücksichtigen* : den Ruf des Propheten in der Vergangenheit, den Verlauf der nachfolgenden Ereignisse und das Gesamtthema der Bibel. (Ich gehe hier nicht einmal auf die Frage der Historizität ein, ob die berichteten Ereignisse tatsächlich stattgefunden haben; auch dies erfordert einen Kontext, jedoch einen noch umfassenderen als den, den der Text selbst bietet.)

---

[33] Dass diese Argumentationsweise von traditionellen Kommentatoren akzeptiert und angewendet wird, lässt sich anhand einer Schwierigkeit in Gen 28 veranschaulichen, auf die Rabbi Adin Steinsalz kürzlich in einem Vortrag in Genf hinwies. Während Jakobs Traum von der Himmelsleiter verheißt Gott ihm viele gute Dinge (V. 13–15), doch unmittelbar danach scheint Jakob an diesen Verheißungen zu zweifeln, als er sagt: „ *Wenn* Gott mit mir sein will …“ (V. 20–22). Raschi erklärt dies (laut Rabbi Steinsalz, die genaue Stelle konnte ich jedoch nicht finden), indem er sagt, Jakob habe Gottes Verheißungen so verstanden, dass sie von seinem weiterhin guten Verhalten abhingen, also davon, dass er derselbe bliebe. Somit wird hier eine positive Verheißung *stillschweigend als bedingt aufgefasst* .

Übrigens bot R. Steinsalz selbst eine alternative Erklärung für Jakobs Zweifel an: Jakob sei sich möglicherweise nicht sicher gewesen, ob sein Traum tatsächlich eine Prophezeiung oder lediglich das Wunschdenken eines besorgten Reisenden war. Doch so psychologisch interessant diese Erklärung auch sein mag, sie impliziert erkenntnistheoretisch, dass ein Prophet an seiner eigenen Prophezeiung zweifeln kann. Eine solche Prämisse würde meiner Ansicht nach alle Prophezeiungen in Zweifel ziehen; wir müssten annehmen, dass die prophetische Erfahrung an sich unzweifelhaft ist, sonst verlöre sie ihren besonderen Status.

Es ist notwendig, zwischen der adduktiven Bewertung von Prophezeiungen und der Bewertung von Propheten zu unterscheiden. Ein Prophet ist gewissermaßen eine Gesamtheit von Prophezeiungen. Zunächst muss jede einzelne Vorhersage anhand der vorgegebenen Prinzipien bewertet werden; anschließend wird die Person, die die Vorhersagen trifft, im Hinblick auf ihre gesamten Prophezeiungen beurteilt. Diese Unterscheidung wird durch die Geschichte von Bileam verdeutlicht, einem falschen Propheten, der dennoch, selbst gegen seinen Willen, von Gott als Sprachrohr wahrer Prophezeiungen gebraucht wurde, welche die Segnungen Israels voraussagten (Num 22–24) [34].

Ein weiteres Problem besteht darin, zwischen prophetischen Behauptungen und gewöhnlichen Vorhersagen zu unterscheiden. Selbst wenn wir (wie ich es dankbar tue) jede Erkenntnis, wie gewöhnlich ihre Methode auch sein mag, wie natürlich ihre Quelle auch sein mag, als ein wunderbares Geschenk Gottes betrachten, muss eine Unterscheidung getroffen werden. Der mittelalterliche Kommentator Nachmanides interpretiert die Begriffe in den oben zitierten Passagen wie folgt: „Ein Prophet“ ist jemand, der behauptet, Gott habe ihm im Wachzustand eine Botschaft übermittelt [35]; „Zeichen“ bezeichnet die Vorhersage eines natürlichen Ereignisses, während „Wunder“ die Vorhersage eines übernatürlichen Ereignisses impliziert [36]. Ein Meteorologe beispielsweise erhebt keinen Anspruch auf Prophetie, sagt aber das Wetter voraus; wir würden ihn als kompetenten Wissenschaftler beurteilen, wenn seine Vorhersagen durchweg (oder auch nur meistens) zuträfen, ihm aber niemals prophetische Kräfte zuschreiben.

Entscheidend für die Beurteilung von Prophezeiungen ist die Quelle des Wissens bzw. die Methode, die zu ihm geführt hat. Werden natürliche Mittel wie Satelliten verwendet, so implizieren selbst tägliche und stets zutreffende Vorhersagen keine Prophezeiung. Dasselbe gilt für Vorhersagen, die so vage sind, dass eine natürliche Wahrscheinlichkeit besteht, dass ein bestimmtes Ereignis irgendwann in der Zukunft irgendwo auf der Welt eintritt. Natürlich erweisen sich die wilden Spekulationen von Scharlatanen, so überzeugt sie auch von deren unnatürlichem Ursprung sein mögen, früher oder später als falsch und entlarven die Falschheit ihrer Urheber. Prophezeiung muss also ***natürliche Ereignisse vorhersagen, die mit gewöhnlichen Mitteln nicht vorhersehbar sind*** , oder ***übernatürliche Ereignisse*** (die ohnehin mit gewöhnlichen Mitteln nicht vorhersehbar sind).

Das Konzept eines „unnatürlichen“ Ereignisses birgt übrigens logische Schwierigkeiten. Der vollkommen wissenschaftliche Verstand hat keine Vorannahmen, kein Vorwissen über die Natur oder das, was natürlich ist; alles, was geschieht, *ist* natürlich, und die Natur *ist* die Gesamtheit aller jemals geschehenden Dinge. Nur weil ein Ereignis einzigartig ist, anders als

---

34 Diese Geschichte birgt viele interessante Details über Prophetie. Laut Nachmanides (Cohen, S. 921) deuten die Ausdrücke „Gott kam zu Bileam“ (22,9) und „Gott oder der Herr begegnete Bileam“ (23,4.16) darauf hin, dass Bileam über die darin geschilderten Ereignisse hinaus kein Prophet war. Sie legen eine ungewöhnliche Begegnung *(yikar) nahe,* die von Gott (*yavo*) initiiert wurde. Darüber hinaus scheint der Ausdruck „Der Herr legte Bileam ein Wort in den Mund“ (23,5.16) zumindest in den ersten beiden Prophezeiungen eine gewaltsame Übernahme von Bileams Sprachvermögen durch den Herrn anzudeuten; in der dritten Prophezeiung „kam der Geist Gottes über ihn“ (24,2). Weitere technische Details sind: das offene Auge (24,3.15), das Hören der Worte Gottes, das Sehen der Vision des Allmächtigen, das Niederfallen mit offenen Augen (24,4.16) und das Erkennen der Erkenntnis des Höchsten (24,16).

35 Siehe aber Num 12,6-8, wo ein „Prophet“ als jemand definiert wird, dem der Herr sich in einer „Vision“ offenbart oder zu dem er in einem „Traum“ spricht, mit Ausnahme von Mose, zu dem „von Mund zu Mund, ja deutlich und nicht in dunklen Reden“ gesprochen wird und der „das Gleichnis des Herrn“ sieht (Cohen, S. 855).

36 Cohen, S. 1062.

alltägliche Ereignisse, folgt daraus nicht, dass es unnatürlich ist, sondern lediglich seltener. Die Definition von Magie oder Wunder müsste sich auf eine besondere Entstehung des Ereignisses beziehen, wie etwa Telekinese oder übernatürliches Eingreifen. Sobald jedoch festgestellt ist, dass ein solches Ereignis in dieser Welt auftreten kann, müssten wir es in unser Weltbild aufnehmen, und es würde somit in unserem erweiterten Weltbild als normal und natürlich gelten. Daher ist der Begriff „natürlich“ logisch sehr relativ; wir können ihm aber dennoch seine übliche Bedeutung geben.

Es ist außerdem wichtig zu beachten: Vorhersagen sind, entgegen der weitverbreiteten Annahme, nicht das wesentliche oder gar wichtigste Merkmal der Prophetie. Prophetie scheint in erster Linie eine tiefe Beziehung zu Gott zu sein – was nebenbei besondere kognitive und andere Fähigkeiten impliziert. Die bedeutendsten Propheten, wie Mose, Samuel, Elia, Elisa und andere, waren in besonderem Maße geistliche Führer der israelitischen und der menschlichen Gemeinschaft; ihre kognitiven und anderen Fähigkeiten waren lediglich Mittel zum Zweck, der äußere Rahmen ihrer tiefen Würde.

Abschließend, um auf das zentrale Thema dieses Kapitels zurückzukommen, lässt sich festhalten, dass die oben angeführten Dokumente zweifelsfrei belegen, dass die jüdische religiöse Tradition die beiden logischen Gesetze der Adduktion bereits lange vor der griechischen Philosophie, geschweige denn der westlichen Philosophie der Nachrenaissance, sehr gut verstand. Für diejenigen, die an den göttlichen Ursprung und die traditionelle Datierung des Deuteronomiums glauben, wurden diese Gesetze der Logik vor etwa 3300 Jahren, also fast 1000 Jahre vor Aristoteles, am Sinai von Gott gegeben. Für diejenigen, die dies bezweifeln und das Buch als menschlichen und jüngeren Ursprungs betrachten, etwa aus der Zeit des Ersten Exils, sind diese Gesetze der Logik dennoch einige Jahrhunderte älter als Aristoteles’ Entdeckungen![37]

Es sollte jedoch betont werden, dass (soweit ich weiß) die Tora-Gesetze der Adduktion von den Rabbinern des Talmud und später nie *als logische Prinzipien, die auf alles Denken anwendbar sind, hervorgehoben und diskutiert wurden* . Offenbar praktizierten sie Adduktion unbewusst in ihren Debatten über das Gesetz, aber sie verankerten diese Argumentation nie in einem hermeneutischen Prinzip oder analysierten ihre Wirksamkeit. Man könnte ihnen doktrinäre Gründe für dieses Schweigen unterstellen, nämlich die Verhinderung der Entwicklung wissenschaftlicher Denkweisen, die die Religion schwächen könnten; wahrscheinlicher ist jedoch, dass sie den Hinweis in der Tora einfach nicht bemerkten. Sehr wahrscheinlich hätte ich ihn auch nicht bemerkt, hätte ich nicht lange nach dem Aufkommen der modernen Wissenschaft Philosophie studiert; Anerkennung gebührt, wem sie gebührt.

4. Logik und Mystik.

[37] Im Falle des Deuteronomiums, das uns hier interessiert, wird es manchen zufolge in die Regierungszeit König Josias datiert, eines der letzten Könige vor dem Exil. Ungeachtet des genauen Alters der Bücher Mose waren sie zur Zeit Esras offenbar bereits fest etabliert. Dem Buch Esra zufolge könnte diese Periode vielmehr den Beginn des rabbinischen Judentums markiert haben, das durch Mischna und Gemara seine volle Blüte erreichte.

Eine der Schwierigkeiten des religiösen Denkens liegt in seinen kategorischen Ausdrucksformen von Wissen.

Im menschlichen Denken besteht die Tendenz, begriffliche Einsicht mit Wahrnehmung zu verwechseln und ihnen dieselbe Wahrscheinlichkeit beizumessen. Während die Wahrnehmung (und ihre Ableitungen, die wir als „empirische Fakten“ bezeichnen) jedoch eine relativ hohe Glaubwürdigkeit besitzt (selten erweist sich das, was wir als solches wahrnehmen, in einer möglichst unverarbeiteten Form als falsch), birgt das begriffliche Bewusstsein ein breiteres Spektrum an Möglichkeiten, da es das Imaginäre einschließt. Dies erlaubt uns, alternative Szenarien zu entwerfen, und führt daher von vornherein zu einer geringeren Glaubwürdigkeit .

Für den Laien, der sich nicht mit erkenntnistheoretischen Fragen auseinandergesetzt hat, genügt allein das Denken an ein gedankliches Szenario als Antwort auf eine Frage, um dieses Szenario zu rechtfertigen. Weitere Beweise oder Überprüfungen sind nicht nötig. Natürlich ist dies ein Extremfall. Jemand, der diesen Zugang zu Wissen dauerhaft praktiziert, wäre vermutlich in einer psychiatrischen Klinik. Vielmehr wenden wir alle solche Abkürzungen zum Wissen an, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß und mitunter in verschiedenen Bereichen.

Spekulation mit endgültigem Wissen zu verwechseln .

Jede Erkenntnis oder Überzeugung ist streng genommen eine Spekulation, die richtig oder falsch sein kann. Nach sorgfältiger Prüfung, die selbst bis zu einem gewissen Grad spekulativ ist, können wir der Wahrheit näherkommen und mit größerer Sicherheit sagen, ob sie richtig oder falsch ist. Diese Prüfung besteht darin, den Wahrnehmungs- und Begriffskontext, alle bekannten Fakten und Erkenntnisse zu untersuchen und ihre Übereinstimmung mit der neuen Erkenntnis, der zu prüfenden These, zu beurteilen sowie die gegenseitige Beeinflussung dieser Informationsblöcke zu berücksichtigen. Da sich der Kontext ständig verändert, muss die Prüfung fortwährend wiederholt werden, um zutreffend zu bleiben. Nur so können wir uns einigermaßen sicher sein.

In den frühen Phasen der menschlichen Entwicklung, sei es historisch oder individuell, neigen wir dazu, Wissen weniger sorgfältig zu bewerten. Mit zunehmender Reife müssen wir unser vermeintliches Wissen kritischer und unvoreingenommener, objektiver und freier betrachten. Gelingt uns dies nicht, werden wir auf lange Sicht zwangsläufig Zweifeln erliegen, und das System erscheint schließlich wackelig. Ist es stark, wird es allen Prüfungen standhalten; ist es schwach, muss es gestärkt werden, andernfalls verdient es keinen Respekt. Auch die Religion muss sich dieser Herausforderung stellen, um zu überleben.

prinzipiell nichts gegen Mystik einzuwenden. Sie hegt keine Vorurteile hinsichtlich des letztendlichen *Inhalts* der Welt. Was die Logik beschäftigt, ist *die Morphologie und Ätiologie unseres Wissens* , die Formen und Prozesse, die es hervorgebracht haben. Im Hinblick auf die Mystik (die „Kabbala“) scheint es sich um den Versuch zu handeln, Szenarien zu entwerfen – die, aus logischer Sicht, zunächst Spekulationen sind –, um bestimmte Phänomene oder Texte zu erklären. Da die aufgeworfenen Fragen Bereiche betreffen, die der wissenschaftlichen Untersuchung unzugänglich sind, sind die Antworten letztlich prinzipiell *nicht verifizierbar* , auch wenn eine gewisse Bestätigung, ein gewisser Zweifel, eine Verbesserung oder eine Ablehnung möglich sein mag.

Anders ausgedrückt: Es gibt Aussagen, deren Richtigkeit oder Falschheit wohl nie bewiesen werden kann und die sich unter Umständen gar nicht überzeugend bewerten lassen. Sie betreffen Gott, den Anfang der Dinge, das Ende der Tage und so weiter. Sie übersteigen das menschliche Fassungsvermögen, da sie außerhalb seiner geistigen Reichweite oder seines

Universums liegen. Alles, was darüber gesagt wird, ob positiv oder negativ, ist aus menschlicher Sicht rein spekulativ. Selbst Behauptungen über göttliche Inspiration, die durchaus zutreffen mögen, werden logisch betrachtet als spekulativ angesehen; denn *wir* , die Normalbürger, müssen beim Hören solcher Aussagen beispielsweise die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass der Sprecher nicht inspiriert war. Es ist ein Patt.

Wir dürfen weder vorschnell ablehnen noch naiv sein, sondern müssen so gründlich wie möglich prüfen und uns am Ende dennoch ein offenes Urteil bewahren. Dies wird in gewissem Maße durch die biblischen Gesetze der Argumentation impliziert. Die Tatsache, dass diese Gesetze in der Tora zu finden sind, belegt die Notwendigkeit eines gewissen Maßes an Empirie und kritischem Denken. Es ist ein Eingeständnis, dass Menschen (und Frauen) naturgemäß dazu neigen, ihre Vorstellungen und Spekulationen mit der Realität zu verwechseln und oft unbegründete Behauptungen göttlicher Inspiration aufzustellen. Wir sind aufgerufen, sorgfältig zu urteilen.

Auch innerhalb der Religion, wenn nicht sogar insbesondere in diesem Bereich, können Menschen sehr leicht irren und neigen dazu, die Erkenntnisse ihrer Denkweise unkritisch hinzunehmen. Das heißt aber nicht, und das sei hier klargestellt, dass solche Irrtümer innerhalb der Religion zwangsläufig oder gar üblich sind.

> Die Spekulationen über die Himmelssphären liefern uns ein aufschlussreiches Beispiel. Diese Lehre, die von den Mystikern von Safed (16. Jh. n. Chr.) populär gemacht wurde, soll in der talmudischen Literatur verwurzelt sein und wird als jüdische Tradition mosaischen Ursprungs betrachtet und daher als gesichert angesehen. Betrachtet man jedoch die historischen Aufzeichnungen, ergibt sich ein anderes Bild.
>
> Sieben erdnahe Himmelskörper waren seit der Antike bekannt: Sonne, Mond und die fünf Planeten Merkur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn. Diese Körper waren sichtbar beweglich, im Gegensatz zu den Sternen, die relativ unbeweglich schienen [38]. Um die scheinbare Unbeweglichkeit dieser Himmelskörper und die tägliche Rotation der uns näheren zu erklären, schlugen Platon und Aristoteles (5.–4. Jh. v. Chr.) die Theorie konzentrischer Sphären um die Erde vor: sieben, auf denen sich die Himmelskörper bewegen, und eine achte, in die die Sterne eingebettet sind [39]. Diese Theorie erwies sich als schwierig und wurde daher von Ptolemäus von Alexandria (2. Jh. n. Chr.) stark verfeinert. Das ptolemäische Weltbild, wie es bekannt wurde, galt jahrhundertelang als unbestrittene Wahrheit, bis das kopernikanische Modell entwickelt wurde.
>
> Zur Zeit des Talmud war die Vorstellung von Himmelssphären kulturell fest verankert und galt als selbstverständlich. Es ist zwar nicht völlig auszuschließen, dass sie bereits vor den Griechen existierte, doch gibt es dafür keine schriftlichen Belege. Vielmehr erscheint es wahrscheinlich, dass sie im Gefolge Alexanders des Großen (eines Schülers von Aristoteles) in den Nahen Osten gelangte. Die sieben Himmel wurden zu einem festen Bestandteil jüdischer Mystik und dienten sowohl der Vermittlung spiritueller und ethischer Lehren als auch der Erklärung verschiedener Aspekte unserer physischen Welt. Wie sich jedoch herausstellte, war dies ein Fehlgriff: Neuere Entdeckungen auf dem Gebiet der Astronomie in der Neuzeit haben dieses Modell völlig widerlegt.
>
> Seit Kopernikus wissen wir, dass Erde, Mond und die fünf Planeten um die Sonne kreisen (die Erde benötigt dafür 365,25 Tage) und dass die scheinbare Rotation der Sonne um die Erde eher auf deren tägliche Rotation um die eigene Achse zurückzuführen ist. Weiterhin erkannte man, dass die Sonne eine brennende Kugel ist, ein grundlegend anderes Gebilde als die sechs anderen Planeten. Die Sterne wurden als brennende Himmelskörper wie die Sonne verstanden und bewegten sich auf verschiedene Weise. Der Mond unterschied sich durch seine Rotation um die Erde von den fünf anderen Planeten, deren Bahnen eher

---

[38] Ihre Positionen wurden offenbar zuerst von den Chaldäern kartiert. Die Karten zeigen die Sternbilder, die Astrologen wichtig waren.

[39] Genauer gesagt, sollten die Sterne Löcher im Gewebe des achten Himmels sein, durch die Licht sichtbar war.

> parallel zur Erdbahn verliefen [40]. Darüber hinaus wurden zuvor unbekannte Planeten und Asteroiden entdeckt: 1781 der Planet Uranus, 1846 Neptun, 1930 Pluto, und viele der acht Planeten besitzen eigene Monde. Unser Sonnensystem erwies sich als nur ein durchschnittliches Mitglied einer Galaxie mit etwa 100.000 Sternen, und das Universum besteht aus einer Vielzahl solcher verstreuter Galaxien, von denen jede unzählige Sterne, Planeten, Monde und Kometen enthält, die sich alle auf unterschiedliche Weise bewegen. Und so weiter.[41]
>
> Tatsächlich hatten die Gelehrten des Talmud keinerlei Vorahnung dieser bedeutenden Entwicklungen in der Astronomie, und allem Anschein nach waren spätere jüdische Mystiker wie die von Safed selbst in ihrer unmittelbaren Umgebung unwissend darüber. Dass diese Menschen Lehren auf Theorien aufbauten, die sich schon zu ihrer Zeit als unhaltbar oder gar überholt erwiesen, beweist, dass sie beim besten Willen nicht als allwissend und unfehlbar gelten können. Die Gesetze der *Tora* müssen angewendet werden, und Spekulationen, die empirischen Beweisen widersprechen, müssen verworfen werden, so sehr wir uns auch mit ihrer spirituellen und ethischen Botschaft verbunden fühlen mögen. Das Einzige, was uns bleibt, um unser Gesicht zu wahren, ist die Allegorisierung, die besagt, dass die Sphären spirituelle Bereiche in einer nicht-physischen Dimension der Existenz darstellen oder dass sie sich auf unterschiedliche Bewusstseinsebenen oder Geisteszustände beziehen.[42]

Wir können sogar noch weiter gehen, angesichts der klaren Formulierung der Adduktionsgesetze in der Tora. Die Tatsache, dass die Tora diesen logischen (induktiven) Prozess lehrt, macht ihn *koscher* und sogar zu einer *Mizwa* ; Traditionalisten können ihn nicht als neumodische, fremde Technik, als Erfindung atheistischer oder nichtjüdischer Wissenschaftler abtun. Betrachtet man jedoch den Kontext, in dem diese Gesetze formuliert wurden, wird deutlich, dass sie (soweit möglich) sehr weit anzuwenden sind – nicht nur auf die abwegigen Spekulationen von Mystikern, sondern auch auf die praktischen Rechtsdiskussionen der Halachisten.

---

40 *können* wir uns die Himmelskörper auch heute noch als um die Erde „rotierend“ vorstellen. Wir können also ein Modell konstruieren, in dem die Erde den kartesischen Ursprung (geometrischen Nullpunkt) bildet und alle anderen Körper verschiedene Bahnen relativ zu diesem Ursprung beschreiben. Ein solches Modell, das ptolemäische, würde einfach unsere Beobachtung des Himmels von der Erde aus widerspiegeln. Die Bahnen der Himmelskörper in einem solchen Modell sind jedoch sehr komplex und schwer zu erklären und vorherzusagen. Der Wert des kopernikanischen Modells, das den Mittelpunkt der Welt (genauer gesagt unseres Sonnensystems) verschob, lag in seiner Fähigkeit, das mathematische Problem der beobachteten Bahnen zu vereinfachen. Galilei und Newton konnten dann mit dem Konzept der Gravitation und den Gesetzen der Mechanik eine Erklärung liefern, die sich nahtlos in dieses Modell einfügte.

41 Es ist nicht meine Absicht, hier die Geschichte der Astronomie zu behandeln; aber ich muss einige Fakten auflisten, um manche Jeschiwa-Schüler, die *ausschließlich* in traditionellem Wissen verwurzelt sind, auf den neuesten Stand zu bringen! Jedenfalls sollte man sich gut merken, dass die mystische Zahl Sieben nicht in die mystische Zahl Zehn umgewandelt werden kann.

42 Oder sie symbolisieren die Stadien der Schöpfung oder die Schleier, die uns von der letztendlichen Wirklichkeit des Einen trennen. Das Sphärenpostulat ist natürlich nur ein Bestandteil der mystischen *Sephirot- Theorie* . Ein weiterer wichtiger Bestandteil ist die metaphysische Idee der Emanation, der zufolge die Existenz der Welt durch die fortwährende Emanation Gottes durch die aufeinanderfolgenden Sphärenschichten hervorgebracht wird. Diese Idee soll die Vorstellung von der Getrenntheit Gottes, seiner Distanz und Abgeschiedenheit von der niederen materiellen Welt, bekräftigen und gleichzeitig seine Erhaltung derselben betonen. Unsere Ablehnung der Sphärenidee, zumindest ihrer physikalischen Ausprägung, bedeutet nicht die Ablehnung des Emanationismus. Auch hier sei jedoch darauf hingewiesen, dass letztere Theorie laut Historikern griechische Wurzeln hat und im Neuplatonismus mit Plotin (3. Jh. n. Chr.) ihren vollen Ausdruck fand. All dies zeigt, dass die Philosophie (hier ihre natürlichen oder metaphysischen Zweige) historisch gesehen oft genug das jüdische Denken beeinflusst hat, und zwar mehr, als gewisse traditionalistische Gegner der Philosophie sich bewusst waren oder zugeben wollten.

Denn wenn es erlaubt, ja sogar geboten ist, die Wahrheit angeblicher *Prophezeiungen zu prüfen* , dann ist es erst recht ethisch und gemäß der Tora möglich und notwendig, die Aussagen von Rabbinern zu prüfen, die in der spirituellen Hierarchie einen niedrigeren Rang einnehmen. Und wenn wir diese und jene religiösen Führer mithilfe adduktiver Techniken prüfen dürfen und müssen *, dann* dürfen *und* müssen wir dies erst recht mit *allen anderen* induktiven und deduktiven Techniken tun, die logisch sicherer sind. Mir scheint, dass diese Schlussfolgerungen unumstößlich sind.

Die Tora spricht sich in den oben beschriebenen Gesetzen klar für Empirie und kritisches Denken aus. Sie empfiehlt keine bedingungslose Gläubigkeit gegenüber vermeintlichen Autoritäten, sondern fordert Integrität, einen gesunden Bezug zu objektiven Fakten und ein intellektuelles Urteilsvermögen. Die Tora duldet nicht den fanatischen Gläubigen, der seine Sinne und seinen Verstand verleugnet, um seinen Fantasien nachzujagen oder, wie Schafe, den Fantasien anderer zu folgen, seien diese nun aufrichtig oder manipulativ. Sie empfiehlt Respekt vor der Wahrheit und die Einhaltung rechtsstaatlicher Verfahren, um diese Wahrheit zu sichern. Diese Sichtweise wird in anderen Passagen der Tora, insbesondere in Exodus 23,1–3 und Lev 19,15, bekräftigt.

> *Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen; du sollst dich nicht mit dem Frevler verbünden, um ein ungerechter Zeuge zu sein. Du sollst dich nicht der Menge anschließen, um Böses zu tun, noch sollst du in einer Sache Zeugnis ablegen, um dich der Menge anzuschließen und das Recht zu beugen; noch sollst du einen Armen in seiner Sache bevorzugen.*
>
> *...und du sollst nicht den Mächtigen bevorzugen, sondern in Gerechtigkeit sollst du deinen Nächsten richten.*

Diese Aussagen (und ähnliche, z. B. Exodus 23,6–9 [43]; siehe auch die entsprechenden Kommentare) werden traditionell insbesondere auf die Rechtsprechung, die Zeugen und Richter vor Gericht bezogen. Ein Zeuge ist verpflichtet, die Wahrheit präzise zu sagen, ohne Informationen hinzuzufügen oder wegzulassen, und darf Fiktion oder Wertung nicht mit Tatsachen verwechseln. Ein Zeuge darf sich weder von Liebe, Hass noch Gleichgültigkeit leiten lassen und darf sich auch nicht durch Bestechung, Drohungen oder gar ideologische Erwägungen in seiner Aussage beeinflussen lassen. Ein Richter ist verpflichtet, alle Fakten des Falles zu ermitteln und zu berücksichtigen; er darf sich nicht von persönlichen Leidenschaften ablenken lassen und darf sich von niemandem in seinem Urteil beeinflussen lassen. Und im Moment der Urteilsfindung muss er sein Urteilsvermögen nach bestem Wissen und Gewissen *ausüben und darf* seine wohlüberlegte Meinung weder einer höheren Instanz (im Falle von weniger angesehenen Richtern, die als Erste abstimmen müssen) noch der Mehrheitsmeinung (im Falle der ranghöheren Richter, die als Letzte abstimmen) unterwerfen.

Die Absicht solcher Tora-Passagen ist offenkundig primär juristischer Natur: die Gründung einer gerechten Gesellschaft. Um dieses soziale und politische Ziel zu erreichen, bedarf es jedoch einer starken Kultur der Ehrlichkeit und der Achtung vor der Wahrheit. Dies

---

[43] Erwähnenswert ist auch das neunte Gebot, das falsches Zeugnis gegen den Nächsten verbietet (Exodus 20,13; Deuton 5,17). Einige Kommentatoren verweisen auf die Gebote zu gerechten Gewichten und Maßen (Lev 19,35–36: „Ihr sollt im Gericht kein Unrecht tun …“; Deuton 25,13–16), die allgemeiner als Aufrufe zu intellektueller Redlichkeit verstanden werden können.

impliziert ethisches Handeln auf einer tieferen, persönlicheren Ebene; die Gewohnheit, die eigenen Erkenntnisfähigkeiten voll auszuschöpfen, unabhängig von inneren oder äußeren Einflüssen, die für die jeweilige Fragestellung logisch irrelevant sind. Wenn Menschen der Wahrheit gewohnheitsmäßig keinen höchsten Wert beimessen, können sie im Moment des Bezeugens oder Richtens leicht straucheln. Daher ist die Lehre der Tora, etwa in Passagen über Prophetie und Gerechtigkeit, wenn auch nur indirekt, im Wesentlichen *kognitiver Natur* . *Was religiöse und weltliche Autoritäten* betrifft : Während die Tora sie an anderer Stelle fest unterstützt (als Säulen einer guten Gesellschaft), erinnert sie uns hier (meiner Ansicht nach) daran, dass sie Menschen sind, Fehler machen oder lügen können und daher ehrlich beurteilt werden müssen (was ebenfalls gut für die Gesellschaft ist).

3. DIE FORMALITÄTEN DER *A-FORTIORI-* LOGIK.

In diesem Kapitel werden wir, als Propädeutik, die grundlegenden Formalitäten der A-fortiori-Logik vorstellen und in den folgenden drei Kapiteln ihre Wurzeln und Anwendungen innerhalb der jüdischen Logik untersuchen [44]*. Alle hier präsentierten Erkenntnisse sind originär.*

1. Die gültigen Modi.

Beginnen wir mit der Auflistung und Benennung aller *gültigen* Modi des A-fortiori-Arguments [45]in abstrakter Form; wir werden in späteren Kapiteln Gelegenheit haben, Beispiele zu betrachten. Wir werden eine möglichst traditionelle Terminologie verwenden, doch ist zu beachten, dass die hier verwendeten alten Bezeichnungen neue Bedeutungen haben können (im Vergleich etwa zu ihrer Bedeutung in der Syllogistik) und dass angesichts der Neuartigkeit unserer Erkenntnisse einige Neologismen unvermeidlich sind.

Ein explizites A-fortiori-Argument besteht stets aus drei Aussagen und *vier* Termen. Die Aussagen bezeichnen wir als Obersatz, Untersatz und Schlussfolgerung und führen sie stets in dieser Reihenfolge auf. Die Terme werden wie folgt bezeichnet: Obersatz (Symbol **P**), Untersatz (z. B. **Q**), Mittelsatz (z. B. **R**) und Hilfssatz (z. B. **S**). In der Praxis wird der Obersatz häufig weggelassen; ebenso der Mittelsatz (darauf kommen wir später noch genauer zurück).

Tabelle 3.1 Klassifizierung der 1

BILDEN	**STRUKTUR**	
Kopulativ	(1) **Subjektiv**	(2) **Prädikatal**
Implikation	(3) **Vorhergehend**	(4) **Konsequent**
POLARITÄT	**ORIENTIERUNG**	
(a) **Positiv**	**Von klein nach groß**	**Haupt- zu Neben**
(b) **Negativ**	**Haupt- zu Neben**	**Von klein nach groß**

[44] Siehe nach dem Lesen dieses Kapitels auch **Anhang 1** für weitere Anmerkungen zu a fortiori.

[45] Solche Argumente kommen im Alltag recht häufig vor. Ich gebe Ihnen ein paar Beispiele: „Wenn er eine Meile in 5 Minuten laufen kann, sollte er die Strecke (eine halbe Meile von seinem jetzigen Standort) doch sicher in 15 Minuten schaffen.“ Oder: „Wenn meine Busfahrkarte auf andere Erwachsene übertragbar ist, können sie bestimmt auch Kinder benutzen.“

Wir beginnen mit der Analyse der „kopulativen“ Argumentformen. Es gibt im Wesentlichen vier gültige Modi. Zwei davon sind subjektiv, zwei prädikatal; und für jede Struktur ist eines der Argumente positiv und das andere negativ.

a. **Subjektive Stimmungen.**

(i) **Positive** Version. (**Vom Moll zum Dur** .)

P ist mehr R als Q (ist R).
und **Q ist R genug, um S zu sein** ;
Umso mehr gilt **daher: P ist R genug, um S zu sein** .

wäre ein ähnliches Argument mit P in der Nebenprämisse und Q in der Konklusion („Hauptprämisse zu Nebenprämisse“) ungültig.

(ii) **Negative** Fassung. (**Dur zu Moll** .)

P ist mehr R als Q (ist R).
Dennoch **ist P *nicht* ausreichend R, um S zu sein** ;
Umso mehr gilt **daher , dass Q *nicht* R genug ist, um S zu sein** .

wäre ein ähnliches Argument mit Q in der Nebenprämisse und P in der Konklusion („Nebenprämisse zu Hauptprämisse“) ungültig.

b. **Prädikate Stimmungen.**

(i) **Positive** Fassung. (**Dur zu Moll** .)

Für die Gleichung P ist ein größerer Anteil an R erforderlich als für die Gleichung Q.
und **S ist R genug, um P zu sein** ;
Umso mehr gilt **daher: S ist R genug, um Q zu sein** .

wäre ein ähnliches Argument mit Q in der Nebenprämisse und P in der Konklusion („Nebenprämisse zu Hauptprämisse“) ungültig.

(ii) **Negative** Fassung. (**Moll zu Dur** .)

Für die Gleichung P ist ein größerer Anteil an R erforderlich als für die Gleichung Q.

Dennoch **ist S *nicht* ausreichend R, um Q zu sein** ;

Umso mehr gilt **daher : S ist *nicht* R genug, um P zu sein** .

wäre ein ähnliches Argument mit P in der Nebenprämisse und Q in der Konklusion („Hauptprämisse zu Nebenprämisse“) ungültig.

Der Ausdruck „ **umso mehr** “ in der Schlussfolgerung soll verdeutlichen, dass die abgeleitete Aussage gewichtiger ist als die Prämisse und gleichzeitig die quantitative Grundlage der Schlussfolgerung (d. h. dass sie a fortiori ist) andeuten. Anstelle der Wörter „und“ oder „doch“, die zur Einleitung der Prämisse verwendet wurden, hätte man ebenso gut „nichtsdestotrotz“ verwenden können, was gut mit dem Ausdruck „umso mehr“ harmoniert.

Die Rolle der Hauptaussage besteht stets darin, die Haupt- und Nebenterme (P und Q) mit dem Mittelterm (R) in Beziehung zu setzen; der Mittelterm dient dazu, die Haupt- und Nebenterme auf einem quantitativen Kontinuum zu verorten. Die Hauptaussage ist somit eine Art *Vergleichssatz* von gewisser Breite, der die betreffende Schlussfolgerung ermöglicht; man beachte, dass sie drei der Terme enthält und ihre Polarität stets positiv ist (dies wird später noch erläutert). Der Term, der ein größeres Maß oder einen höheren Grad (mehr) innerhalb dieses Bereichs bezeichnet, wird unmittelbar als Hauptterm bezeichnet; der Term, der ein kleineres Maß oder einen niedrigeren Grad (weniger) innerhalb dieses Bereichs bezeichnet, wird unmittelbar als Nebenterm bezeichnet (dies sind natürlich Konventionen). P und Q können auch als die „Extreme“ bezeichnet werden (ohne jedoch damit extreme Mengen von R zu bezeichnen).

> Beachten Sie, dass hier, anders als im Syllogismus, die Oberaussage beide Extrembegriffe umfasst und die Unteraussage einen von ihnen betreffen kann. Daher haben die Ausdrücke „Oberbegriff“ und „Unterbegriff“ hier eine andere Bedeutung als im Syllogismus: Die Bezeichnung richtet sich nach dem relativen Inhalt der Begriffe und nicht nach ihrer Position innerhalb des Arguments. Außerdem erscheint der Mittelbegriff in allen drei Aussagen, nicht nur in den beiden Prämissen.

Die Funktion der Nebenprämisse besteht darin, einen der Extrembegriffe positiv oder negativ mit den Mittel- und Nebenbegriffen in Beziehung zu setzen; die Schlussfolgerung leitet daraus *eine ähnliche Beziehung* für den verbleibenden Extrembegriff ab. Ist die Nebenprämisse positiv, so ist auch die Schlussfolgerung positiv; solche Modi werden als *Modus ponens (positiv*) bezeichnet; ist die Nebenprämisse negativ, so ist auch die Schlussfolgerung negativ; solche Modi werden als *Modus tollens (negativ) bezeichnet* . Es ist wichtig zu beachten, dass sich die Nebenprämisse je nach Fall entweder auf den Haupt- oder den Nebenbegriff beziehen kann. Die Schlussfolgerung kann also lauten: „vom Hauptbegriff (in der Nebenprämisse) zum Nebenbegriff (in der Schlussfolgerung)“ – dies wird als Inferenz *a majori ad minus bezeichnet* ; oder im umgekehrten Fall: „vom Nebenbegriff (in der Nebenprämisse) zum Hauptbegriff (in der Schlussfolgerung)“ – dies wird als *a minori ad majus bezeichnet* .

Es bestehen *wesentliche Unterschiede zwischen subjektivem und prädikatalem A-fortiori-Argument* . Im subjektiven Argument haben die Extrembegriffe in allen drei Aussagen die logische Rolle des Subjekts; im prädikatalen Argument hingegen haben sie die Rolle des Prädikats. Demnach ist der Hilfsbegriff im subjektiven A-fortiori-Argument das Prädikat der

Unterprämisse und der Schlussfolgerung, im prädikatalen A-fortiori-Argument hingegen deren Subjekt.

Aufgrund der funktionalen Unterschiede der Extreme weisen die Argumente entgegengesetzte Ausrichtungen auf. Im subjektiven Argument schwankt die positive Stimmung zwischen Moll und Dur, die negative Stimmung zwischen Dur und Moll. Im prädiktalen Argument hingegen schwankt die positive Stimmung zwischen Dur und Moll, die negative Stimmung zwischen Moll und Dur. Die Symmetrie der gesamten Theorie legt nahe, dass sie erschöpfend ist.

Bezüglich der oben genannten *ungültigen* Modi, nämlich positive Subjekte oder negative Prädikate vom Major zum Minor sowie negative Subjekte oder positive Prädikate vom Minor zum Major, ist anzumerken, dass Prämissen und Schlussfolgerung nicht im Widerspruch zueinander stehen. Die Ungültigkeit liegt in einem Fehlschluss, nicht in einer Antinomie. Daraus folgt, dass solche Argumente, obwohl deduktiv wertlos, letztlich eine geringe induktive Rolle spielen können (ähnlich wie ungültige Apodosen in der Adduktion verwendet werden).

„Implikations"-Argumente *ähneln in ihrer Struktur im Wesentlichen* den Kopulaformen, mit dem Unterschied, dass sie sich allgemeiner auf Thesen (Aussagen) und nicht auf Terme beziehen. Die Beziehung ist daher eine der Implikation und keine der Prädikation; das heißt, wir finden in ihnen den Ausdruck „impliziert" anstelle der Kopula „ist".[46]

c. **Vorangegangene Stimmungen.**

(i) **Positive** Fassung. (**Vom Moll zum Dur** .)

P impliziert mehr R als Q (impliziert R)
und **Q impliziert genügend R, um S zu implizieren** ; **daher**
Umso mehr **impliziert P genügend R, um S zu implizieren** .

(ii) **Negative** Fassung. (**Dur zu Moll** .)

P impliziert mehr R als Q (impliziert R)
Dennoch impliziert **P *nicht* genügend R, um S zu implizieren** ; **daher**
Umso mehr impliziert **Q *nicht* genügend R, um S zu implizieren** .

d. **Konsequentielle Stimmungen.**

(i) **Positive** Fassung. (**Dur zu Moll** .)

Um P zu implizieren, ist ein höherer R-Wert erforderlich als um Q zu implizieren.

---

[46] Der Begriff „Implikation" ist hier im allgemeinen Sinne zu verstehen und auf alle Modalitätstypen anwendbar – wir verzichten auf spezifischere Bedeutungen, um die Dinge klar und einfach zu halten.

und **S impliziert genügend R, um P zu implizieren** ; **daher**
Umso mehr **impliziert S genügend R, um Q zu implizieren** .

(ii) **Negative** Fassung. (**Moll zu Dur** .)

Um P zu implizieren, ist ein höherer R-Wert erforderlich als um Q zu implizieren.
Dennoch impliziert **S *nicht* genügend R, um Q zu implizieren** ; **daher**
Umso mehr impliziert **S *nicht* genügend R, um P zu implizieren** .

Wir müssen nicht alles, was wir über Kopulationsargumente gesagt haben, für Implikationsargumente wiederholen. Es genügt zu betonen, dass nicht aufgeführte Modi, die unter unpassenden Umständen von Dur nach Moll oder umgekehrt wechseln, ungültig sind. Die grundlegenden Strukturen und die Terminologie sind sinngemäß identisch *;* es handelt sich um zwei eng verwandte Paradigmen. Die Kopulationsformen sind lediglich restriktiver hinsichtlich der Frage, welcher Term Subjekt oder Prädikat welchen anderen Terms sein kann; die Implikationsformen sind diesbezüglich offener. Tatsächlich könnten wir Kopulationsargumente als Spezialfälle der entsprechenden Implikationsargumente betrachten [47].

Ein paar Anmerkungen, die alle Formen des Arguments betreffen, müssen noch gemacht werden.

Die Standardform der Obersatzprämisse ist ein Vergleichssatz mit dem Ausdruck „ **mehr als** “ (Superiorform). Wir könnten solche Obersatzprämissen aber genauso gut in die „ **weniger als “-Form (Inferiorform)** *umwandeln* , indem wir die Reihenfolge der Terme P und Q entsprechend umkehren. So könnte „P ist mehr R als Q“ als „Q ist weniger R als P“ geschrieben werden, „Mehr R ist erforderlich, um P zu sein, als um Q zu sein“ als „Weniger R ist erforderlich, um Q zu sein, als um P zu sein“, und analog für Implikationsformen, ohne die Argumente zu beeinflussen. Dies sind lediglich Eduktionen (die betreffenden Aussagen sind äquivalent, sie implizieren einander, und ebenso implizieren ihre Widersprüche einander), ohne fundamentale Bedeutung; dennoch ist es ratsam, sie zu berücksichtigen, da sie in der Praxis häufig vorkommen und man sich irren könnte. Wichtig ist stets, zu wissen, welcher Term der Obersatz (mehr R) und welcher der Untersatz (weniger R) ist.

Es sollte auch klar sein, dass die Hauptprämisse ebenso gut eine egalitäre Prämisse der Form „ **ebenso sehr wie …** “ sein könnte (z. B. „P ist genauso sehr R wie Q (ist R)“). Die Argumente wären gleichermaßen gültig (P und Q wären darin äquivalent). In solchen Fällen wäre es jedoch nicht angebracht, mit „umso mehr“ zu schlussfolgern, sondern eher „ **genauso sehr** “. Dennoch müssen wir solche Argumente im Grenzfall als a fortiori-Argumente betrachten. Der Ausdruck „umso mehr“ ist streng genommen redundant und signalisiert lediglich, dass ein spezifischer a fortiori-Schluss vorliegt; wir könnten genauso gut überall das Wort „daher“ verwenden, das uns signalisiert, dass ein Schluss gezogen wird, ohne jedoch dessen Art zu spezifizieren.

---

47 Der logische Zusammenhang zwischen „ist“ und „impliziert“ ist wohlbekannt. X „ist“ Y, in der Terminologie der Klassenlogik, wenn es von Y subsumiert/eingeschlossen wird, was nicht ausschließt, dass auch andere Dinge Y sein können. X „impliziert“ Y, wenn es nicht ohne die Existenz/das Auftreten von Y existieren/auftreten kann, selbst wenn es – wie es vorkommen kann – nicht Y ist. Wenn X also „ist“ Y, „impliziert“ es auch Y; aber wenn X Y „impliziert“, folgt daraus nicht, dass es „ist“ Y ist. Anders ausgedrückt: „Ist“ impliziert „impliziert“ (wird aber nicht von impliziert); „impliziert“ ist ein umfassenderer, allgemeinerer Begriff, der „ist“, einen engeren, spezifischeren Begriff, umfasst, aber nicht darauf beschränkt ist.

Daraus folgt, dass jede der oben aufgeführten Stimmungen für drei gültige Stimmungen steht: die überlegene (aufgeführte) und die entsprechenden untergeordneten und egalitären Stimmungen (nicht aufgeführt).

Abschließend ist es wichtig zu beachten, dass die Formulierung „P ist mehr R als Q“ bedeutet, obwohl sie offensichtlich ist, dass „P ist mehr R als Q *ist R* “ (wobei Q ebenso Subjekt wie P ist und R ein gemeinsames Prädikat darstellt) und nicht als „P ist mehr R als *P ist* Q“ interpretiert werden sollte (wobei P das einzige Subjekt ist, das zwei Prädikaten Q und R gemeinsam ist, die in einer nicht näher spezifizierten Weise, etwa in räumlicher oder zeitlicher Häufigkeit, vergleichbar sind und somit einen Vergleich der Grade ermöglichen, in denen sie auf P zutreffen). Im letzteren Fall kann R nicht als Mittelterm fungieren, und das Argument wäre kein A-fortiori-Schluss. Dasselbe gilt für „P impliziert mehr R als Q“. Formale Mehrdeutigkeiten dieser Art können zu Fehlschlüssen durch A-fortiori-Schlussfolgerungen führen [48].

Die A-fortiori-Logik lässt sich durch eine detaillierte Betrachtung der Quantitätsregeln erweitern **.** Diese folgen zwangsläufig den Vorgaben der Syllogistik. Ein Subjekt kann im Plural stehen (es bezieht sich auf alle, einige, die meisten, wenige, viele, einige wenige usw. der Mitglieder einer Klasse X) oder im Singular (es bezieht sich auf ein Individuum oder eine Gruppe kollektiv mittels eines Namens oder eines Indikativs wie „ *dieses“* oder „ *diese* “ X). Ein Prädikat ist notwendigerweise ein Klassenbegriff (z. B. Y), auf den sich die Aussage vollständig (wie in „ist nicht Y“) oder teilweise (wie in „ist Y“) bezieht; selbst ein Prädikat, in dem ein singulärer Begriff eingebettet ist (wie „bezahle Joe“), ist ein Klassenbegriff, da sich mehrere Subjekte unabhängig voneinander darauf beziehen können („Jeder von uns hat Joe bezahlt“). Die Extensionen (der Anwendungsbereich) eines Klassenbegriffs, der in zwei der Aussagen (den beiden Prämissen oder einer Prämisse und der Konklusion) vorkommt, müssen sich zumindest teilweise, wenn nicht vollständig, überschneiden. Wenn keine Überschneidung gewährleistet ist, ist das Argument ungültig, da es faktisch mehr als vier Terme enthält. In jedem Fall kann die Schlussfolgerung nicht mehr umfassen, als die Prämissen vorsehen.

Im *Subjektargument* , ob positiv oder negativ, können wir Aussagen nur dann quantifizieren, wenn das Subjekt der Unterprämisse und der Konklusion nicht identisch ist (es handelt sich um Ober- und Unterbegriff P und Q). Die Oberprämisse lautet: „Zu jedem Instanz von P gibt es eine entsprechende Instanz von Q, sodass: Das gegebene P ist größer als das gegebene Q.“ Ist die Unterprämisse allgemein, so ist auch die Konklusion allgemein; ist sie partikular, so ist auch die Konklusion partikular (unbestimmt, siehe Anmerkung). Die Mittel- und Unterbegriffe (R, S) sind hiervon nicht betroffen, da sie Prädikate sind. Im *Prädikatalargument* , ob positiv oder negativ, ist die Sachlage wesentlich einfacher. Da Unterprämisse und Konklusion dasselbe Subjekt (den Unterbegriff S) haben, können wir sie beliebig quantifizieren und sagen, dass die Menge der Unterprämisse der Menge der Konklusion entspricht. Die übrigen Begriffe (P, Q, R) sind allesamt Prädikate und daher nicht beliebig quantifizierbar. Die Grundprämisse muss natürlich in jedem Fall allgemein gehalten sein.

Das oben Gesagte bezieht sich auf das Kopulationsargument; ähnliche Richtlinien lassen sich auch für das Implikationsargument anwenden. Es handelt sich hierbei um rein deduktive Fragen; allerdings ist zu beachten, dass das A-fortiori-Argument in manchen Fällen durch ein implizites Analogieschluss-Argument zwischen zwei Termen oder Thesen zusätzlich verkompliziert wird, sodass tatsächlich mehr als vier Terme/Thesen vorliegen. In solchen Fällen ist eine separate induktive Prüfung erforderlich, bevor der A-fortiori-Schluss gezogen werden kann.

Ein weiterer Entwicklungszweig der A-fortiori-Logik ist die Betrachtung der **Modalität** . Im Falle kopulativer Argumente müssten Prämissen verschiedener Modalitätstypen und -kategorien untersucht werden; im Falle implikativer Argumente wären zusätzlich die unterschiedlichen Implikationsmodi zu betrachten. Auch hier sind die Fragestellungen nicht spezifisch für A-fortiori-Argumente, und Erkenntnisse aus den Bereichen der kategorischen und konditionalen Aussagen und ihrer Argumente lassen sich relativ

[48] Zum Beispiel: Jane ist hübscher als ein nettes Mädchen; sie ist hübsch genug, um einen Schönheitswettbewerb zu gewinnen; daher ist auch ein nettes Mädchen hübsch genug, um einen Schönheitswettbewerb zu gewinnen.

leicht darauf übertragen. Um den Leser nicht in Details zu verlieren, verzichten wir in diesem Band auf weitere Ausführungen zu diesen Einzelheiten.

2. Validierungsverfahren.

Bei genauerer Betrachtung in ihrer symbolischen Reinheit erscheinen die oben genannten Argumente *intuitiv einleuchtend* : Sie sind logisch. Wir können uns zudem leicht von ihrer logischen Korrektheit überzeugen, etwa durch ein visuelles Bild, wie es in der kartesischen Geometrie üblich ist. Stellt man R durch eine Gerade dar und platziert die Punkte P und Q auf dieser Geraden, wobei P weiter entfernt liegt als Q, so folgen alle Argumente aus einfachen mathematischen Überlegungen. Die formale Validierung gültiger Modi und die Widerlegung ungültiger Modi sind jedoch unerlässlich und werden nun vorgenommen.

Die umgangssprachlich als Prämissen und Schlussfolgerungen von A-fortiori-Argumenten verwendeten Aussagen lassen sich vollständig auf bekannte Formen zurückführen, nämlich (wobei X und Y beliebige Begriffe oder Thesen sind) auf kategorische Aussagen („X ist Y“, „X ist nicht Y“), Konditionalsätze („Wenn X, dann Y“, „Wenn X nicht, dann Y“) und Komparative (X > oder = oder < Y oder deren Negationen; und X ≠ ⊃Y oder deren Negation [49]). Folglich können A-fortiori-Argumente durch solche Reduktionen systematisch erklärt und validiert werden. Wir nennen die umgangssprachlichen Formen *Grundformen* und die einfacheren Formen, auf die sie reduziert werden können, ihre *Bestandteile* .

Betrachten wir zunächst die Oberprämissen von A-fortiori-Argumenten, deren Formen wir als ***kommensurativ bezeichnen*** , da sie die Größen der Ober- und Unterthesen (P bzw. Q) auf der Skala der Mittelthese (R) messen.

a. Themen :[50]

Die Massenform: **Was P ist, ist mehr R als was Q ist (ist R)** ;

seine Teile:

Was P ist, ist in gewissem Maße R (sagen wir Rp).
Was Q ist, ist zu einem gewissen Grad R (sagen wir Rq).
und Rp ist größer als Rq.

Dies betrifft die überlegene Form (kurz: „P ist mehr R als Q“). Analog verhält es sich mit der egalitären („P ist genauso R wie Q“) und der untergeordneten Form („P ist weniger R als Q“)

---

[49] Beachten Sie Folgendes: Bei zwei *Größen* , wie X und Y, gilt: Wenn „X größer als Y ist“, dann impliziert „X Y, wird aber nicht von Y impliziert“; wenn „X gleich Y ist“, dann impliziert „X Y und wird von Y impliziert“; wenn „X kleiner als Y ist“, dann impliziert „X Y, wird aber nicht von Y impliziert“. Dies bedeutet beispielsweise, dass ich, wenn ich acht Äpfel habe und Sie fünf, genauso viele Äpfel habe wie Sie (plus einige): Acht impliziert fünf. Bei zwei *Klassen* , wie X und Y, gilt: Wenn „X Y einschließt“, dann impliziert „Y X“ (beachten Sie die umgekehrte Reihenfolge). Auch hier ein Beispiel: Da „Früchte“ „Äpfel“ einschließt, haben wir immer dann Früchte, wenn wir Äpfel haben. Somit können wir aus Vergleichsbeziehungen, ob rein numerisch oder auf Inklusion (Symbol ⊂ ⊃) beruhend, bedingte Aussagen ableiten.

[50] Hier könnten die Subjekte leicht singulär sein, aber um Symmetrien mit prädikatalen Formen aufzuzeigen, werde ich mich auf Klassen konzentrieren.

[51], wobei hier Rp = Rq bzw. Rp < Rq gilt. Bei Kopulativpronomen (Vollform: „P impliziert mehr/so viel/weniger R als/wie Q impliziert“) lauten die ersten beiden Teile also „P impliziert Rp“ und „Q impliziert Rq“, während der dritte Teil unverändert bleibt.

b. Prädikate :

Die Massenform: **Es wird mehr R benötigt, um P zu sein, als um Q zu sein** ;

seine Teile:

Was in gewissem Maße R ist (sagen wir, Rp), ist P.
Was in gewissem Maße R (sagen wir Rq) ist, ist Q.
und Rp ist größer als Rq.

Auch hier geht es um die überlegene Form. Die entsprechenden egalitären und untergeordneten Formen [52]unterscheiden sich lediglich darin, dass der dritte Teil bei ihnen Rp=Rq bzw. Rp<Rq lautet. Somit ergeben sich für Kopulativsätze kaum Unterschiede; hinsichtlich der Implikationssätze (Vollform: „Mehr/Ebenso viel/weniger R ist nötig, um P zu implizieren, als/als um Q zu implizieren“) besteht nur ein geringer Unterschied, außer dass die ersten beiden Teile die Form „Rp impliziert P“ und „Rq impliziert Q“ annehmen.

Beachten Sie, dass die überlegenen, egalitären und untergeordneten Satzformen, ausgehend von den ersten beiden Satzteilen, erschöpfende Alternativen darstellen, da auch die verfügbaren dritten Satzteile erschöpfend sind; das heißt, wenn zwei davon falsch sind, muss die dritte wahr sein. Beachten Sie außerdem die Symmetrien zwischen Subjekt- und Prädikatalformen nach der Reduktion auf kategorische/konditionale und komparative Aussagen, trotz ihres anfänglichen Anscheins von Verschiedenheit; ihre Unterschiede liegen in der relativen Position der Terme.

Es sollte klar sein, dass die Vergleichssätze Rp > Rq, Rp = Rq und Rp < Rq recht einfach erscheinen, wenn wir es mit exakten Größen zu tun haben. Betrachtet man es jedoch aus einer breiteren Perspektive, können Rp und Rq jeweils eine exakte Größe, ein einzelnes Intervall zwischen einer oberen und einer unteren Grenze (einschließlich der Grenzen) oder die Disjunktion mehrerer Intervalle sein; dies kann die Sache erheblich verkomplizieren. Um die Dinge einfach und in verständlicher Sprache zu halten, nehmen wir an, dass Rp und Rq einzelne Punkte auf dem Kontinuum R sind oder sich wie solche verhalten. Wenn P oder Q Klassen und nicht Individuen sind, setzen wir voraus, dass die betreffenden Sätze die angegebene Beziehung über R allgemein für alle einzelnen Elemente, auf die Bezug genommen wird, aussagen.

Kontradiktorik jeder Satzform eine inklusive Disjunktion ihrer drei Bestandteile ist, auch wenn wir in dieser Arbeit negative Kommensurative vermeiden, um die Angelegenheit nicht unnötig zu verkomplizieren. Im Falle der kopulativen superioren Subjektform wäre dies beispielsweise, kurz gesagt: „Einige P sind nicht R, *und/oder* einige Q sind nicht R, *und/oder* Rp = oder < Rq“. Analog gilt dies sinngemäß für die anderen Formen (wobei zu beachten ist, dass die Negation von „wenn … dann …“ bei Implikationen „wenn … nicht-dann …“ lautet und nicht „wenn … dann nicht …“, was lediglich kontradiktorisch ist). Wir können weiterhin dieselben Bezeichnungen (superior, egalitär und inferior) für

---

51 Dabei ignorieren sie in ihrem Fall unsere bisherige Konvention, dass P die größere Menge von R und Q die kleinere darstellen soll.

52 Auch hier ignorieren wir unsere bisherige Konvention, dass P die größere Menge von R und Q die kleinere darstellen soll.

negative Aussagen verwenden, obwohl sich die Bedeutung durch die Negation tatsächlich umkehrt, um die Intention der ursprünglichen (positiven) Formen zu berücksichtigen.

Betrachtet man die Aussagen in ihren Einzelteilen, werden die Negationen der Hauptprämissen recht deutlich; wir müssen jedoch darauf hinweisen, dass die Negationen der Hauptaussagen leicht missverstanden werden können. Zum Beispiel: „Was P ist, ist *nicht* mehr R als das, was Q ist“ könnte als „Was P ist, ist R genauso viel oder weniger als das, was Q ist“ verstanden werden, was nicht dem strikten Widerspruch entspricht, da es die Konditionalteile beibehält, aber nur den Komparativ verneint. Weitere Interpretationen sind denkbar. Aus diesen Gründen werden Negationen am besten durch Voranstellen von „ **Nicht-** “ vor die gesamte betreffende positive Aussage ausgedrückt.

Für Logiker (im Gegensatz zu Grammatikern) ist die genaue Interpretation von Variantenformen weniger wichtig; entscheidend ist, welche *Konventionen* wir – möglichst nah an der Alltagssprache – festlegen müssen, um eine vollständige formale Behandlung zu gewährleisten. Dies gelingt, ohne die Vielseitigkeit der Sprache einzuschränken, da *alternative Interpretationen weiterhin mit der bereits als formal akzeptierten Sprache ausgedrückt werden können* .

Betrachten wir nun die Formen der Prämissen und Schlussfolgerungen von A-fortiori-Argumenten, die wir als ***suffektiv bezeichnen*** , da sie allgemein ausdrücken, ob ein Term/eine These hinreichend (oder nicht hinreichend) ist, um eine quantitative Bedingung (den Mittelterm/die Mittelthese, R) zu erfüllen und ein bestimmtes Ergebnis zu erzielen [53]. Im Subjektargument haben Prämisse und Schlussfolgerung P oder Q (die Extremterme) als Subjekt und S (den Hilfsterm) als Prädikat, während im Prädikatalargument S das Subjekt und P oder Q das Prädikat ist. Ansonsten bleibt die Form identisch. Daher können wir alle Fragestellungen mit einem einzigen Paradigma behandeln, wobei X und Y Subjekt bzw. Prädikat und R der Mittelterm ist.

a. <u>Positive Aspekte:</u>

Die Massenform: **X ist R genug, um Y zu sein** ;

seine Teile:

Was auch immer X ist, ist zu einem gewissen Grad R (sagen wir Rx).

Was auch immer in gewissem Maße R ist (sagen wir, Ry), ist Y.

und Ry *beinhaltet* Rx.[54]

Dies betrifft die Kopulativform; im Falle der Implikationsform „X impliziert R genug, um Y zu implizieren“, lauten die ersten beiden Teile „X impliziert Rx“ und „Ry impliziert Y“, und der dritte Teil ist derselbe.

---

[53] Ich habe den Begriff „suffektativ“ mangels eines besseren eingeführt; hätte ich solche Aussagen „sufzient“ genannt, wäre es zu Unklarheiten und Verwirrung gekommen, wenn die Suffizienz der Aussage als solche im Gegensatz zur Suffizienz eines ihrer Begriffe oder Thesen diskutiert worden wäre.

[54] Rx bezieht sich also auf einen oder mehrere der durch Ry bezeichneten Punkte. Beachten Sie die Implikationen dieser Aussagen: Was X ist, ist Y (erste beiden Teile, durch Syllogismus), und Was in Rx enthalten ist, ist in Ry enthalten (dritter Teil, durch Induktion; wir können nicht korrekt sagen „Was Rx *ist, ist* Ry“, da wir es nicht mit Arten/Gattungen, sondern mit Verbreitungsgebieten zu tun haben).

Im weitesten Sinne kann Ry eine exakte Größe, ein einzelnes Intervall zwischen einer oberen und einer unteren Grenze (einschließlich der Grenzen) oder die Trennung mehrerer Intervalle sein. Ähnliches gilt für Rx. Daher ist Rx genau dann „in Ry enthalten", wenn jeder Wert von Rx auch ein Wert von Ry ist. Überschneiden sich nur einige Punkte oder ist jeder Wert von Ry auch ein Wert von Rx, aber nicht umgekehrt, so kann man nach unseren Maßstäben nicht sagen, dass Rx (vollständig) in Ry enthalten ist. Häufig drückt Ry jedoch die *Schwelle* eines kontinuierlichen und offenen Bereichs aus, ab dem das resultierende Y auftritt, wobei Rx oft ein Punkt (für ein einzelnes X) oder ein begrenzter Bereich (für die Klasse von X) ist.

Da negative Suffekte (im Gegensatz zu negativen Kommensurativen) in den primären Formen des A-fortiori-Arguments verwendet werden, die wir zuvor identifiziert haben, müssen ihnen ebenfalls Beachtung geschenkt werden. Die strikte *Kontradiktorik* der obigen Konjunktionen zweier Kategorikalen und eines Komparativs ist eine inklusive Disjunktion ihrer Verneinungen:

b. Negative:

Die Massenform: **X ist *nicht* R genug, um Y zu sein** ;

seine Teile:

Manche Dinge, die X sind, sind nicht in einem bestimmten Maße R (sagen wir, nicht Rx), *und/oder*

Manche Dinge, die bis zu einem gewissen Grad R sind (sagen wir, Ry), sind nicht Y, *und/oder*

Ry beinhaltet kein Rx.[55]

Dies betrifft die Kopulativform; im Falle der Implikationsform „X impliziert R nicht hinreichend, um Y zu implizieren", lauten die Bestandteile „X impliziert nicht Rx" *und/oder* „Ry impliziert nicht Y" *und/oder „* Ry schließt Rx nicht ein".

Hier (anders als bei Kommensurativen) haben wir uns *konventionsgemäß* – da wir ein praktisches sprachliches Mittel benötigen, um Unzulänglichkeit auszudrücken – für eine Form mit eingebetteter Negation entschieden, die die generische Form der Negation bezeichnet, nämlich „ **Nicht-** {X ist R genug, um Y zu sein}". Es ist jedoch zu beachten, dass diese Formulierung, die wir für die formale Analyse auf eine ihrer umgangssprachlichen Bedeutungen festgelegt haben, in der Praxis unterschiedlich interpretiert werden kann, beispielsweise als „X ist nicht R genug, um Y zu sein", als „X ist R, *aber* nicht genug, um Y zu sein" oder als „X ist nicht R genug, um Y zu sein". Ich werde hier nicht weiter auf solche Varianten eingehen, sondern dem Leser lediglich einen Eindruck von der damit verbundenen Komplexität vermitteln. *Generell lässt sich absolute Präzision nur durch die explizite Auflistung der gemeinten Elemente erreichen, seien sie positiv, negativ oder unbestimmt* .

Nachdem wir die für unsere Zwecke relevanten Aussagenformen ausreichend analysiert haben, können wir nun mit der reduktiven Arbeit am eigentlichen A-fortiori- *Argument fortfahren* . Die hier betrachteten positiven Modi sind die Paradigmen dieser Form; die negativen Modi sind

[55] Beachten Sie bitte, dass diese drei Teile *weder* implizieren noch verneinen, dass: Was X ist, ist Y; noch dass: Wenn etwas in Rx enthalten ist, dann ist es auch in Ry enthalten.

abgeleitet. Die negativen Modi lassen sich stets aus den positiven Modi mittels eines *Widerspruchsbeweises (reductio ad absurdum) ableiten* , analog zur Validierung von Syllogismen oder Apodosen. Das heißt, wir können sagen: „ *Denn wenn die vorgeschlagene Schlussfolgerung verneint wird, dann würde (in Verbindung mit derselben Oberprämisse) die gegebene Unterprämisse widerlegt* .“

- Positive Subjektivität (von geringfügig bis schwerwiegend) :

  P ist mehr R als Q (ist R).
  Q ist R genug, um S zu sein;
  Also, P ist R genug, um S zu sein.

Validierung : Die Hauptaussagen werden in ihre Bestandteile zerlegt (hier der Einfachheit halber als hypothetische Ausdrücke dargestellt; genauer gesagt handelt es sich dabei stillschweigend um Ausdrücke vom extensionalen Typ), und es wird anhand etablierter (hypothetischer) Argumente überprüft, ob die Schlussfolgerung in den Prämissen implizit enthalten ist.

Hauptprämisse:	(i) Wenn P, dann Rp, und
	(ii) wenn Q, dann Rq, und
	(iii) Rp > Rq (impliziert: wenn Rp, dann Rq).
Nebenprämisse:	(iv) wenn Rs, dann S, und
	(v) wenn Q, dann Rq, und
	(vi) Rs schließt Rq ein (impliziert: wenn Rq, dann Rs).

Schlussfolgerungspfade :

- Wir wissen direkt aus (iv), dass „wenn Rs, dann S“, und aus (i), dass „wenn P, dann Rp“; wir müssen noch indirekt zeigen, dass „wenn Rp, dann Rs“.
- Aus (iii) wissen wir, dass Rp Rq impliziert, wenn wir verstehen, dass Rp>Rq bedeutet, dass überall dort, wo Rp auftritt, impliziert wird, dass Rq bereits stattgefunden hat;
- und aus (vi) wissen wir, dass Rq Rs impliziert;
- Daraus folgt syllogisch, dass Rp Rs impliziert, oder anders ausgedrückt: Rs schließt Rp ein. Dies *trifft wohlgemerkt nur dann zu, wenn Rs einen stetig wachsenden, offenen Bereich bezeichnet* , denn wenn ein solcher Bereich (=>Rs) eine Zahl (Rq) enthält, dann enthält er (=>Rs) notwendigerweise alle höheren Zahlen (wie Rp).[56]

Schlussfolgerung:	daher
	Wenn Rs, dann S, und
	Wenn P, dann Rp, und
	Rs beinhaltet Rp.

[56] Beachten Sie im Übrigen, dass die Teile (ii) und (v), die die gleiche Aussage enthalten, nämlich wenn Q, dann Rq, nicht zur Schlussfolgerung herangezogen werden; sie sind technisch redundant.

was das gewünschte Ergebnis ist.

Man kann hier erkennen, warum keine Schlussfolgerung gezogen werden kann, wenn die Nebenprämisse P statt Q lautet (d. h. die Ableitung von der Haupt- zur Nebenprämisse ist *ungültig*). Denn dann gäbe es aus Rp impliziert Rq und Rp impliziert Rs keine Garantie dafür, dass Rq Rs impliziert.

- Positive Prädikatalität (Haupt- zu Nebensache) :

  Für die Gleichung P ist mehr R erforderlich als für die Gleichung Q.
  S ist R genug, um P zu sein;
  Also, S ist R genug, um Q zu sein.

Validierung : Übersetzen Sie die Hauptformulierungen in ihre Bestandteile (hier wiederum der Einfachheit halber als hypothetische Beispiele ausgedrückt) und überprüfen Sie anhand von Standardargumenten (hypothetischen Argumenten), ob die Schlussfolgerung implizit in den Prämissen enthalten ist.

Hauptprämisse:	(i) Wenn Rp, dann P, und
	(ii) wenn Rq dann Q, und
	(iii) Rp > Rq (impliziert: wenn Rp, dann Rq).
Nebenprämisse:	(iv) wenn Rp dann P, und
	(v) wenn S, dann Rs, und
	(vi) Rp beinhaltet Rs (was bedeutet: wenn Rs, dann Rp).

Schlussfolgerungspfade :

- Wir wissen direkt aus (ii), dass „wenn Rq, dann Q“, und aus (v), dass „wenn S, dann Rs“; wir müssen noch indirekt zeigen, dass „wenn Rs, dann Rq“ gilt.
- Aus (vi) wissen wir, dass Rs Rp impliziert;
- und aus (iii) wissen wir, dass Rp Rq impliziert;
- Daraus folgt syllogisch, dass Rs die Zahl Rq impliziert, oder anders ausgedrückt: Rq enthält Rs. Dies trifft zu, wohlgemerkt, *vorausgesetzt, Rp bezeichnet einen stetig wachsenden, nach oben offenen Bereich* . Denn wenn ein solcher Bereich (=>Rp) eine Zahl (Rs) enthält, dann enthält ein längerer Bereich, d. h. einer mit einem niedrigeren Minimum (wie =>Rq), notwendigerweise auch diese Zahl (Rs).[57]

Schlussfolgerung: daher
Wenn Rq, dann Q, und

[57] Beachten Sie hier nebenbei, dass die Teile (i) und (iv), die die gleiche Aussage enthalten, nämlich wenn Rp dann P, nicht zur Schlussfolgerung herangezogen werden.

Wenn S, dann Rs, und
Rq beinhaltet Rs.

was das gewünschte Ergebnis ist.

Man kann hier erkennen, warum keine Schlussfolgerung gezogen werden kann, wenn die Nebenprämisse Q statt P lautet (d. h. die Ableitung von der Nebenprämisse zur Hauptprämisse ist *ungültig*). Denn dann gäbe es aus Rp impliziert Rq und Rs impliziert Rq keine Garantie dafür, dass Rs Rp impliziert.

Das oben Genannte gilt gleichermaßen für kopulative und implikationale A-fortiori-Argumente, und (wie bereits erwähnt) lassen sich die negativen Modi leicht ableiten. Diese Analysen verdeutlichen ***die formale Ähnlichkeit und Komplementarität zwischen subjektiven und prädikatalen Argumenten*** . Obwohl ihre Einheitlichkeit oberflächlich betrachtet nicht sehr offensichtlich ist, wird ihre grundlegende Symmetrie im Kern deutlich. Dies bestätigt die Vollständigkeit unserer Darstellung. Es ist außerdem anzumerken: Unsere Fähigkeit, A-fortiori-Argumente auf Ketten (bekannt als *Sorites*) bereits etablierter und fundamentalerer Argumente zurückzuführen, bedeutet, dass dieser Zweig der Logik, obwohl er an sich wertvoll ist, abgeleitet ist – eine Folgerung, die keine neuen Grundannahmen erfordert.

Angesichts des Vorstehenden (und einiger weiterer, unten genannter Details) schlagen wir folgende formale Definition des A-fortiori-Arguments vor: Es handelt sich um ***eine Form des Schlussfolgerns, die eine kommensurative und zwei suffektive Aussagen umfasst und vier gemeinsame Terme oder Thesen enthält.*** Welche zwei dieser Aussagen als Prämissen kombiniert werden, welche spezifischen Formen sie aufweisen (kopulativ oder implizit), welche Polaritäten, Quantitäten und Modalitäten gültige Modi ergeben und wo die Terme oder Thesen stehen, sind allesamt Fragen, die sich automatisch aus der Weite dieser Definition und der Natur der darin genannten Aussagen ergeben.

3. Weitere Details.

a. Die oben entwickelten Argumente sind nur unter den eingangs genannten formalen Einschränkungen gültig, nämlich dass die betrachteten Bereiche *stetig ansteigend und nach oben offen sein* müssen. A-fortiori-Schlussfolgerungen bleiben nur so lange einfach und unkompliziert, wie wir diese spezifischen Bedingungen erfüllen. Gehen wir jedoch in komplexere Situationen mit unregelmäßigen Bereichen – wie etwa Bereichen mit *einer unteren* oder *oberen Grenze* oder *unterbrochenen* Bereichen –, so sind die Argumente nicht mehr automatisch anwendbar, und wir müssten komplexere Spezifikationen entwickeln, um Schlussfolgerungen zu ermöglichen. Aus diesen Gründen müssen die beschriebenen Argumente als **unter „normalen Bedingungen** “ gültig betrachtet werden, also unter den Bedingungen, die wir im Laufe unserer Untersuchung bereits spezifiziert haben. Diese Bedingungen stellen implizite zusätzliche Prämissen dar.

Eine umfassendere Theorie des A-fortiori-Arguments erfordert deutlich ausgefeiltere formale Werkzeuge – eine wesentlich symbolischere und mathematischere Herangehensweise, die den Rahmen dieser Studie sprengt. Ich möchte mich nicht in allzu detaillierten Fragen verlieren; dies sind sehr akademische Angelegenheiten. Wir könnten hier jedoch kurz *die Sprache*

betrachten , mit der wir umgangssprachlich solche Hemmungen gegenüber A-fortiori-Argumenten ausdrücken und damit signalisieren, dass die betrachtete Situation *ungewöhnlich ist* . Konjunktionen wie „obwohl … dennoch …“ und ähnliche erfüllen diese Funktion. Die folgenden Beispiele veranschaulichen dies; es handelt sich dabei wohlgemerkt nicht um Argumente, sondern um Aussagen, die aus drei Sätzen bestehen und eine ungewöhnliche Situation signalisieren, wodurch ein A-fortiori-Schluss von den ersten beiden Sätzen auf die Verneinung des dritten Satzes verhindert wird.

Betrachten Sie die folgenden Aussagen in Subjektform:

Obwohl P mehr R als Q ist und Q R genug ist, um S zu sein,
Dennoch ist P zu sehr R, um S zu sein .

Diese Aussage besagt, dass wir aus den ersten beiden Sätzen nicht die übliche Schlussfolgerung a fortiori ziehen können, nämlich „P ist R hinreichend, um S zu sein“. Hier hat die Bedingung R für S eine Obergrenze, die Q erfüllt, die aber von P überschritten wird. Ähnliche Aussagen können in Prädikatsform auftreten; zum Beispiel:

Obwohl für P mehr R erforderlich ist als für Q, und S genügend R ist, um P zu sein;
Dennoch ist S zu sehr R, um Q zu sein.

Wir sollten jedoch beachten, dass es ähnliche Aussagen gibt, die einen normalerweise gültigen Modus nicht verhindern, sondern Sätze positiv verbinden, die normalerweise nicht unvereinbar wären, sondern lediglich keinen gültigen Modus bilden können; zum Beispiel:

Während P mehr R als Q ist und Q zu wenig R ist, um S zu sein;
Dennoch ist P ausreichend R, um S zu sein.

Schließlich sollte klar sein, dass wir uns komplexere Fälle vorstellen können, in denen die Beziehung des Wertebereichs R zu S nicht stetig ist, Lücken aufweist und/oder ganz oder teilweise invertiert ist. In solchen Fällen können die Beziehungen zwischen P, Q, R und S so beschaffen sein, dass Schlussfolgerungen nicht möglich sind, zumindest nicht ohne den Zugriff auf verschachtelte Formeln. Im Alltag gibt es keine festen Ausdrücke für solche Situationen – in der Praxis greifen wir gegebenenfalls auf mathematische Hilfsmittel zurück.

b. Die bisher betrachtete Argumentform bezeichnen wir [58]als ***primäres*** A-fortiori-Argument. Solche Argumente bestehen aus einer kommensurativen Aussage als Oberprämisse und zwei suffektiven Aussagen als Unterprämisse und Schlussfolgerung. Wie wir sehen werden, implizieren diese Formen eine neue Klasse von Argumenten, nämlich eine Vielzahl ***sekundärer*** A-fortiori-Argumente, die aus zwei Suffektiva als Prämissen und einer kommensurativen Aussage als Schlussfolgerung bestehen. Im Folgenden wird ihre Herleitung erläutert (in diesem

[58] Bislang haben wir uns nur mit Stimmungen befasst, die eine positive Hauptprämisse beinhalten; solche mit einer negativen Hauptprämisse werden weiter unten besprochen.

Kontext müssen wir P und Q neutral betrachten, ohne im Voraus anzugeben, welches von ihnen eine größere oder kleinere Menge von R repräsentiert):

Betrachten wir zunächst das folgende Subjektal (Verschmelzung zweier gültiger Modi zu einem zusammengesetzten Argument):

P ist R größer *oder* genauso groß wie Q (ist R),
und Q ist R genug, um S zu sein;
Also, P ist R genug, um S zu sein.

Verneinen wir die Konklusion und behalten die Unterprämisse bei, so erhalten wir die Verneinung der Oberprämisse. Daher ist der folgende Nebenmodus gültig:

Ist Q ausreichend R, um S zu sein ?
und **P *ist R, aber* nicht R genug, um S zu sein;**
Daraus folgt, dass **P kleiner als R ist als Q.**
(d. h. P ist R weder mehr noch so viel wie Q).

Beachten Sie, dass die hier vorgeschlagene Schlussfolgerung nur dann gültig ist, wenn „P ist R“ als gegeben gilt . Denn während die Oberprämisse garantiert, dass „Q ist R“, bleibt die Möglichkeit „P ist nicht R“, wenn wir die Unterprämisse lediglich als „P ist nicht R genug, um S zu sein“ ausdrücken. Die Schlussfolgerung muss daher eine unbestimmtere Negation der Oberprämisse des primären Arguments sein (d. h. „ **Nicht-** {P ist R mehr als oder genauso viel wie Q}“), da wir die Form „P ist weniger R als Q“ so interpretiert haben, dass P R ist, anstatt (wie wir es hätten tun können) „P ist nicht R“ als Nullgrenze einzuschließen (d. h. „NichtR“ als äquivalent zu „R=0“ zu betrachten).

Nun vertauschen wir die Prämissen, nennen P 'Q' und Q 'P' und vertauschen die Konklusion - und wir erhalten den folgenden gültigen sekundären Modus:

Q *ist R, aber* nicht R genug, um S zu sein .
und **P ist R genug, um S zu sein** ;
Daraus folgt, dass **P mehr R als Q ist.**
(d. h. P ist R weder so viel noch kleiner als Q).

Diese Fälle sind analog zu Syllogismen zweiter Ordnung (mit dem Unterschied, dass die Schlussfolgerung „P ist nicht Q“ lautet). Beachten Sie außerdem, dass wie im vorherigen Fall die Bedingung „Q ist R“ erfüllt sein muss.

In ähnlicher Weise können wir die Prädikatalmodi *ad absurdum* aus den entsprechenden Primärmodi ableiten; beachte, dass die Struktur hier einem Syllogismus dritter Figur ähnelt:

***Obwohl ein gewisser Grad an R erforderlich ist, um Q zu sein,* ist S nicht ausreichend R, um Q zu sein** .

und **S ist R genug, um P zu sein** ;

Daraus folgt, dass **für P weniger R erforderlich ist als für** Q.

S ist R ausreichend, um Q zu sein ,

und ***obwohl ein gewisses Maß an R erforderlich ist, damit P ist,* ist S nicht ausreichend R, um P zu sein** ;

Daraus folgt, dass **mehr R benötigt wird, um P zu sein, als um Q zu sein** .

Beachten Sie, dass in den Prämissen explizit angegeben werden muss, dass bestimmte Grade von R entweder Q oder P sein müssen (je nach Fall); andernfalls müsste die Schlussfolgerung, deren Form wir so konzipiert haben, dass R sowohl (als Rp) P als auch (als Rq) Q' impliziert, als eine umfassendere Negation formuliert werden, nämlich als „ **Nicht-** {weniger als R muss P sein als Q sein}“. Hier wie überall muss die Schlussfolgerung durch die Prämissen vollständig gewährleistet sein.

Streng genommen sind diese beiden Prädikatalschlüsse allgemeiner, als sie sein sollten. Sie gelten *zumindest für Fälle von S* ; anzunehmen, sie träfen auch auf andere Fälle zu, wäre eine unberechtigte Verallgemeinerung. Man kann sich vorstellen, dass die Anforderungen an R, P oder Q zu sein, in anderen Fällen als S unterschiedlich sind. Im primären a fortiori stellt sich dieses Problem nicht, da die kommensurative Aussage eine Oberprämisse und implizit als allgemein gegeben ist; im sekundären a fortiori hingegen, also hier, ist die Kommensurative eine Schlussfolgerung und muss sorgfältig geprüft werden.

Beachten Sie, dass in allen gültigen Sekundärsätzen die Suffixprämissen ungleiche Polarität aufweisen – dies ermöglicht die Ableitung einer kommensurativen Schlussfolgerung, die niemals egalitär ist.

> Wir könnten außerdem beiläufig die Möglichkeit zusammengesetzter und varianter sekundärer Modi erwähnen, wie etwa des Subjektalsatzes: „P ist mehr als ausreichend R, um S zu sein; und Q ist weniger als ausreichend R, um S zu sein; daher ist P mehr R als Q“ (analog dazu: P ist gerade ausreichend und Q weniger als ausreichend, oder P ist mehr als ausreichend und Q gerade ausreichend). Analog dazu der Prädikatalsatz: „S ist weniger als ausreichend R, um P zu sein; und S ist mehr als ausreichend R, um Q zu sein; daher ist, zumindest im Fall von S, mehr R erforderlich, um P zu sein, als um Q zu sein“ (analog dazu: weniger als ausreichend für P und gerade ausreichend für Q, oder gerade ausreichend für P und mehr als ausreichend für Q).

c. Wir betrachten nun die Möglichkeit *primärer* A-fortiori-Argumente mit **negativer Hauptprämisse . Solche Argumente lassen sich am einfachsten als** *ungültig* erweisen , indem man auf die Sekundärargumente verweist, die sich daraus ableiten ließen (durch einen Widerspruchssatz), wären sie gültig. Betrachten wir beispielsweise das folgende Sekundärargument (Subjektivargument) mit beiden positiven Prämissen:

Q ist R ausreichend, um S zu sein.

und P ist R genug, um S zu sein;

„Daher“ ist P mehr R als Q.

Die vorgeschlagene Schlussfolgerung kann offensichtlich nicht aus den Prämissen folgen, da diese für die Terme P und Q formal identisch sind und somit keine Unterscheidung in der Schlussfolgerung gerechtfertigt ist. Dasselbe gilt, wenn wir „P ist kleiner als R als Q“ als Schlussfolgerung versuchen oder die Negation einer dieser beiden vorgeschlagenen Schlussfolgerungen. Es ist klar, dass diese Alternativen zwar nicht logisch, aber dennoch mögliche Ergebnisse darstellen; daher können die Aussage „P ist so R wie Q“ oder ihre Negation keine notwendigen Schlussfolgerungen sein, sondern sind lediglich mögliche Alternativen. Kurz gesagt, mit den gegebenen Prämissen lässt sich keine Schlussfolgerung der vorgeschlagenen Art ziehen.

Daraus folgt, dass auch die untenstehenden Hauptargumente mit negativer Oberprämisse (kommensurativ) und negativer Schlussfolgerung (suffektiv) nicht gültig sein können. Denn wären sie es, müsste auch das soeben betrachtete Nebenargument gültig sein. Das heißt, ob wir nun versuchen, von der Ober- zur Unterordnung oder umgekehrt zu gelangen, ob wir eine überlegene oder untergeordnete (in Klammern dargestellt) oder egalitäre (ebenso, wenn auch unten nicht dargestellt) Oberprämisse verwenden – all diese Modi sind ungültig.

P ist nicht größer (oder: nicht kleiner) R als Q.
und P ist R genug, um S zu sein;
„Daher“ ist Q nicht R genug, um S zu sein.

P ist nicht größer (oder: nicht kleiner) R als Q.
und Q ist R genug, um S zu sein;
„Daher“ ist P nicht R genug, um S zu sein.

Gleiches gilt für die entsprechenden Prädikatalargumente: Der unten angegebene sekundäre Modus ist ungültig:

S ist R ausreichend, um Q zu sein.
und S ist R genug, um P zu sein;
„Daher“ ist mehr R erforderlich, um P zu sein, als um Q zu sein.

Ungültig sind ebenso alle anderen sekundären Modi mit denselben positiven Prämissen und alle anderen positiven (oder negativen) Schlussfolgerungen derselben Art, wie etwa „Es ist weniger erforderlich, dass R P ist, als dass es Q ist“. Daraus folgt, dass auch primäre Modi der folgenden Art ungültig sind:

Mehr (oder: Weniger) R muss nicht P sein als Q.
und S ist R genug, um P zu sein;
„Daher“ ist S nicht R genug, um Q zu sein.

Mehr (oder: Weniger) R muss nicht P sein als Q.

und S ist R genug, um Q zu sein;
„Daher“ ist S nicht R genug, um P zu sein.

Und diese Ungültigkeit erstreckt sich natürlich auch auf negative egalitäre Argumente.

All dies ist gut verständlich, da die negativen kommensurativen Aussagen, die die Hauptprämissen dieser ungültigen Primärargumente bilden, allesamt relativ schwache Verbindungen zwischen ihren Termen darstellen. Die Situation ähnelt der eines kategorischen Syllogismus erster Stufe mit einer partikulären oder möglichen Hauptprämisse oder eines hypothetischen Syllogismus mit einer Hauptprämisse in Kleinbuchstaben. Man kann dieses Problem weiter untersuchen, indem man alle beteiligten Aussagen aus ihrer Gesamtform in ihre Bestandteile zerlegt; Negationen ergeben sich bekanntlich als Disjunktionen von Hypothetika und Komparativen.

d. Im Rahmen einer eingehenden Untersuchung der A-fortiori-Logik könnten wir auch andere irreguläre Formen des Arguments erforschen. Ich habe diese Arbeit bereits geleistet, werde die Ergebnisse hier aber nicht wiedergeben, um die Leser nicht mit relativ unwichtigen, oft trivialen Details zu überfordern. Ich möchte lediglich einige Punkte der Vollständigkeit halber kurz erwähnen:

(i) Negative Terme/Thesen , d. h. das Auftreten von NotP, NotQ, NotR und/oder NotS anstelle von P, Q, R bzw. S in Aussagen, die a fortiori verwendet werden, beeinflussen an sich nicht die formalen Eigenschaften des Arguments – vorausgesetzt, sie werden darin wiederholt. Schwierigkeiten entstehen, wenn Kombinationen eines Termes/einer These und seiner/ihrer Negation im selben Argument vorkommen; in diesem Fall müssen die oppositionellen und eduktiven Beziehungen zwischen der positiven und der „negativierten“ Version jeder Aussage sorgfältig untersucht werden (Übersetzung der Gesamtformulierung in ihre Bestandteile), insbesondere die Kompatibilität der Prämissen. Dies ist kein spezifisches Problem von a fortiori, sondern kann auch in der Syllogistik auftreten. Prinzipiell könnte man hoffen, bestimmte Kombinationen von Prämissen zu finden, die neue gültige Modi hervorbringen. Ich kann jedoch berichten, dass ich keine gefunden habe, da *die denkbaren Prämissen stets miteinander unvereinbar sind* . Zum Beispiel, gegeben die Prämissen:

P impliziert mehr *R* als Q impliziert (Hauptteil),
und P impliziert *NotR* hinreichend, um S (minor) zu implizieren.

Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass wir durch Ableitung der folgenden Aussage aus der ursprünglichen Nebenaussage (unserer effektiven Nebenprämisse) erhalten:

P impliziert *nicht hinreichend R (d. h. NotNotR),* um S zu implizieren.

Wir könnten eine negative a fortiori-Schlussfolgerung ziehen und zumindest folgern, dass:

Q impliziert *R nicht* hinreichend, um S zu implizieren.

(Beachten Sie, dass der Schluss von der Haupt- zur Nebenprämisse und nicht von der Nebenprämisse zur Hauptprämisse verläuft, aufgrund der inhärenten Polaritätsänderung.) Obwohl die abgeleitete Nebenprämisse mit der gegebenen Hauptprämisse vereinbar ist, ist die ursprüngliche Nebenprämisse selbst nicht vereinbar, sodass die gesamte Übung sinnlos ist (ich führe sie hier nur zur Veranschaulichung an). Ähnliches gilt für andere atypische Kombinationen von Prämissen.

Es mag sein, dass jemand gültige abgeleitete Modi dieser Art entdeckt, die ich nicht berücksichtigt habe, aber ich bezweifle es. In jedem Fall sollte man mit solchen Fällen äußerst vorsichtig umgehen: Sie sind knifflig. Man sollte auch bedenken, dass R und NotR, ontologisch betrachtet als Wertebereiche, sehr unterschiedlich sind und ihre Werte keine allgemeine Eins-zu-eins-Korrespondenz aufweisen. Die Verneinung eines beliebigen Wertes von R (z. B. R1) ist eine unbestimmte Bejahung (Disjunktion) aller übrigen Werte von R (R2, R3 usw.) *und* aller Werte von NotR.

(ii) Negative Beziehungen. Die positiven Formen können auch „negativiert“ werden, indem *die zugrunde liegende Beziehung verneint wird* , d. h. indem „ist nicht“ durch „ist“ (bei Kopulativsätzen) oder „impliziert nicht“ durch „impliziert“ (bei Implikationssätzen) ersetzt wird. Einige der primären und sekundären gültigen Modi, die bereits oben behandelt wurden, beinhalten negative Beziehungen; damit haben wir einen Teil des Themas bereits angesprochen. Uns interessieren hier jedoch mögliche *Unterschiede* zwischen Kopulativ- und Implikationsargumenten, hauptsächlich aufgrund der Tatsache, dass „X ist nicht Y“ zwar äquivalent zu „X ist nicht Y“ ist (durch Obversion), „X impliziert nicht Y“ aber nicht austauschbar mit „X impliziert nicht Y“ ist (sondern lediglich eine Unterkategorie davon).

Kopulative Argumente der hier betrachteten Art lassen sich leicht bestätigen, da wir lediglich das Prädikat ändern und eine Negation anstelle einer Negation vornehmen; zum Beispiel:

P ist mehr R als Q.
und Q ist R genug, *um nicht S zu sein* (= genug, um NotS zu sein);
P ist also R genug, *um nicht S zu sein* (= genug, um NotS zu sein).

Es ist mehr R erforderlich, *um nicht* P zu sein (= NotP) als *um nicht* Q zu sein (= NotQ).
und S impliziert R hinreichend, *um nicht* P zu sein (= NotP);
S impliziert also, dass R hinreichend ist, *um nicht* Q zu sein (= NotQ zu sein).

Im Gegensatz dazu erweisen sich die vorgeschlagenen Schlussfolgerungen in den entsprechenden Implikationsargumenten (siehe unten) als unzulässig, selbst wenn wir versuchen, das gleiche analytische Validierungsverfahren anzuwenden wie bei anderen Implikationsargumenten (Übersetzung der Hauptformen in ihre Bestandteile). Denn aus den

gegebenen Daten lässt sich das vierte Element, das zur Konstruktion der abschließenden Hauptform benötigt wird, nicht syllogistisch ableiten [59]:

P impliziert mehr R als Q impliziert;
und Q impliziert R hinreichend, um S *nicht zu implizieren* ;
„Also", P impliziert R hinreichend, um S *nicht zu implizieren* .

> Die Hauptprämisse lautet: P impliziert Rp; Q impliziert Rq; Rp impliziert Rq. Die Nebenprämisse lautet: Q impliziert Rq; Rq impliziert Rs; Rs impliziert nicht S; und Q impliziert nicht S. Bezüglich der vorgeschlagenen Schlussfolgerung: Aus den gegebenen Prämissen lässt sich schließen, dass P Rp impliziert, Rp Rs impliziert und Rs nicht S impliziert. Ob P jedoch S impliziert oder nicht, bleibt problematisch, sodass wir nicht schließen können, dass P R ausreichend impliziert, um S nicht zu implizieren (wobei anzumerken ist, dass wir die gewünschte Schlussfolgerung ziehen könnten, wenn uns als zusätzliche Prämisse gegeben wäre, dass P S nicht impliziert).

Es ist mehr R erforderlich, um P *nicht zu implizieren, als um* Q *nicht zu implizieren ;*
und S impliziert R hinreichend, um P *nicht zu implizieren* ;
„Also", S impliziert R hinreichend, um Q *nicht zu implizieren* .

> Die Hauptprämisse lautet: Rp impliziert nicht P und Nicht(Rp) impliziert P; Rq impliziert nicht Q und Nicht(Rq) impliziert Q; Rp impliziert Rq, aber Rq impliziert nicht Rp. Die Nebenprämisse lautet: S impliziert Rs; Rs impliziert Rp; Rp impliziert nicht P; und S impliziert nicht P. Bezüglich der vorgeschlagenen Schlussfolgerung: Aus den gegebenen Prämissen lässt sich schließen, dass S Rs impliziert, Rs Rq impliziert und Rq nicht Q impliziert. Ob S jedoch Q impliziert oder nicht, bleibt problematisch, sodass wir nicht schließen können, dass S R ausreichend impliziert, um Q nicht zu implizieren (wobei anzumerken ist, dass wir die gewünschte Schlussfolgerung ziehen könnten, wenn uns als zusätzliche Prämisse gegeben wäre, dass S nicht Q impliziert).

Das oben Gesagte lehrt uns im Wesentlichen, dass wir die Klausel „impliziert nicht Y" nicht als begriffliche Einheit, beispielsweise „Y1", behandeln und die Form „X impliziert R hinreichend, um nicht Y zu implizieren" in die Form „X impliziert R hinreichend, um Y1 zu implizieren" umformen können. Ein solches Kunststück, Logikern als *Permutation bekannt* , ist in manchen Bereichen der Logik zulässig, wie etwa im oben erwähnten Fall der Obversion; in anderen Bereichen hat es sich jedoch als unzulässig erwiesen, beispielsweise in der Modallogik (für die Modalität „können") und in der Klassenlogik (wo es zum Russell-Paradoxon führt). Es gibt daher keine automatische Garantie dafür, dass Permutation in einem bestimmten Bereich zulässig ist, und wir sollten uns nicht wundern, wenn wir, wie im vorliegenden Kontext, ihre Ungültigkeit feststellen.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Implikationsargumente a fortiori, ob präzedental oder konsequental, die negative Beziehungen beinhalten, erwiesen sich mit den oben genannten und anderen Methoden **als ungültig . Die angeführten Beispiele sind positiv; daraus folgt jedoch, dass negative Versionen ebenso ungültig sind, da sich andernfalls positive Modi durch** *einen*

[59] Es sei darauf hingewiesen, dass eine Vertauschung der untergeordneten Prämisse und Schlussfolgerung die Angelegenheit nicht verbessern würde; das Ergebnis bliebe weiterhin unschlüssig.

Widerspruchsbeweis ableiten ließen . Dieselben Ergebnisse lassen sich mit inferioren und egalitären Hauptprämissen erzielen (wobei im letzteren Fall mehr Daten impliziert werden). Genauer gesagt: Ich habe die verschiedenen irregulären a-fortiori-Argumente nicht als ungültig *bewiesen , sondern lediglich keinen Beweis* für ihre Gültigkeit gefunden. Es ist durchaus denkbar, dass jemand anderes schlüssige Schlussfolgerungswege findet, doch solange ein solcher Gültigkeitsbeweis fehlt, müssen wir die vorgeschlagenen Modi als ungültig betrachten.

Diese Ergebnisse lassen den Schluss zu, dass *die Analogie zwischen regulären Kopulativ- und Implikationsargumenten zwar sehr groß ist, es aber Fälle gibt, in denen ihre Eigenschaften voneinander abweichen* und Kopulativargumente als gültig, analoge Implikationsargumente hingegen als ungültig befunden werden. Diese Ergebnisse sind insofern bedeutsam, als:

- Sie rechtfertigen technisch gesehen unsere anfängliche Trennung von Kopulativ- und Implikationsbegriffen a fortiori in zwei verschiedene Klassen;
- Sie bestätigen überraschenderweise, dass unsere ursprüngliche Liste gültiger Stimmungen ziemlich vollständig ist (offensichtliche Ableitungen und Variantenuntergruppen ausgenommen);
- und sie bestätigen die allgemeine Lehre der Logikwissenschaft, dass Prozesse, die auf den ersten Blick durchführbar erscheinen mögen, sich bei genauerer Betrachtung oft als unzulässig erweisen.

4. *QAL VACHOMER .*

Im vorangegangenen Kapitel haben wir die formalen, deduktiven Aspekte des A-fortiori-Arguments betrachtet. Im vorliegenden Kapitel werden wir unsere Ergebnisse mit früheren jüdischen Studien auf diesem Gebiet in Beziehung setzen und auch einige induktivere und erkenntnistheoretische Fragestellungen erörtern.

1. Hintergrund .

Die jüdische Logik verwendet und erkennt seit Langem eine Argumentationsform namens ***Qal Vachomer*** (was so viel wie „nachsichtig und streng“ bedeutet) explizit an. Laut *Genesis Rabba* (92:7, *Parascha) Laut Miqets* , einem maßgeblichen Midrasch-Werk, finden sich im Tanach zehn Beispiele solcher Argumentation: vier davon in der Tora (die, wie jüdische Tradition besagt, aus dem 13. Jahrhundert v. Chr. stammt) und sechs weitere im Nach (der sich über die folgenden etwa acht Jahrhunderte erstreckt). Unzählige weitere Beispiele für *Qal-Vachomer* -Argumentation finden sich im Talmud, üblicherweise gekennzeichnet durch den Ausdruck *Kol Sheken* . Hillel und Rabbi Ismael ben Elischa führen diese Kategorie in ihren jeweiligen Listen hermeneutischer Prinzipien auf, und seither wurde viel darüber geschrieben.

Im englischen Diskurs werden solche Argumente, wie wir im vorherigen Kapitel gesehen haben, als ***„a fortiori“*** (lateinisch „ ***ratione*** “, was so viel wie „mit stärkerem Grund“ bedeutet) bezeichnet und üblicherweise durch den Ausdruck „ *umso mehr“ gekennzeichnet.* Die Existenz einer lateinischen und später einer englischen Terminologie legt nahe, dass auch christliche Gelehrte dieses Argument schließlich als untersuchenswert erachteten (zweifellos beeinflusst durch rabbinische Präzedenzfälle) [60]. Interessanterweise wird es in modernen säkularen Abhandlungen zur formalen Logik jedoch nahezu vollständig ignoriert – was darauf hindeutet, dass in der Analyse seiner genauen Morphologie nie entscheidende Fortschritte erzielt wurden. Ihr Verständnis des „a fortiori“-Arguments ist bis heute sehr lückenhaft; es ist weit entfernt von der formalen Klarheit der Syllogistik.

Betrachten wir beispielsweise das Beispiel in einem ansonsten recht guten *Wörterbuch der Philosophie* : „Wenn alle Menschen sterblich sind, dann müssen *a fortiori* auch alle Engländer – die eine kleine Gruppe aller Menschen darstellen – sterblich sein.“ Dies ist in

---

[60] In der christlichen Bibel finden sich bereits Beispiele für das A-fortiori-Argument, von denen einige von H. Maccoby in „ *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity“ analysiert werden.* Der Autor erwähnt Paulus’ Vorliebe für dieses Argument, zeigt aber, dass ihm die Kenntnis des *„Dayo* -Prinzips“ fehlte (siehe weiter unten). Er schlussfolgert, dass seine Verwendung dieser Argumentationsform eher der Rhetorik hellenistischer stoischer Prediger ähnelte (S. 64–67).

Wirklichkeit kein Beispiel für ein A-fortiori-Argument, sondern lediglich ein Syllogismus [61], was zeigt, dass dieses Missverständnis auch heute noch besteht. Oder betrachten wir den folgenden kurzen Eintrag in der *Encyclopædie Philosophique Universelle* [62]: „ *Das A-fortiori-* Argument beruht auf folgendem Schema: x ist y, während z im Hinblick auf die vorliegende Frage größer als x ist, daher ist z a fortiori y. Es ist kein logisch gültiges Argument, da es nicht von der Form, sondern vom Inhalt abhängt *(Anm. d. Red.)* .“ Die skeptische Bewertung in diesem Fall beruht eindeutig nur auf dem Unvermögen, die genauen Formalitäten zu erfassen; doch der Schlüssel liegt nahe, verborgen in der Formulierung „im Hinblick auf die vorliegende Frage“. Viele Wörterbücher und Enzyklopädien erwähnen a fortiori nicht einmal.[63]

> *des Qal Vachomer* war zugegebenermaßen eine harte Nuss; ich brauchte zwei bis drei Wochen, um sie zu entschlüsseln. Meine Vorgehensweise bestand darin, akribisch ein Dutzend konkreter biblischer und talmudischer Beispiele zu analysieren und zahlreiche symbolische Darstellungen auszuprobieren, bis ich alle relevanten Faktoren erkannt hatte. Zunächst war unklar, ob alle Argumente strukturell identisch sind oder ob es verschiedene Varianten gibt. Als einige Formen transparent wurden, folgten die übrigen aufgrund der Symmetrieerfordernisse. Validierungsverfahren, formale Beschränkungen und abgeleitete Argumente ließen sich dann relativ leicht analysieren. Obwohl diese Arbeit weitgehend unabhängig und originell ist, muss ich anerkennen, dass ihr bedeutende Beiträge jüdischer Logiker vorausgingen, und um dies zu würdigen, stammen die hier angeführten Beispiele hauptsächlich aus jüdischen Quellen.

Die Formalitäten der A-fortiori-Logik sind nicht nur für diejenigen von Bedeutung, die sich für die talmudische Logik interessieren, sondern für Logiker im Allgemeinen; denn die Aufgabe der Logik besteht darin, alle Formen menschlichen Denkens zu identifizieren, zu untersuchen und zu bestätigen. Es liegt auf der Hand, dass wir diese Art des Denkens in unserem Denken und in unseren Gesprächen häufig anwenden; und ihre Kernaussage ist wohlbekannt und für die moderne Wissenschaft von großer Bedeutung.

Was auf den ersten Blick offensichtlich erscheint, ist, dass die a-fortiori-Logik sich in gewisser Weise mit der *quantitativen* und nicht bloß der qualitativen Beschreibung von Phänomenen befasst. Der aristotelische Syllogismus behandelt Attribute verschiedener Art, ohne dabei auf deren *Maße oder Grade einzugehen* ; er dient der Klassifizierung von Attributen in einer Hierarchie von Arten und Gattungen, ohne diese Attribute jedoch in intrinsische numerische Beziehungen zu setzen. Die einzige „Quantität“, die ihn betrifft, ist die extrinsische Anzahl der Fälle, auf die eine gegebene Beziehung zutrifft (wodurch ein Satz allgemein, singulär oder partikular wird).

---

61 Man könnte sagen, dass dem Syllogismus eine a-fortiori-Denkbewegung innewohnt, insofern wir von einer größeren Menge (alles) zu einer kleineren (einige) übergehen. Im Syllogismus wird dieser Übergang jedoch durch die relativ zufällige Erweiterung des Mittelbegriffs ermöglicht, wohingegen, wie wir gesehen haben, im eigentlichen a-fortiori-Gedanken die dem Mittelbegriff innewohnende Werteskala ihn erst ermöglicht.

62 Band 1, S. 51, meine Übersetzung.

63 Ich muss berichten, dass ich gegen Ende der Arbeit an diesem Buch eine wesentlich bessere Definition des A-fortiori-Arguments von Lalande im „ *Vocabulaire technique et critique de la philosophie“ gefunden habe* . Er schreibt (meine Übersetzung): „Schlussfolgerung von einer Größe auf eine andere Größe ähnlicher Art, größer oder kleiner, sodass die erste nicht erreicht oder überschritten werden kann, ohne dass auch die zweite [erreicht wird].“ Es ist jedoch anzumerken, dass diese Definition nicht spezifiziert, dass die positive Bewegung von groß nach klein prädikatal, die von klein nach groß hingegen subjektiv ist; zudem werden negative Modi sowie die Unterschiede zwischen kopulativen und implikativen Formen völlig außer Acht gelassen. Lalande fügt hinzu, dass das Argument juristischen Ursprungs sei und zitiert die lateinische Regel „ *Non debet, cui plus licet, quod minus est non licere* “ (S. 32).

Das ist in hohem Maße interessant, denn – wie Wissenschaftsgeschichtlern wohlbekannt ist – entstand die moderne Wissenschaft gerade durch das wachsende Bewusstsein für quantitative Fragestellungen. Vor der Renaissance spielte die Messung in den Naturwissenschaften eine relativ untergeordnete Rolle; Dinge wurden (wenn überhaupt) hauptsächlich hinsichtlich ihrer qualitativen Ähnlichkeiten und Unterschiede beobachtet. Man klassifizierte sie beispielsweise als heiß oder kalt, leicht oder schwer, ohne weitere Präzisierung. Die moderne Wissenschaft führte physikalische Instrumente und mathematische Werkzeuge ein, die eine präzisere Erforschung der physikalischen Welt ermöglichten.

Das A-fortiori-Argument bildet möglicherweise die formale Brücke zwischen diesen beiden methodologischen Ansätzen. Seine Existenz in der Antike, insbesondere in biblischer und talmudischer Zeit, zeigt, dass quantitative Analysen den Denkprozessen der Vorläufer der modernen Wissenschaft nicht völlig fremd waren. Ihre Messungen mögen relativ ungenau gewesen sein, und ihre sprachlichen und logischen Fähigkeiten mögen denen mathematischer Gleichungen unterlegen gewesen sein, aber sie besaßen mit Sicherheit Kenntnisse quantitativer Fragestellungen.

> Nebenbei bemerkt, möchte ich hier einige Anmerkungen zur Geschichte der Logik machen. Logikhistoriker müssen im Allgemeinen zwischen verschiedenen Aspekten dieses Themas unterscheiden.
>
> (a) Die ***Kunst oder Praxis*** der Logik: Als Tätigkeit des menschlichen Geistes, als Einsicht in die Beziehungen zwischen Dingen oder Ideen, ist Logik Teil des natürlichen Erbes aller Menschen; es wäre uns unmöglich, die meisten unserer täglichen Aufgaben zu bewältigen oder Entscheidungen zu treffen, ohne diese Denkfähigkeit in irgendeiner Form anzuwenden. Ich neige zu der Annahme, dass alle Formen des Denkens natürlich sind; es ist jedoch nicht auszuschließen, dass Anthropologen nachweisen, dass eine bestimmte Denkform in einer Kultur häufiger praktiziert wurde als in anderen [64], dass sie zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort erstmals auftrat oder dass sie in einer bestimmten Zivilisation völlig fehlte.
>
> (b) Die Frage ***nach dem theoretischen Verständnis und der Vermittlung*** von Logik – wann genau in der Geschichte der Mensch sich seines logischen Denkens bewusst wurde und begann, seine Gedanken dazu zumindest mündlich weiterzugeben – ist umstritten. Logik lässt sich auf vielfältige Weise erfassen und diskutieren, nicht nur formal-symbolisch und nicht nur schriftlich. Die Frage kann auch nicht allgemein, sondern auch im Hinblick auf spezifische Argumentationsformen gestellt werden. Für Historiker ist sie definitionsgemäß schwer zu beantworten, da sie sich bei der Urteilsbildung ausschließlich auf schriftliche Quellen stützen können. Mündlich überlieferte Traditionen oder alte Legenden können jedoch hilfreiche Anhaltspunkte liefern.
>
> (c) Die ***schriftliche Wissenschaft*** der Logik, wie wir sie kennen: Die schriftlichen Zeugnisse (seine fast vollständig erhaltenen Werke) weisen Aristoteles (4. Jahrhundert v. Chr.) als den ersten aus, der Symbole anstelle von Begriffen verwendete, um verschiedene eduktive und syllogistische Argumente zu analysieren, die die Hauptformen kategorischer Aussagen betrafen. Seither hat sich der Anwendungsbereich der formalen Logik natürlich erheblich erweitert, maßgeblich dank Aristoteles' vorbildlichem Beispiel, und die Erkenntnisse wurden auf vielfältige Weise systematisiert.
>
> Manche Logikhistoriker scheinen das Fachgebiet ausschließlich mit seinem dritten, formalsten und literarischsten Aspekt gleichzusetzen (siehe beispielsweise Windelband oder den entsprechenden Artikel in der *Encyclopaedia Britannica*). Doch selbst mit Blick auf die griechische Logik ist dies ein sehr eingeschränkter Ansatz. Laut Berichten späterer Autoren (einschließlich Aristoteles) gab es bereits vor dem aristotelischen Durchbruch zahlreiche Anwendungen und Diskussionen der Logik. So waren die Zenon-Paradoxien ein klares Beispiel für die Anwendung paradoxer Logik (wenn auch keine Theorie

---

64 Ich habe beispielsweise den Eindruck, dass im modernen französischen Diskurs häufiger „a fortiori" verwendet wird als im modernen englischen. Inwieweit das zutrifft und warum es so sein sollte, kann ich nicht beurteilen.

darüber). Auch Sokrates' Diskussionen (überliefert von seinem Schüler Platon) über den Definitionsprozess können als logische Theoriebildung eingeordnet werden, wenn auch nicht als formale.

Wenn man davon ausgeht, dass das A-fortiori-Argument eine natürliche Denkbewegung des Menschen und kein spezifisch jüdisches Phänomen ist, würde es mich nicht überraschen, wenn sich schriftliche Belege für seine Verwendung in der griechischen Literatur (die bis ins 5. Jahrhundert v. Chr. zurückreicht) oder in seinen mündlich überlieferten Vorläufern (seit dem 8. Jahrhundert) fänden; aber soweit ich weiß, haben griechische Logiker – einschließlich Aristoteles – nie eine formale und systematische Untersuchung davon durchgeführt.

Das jüdische Dogma, dass die hermeneutischen Prinzipien neben der schriftlichen Tora Teil der mündlichen Überlieferung waren, die Moses am Sinai erhielt, ist aus dieser Perspektive durchaus nachvollziehbar. Man muss erstens bedenken, dass die Tora ein komplexes Dokument ist, das ohne logisches Denken und Intuition nicht verständlich ist. Zweitens: Ein Volk, das über tausend Jahre vor den Griechen eine Schriftsprache besaß, konnte durchaus auch logische Richtlinien wie die hermeneutischen Prinzipien entwickelt oder erhalten haben. Zugegebenermaßen waren diese keine so formalen Logiktheorien wie die Aristoteles '; dennoch waren sie wirksam. Zwar scheinen sie erst in talmudischer Zeit schriftlich festgehalten worden zu sein; das beweist aber nicht, dass sie nicht schon lange zuvor mündlich angewendet und diskutiert wurden.

Was die These einiger Historiker betrifft, das rabbinische Interesse an Logik sei auf griechischen Kultureinfluss zurückzuführen, so ließe sich ebenso gut das Gegenteil behaupten: Die Griechen seien durch die Juden für die Logik sensibilisiert worden. Der Austausch zwischen Menschen beinhaltet stets ein Geben und Nehmen von Informationen und Methoden; die Frage ist lediglich, wer wem was gab und wer von wem was erhielt. Das bloße Bestehen eines Kontakts beantwortet diese Frage nicht; sie lässt sich nur im größeren Kontext beantworten.[65]

Ein Paradebeispiel, das unsere These von der Unabhängigkeit der jüdischen Logik veranschaulicht und beweist, ist das *Qal-Vachomer* -Argument. Die Tora liefert schriftliche Belege dafür, dass diese Argumentationsform zumindest zur Zeit ihrer Niederschrift, ja sogar zwei Jahrhunderte zuvor (als sich die in der Tora erzählte Geschichte von Josef und seinen Brüdern zutrug), *verwendet wurde. Allein anhand der schriftlichen Überlieferungen in der talmudischen Literatur lässt sich die bewusste und explizite Auseinandersetzung* mit dieser Argumentationsform mindestens auf die Zeit Hillels datieren und als bahnbrechende Entdeckung betrachten. Meines Wissens ist die vorliegende Studie die erste umfassende Analyse des *Qal-Vachomer* -Arguments unter Anwendung der aristotelischen Methode der Begriffssymbolisierung (oder Thesen). Auch die Identifizierung der verschiedenen Varianten des Arguments und der signifikanten Unterschiede zwischen subjektiven (oder antezedentalen) und prädikatalen (oder konsequenten) Formen scheint neu zu sein.

2. Beispiele in der Tora.

65 Es ist jedenfalls interessant festzustellen, dass Flavius Josephus behauptet, ein Schüler des Aristoteles namens Klearchos habe ein Buch verfasst, das heute nicht mehr erhalten ist. Darin berichtet er von einer Begegnung zwischen Aristoteles und einem Juden, bei der vermutlich Gedanken ausgetauscht wurden. Welche Gedanken ausgetauscht wurden und ob diese Geschichte Fakt oder Legende ist, weiß ich nicht (siehe Bentwich).

Unsere erste Aufgabe bestand darin, A-fortiori-Argumente zu *formalisieren* , sie symbolisch auszudrücken und so aus ihrem konkreten Inhalt herauszulesen, was sie uns „logisch“ erscheinen lässt. Wir mussten zeigen, dass es legitime Formen solcher Argumente gibt, die nicht bloß rhetorische Spielereien sind, die darauf abzielen, irrezuführen, sondern deren Funktion darin besteht, die Adressaten durch tatsächlich schlussfolgernde Denkprozesse zu leiten. Dies haben wir im vorherigen Kapitel getan.[66]

> Was die hebräische Terminologie betrifft: Die Haupt-, Neben- und Mittelprämissen heißen: *chomer* (streng), *qal* (nachsichtig) und vermutlich *emtsa'i* (mittel). Das allgemeine Wort für Prämisse ist *nadon* (das, was legalisiert; oder *melamed* , das, was lehrt), und das Wort für Schlussfolgerung ist *din* (das Legalisierte; oder *lamed* , das Gelehrte). Mir sind die gängigen Bezeichnungen zur Unterscheidung von Haupt- und Nebenprämisse in dieser Sprache nicht bekannt; ich schlage vor, die Hauptprämisse *nadon zu nennen. gadol* (großartig) und die kleinere Prämisse *nadon katan* (klein). Beachten Sie auch die Ausdrücke *michomer leqal* (von Dur nach Moll) und *miqal lechomer* (von Moll nach Dur).
>
> Mir ist aufgefallen, dass der Ausdruck „ *qal vachomer* “ manchmal im Sinne von „ *kol sheken* “ (umso mehr) verwendet wird und sich auf die untergeordnete Prämisse bzw. Schlussfolgerung bezieht, unabhängig vom Wert der Begriffe, die diese Aussagen beinhalten (d. h. selbst wenn die Prämisse den Oberbegriff und die Schlussfolgerung den Unterbegriff betrifft), da die Schlussfolgerung stets „gewichtiger“ erscheint als die untergeordnete Prämisse. Dieser Sprachgebrauch kann irreführend sein und sollte vermieden werden.

Lassen Sie uns nun anhand überzeugender Beispiele prüfen, wie weitreichend unsere Theorie des *Qal-Vachomer* -Arguments bisher anwendbar ist und ob sich daraus neue Erkenntnisse gewinnen lassen. Ich werde versuchen, die Argumentation Schritt für Schritt so transparent wie möglich darzulegen. Der Leser wird hier die Schönheit und den Nutzen der von Aristoteles begründeten symbolischen Methode erkennen.

Biblische A-fortiori-Argumente scheinen im Allgemeinen aus einer untergeordneten Prämisse und einer Schlussfolgerung zu bestehen; sie werden ohne übergeordnete Prämisse vorgetragen. Sie sind in typisch jüdischer Manier als Frage formuliert: „Dies und das, wie viel mehr gilt das und das?“ Das Fragezeichen (das im geschriebenen biblischen Hebräisch natürlich fehlt, aber vermutlich im gesprochenen Tonfall zum Ausdruck kommt) signalisiert hier, dass keine andere Schlussfolgerung als die vorgeschlagene gezogen werden kann; die rhetorische Frage lautet eigentlich: „Glaubst du, dass eine andere Schlussfolgerung möglich ist? Nein!“

Was das Fehlen einer Hauptprämisse betrifft, so ist es in der Logiktheorie bekannt und anerkannt, dass Argumente in der Praxis nicht immer vollständig explizit (hebräisch: *meforash*) sind; entweder eine der Prämissen oder die Schlussfolgerung kann unausgesprochen (hebräisch: *satum*) bleiben. Dies war Aristoteles bekannt und hinderte ihn nicht an der Entwicklung seiner Syllogismustheorie. Wir neigen naturgemäß dazu, Teile unserer Argumentation auszulassen, um das Offensichtliche nicht zu wiederholen oder ermüdende Wiederholungen zu vermeiden; wir

---

66 An dieser Stelle möchte ich mich bei jemandem bedanken. Mein besonderes Interesse an A-fortiori-Argumenten wurde 1990 durch den Anwalt Daniel Goldsmith aus Vancouver, British Columbia, geweckt. Ich hatte einen Artikel über „Jüdische Logik“ verfasst, der nach und nach in der jüdischen Lokalzeitung „ *World of Chabad* “ veröffentlicht wurde. Ein Leser, Herr Goldsmith, schrieb mir und schlug vor, den A-fortiori-Argumenten besondere Aufmerksamkeit zu widmen, da diese eine spezifisch jüdische Denkweise darstellten, die bisher wenig formale Behandlung erfahren hatte. Ich beschloss damals, diesem Vorschlag nachzugehen, und die vorliegenden Aufsätze zu diesem Thema sind das Ergebnis.

gehen davon aus, dass der Kontext unsere Absicht verdeutlicht. Solche unvollständigen Argumente werden übrigens als *Enthymeme bezeichnet* (das Wort stammt aus dem Griechischen).

Die fehlende Hauptprämisse ist im Grunde in der gegebenen Nebenprämisse und Schlussfolgerung *latent enthalten* ; denn vorausgesetzt, sie sind als Argument und nicht bloß als Tatsachenbehauptung mit einer unabhängigen Frage gedacht, kann jeder einigermaßen intelligente Mensch die fehlende Hauptprämisse leicht , wenn auch nur unbewusst, *konstruieren* . Ist der Mittelbegriff im Originaltext bereits explizit, ist dieser Vorgang relativ einfach. In manchen Fällen ist jedoch kein Mittelbegriff unmittelbar ersichtlich, und wir müssen einen (wie abstrakt er auch sein mag) angeben, der das Argument bestätigt.

In diesem Fall untersuchen wir die gegebenen Ober- und Unterbegriffe und abstrahieren daraus ein Konzept, das ihr gemeinsamer Faktor zu sein scheint. Um einen geeigneten Mittelbegriff zu bilden, muss dieses zugrundeliegende Konzept ein quantitatives Kontinuum bilden, entlang dessen sich Ober- und Unterbegriffe einordnen lassen. Wir ersetzen also syllogistisch zwei Stufen des postulierten Mittelbegriffs durch die gegebenen Extrembegriffe. Ein ähnliches Vorgehen ist mitunter erforderlich, um einen Unterbegriff zu standardisieren, der in der ursprünglichen Unterprämisse und -konklusion etwas abweicht.

Es steht uns logisch frei, jeden plausiblen Mittelbegriff vorzuschlagen; in der Praxis verzichten wir oft sogar darauf und setzen einfach voraus, dass ein solcher existiert. Das bedeutet natürlich nicht, dass die Entscheidung völlig willkürlich ist. In manchen Fällen mag es tatsächlich keinen passenden Mittelbegriff geben; dann ist das Argument schlichtweg fehlerhaft (da ihm eine wichtige Prämisse fehlt). Normalerweise wird jedoch kein gültiger Mittelbegriff explizit genannt, da davon ausgegangen wird, dass sich leicht einer finden lässt – es mag in der Tat viele naheliegende Alternativen geben (und genau das verleiht dem Auswahlprozess eine gewisse Freiheit).

(1) Beginnen wir unsere Analyse mit einem biblischen Beispiel der einfachsten Form des *Qal Vachomer* , das subjektiv aufgebaut ist und eine positive Polarität aufweist. Es handelt sich um das dritte Vorkommen dieses Arguments im *Chumash* , dem Pentateuch (**Numeri 12,14**). Gott hat Mirjam mit einer Art Aussatz geschlagen, weil sie gegen ihren Bruder Mose gesprochen hatte; dieser bittet Gott inständig, sie zu heilen; und Gott antwortet:

> *Wenn ihr Vater ihr nur ins Gesicht gespuckt hätte, sollte sie sich nicht sieben Tage lang in Scham verstecken? Sie soll sieben Tage lang außerhalb des Lagers eingeschlossen sein, danach soll sie wieder hineingebracht werden.*

Wenn wir das Argument in Standardform umformulieren und das, was implizit zu sein scheint, explizit machen, erhalten wir Folgendes.

<u>Hauptprämisse:</u>

„Göttliche Missbilligung (hier ausgedrückt durch die Bestrafung mit Lepra)“ (=P) ist eine „ernsthafte Missbilligung“ (=R) als „väterliche Missbilligung (symbolisiert durch einen Spuckangriff ins Gesicht)“ (=Q);

<u>Untersatz:</u>

wenn die väterliche Missbilligung (Q) so schwerwiegend (R) ist, dass man sich „sieben Tage lang aus Scham isolieren (verstecken) muss“ (=S),

Abschluss:

Dann ist die göttliche Missbilligung (P) so schwerwiegend (R), dass man „sieben Tage lang in Scham isoliert (eingesperrt) werden muss“ (=S).

Es ist zu beachten, dass der Mittelbegriff (Schwere der Missbilligung) nicht explizit genannt wurde, sondern als gemeinsames Merkmal des gegebenen Unterbegriffs (Vaters Anspucken) und des Hauptbegriffs (Gottes Plage mit Lepra) verstanden wurde. Der Unterbegriff, den diese Aussagen gemeinsam haben, ist in den beiden ursprünglichen Sätzen nicht exakt identisch; wir haben ihn vereinheitlicht, indem wir die Unterschiede (Verstecken und Eingesperrtsein) durch die Gemeinsamkeit (Isolation) ersetzt haben. Die Angabe „sieben Tage lang“ im Unterbegriff (S) wird später noch genauer erläutert.

(2) Ein gutes biblisches Beispiel für negatives subjektives *qal vachomer* findet sich in **Exodus 6,12** (es ist das zweite im Pentateuch). Gott befiehlt Mose, zum Pharao zurückzukehren und die Freilassung der Israeliten zu fordern; Mose antwortet:

Siehe, die Kinder Israels haben nicht auf mich gehört; wie soll dann der Pharao mich hören, deren Lippen unbeschnitten sind?

Diese Argumentation könnte folgendermaßen interpretiert werden:

Hauptprämisse:

Die Kinder Israels (=P) fürchten Gott (=R) mehr als der Pharao (=Q);

Untersatz:

Doch sie (P) fürchteten Gott (R) nicht genug, um auf Mose (=S) zu hören;

Abschluss:

Umso mehr wird der Pharao (Q) Gott (R) nicht genug fürchten, um Moses (S) zu hören.

Auch hier lagen uns zunächst nur eine untergeordnete Prämisse und Schlussfolgerung vor; deren strukturelle Bedeutung (zwei Subjekte, ein gemeinsames Prädikat) und Polarität waren jedoch sofort ersichtlich. Die Hauptprämisse musste allerdings erst gebildet werden; wir verwendeten einen Mittelbegriff, der uns passend erschien – „Gottesfurcht“.

Was unsere Wahl des Mittelbegriffs betrifft: Moses’ Ausruf „Ich habe unbeschnittene Lippen“, der sich auf sein Sprachproblem (er stotterte) bezieht, scheint nicht der benötigte Vermittler zu sein, aus dem einfachen Grund, dass sich diese Eigenschaft in den beiden vorliegenden Fällen nicht im Ausmaß unterscheidet (es sei denn, man geht davon aus, dass Moses beim Pharao stärker zu stottern erwartete als bei den Israeliten). Moses’ Hinweis auf ein Sprachproblem wirkt eher zufällig – eine recht fadenscheinige Ausrede, motiviert durch seine charakteristische Bescheidenheit –, da wir wissen, dass sein Bruder Aaron in solchen Begegnungen für ihn sprach.

Es sei hier einmal angemerkt, dass Moses' Argument implizite Absicht darin bestand, Gott davon abzuhalten, ihn auf eine Mission zu senden. Daher kommt hier ein weiteres Argument hinzu, nämlich: „Da der Pharao mich nicht hören will, hat es keinen Sinn, dass ich zu ihm gehe" – dies ist jedoch kein *Qal Vachomer* .

(3) Das erste Vorkommen von *„qal vachomer"* in der Tora – und vielleicht historisch gesehen in jedem erhaltenen schriftlichen Dokument – findet sich in **Genesis 44,8** (es stammt somit aus der Patriarchenzeit, siehe Anmerkung). Es handelt sich um ein positives Prädikatal a fortiori. Josefs Brüder werden von seinem Verwalter beschuldigt, einen silbernen Becher gestohlen zu haben, und sie erwidern:

> *Siehe, das Geld, das wir in unseren Säcken fanden, haben wir dir aus dem Land Kanaan zurückgebracht; wie könnten wir dann aus dem Haus deines Herrn Silber oder Gold stehlen?*

Gemäß unserer Theorie verlief die Argumentation wie folgt:

Hauptprämisse:

> Sie werden dem allgemeinen Grundsatz zustimmen, dass mehr „Ehrlichkeit" (=R) erforderlich ist, um gefundenes Geld (=P) zurückzugeben, als um vom Diebstahl eines silbernen Kelches (=Q) abzusehen;

Untersatz:

> Und dennoch waren wir (=S) ehrlich (R) genug, das gefundene Geld (P) zurückzugeben;

Abschluss:

> Daher können Sie sicher sein, dass wir (S) ehrlich (R) genug waren, den silbernen Kelch (Q) nicht zu stehlen.

Auch hier war der Mittelbegriff (Ehrlichkeit) im Originaltext nur implizit enthalten. Die Hauptaussage mag zutreffen, weil der Geldbetrag höher war als der Wert des Silberbechers, oder weil das Geld gefunden wurde (und daher nach dem Prinzip „Wer's findet, darf's behalten" behalten werden darf), während der Becher gestohlen wurde; oder weil die aktive Rückgabe von etwas wichtiger ist als die bloße Verhinderung eines Diebstahls.

(4) Es gibt kein Beispiel für negative Prädikatale a fortiori in der Tora; ich werde jedoch das Argument in **Deuteronomium 31,27 umformulieren** , um diese Form zu veranschaulichen. Das ursprüngliche Argument ist in der Tat positiv prädikatal und stellt das vierte und letzte Beispiel für *qal vachomer* im Pentateuch dar.

> *Denn ich kenne euren Ungehorsam und eure Nackenstarre; siehe, schon jetzt, wo ich noch bei euch lebe, seid ihr dem Herrn ungehorsam gewesen; wie viel mehr dann nach meinem Tod?*

Für unsere Zwecke können wir es wie folgt umformulieren:

Hauptprämisse:

Mehr „Selbstdisziplin“ (=R) ist erforderlich, um Gott in der Abwesenheit seines Gesandten Moses (=P) zu gehorchen, als in seiner Gegenwart (=Q);

Untersatz:

Die Kinder Israels (=S) waren zu Lebzeiten Moses (Q) nicht ausreichend selbstdiszipliniert (R), um Gott zu gehorchen;

Abschluss:

Daher würden sie (S) nach seinem Tod (P) sicherlich die notwendige Selbstdisziplin (R) vermissen.

In diesem Fall ist der Mittelbegriff im Text bereits vorgegeben; „Selbstdisziplin“ ist lediglich das Gegenteil von Ungehorsam, der durch „Starrsinn und Aufsässigkeit“ impliziert wird. Die konstruierte Hauptprämisse ist gesunder Menschenverstand.

Wir haben somit alle vier Modi des kopulativen *Qal-Vachomer* -Arguments anhand der vier in der Tora vorkommenden Fälle veranschaulicht. Der Vollständigkeit halber werde ich nun kurz die sechs Fälle klassifizieren, die laut Midrasch in den anderen Büchern der Bibel vorkommen. Der Leser sollte diese nachschlagen und versuchen, als Übung eine detaillierte Version jedes Arguments zu erstellen. In jedem Fall ist die Hauptprämisse implizit und muss erarbeitet werden.

Samuel I, 23:3. Dies ist eine positive Prämisse.

Jeremia, 12:5. Dies ist ein positives Prämissen (tatsächlich gibt es hier zwei Argumente mit der gleichen Stoßrichtung).

Ezechiel, 15:5. Dies ist ein negatives Subjekt.

Sprüche 11,31. Dies ist ein positiver Subjektsatz.

Esther, 9:12. Dies ist ein positives Präzedenzbeispiel (falls es sich überhaupt um ein a fortiori handelt, siehe die Diskussion in einem späteren Kapitel).

Im Folgenden finden Sie eine schnelle und einfache Methode, um jedes biblische Beispiel von *qal vachomer* **zu klassifizieren** :

(a) Welche Polarität haben die gegebenen Sätze? Sind sie positiv, handelt es sich um ein *Modus ponens* ; sind sie negativ, handelt es sich um ein *Modus tollens* .

(b) Welcher der Sätze enthält den Oberbegriff und welcher den Unterbegriff? Wenn die Unterprämisse den größeren und die Schlussfolgerung den kleineren Extremwert aufweist, handelt es sich um *ein Majori ad minus* ; im umgekehrten Fall um *ein Minori ad majus* .

(c) Nun kombinieren wir die Antworten auf die beiden vorhergehenden Fragen: Wenn das Argument positiv und von untergeordnet zu übergeordnetem lautet oder negativ und von übergeordnetem zu untergeordnetem, dann handelt es sich um ein Subjekt- oder

Antezedentalargument; wenn das Argument positiv und von übergeordnetem zu untergeordnetem lautet oder negativ und von untergeordnetem zu übergeordnetem, dann handelt es sich um ein Prädikatal- oder Konsequentalargument.

(d) Schließlich sollte man durch genauere Prüfung oder durch Ausprobieren entscheiden, ob es sich bei dem Argument um ein spezifisch kopulatives oder ein implizites handelt. In diesem Stadium wird bereits eine wichtige Prämisse formuliert.

Ich werde hier nur ein Beispiel für die komplexere, implizite Form von *qal vachomer anführen* . Sie wird in der Encyclopaedia Judaica (8:367) wie folgt beschrieben: „In Deuteronomium 21,23 heißt es, dass der Leichnam eines vom Gericht hingerichteten Verbrechers nicht über Nacht am Galgen hängen bleiben darf, was Rabbi Meir so deutet, dass Gott über den Tod des Verbrechers betrübt ist. Daher argumentiert Rabbi Meir: … (Sanh. 6:5).“

Wenn Gott schon über das Vergießen des Blutes der Gottlosen bestürzt ist, wie viel mehr über das Blut der Gerechten!

Dies ist offensichtlich ein positives Prämissenargument; ausführlicher formuliert, würde es wie folgt lauten:

<u>Hauptprämisse:</u>

„Das Vergießen des Blutes der Gerechten“ (=P) ist im Allgemeinen „beunruhigender“ (=R) als „das Vergießen des Blutes der Gottlosen“ (=Q);

<u>Untersatz:</u>

Wenn „das Blut der Gottlosen vergossen wird“ (P), dann ist Gott in gewissem Maße „beunruhigt“ (R), und zwar so sehr, dass er das Gesetz in Deuteronomium 21,23 erlässt (=S);

<u>Abschluss:</u>

Wenn also „das Blut der Gerechten vergossen wird“ (Q), dann ist Gott in gewissem Maße „beunruhigt“ (R), in einem hier nicht näher spezifizierten, aber zumindest ähnlichen Ausmaß wie zuvor (S).

Der Mittelbegriff (Probleme) ist in diesem Fall im Originaltext enthalten. Er wird in der Hauptprämisse (beunruhigend) und den anderen Aussagen (beunruhigt) nicht identisch ausgedrückt, aber dies ist eine sprachliche Ungenauigkeit, die sich leicht beheben lässt. Die Hauptprämisse hätte elliptischer formuliert werden können als: „P impliziert für jedes Subjekt, dass es beunruhigt sein wird, mehr als Q impliziert.“ Beachten Sie das Fehlen eines expliziten Konsequens (Nebenthese) in der Schlussfolgerung und unsere Verwendung der Formulierung „bis zu einem gewissen Grad“; dazu später mehr.

qal vachomer aus der Gemara zu besprechen .

3. Das *Dayo* -Prinzip.

Rabbinische Logiker warfen im Zusammenhang mit bestimmten *Qal-Vachomer* -Argumenten eine wichtige Frage auf. Beispielsweise postuliert die Nebenprämisse im Argument um Miriam (das wir im vorherigen Abschnitt analysiert haben) eine Strafe von sieben Tagen für ein vergleichsweise geringeres Verbrechen, und die Schlussfolgerung postuliert ebenfalls eine Strafe von sieben Tagen für ein vergleichsweise schwereres Verbrechen. Warum nur sieben Tage?, fragten sie sich; sollte die Strafe nicht, dem Schweregrad des Verbrechens *entsprechend , höher ausfallen? Eine berechtigte Frage.*

Da das Beispielargument göttlichen Ursprungs ist, postulierten einige Rabbiner, dass es eine universelle logische Regel nahelegt, nämlich dass die Schlussfolgerung eines *Qal Vachomer* niemals über die untergeordnete Prämisse hinausgehen kann, nämlich die Spezifizierung des Maßes oder Grades der beteiligten Begriffe [67]. Sie nannten dies die *Das Prinzip* **der ausreichenden** Beweisführung *(* siehe *Baba Qama* , 2:5) wurde von anderen Rabbinern, wie etwa R. Tarphon (in *Baba Qama* , 25a), nicht geteilt. Sie hielten eine verhältnismäßige Schlussfolgerung zumindest in einigen Fällen für zulässig. Ich persönlich möchte Folgendes sagen.

Im Argument um Miriam lässt sich leicht entgegnen, dass Gott sie im Schlusswort aus reiner Barmherzigkeit lediglich zu sieben Tagen Haft verurteilte, obwohl sie streng genommen zu einer viel längeren Haftstrafe verurteilt worden sein könnte; und dass die im Nebensatz erwähnten sieben Tage ohnehin nicht durch natürliche menschliche Erkenntnis, sondern allein durch göttlichen Beschluss erkennbar sind. Daher klärt dieses Beispiel die Angelegenheit für sich genommen nicht endgültig.

Vergleicht man beispielsweise das Argument von R. Meir (bereits erwähnt), so zeigt sich, dass eine Überschreitung der vorgegebenen Größe intuitiv durchaus plausibel ist. Die untergeordnete Prämisse lautet hier, dass Gott (in einem nicht näher spezifizierten Maße) über das Blut eines Verbrechers beunruhigt ist, die beabsichtigte Schlussfolgerung jedoch, dass ihn das Blut eines Unschuldigen noch viel mehr (in einem größeren, wenn auch nicht näher spezifizierten Maße) beunruhigt. Dies muss so sein, denn der konkrete Ausdruck von Gottes Betroffenheit im ersten Fall ist, dass das Gericht die Leiche des Verbrechers vor Einbruch der Dunkelheit entfernen muss; die implizite Verpflichtung im zweiten Fall kann nicht dieselbe sein, da das Gericht keinen Unschuldigen hinrichten würde – es handelt sich vielmehr um ein allgemeines Gebot, dass gute Menschen noch besser behandelt werden sollen als schlechte.

Es ist jedoch zu beachten, dass der betreffende quantitative Faktor in beiden Beispielen etwas außerhalb der üblichen Definitionen des A-fortiori-Arguments liegen kann. In beiden Fällen geht es nicht um den quantitativen Unterschied zwischen Ober- und Unterbegriff; dieser ist in der Oberprämisse bereits gegeben (oder als gegeben vorausgesetzt). Vielmehr geht es um eine quantitative Bewertung der übrigen Begriffe, des Mittelbegriffs und des Hilfsbegriffs, wie sie in der Unterprämisse und -schlussfolgerung erscheinen.

Gemäß unserer Theorie ist die äußerliche Einheitlichkeit dieser Terme in jenen Aussagen ein formales Merkmal des A-fortiori-Arguments. Dieses Merkmal schließt jedoch eine

---

[67] Das Prinzip lautet: „ *din leba min hadin lihiot benadon“.* Beachten Sie, dass *JE* dies mit „Die Schlussfolgerung eines Arguments ist erfüllt, wenn sie der Oberprämisse entspricht“ übersetzt; gemeint ist jedoch das, was wir hier genauer als „Unterprämisse“ bezeichnen.

tieferliegende Vielfalt nicht aus. Solche spezifischen Unterschiede sind Nebenaspekte, die das A-fortiori-Argument selbst nicht vorwegnehmen kann. Um Rückschlüsse auf die genauen quantitativen Konsequenzen der A-fortiori-Schlussfolgerung zu ziehen, bedarf es ergänzender Aussagen in einem separaten Argument, das nicht a fortiori, sondern rein mathematischer Form ist.

Wir können das *Dayo*- Prinzip daher als richtig anerkennen, sofern es als Minimalposition verstanden wird. Es besteht weder auf der quantitativen Gleichheit des Hilfs- oder Mittelterms (je nach Fall) in Schlussfolgerung und Prämisse noch verbietet es eine Ungleichheit; es lässt die Frage lediglich für weitere Forschung offen. Ein A-fortiori-Argument *an sich* beantwortet die Frage nicht; formal betrachtet ist es sowohl mit Gleichheit als auch mit Ungleichheit vereinbar. Um die Frage zu beantworten, müssen zusätzliche Informationen und andere Argumente herangezogen werden. Dies ist eine vernünftige Lösung.

Im Idealfall benötigt man eine mathematische Formel, die die *gleichzeitige Variation* zwischen einem dem A-fortiori-Argument als solchem äußerlichen Term (z. B. Strafhöhe) und einem impliziten Term mit variablem Wert im A-fortiori-Argument (z. B. Schwere der Sünde) erfasst. Diese Formel bildet dann die Hauptprämisse eines eigenständigen Arguments, dessen Nebenprämisse und Schlussfolgerung den im A-fortiori-Argument strittigen unbestimmten Term (den Mittel- oder Hilfsterm) als gemeinsames Subjekt und dessen Werte als Prädikate enthalten.

Es gibt keine Garantie dafür, dass die Variation der Hauptprämisse eine arithmetische Proportionalität darstellt; es könnte sich ebenso gut um eine inverse Proportionalität oder eine wesentlich komplexere mathematische Beziehung handeln, die sogar weitere Variablen einbezieht. Daher kann das A-fortiori-Argument als solches das Ergebnis nicht vorhersagen; seinen Prämissen fehlen die Informationen, die für eine differenziertere Schlussfolgerung erforderlich sind. In manchen Fällen ist die Konkognition einfach und wohlbekannt und scheint daher integraler Bestandteil des A-fortiori-Arguments zu sein; dies ist jedoch ein Trugschluss, da es nicht immer funktioniert und in komplexeren Fällen eine gesonderte Beurteilung erforderlich ist.

Dayo -Prinzip zugrunde liegende Problem formaler analysieren. Betrachten wir ein positives Subjekt a fortiori, dessen Hilfsterm (S) eine Konjunktion zweier Faktoren ist, einer Konstanten (sagen wir K) und einer Variablen (sagen wir V); und nehmen wir an, dass V eine Funktion (f) des Mittelterms (R) ist, d. h. $V = f(R)$ in mathematischer Sprache. Oberflächlich betrachtet ist das Argument einfach wie folgt:

P ist mehr R als Q.
und Q ist R genug, um S zu sein;
Daher ist P R hinreichend, um S zu sein.

Aber „R genug“ ist ein Schwellenwert, keine feste Größe. Im Fall der Unterprämisse mit Q ist der Wert von R beispielsweise Rq; im Fall der Schlussfolgerung mit P ist der Wert von R beispielsweise Rp; und wir wissen aus der Oberprämisse, dass Rp größer als Rq ist. Betrachtet man nun S, so ist ersichtlich, dass es in der Unterprämisse und der Schlussfolgerung identisch ist, wenn es nur aus einer Konstanten (K) besteht. Enthält S jedoch eine Variable V, die eine Funktion von R ist, so ist S nicht notwendigerweise in beiden Aussagen exakt gleich. Stellt V = *f* (R) eine einfache lineare Beziehung dar, so ist Vp = *f (Rp) erwartungsgemäß proportional größer als Vq* = *f* (Rq); stellt V = *f* (R) jedoch eine komplexere Beziehung dar, so kann Vp = *f* (Rp) größer, kleiner oder gleich Vq = *f* (Rq) sein, abhängig von den Details der Formel.

Ähnliche Anmerkungen lassen sich hinsichtlich der anderen gültigen Modi von *qal vachomer machen* . Man beachte jedenfalls, dass all dies im Prinzip gut und richtig ist; *in der Praxis jedoch* können wir möglicherweise keine angemessene und genaue mathematische Gleichung angeben. Manche Phänomene sind schwer oder gar unmöglich zu messen; wir wissen vielleicht, dass sie in irgendeiner Weise variieren, aber uns fehlen möglicherweise die Instrumente, um diese Variationen präzise oder überhaupt zu bestimmen.

> Die physikalischen Wissenschaften erlangten enormes Ansehen, da sie sich auf zugängliche Phänomene konzentrierten (zumindest bis zum Aufkommen der subatomaren Physik, wo präzise Bestimmungen gemäß dem Heisenbergschen Unschärfeprinzip aufgrund des Einflusses der verfügbaren experimentellen Mittel auf die beobachtete Materie prinzipiell unmöglich werden). Messungen sind heutzutage in biologischen oder psychologischen Kontexten schwieriger. Im noch abstrakteren Bereich ethischer und rechtlicher Diskussionen, ganz zu schweigen von rein spirituellen Fragen, sind objektive Mittel nahezu nicht vorhanden, und wir müssen auf biblische Hinweise oder intuitive Konventionen zurückgreifen, um Maßstäbe festzulegen.
>
> Wenn dies dennoch ein Trost ist, so ist für uns hier die grundlegende *prinzipielle Ähnlichkeit* – hinsichtlich der zugrundeliegenden formalen Logik – aller menschlichen Erkenntnisbestrebungen von Interesse. Die sprichwörtliche Überlegenheit der modernen Naturwissenschaften aufgrund ihrer Messmöglichkeiten ist relativ und nebensächlich. Ihre erkenntnistheoretischen Werkzeuge unterscheiden sich nicht von denen anderer Disziplinen. Andere Disziplinen können ebenso „wissenschaftlich“ sein, im ursprünglichen Sinne des Wortes, das sich auf Wissen bezieht, das mit strengster Methodik erworben wurde; sie sind nicht gänzlich durch die Beschränkungen ihres jeweiligen Gegenstands eingeschränkt.
>
> Die Physik ist ein vergleichsweise leicht zugängliches Gebiet, das größere Messungen und höhere Präzision ermöglicht; andere Bereiche sind zunehmend schwieriger zu erfassen, und so sind die (im weitesten Sinne) wissenschaftlichen Bestrebungen, die sich mit ihnen befassen, zwangsläufig begrenzt. Doch die Anforderungen an Objektivität, Offenheit für neue Daten, sorgfältiges Denken und Ehrlichkeit bleiben überall gleich; und genau darauf kommt es bei der Bewertung jeglichen Wissensbestandes an.

4. Einwände!

Die Formalisierung von A-fortiori-Argumenten stellte frühere Logiker aus verschiedenen Gründen vor Herausforderungen: (a) die Komplexität und Vielfalt der beteiligten

Aussagenformen; (b) die Vielzahl an Varianten des Arguments; (c) die meist unvollständig formulierten bekannten Beispiele; (d) die oft vermischten reinen A-fortiori-Argumenten mit anderen Formen deduktiver Schlussfolgerungen; (e) die unzureichende Trennung von deduktiven und induktiven Aspekten. Diese Punkte werden wir im vorliegenden Abschnitt klären.

Unser Ziel war es bisher, die wesentlichen Formen des A-fortiori-Arguments zu ermitteln. Wir haben verschiedene Arten von Prämissen und Schlussfolgerungen gefunden, die solche Gedankengänge idealerweise ausmachen. Wie in der gesamten formalen Logik *folgt die Schlussfolgerung aus* den Prämissen; sind die Prämissen wahr, so ist auch die Schlussfolgerung wahr. Die Gültigkeit einer Argumentationsform garantiert jedoch nicht automatisch die Wahrheit der Prämissen. Sind eine oder mehrere Prämissen falsch, so folgt die Schlussfolgerung nicht; sie kann auch falsch sein oder aus anderen Gründen wahr, ist aber in jedem Fall ein *Fehlschluss* .

Dieses Verständnis des Verhältnisses von Prämissen und Schlussfolgerung ist keine Sonderregelung unserer Theorie des A fortiori, sondern gilt gleichermaßen für alle Schlussfolgerungen, seien sie eduktiv, syllogistisch oder anderweitig deduktiv oder sogar induktiv. In allen Fällen stellt sich die Frage: ***Wie werden die Prämissen selbst erkannt?*** Die Antwort lautet stets: mit allen von der Logik legitimierten Mitteln. Eine Prämisse kann aus Erfahrung durch induktive Argumente verschiedener Art abgeleitet werden, ein logisches Axiom sein, insofern sich seine Widersprüche selbst verneinen, oder sogar göttlich offenbart sein; oder sie kann auf die eine oder andere Weise deduktiv aus solchen relativ primären Aussagen abgeleitet werden (sei es *a posteriori* oder *a priori* , um die Sprache der Philosophen zu verwenden).

Dieses Problem wurde in der Literatur zur talmudischen Logik durch die ***Einwandlehre*** (hebräisch: ***teshuvah*** ; aramäisch: ***pirka***) anerkannt. Ein gegebenes A-fortiori-Argument, ja jedes Argument, kann aus formalen Gründen kritisiert werden, wenn sich zeigt, dass es keine gültige Schlussfolgerung darstellt. Es kann aber auch aus inhaltlichen Gründen angefochten werden, indem gezeigt wird, dass eine oder beide seiner Prämissen ganz oder teilweise falsch oder zumindest ernsthaft zweifelhaft sind. Die Deduktion als solche mag gültig sein, aber ihre induktive Begründung (im weitesten Sinne) kann zweifelhaft sein.

Betrachten Sie beispielsweise die biblischen Beispiele von *qal vachomer,* die wir als unsere Illustrationen verwendet haben.

Im Argument um Miriam wurden uns zwei Sätze vorgelegt, von denen keiner für sich genommen offensichtlich ist. Geht man davon aus, dass der Bibelvers als Ganzes tatsächlich als Argument und nicht als zwei voneinander unabhängige Behauptungen gedacht ist, können wir den ersten Satz als göttlich garantierte Wahrheit betrachten und ihn als unsere Nebenprämisse verwenden. Der zweite Satz muss sich jedoch als Schlussfolgerung erschließen. Die Hauptprämisse, die wir selbst zur Vervollständigung des Arguments konstruieren, ist prinzipiell nicht unzweifelhaft. Die von uns aufgestellte Prämisse erscheint zwar plausibel (d. h. sie scheint mit unserem übrigen Wissen übereinzustimmen); es ist aber denkbar, dass man letztendlich Einwände dagegen erheben könnte (etwa, dass Gott Sünden gegen die Eltern höher bewertet als Sünden gegen sich selbst).

In Moses' nächster Argumentation sind sowohl die Haupt- als auch die Nebenprämisse empirisch belegt. Die Hauptprämisse ist eine Verallgemeinerung, die auf dem bisherigen Verhalten der Israeliten und des Pharao beruht; die Nebenprämisse bezieht sich auf neuere

Ereignisse. Diese Aussagen sind zufällig wahr, sodass die Schlussfolgerung gerechtfertigt ist. Sie könnten aber auch faktisch unrichtig sein, wogegen man hätte Einwände erheben können.

Die Argumentation von Josephs Brüdern ist deutlich diskussionswürdiger. Der Verwalter hätte einwenden können, dass sie das gefundene Geld aus anderen Motiven als reiner Ehrlichkeit zurückgaben: (a) um ihren Bruder Simeon, der als Geisel gehalten wurde, zu befreien (siehe Genesis 42,24 und 43,23); (b) weil die Hungersnot in Kanaan sie zur Rückkehr nach Ägypten zwang (siehe 43,1); (c) aus Furcht vor Verfolgung und Vergeltung; oder (d) weil der silberne Becher, ein Wahrsageinstrument, wertvoller war als die Geldsäcke und sie so zu riskanteren Unternehmungen verleitete.

Wir akzeptieren das Argument der Brüder, da wir glauben, dass ihre Ehrlichkeit aus ihrer außergewöhnlichen Gottesfurcht entsprang (unabhängig von allen weltlicheren Belangen), doch ist es nicht unanfechtbar. Offensichtlich sind die empirischen Grundlagen der Hauptprämisse recht komplex, und eine zusätzliche Komplikation stellt der eher abstrakte psychoethische Begriff der Ehrlichkeit dar, der ihr zugrunde liegt. Was die Nebenprämisse bezüglich der Geldrückgabe betrifft, so handelte es sich dabei um die einfache Beobachtung eines einzelnen physischen Ereignisses. Jedenfalls veranschaulicht dieses Beispiel gut die induktiven Probleme, die einem A-fortiori-Argument zugrunde liegen können.

Im Falle von Moses' Argumentation bezüglich der Halsstarrigkeit und Rebellion der Israeliten könnte die Hauptprämisse als eine Verallgemeinerung aus allgemeiner Erfahrung interpretiert werden. Wir wissen, dass Kinder sich in Gegenwart ihrer Eltern oder Lehrer weniger gut benehmen als in deren Abwesenheit, und dass Menschen ihren Anführern gehorsamer folgen, wenn diese ihnen nicht den Rücken zukehren – und auf dieser Grundlage erscheint die postulierte Hauptprämisse plausibel. Man könnte jedoch einwenden, dass dies zwar häufig zutrifft, aber nicht immer (Mose fordert die Israeliten ja sogar auf, dies zu widerlegen!) – und somit die gesamte Argumentation infrage stellen oder sie zumindest eher wahrscheinlich als zwingend machen würde. Die Nebenprämisse hingegen könnte als eine übermäßig strenge Bewertung des Verhaltens der Israeliten angesehen werden – sie hat eine subjektive Komponente.

Ähnliche Anmerkungen lassen sich hinsichtlich Rabbi Meirs Argumentation machen und deren mögliche Schwächen aufzeigen. Wir brauchen die Angelegenheit nicht weiter zu vertiefen. All dies beweist *nicht , wie manche Logiker behauptet haben, dass das A-fortiori-Argument prinzipiell ohne formale Gültigkeit sei, sondern dass es oft schwierig ist, solide materielle Gründe für seine wirksame Anwendung zu finden. Es ist daher verständlich, warum rabbinische Gesetzgeber Qal-Vachomer* -Argumente in der Regel als unzureichend für die Rechtfertigung eines Gesetzes an sich betrachteten , *sofern sie nicht durch die Autorität der Tradition gestützt wurden* .

Zum abschließenden Beispiel und zur Überprüfung unserer Theorie möchte ich nun ein A-fortiori-Argument aus der Encyclopaedia Judaica analysieren [68]. Es stammt aus dem Talmud (*Chulin* 24a) und stützt sich auf bestimmte Passagen der Tora (Levitikus 21,16–21 und Numeri 8,24–25). Das Argument mag kompliziert erscheinen, ist aber, wie wir sehen werden, formal einfach ein positives Präzedenzargument. Ich zitiere:

---

68 8:367.

> *Wenn Priester, die aufgrund ihres Alters nicht für den Dienst im Tempel ungeeignet sind, aufgrund körperlicher Makel ungeeignet sind, dann sollten Leviten, die aufgrund ihres Alters ungeeignet sind, erst recht aufgrund körperlicher Makel ungeeignet sein.*

Der Schlüssel zur Lösung liegt im verwendeten *Verb* ; wir stellen fest, dass es im Kern um die Schwelle des Ausschlusses vom Tempeldienst geht. Unser Mittelbegriff (R) muss daher ein Konzept mit vielen verschiedenen Abstufungen sein (etwa „Ungeeignetheit"), sodass es einen Grenzwert gibt, der den Eintritt des Ausschlusses markiert; dies ist im Grunde der Hilfsbegriff (S), der die Konsequenz unserer Prämisse und Schlussfolgerung darstellt.

Hauptprämisse:

„Körperliche Makel zu haben" (=P) bedeutet eher „Ungeeignetheit für den Tempeldienst" (=R) als „ein bestimmtes Alter überschritten zu haben" (=Q);

Untersatz:

Wenn ein Levit dieses Alter (Q) erreicht, ist er so ungeeignet (R), dass er „ausgeschlossen" (=S) ist.

Abschluss:

Deshalb ist ein Levit, der körperliche Makel (P) hat, umso ungeeigneter (R), als er disqualifiziert (S).

Man beachte, dass die Prämissen und Schlussfolgerungen jeweils die Unter- und Oberbegriffe enthalten, die den erforderlichen Grad an Ungeeignetheit für die Disqualifizierung bedingen. Dieses Argument ist formal identisch mit dem von R. Meir, das wir bereits analysiert haben. Es unterscheidet sich jedoch in der Konstruktion der Oberprämisse. Im Argument von R. Meir wird keine explizite Quelle für die Oberprämisse angegeben; im vorliegenden Beispiel hingegen verfügen wir über zusätzliche Daten, mit denen wir unsere Oberprämisse begründen können.

Das A-fortiori-Argument *selbst* erwähnt die Priester nicht; es betrifft ausschließlich die Leviten. Der logische Nutzen der Aussagen im Urtext über die Priester besteht darin, als Ausgangspunkt für die Ableitung der benötigten Hauptprämisse zu dienen. Die beiden Aussagen „Priester sind nicht aufgrund ihres Alters disqualifiziert" und „Priester sind aufgrund körperlicher Gebrechen disqualifiziert" liefern uns die biblische Grundlage für eine induktive Verallgemeinerung zu der Aussage „Körperliche Gebrechen disqualifizieren leichter als das Alter", die wiederum unsere Hauptprämisse wird.

Ein Analogieschluss liegt vor, wenn wir vom Fall der Priester auf alle Fälle (alle Tempeldiener) und schließlich auch auf die Leviten schließen. Dieser Schluss ist formal nicht unanfechtbar; die Tora hätte durchaus eine feine Unterscheidung treffen und Leviten mit körperlichen Makeln den Dienst im Tempel erlauben können (angesichts ihrer besonderen Aufgaben dort). Zwei Subjekte können stets gegensätzliche Prädikate haben, ohne gegen die Logik zu verstoßen. *Da die Tora jedoch tatsächlich keine solche Unterscheidung trifft* , können wir, wie die Rabbinen, vernünftigerweise verallgemeinern.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass nicht die gesamte besprochene talmudische Passage ein A-fortiori-Argument darstellt. Der erste Abschnitt über die Priester *war nicht direkt*

Bestandteil der Qal-Vachomer-Schlussfolgerung, sondern diente als Prämisse eines vorbereitenden induktiven Arguments (nämlich einer Verallgemeinerung), welches die Hauptprämisse der *Qal-Vachomer* -Schlussfolgerung begründete. Nur der zweite Abschnitt über die Leviten gehört zum eigentlichen *Qal-Vachomer* -Prozess.[69]

> In diesem Zusammenhang möchte ich die von L. Jacobs (vermutlich) im oben genannten Artikel der Encyclopaedia Judaica vorgeschlagene Theorie der *Qal-Vachomer* -Argumente kritisieren und ablehnen. Er verwirft (gemeinsam mit Kunst) zu Recht die Behauptung einiger Forscher (insbesondere A. Schwartz), diese Argumente seien mit syllogistischen Schlussfolgerungen gleichzusetzen; denn letztere dienten lediglich dem Zweck, Individuen in Klassen oder Klassen in Klassen von Klassen zu subsumieren. Allerdings ist auch Jacobs' eigene Analyse des Themas fehlerhaft.
>
> Jacobs ' Formalisierungsversuch ist nicht nur eine unzureichende Vereinfachung, sondern widerspricht auch der Vernunft. Er behauptet, das (oben erwähnte) Argument von R. Meir (das er als „einfach" bezeichnet) lasse sich formalisieren als „Wenn A x hat, dann hat B sicherlich x"; doch das erklärt nichts, es gibt keine Auskunft darüber, warum diese Schlussfolgerung überhaupt möglich ist, da es zu vage ist. Ähnlich formalisiert er das Argument über die Priester und Leviten (das er als „komplex" bezeichnet) wie folgt: „Wenn A, dem y fehlt, x hat, dann hat B, das y hat, sicherlich x"; doch das ist absurd! Der Pfeil zeigt in den Prämissen in entgegengesetzte Richtungen (einmal gegen y, einmal für y), und dann kehrt er sich in den Konklusionen um und zeigt in dieselbe Richtung (für x)!
>
> Offensichtlich waren präzisere formale Werkzeuge, eine sorgfältigere Logik und scharfsinnigere linguistische Analysen erforderlich, um das Rätsel des *qal vachomer zu lösen* . Ich bin überzeugt, dass die von mir vorgeschlagene Theorie eine endgültige Lösung bietet.

5. Rabbinische Formulierungen.

---

[69] Wir können nun die rabbinische Theorie erwähnen, dass das *Dayo*- Prinzip Unterteilungen aufweist und entweder auf den milderen oder den strengen Fall angewendet werden kann. Diese Vorstellung beruhte auf einem eingeschränkten Verständnis des A-fortiori-Arguments, da die Rabbinen es versäumten, zwischen dem deduktiven Prozess selbst und seinen induktiven Präzedenzfällen zu unterscheiden. Bergman (S. 128) führt folgendes Beispiel an: „Wenn *Shen* und *Regel* , die auf öffentlichem Grund keine Haftung begründen, dennoch volle Haftung nach sich ziehen, wenn sie auf dem Grundstück des Geschädigten begangen werden, dann sollte *Keren* , für das [auf öffentlichem Grund eine halbe Haftung besteht,]auf dem Grundstück des Geschädigten erst recht *volle Haftung nach sich ziehen" (BQ* , 25a). Auf Grundlage des *Dayo* -Prinzips könne man so nicht argumentieren, sagt er, sondern müsse auf *halbe* Haftung schließen, und zwar für *Keren* auf Privatgrundstück, also nicht mehr als *für Keren* auf öffentlichem Grund. Ich stimme seiner Schlussfolgerung zu, jedoch aus anderen Gründen: Es liegen drei *Gegebenheiten vor* : (1) Bei relativ unbeabsichtigten Schäden durch Tiere (*shen* und *regel*) im öffentlichen Raum haftet der Eigentümer nicht für den entstandenen Schaden; (2) auf Privatgrundstücken hingegen haftet er für den gesamten Schaden; und (3) bei relativ vorsätzlichen Schäden durch Tiere (*keren*) im öffentlichen Raum haftet er für die Hälfte des Schadens. Die ersten beiden Gegebenheiten dienen der Herleitung der Hauptprämisse unseres eigentlichen A-fortiori-Arguments: Wir vergleichen „bei unbeabsichtigten Handlungen haften Personen auf Privatgrundstücken stärker als im öffentlichen Raum", verallgemeinern dies zu „für alle Handlungen gilt dasselbe" und leiten daraus die neue Spezialaussage „für vorsätzliche Handlungen gilt dasselbe" ab. Dieses Ergebnis bildet zusammen mit der dritten Gegebenheit, die als Nebenprämisse dient, das eigentliche A-fortiori-Argument , dessen Schlussfolgerung lautet: „Vorsätzliche Handlungen auf Privatgrundstücken haften für die Hälfte des Schadens". Die Anwendung des *Dayo* -Prinzips in dieser letzten Phase (Nebenbegriff: „Zahlung der Hälfte des Schadensersatzes") ist vollkommen regulär und bedarf keiner besonderen neuen Unterteilung, wohlgemerkt.

Ein wichtiger Test für unsere allgemeinen Formen des *Qal Vachomer* ist ihre Anwendbarkeit auf **die Formulierung des A-fortiori-Arguments, wie es traditionell in der rabbinischen Literatur zu finden ist** . Einige Logiker, wie R. Luzatto (auch bekannt als der Ramchal), haben ein recht weites Verständnis von *Qal Vachomer* , das jede Art von Vergleichsskala als wirksamen Mittelterm einschließt [70]. Die meisten Autoren scheinen ihr Konzept jedoch auf eine spezifische Art von Mittelterm zu beschränken, nämlich das Konzept der „rechtlichen Beschränkung". So beschreibt beispielsweise R. Chavel [71]das Argument wie folgt:

> *Eine Argumentationsform, nach der eine bestimmte Strenge, die für eine untergeordnete Angelegenheit gilt, umso mehr für eine bedeutende Angelegenheit gilt. Umgekehrt gilt: Wenn eine bestimmte Nachsicht für eine bedeutende Angelegenheit gilt, muss sie umso mehr für die untergeordnete Angelegenheit gelten.*

R. Feigenbaums Beschreibung [72]ist noch deutlicher, wie das folgende Zitat zeigt. (Man beachte, dass wir es im Grunde mit einer Modalitätsskala und mit der Verschachtelung von Modalitäten innerhalb von Modalitäten zu tun haben.)

> *a) Jede strenge Regelung in Bezug auf die Frage der Milde muss auch für die Frage der Strenge gelten;*
> *b) Jede milde Entscheidung in Bezug auf die strenge Frage muss auch in Bezug auf die mildere Frage gelten.*

Diese speziellen Formulierungen lassen sich leicht in unsere allgemeine Theorie des *qal-Vachomer* -Arguments integrieren, und zwar wie folgt:

a) P impliziert im Allgemeinen eine höhere „Strenge für den Praktiker" (=R) als Q impliziert.

Dennoch ist Q streng genug (R), um zu implizieren, dass der Praktiker einer bestimmten Beschränkung unterliegt (oder einer bestimmten Freiheit nicht unterliegt) (=S).

Umso strenger ist P (R) genug, damit diese Regelung Anwendung findet (S).

b) P impliziert im Allgemeinen eine höhere „Strenge für den Praktiker" (=R) als Q impliziert.

Dennoch ist P *nicht* streng genug (R), um zu implizieren, dass der Praktiker einer bestimmten Beschränkung unterliegt (oder einer bestimmten Freiheit nicht unterliegt) (=S).

---

70 Man könnte auch eine von Maccoby vorgeschlagene Beschreibung erwähnen: „Wenn etwas über eine Sache bekannt ist, die eine bestimmte Eigenschaft in relativ ‚leichter' Form besitzt, dann muss es umso mehr für eine andere Sache gelten, die dieselbe Eigenschaft in relativ ‚schwerer' Form besitzt." Diese Beschreibung ist in vielerlei Hinsicht unvollständig, beschränkt sich aber zumindest nicht auf juristische Fragen.

71 S. 27, Nr. 106.

72 S. 88.

Umso mehr ist Q *nicht* streng genug (R), als dass diese Regelung Anwendung finden könnte (S).

Beachten Sie, dass beide Argumente präzedental sind und eines positiv, das andere negativ formuliert ist. Die Extremthesen (P, Q) sind Rechtsentscheidungen; ihre Mittelthese (R) beschreibt das Ausmaß der Belastung, die [73]sie einem Praktiker auferlegen, und ihre Subsidiarthese (S) ist eine dritte Rechtsklausel, die selbst als bis zu einem gewissen Grad belastend eingestuft wird. Schließt die geringere Belastung (Rq) die Subsidiarthese (Rs) ein, so schließt dies auch die größere (Rp) ein; und umgekehrt: Schließt die größere Belastung die Subsidiarthese aus, so schließt dies auch die geringere aus. Aus Gründen der Symmetrie ließen sich ähnliche Formeln entwickeln, in denen die Mittelthese (R) „Nachsicht für den Praktiker" lautet, vorausgesetzt, die Subsidiarthese (S) ändert entsprechend ihre Polarität und lautet dann „Der Praktiker unterliegt einer bestimmten Freiheit (oder unterliegt keiner bestimmten Beschränkung)".

Solche Formeln lassen sich erstens aufgrund ihres begrenzten Konzepts kritisieren: Sie beziehen sich speziell auf die Strenge oder Nachlässigkeit ethischer Aussagen (juristischer Urteile [74]), während „a fortiori" ein viel umfassenderes Verfahren darstellt, das auch auf nicht-ethische Aussagen anwendbar ist. Zweitens, und noch gravierender, beinhalten diese Formeln eine *zu vage und diffuse Mittelthese (etwa „Belastung")* , um eine sichere Schlussfolgerung zu ermöglichen: Die Hauptprämisse muss *allgemein sein* , und diese Allgemeinheit lässt sich nur durch Verallgemeinerung oder Aufzählung erkennen. Im Falle der Verallgemeinerung ist die Schlussfolgerung bestenfalls wahrscheinlich; im Falle der Aufzählung begehen wir einen Zirkelschluss (d. h., wir müssten die gewünschte Schlussfolgerung im Voraus kennen).

Ein Gesetz P kann in vielerlei Hinsicht belastend sein, und ein anderes Gesetz Q kann ebenfalls in vielerlei Hinsicht belastend sein, wobei P durchaus in zahlenmäßig mehr Aspekten belastend sein kann als Q. *Dennoch* müssen die Belastungen von P nicht zwangsläufig alle Belastungen von Q umfassen, und die Belastungen von P und Q können sich sogar völlig deckungsgleich sein! Mit anderen Worten: Prinzipiell (d. h. formal) ist diese Schlussfolgerung

---

73 Die Unbestimmtheit und die scheinbare Subjektivität der Begriffe „nachsichtig" und „streng" (oder synonyme Begriffe) sind bemerkenswert. Sie scheinen sich auf subjektive/emotionale Reaktionen auf Gesetze zu beziehen, d. h. darauf, ob ein Gesetz von den Menschen als zusätzliche Härte oder als Befreiung von einer Pflicht empfunden wird. Geht man von formaleren Definitionen aus (siehe Kap. 13) und betrachtet jedes Gesetz – ob positiv oder negativ, also ein Gebot oder ein Verbot – als „streng" und jede Gesetzesabwesenheit – also ethische Kontingenz, Erlaubnis oder Ausnahme – als „Nachsicht", so ist in diesem Zusammenhang besondere Vorsicht geboten, da Modallogik involviert ist, die spezielle syllogistische Verhaltensmuster aufweist (insbesondere kann man aus einer Prämisse erster Ordnung, die nicht positiv oder negativ notwendig ist, keine Schlussfolgerung ziehen). Dieser Sachverhalt bedarf weiterer Untersuchungen im Hinblick auf rabbinische Formulierungen des A-fortiori-Arguments bezüglich „Nachsicht".

74 Vielleicht sollte man kurz auf diesen Unterschied in der Terminologie eingehen. In der Philosophie wird zwischen ethischen und rechtlichen Aussagen wie folgt unterschieden: Ethik ist der umfassendere Begriff, der auch das Recht einschließt. Recht bezieht sich speziell auf ethische Aussagen, die von der Gesellschaft (oder dem herrschenden Teil derselben) durchgesetzt werden; manche ethische Aussagen gelten nicht als so durchsetzbar (obwohl sie angeblich aus der Natur abgeleitet werden). Die Rabbiner sind sich dieser funktionalen Unterscheidung durchaus bewusst, neigen aber dazu, alle ethischen Aussagen als „Gesetze" zu betrachten, da sie diese letztlich als von Gott, wenn nicht von der Gesellschaft, durchgesetzt ansehen.

ohne weitere Spezifizierungen, die gewährleisten, dass die Belastungen von P alle Belastungen von Q umfassen, nicht notwendig. Das heißt, die hier diskutierten Gesetze P und Q weisen bestimmte implizite materielle Beziehungen auf, die offengelegt werden müssen.

Die oben genannten rabbinischen Formulierungen des A-fortiori-Arguments sind daher nicht nur in ihrem Anwendungsbereich (auf ethische Thesen) beschränkt, sondern besitzen auch keine formale Gültigkeit (d. h. sie garantieren keine zwingende Schlussfolgerung). Sie stellen bestenfalls allgemeine Richtlinien dar, die sich gelegentlich als unanwendbar erweisen können. Die Rabbinen waren sich dieses Problems bewusst und wandten sich gelegentlich gegen solche Schlussfolgerungsversuche ihrer Kollegen. Sie argumentierten, dass eine Strenge von Q nicht notwendigerweise für P gelte oder eine Milderung von P nicht notwendigerweise für Q gelte. Dadurch entkräfteten sie die Hauptprämisse, indem sie deren Allgemeingültigkeit infrage stellten und sie durch die Hinzunahme einer anerkannten Ausnahme bestenfalls als wahrscheinlich einstuften. Auf diese Weise verhinderten sie die Anwendung des *Qal-Vachomer* -Arguments auf S, den neuen, hier zu betrachtenden Fall.

5. ÜBERARBEITETE LISTE DER BIBLISCHEN *A-FORTIORI* .

Dieses Kapitel dürfte eher für Bibelwissenschaftler und -studenten als für säkulare Logiker von Interesse sein.

1. Aufgetretene Probleme.

Wir haben bereits erwähnt, dass es laut *Genesis Rabba* zehn Fälle von A-fortiori-Argumenten in der Bibel gibt: vier davon in den Büchern Mose und die übrigen sechs an verschiedenen anderen Stellen. Dieses Midrasch-Werk wird traditionell entweder Rabbi Oshia Rabba (einem späten Tana) oder Rabba bar Nachmani (einem Amora der dritten Generation) zugeschrieben; in jedem Fall entstand es um das 3. Jahrhundert n. Chr [75].

Chumash gefunden hat, ausführlich analysiert : Gen 44,8, Ex 6,12, Num 12,14 und Dtn 31,27. Die sechs weiteren erwähnten Fälle sind: 1 Sam 23,3, Jer 12,5 (zwei Fälle), Ez 15,5, Spr 11,31 und Esth 9,12. Vermutlich handelt es sich hierbei um eine *vollständige* Aufzählung, also nicht nur um eine Liste von zehn Fällen unter anderen, sondern um eine erschöpfende Liste.

Anfangs hielt ich die autoritative Tradition, dass es in der Bibel nur diese zehn *Qal-Vachomer* -Argumente gibt, für selbstverständlich. Doch ich muss zugeben, dass ich im Laufe der Zeit – zu meiner Überraschung (um nicht zu sagen Bestürzung, denn ich möchte den Zorn der Orthodoxie meiner Religion nicht erregen) – diesen Glaubenssatz erheblich revidieren musste. Eine genauere Prüfung der Beweislage macht zweifelsfrei deutlich, dass es **in der Bibel wahrscheinlich mindestens *30 Fälle gibt*** und dass zudem einer der im Midrasch aufgeführten Fälle als authentisch zweifelhaft anzusehen ist.

Mein erster Verdacht, dass etwas nicht stimmte, war die eher zufällige Entdeckung eines A-fortiori-Arguments in Hiob 4,17–19 beim Durchblättern von Maimonides ' *Führer der Theologie* [76]. Ich nahm natürlich an, dass die Liste in der *Encyclopaedia Judaica* [77], meiner ursprünglichen Quelle, versehentlich fehlerhaft war (das ist gar nicht so abwegig, wie es klingen mag: Ich entdeckte einmal eine Verwechslung zwischen hypothetischen Syllogismen zweiter und dritter Stelle in der *Encyclopedia of Philosophy von 1967* [78]); und dass die beiden unter Jeremia aufgeführten Fälle in Wirklichkeit einen einzigen darstellten, während das besagte Argument in Hiob vielleicht einfach von den Druckern ausgelassen worden war. Ich beschloss, die

---

75 Falls es von Bedeutung ist: Die zweite Tradition findet sich im *Sefer Hadorot* , die erste im jüngeren *Tsemach David* .

76 S. 301.

77 Band 8, S. 367.

78 Band 4, S. 518.

Originalquelle zu überprüfen und diese Annahme zu bestätigen (ich habe natürlich schließlich auch *die Allgemeine Relativitätstheorie konsultiert* , fand die Liste *der Encyclopaedia Judaica aber korrekt).*

Während meiner vorangegangenen Forschung, die mich auf die Problematik logischer Argumente in der Bibel aufmerksam gemacht hatte, stieß ich an einem Schabbat beim Studium der „ *Haftara* der Woche“ *(Tazriaa)* auf einen weiteren, bisher unerwähnten Fall, nämlich 2 Könige 5,13. Meine erste Reaktion war erneut defensiv und konservativ; ich wollte die Tradition nicht verleugnen. Schon früh in meinen formalen Forschungen hatte ich das Argument im Buch Esther skeptisch betrachtet (darauf kommen wir später zurück); daher dachte ich: Nun, selbst wenn wir diesen zweifelhaften Fall außer Acht lassen, bleiben uns immer noch nur insgesamt zehn a-fortiori-Argumente.

Ungefähr zu dieser Zeit, als ich einigen Leuten von den Schwierigkeiten erzählte, auf die ich bei meiner Bibelforschung stieß, erwähnte jemand, dass es möglicherweise einen Fall von *qal vachomer* im Buch Daniel gäbe; aber ich konnte ihn nicht auf Anhieb finden (wie wir sehen werden, fand ich schließlich einen wahrscheinlichen Fall).

Beim Durchblättern eines *ArtScrolls*- Kommentars zur Genesis bemerkte ich erleichtert deren Anmerkung, dass einige Ausgaben des Midrasch Gen 4,24 anstelle von Ezechiel 15,5 in die Liste der zehn Fälle aufnehmen. Der Raschi-Kommentar zu diesem alternativen Beispiel (siehe Soncino *Chumash* [79]) ist eindeutig als *Qal Vachomer formuliert* . (Vermutlich bevorzugte Raschi daher die Sonderausgaben des Midrasch, da er in seinem Kommentar zu Gen 44,8 die Aussage, dass es nur zehn *Qal-Vachomer* -Fälle „in der Tora“ [im weiteren Sinne des Begriffs, d. h. im Tanach] gibt, nicht bestreitet – dies wird nur beiläufig erwähnt.)

Tatsächlich werden in der Praxis mindestens elf Sätze der Bibel von rabbinischen Autoritäten gemeinsam als a fortiori anerkannt, nicht nur zehn (obwohl einige von diesen zehn und andere von jenen zehn sprechen und alle in neun Fällen übereinstimmen). Wie sie dies mit der Aussage des Midrasch vereinbaren, an der sie offenbar alle unbeirrt festhalten, ist mir schleierhaft: Ein Widerspruch bleibt ein Widerspruch. Ich weiß nicht, ob unter ihnen weitere Fälle von a fortiori im Tanach festgestellt und anerkannt wurden und, falls ja, wie sie mit den damit verbundenen Problemen umgegangen sind; doch diese Probleme ergeben sich bereits aus einer gemeinsamen Liste von nur elf Fällen. Die einfachste Lösung wäre meines Erachtens, die Aussage des Midrasch nicht als erschöpfend zu betrachten; dann gäbe es kein Problem, an der Unfehlbarkeit des Midrasch zu zweifeln.

2. Die Lösung ist gefunden.

Ich erzähle diese Geschichte ausführlich, um meinen guten Willen und mein Widerwillen, Autoritäten zu widersprechen (aber auch meine Entschlossenheit, die Wahrheit herauszufinden), zu verdeutlichen. Inzwischen war klar geworden, dass die gängige Überlieferung zu diesem Thema faktisch falsch war und eine systematische Neubewertung notwendig war. Doch wie sollte das geschehen, außer durch eine sorgfältige, erneute Lektüre des

79 S. 24.

gesamten Tanach unter Berücksichtigung dieser Frage? Genau an diesem Punkt hatte ich eine sehr glückliche Erkenntnis …

> *Die a-fortiori-Argumente im Tanach werden auffälligerweise* ***nicht*** *durch Ausdrücke wie „kol sheken" oder „qal vachomer" gekennzeichnet!*

Diese Ausdrücke werden in talmudischen (Mischna und Gemara) und nachtalmudischen (rabbinischen) Argumenten und Auslegungen verwendet, aber meines Wissens nicht in der Bibel selbst. Wenn wir uns die zehn vom (üblichen) Midrasch erwähnten Fälle ansehen, finden wir ausschließlich folgende Formulierungen:

Genesis:	*Hen* (siehe)... *ve ekh* (wie dann)...
Exodus:	*Hen* (siehe)... *ve ekh* (wie dann)...
Zahlen:	... *Heiligenschein* (ist es dann nicht das)...
Deuteronomium:	*Hen* (siehe)... *ve af ki* (dann auch wenn)...
Samuel:	*Hine* (siehe)... *ve af ki* (dann auch wenn)...
Jeremia:	*Ki* (wenn)... *ve ekh* (wie dann)...; *u* (und wenn)... *ve ekh* (wie dann)...
Ezechiel:	*Hine* (siehe)... *af ki* (dann, wenn)...
Sprüche:	*Hen* (siehe)... *af ki* (auch so)...
Esther:	... *meh* (was)...

Mir wurde fast sofort klar, dass diese verschiedenen Formulierungen als Hinweise auf die Absicht gedeutet werden könnten, ein A-fortiori-Argument zu formulieren. Nach einer Weile erkannte ich, dass diese Sätze zwangsläufig eine Konditionalform aufweisen mussten, mit einem Prämissensatz (einer Nebenprämisse), der durch einen „wenn"-Operator (eines der Partikeln *hen/hine, ki, ve/u*) signalisiert wird, und einem Konklusionssatz (einer Schlussfolgerung), der durch einen „dann"-Operator (einer der Ausdrücke *ve ekh, ve af ki, af ki, halo* und schließlich *meh*) signalisiert wird. Diese Schlüsselwörter oder -phrasen waren zahlenmäßig begrenzt, etwa ein halbes Dutzend, und konnten daher relativ leicht in einer Bibelkonkordanz *(* die im Grunde ein Wortregister ist) nach weiteren Fällen gesucht werden. Natürlich mag es neben diesen noch andere wichtige Ausdrücke geben, aber ich ließ die Frage offen; zumindest war dies ein Ausgangspunkt.

Der nächste Schritt war eine akribische Recherche: Jede Erwähnung eines Schlüsselworts in der Konkordanz wurde in der Bibel nachgeschlagen, um festzustellen, ob sie auf ein A-fortiori-Argument hindeutete. Genau genommen habe ich nicht alle Schlüsselwörter recherchiert: Ich habe alle Vorkommen von ***ekh, ve-ekh, af, af-ki, ve-af, ve-af-ki, hen, ve-hen, halo, va-halo nachgeschlagen*** *;* aber ich hatte nicht die Geduld, auch die Wörter ***hine, ki zu recherchieren*** . Es zeigte sich schnell, dass nicht alle Vorkommen der Schlüsselwörter auf ein *Qal Vachomer hindeuteten* (nur etwa 6 Prozent); andererseits fand ich mit dieser Methode viele neue Fälle des Arguments, d. h. Fälle, die im Midrasch nicht erwähnt werden (etwa zwanzig). Insgesamt habe ich etwa 500 Stellen in der Bibel nachgeschlagen; Zu diesem Zeitpunkt war mein

Standpunkt bereits bewiesen, da ich nun etwa dreimal so viele a fortiori-Argumente hatte wie zu Beginn, und es schien mir nicht wichtig, die Angelegenheit weiter zu verfolgen und eine vollständige Auseinandersetzung anzustreben.

Wie bereits erwähnt, war mir die logische Rolle der Schlüsselwörter/-phrasen nicht sofort bewusst. Anfangs verfolgte ich einen pragmatisch-philologischen Ansatz; doch als ich erkannte, dass ich nach Wenn/Dann-Operatoren suchen musste, wurde deutlich, dass eine detailliertere linguistische Analyse erforderlich war: Diese aufwendige Untersuchung wird im nächsten Kapitel vorgestellt. In diesem Zusammenhang verstand ich nach und nach Folgendes (was *im Nachhinein* vielleicht offensichtlich erscheint, aber nicht sofort ersichtlich war): Während im modernen Hebräisch *im/az* die nächstliegenden und gebräuchlichsten Entsprechungen von Wenn/Dann sind, ist die Sprache im biblischen Hebräisch vielfältiger.

a. Es gibt verschiedene alternative Ausdrücke für „wenn“, wie z. B. *hen/hine, reu, ki, ve/u, im, be* ; all diese kündigen ein Bezugswort an: behold, see, if, when, because, in usw. Das Präfix *vav* (und) erfüllt diese Funktion, wie die anderen Wörter, indem es einen Kontext darstellt, in dem bestimmte später erwähnte Ereignisse stattfinden.

b. Es gibt verschiedene alternative Ausdrücke für „dann“, wie z. *B. af, ve, ki, im* ; sie alle kündigen eine Konsequenz an: umso mehr/weniger, deshalb, dann, also usw. Das Wort *af* , oft mit „umso mehr/weniger“ übersetzt (seine charakteristische a-fortiori-Lesart), bedeutet im weiteren Sinne „auch, ebenso“. Das Wort *ki* , das im modernen Hebräisch meist die eingeschränkte Bedeutung „weil“ hat, besitzt im biblischen Hebräisch offensichtlich ein breiteres Bedeutungsspektrum, das sogar „dann“ einschließt. Die Verwendung von *vav* (und) im Sinne von „dann“ findet sich auch im Englischen (z. B. „Drück den Knopf und der Motor startet“) und bedarf daher keiner Erklärung.

c. Im biblischen Hebräisch müssen Antezedens und Konsequens, ebenso wie im modernen Idiom oder im Englischen oder Französischen, nicht durch „wenn“- oder „dann“-Operatoren gekennzeichnet werden; sie können stillschweigend aus dem Kontext hervorgehen oder weggelassen werden, um Wiederholungen zu vermeiden. (Heutzutage verwenden wir in schriftlichen Texten oft ein Komma, um ein stillschweigendes „dann“ zu kennzeichnen.) Grammatikalisch gesehen sind logische Operatoren lediglich „Konjunktionen“, die dazu dienen, Sätze auf verschiedene Weise miteinander zu verbinden.

d. Obwohl mir Ausdrücke wie *hen, af-ki, ve-af-ki, ve-ekh und halo anfänglich* die Entdeckung von A-fortiori-Argumenten ermöglichten, erkannte ich schließlich, dass sie in diesen Argumenten keine oder nicht gänzlich wesentliche logische Faktoren darstellen. *Ekh* (wie) und *halo* (ist es nicht so, dass) fungieren nie als Dann-Operator in Argumenten, sondern sind stets integraler Bestandteil der Konsequenz/Schlussfolgerung, in der sie auftreten, und dienen als rhetorische Mittel: Wie wirst du das tun? (Du kannst es nicht tun.) Ist es nicht so, dass …? (Es ist so und so.) Was *af-ki und ve-af-ki betrifft:* Obwohl die Partikel *af* als Dann-Operator in Argumenten fungiert, können *ve* und *ki* entweder als Wenn-Operator des Arguments oder als Wenn- oder Dann-Operator seiner Prämisse und/oder Schlussfolgerung wirken.

In diesem Zusammenhang möchte ich den Leser auf Esra Shereshevskys sehr interessante Analyse von Raschis Interpretationstechniken verweisen, in der einige der feinen Nuancen in der Bedeutung von Wörtern wie *ve* und *ki* diskutiert werden [80].

80 S. 73-99.

Beachten Sie bitte außerdem, dass ich die Operatoren „ *wenn“ und „dann“* hier sehr allgemein und nicht ausschließlich logisch verwende. Ich gehe hier nicht tiefer auf die Analyse ein, um zwischen den verschiedenen Modalitäten der Konditionierung zu unterscheiden: der logischen (*wenn*), der natürlichen/temporalen (*wenn, zu solchen Zeitpunkten wie*) und der extensionalen (*in solchen Fällen wie*). Die Wenn-Dann-Operatoren eines jeden logischen Arguments sind natürlich logischer Modalität, aber die darin enthaltenen Prämissen und Schlussfolgerungen (falls vorhanden) können anderer Modalität sein.

3. Die Daten und ihre Analyse.

Die folgende Tabelle listet die Ergebnisse dieser Untersuchungen sowie meine eigene Liste biblischer A-fortiori-Argumente auf. Ich wiederhole, dass sie nicht unbedingt vollständig ist; und es sei hinzugefügt, dass einige der Argumente stark und unanfechtbar, andere vergleichsweise schwach und widerlegbar sind, aber ich denke, sie alle sind recht anschauliche Beispiele dieser Argumentationsform. Gegenüber jedem Bibelzitat gebe ich die entsprechenden Wenn-Dann-Operatoren (falls vorhanden) und in Klammern die typischen A-fortiori-Ausdrücke wie *hen, hine, lahen, af-ki, ve-af-ki, ve-ekh und halo an* , die mir persönlich geholfen haben, den Fall zu finden, zusätzlich zu den Operatoren selbst.

Tabelle 5.1 Vorgeschlagene Liste der 1

NEIN.	**REFERENZ**	**BEDIENER**	**ERSTE HINWEISE**
	Tora-Bücher		
1	1. Mose 4,24	**ki/ve**	(Tradition)
2	1. Mose 44,8	**Henne/ve**	hen, ve-ekh
3	2. Mose 6,12	**Henne/ve**	hen, ve-ekh
4	Num. 12:14	**-/-**	Halo
5	Deut. 31:27	**Henne/af**	hen, ve-af-ki
	Historische Bücher		
6	1 Sam. 14:29-30	**reu/af**	af-ki
7	1 Sam. 21:6	**ki/af**	ve-af-ki
8	1 Sam. 23:3	**hine/af**	hine, ve-af-ki
9	2 Sam. 4:10-11	**ki/af**	af-ki, Halo
10	2 Sam. 12:18	**hine/ve**	hine, ve-ekh
11	2 Sam. 16:11	**hine/af**	hine, ve-af-ki
12	1 Könige 8,27	**hine/af**	hine, af-ki
13	2. Chronik 6,18	**hine/af**	hine, af-ki
14	2 Könige 5:13	**ki/af**	ve-af-ki

15	2 Könige 10:4	**hine/ve**	hine, ve-ekh

	Weitere Bücher		
16	Hiob 4:17-19	**Henne/af**	Henne, af
17	Hiob 15:15-16	**Henne/af**	hen, af-ki
18	Hiob 25:5-6	**Henne/af**	hen, af-ki
19	Ps. 78:20	**hen/gam,im**	Henne
20	Ps. 94:9	**-/-**	Halo
21	Ps. 94:9	**Ich bin/-**	Halo
22	Ps. 94:10	**-/-**	Halo
23	Spr. 11:31	**Henne/af**	hen, af-ki
24	Spr. 15:11	**ki/af**	af-ki
25	Spr. 19:7	**ki/af**	af-ki
26	Spr. 19:10	**ki/af**	af-ki
27	Spr. 21:27	**ki/af**	af-ki
28	Jer. 12:5	**ki/ve**	ve-ekh
29	Jer. 12:5	**u/ve**	ve-ekh
30	Hesekiel 15,5	**hine/af**	hine, af-ki
31	Dan. 2:9	**lahen/ve**	lahen

Wir sehen, dass es im Tanach mindestens 31 Fälle von A-fortiori gibt, fünf davon in vier Büchern der Tora und 26 weitere in elf anderen Büchern (wobei Samuel und Könige jeweils als zwei gezählt werden). Einige dieser Argumente wiederholen sich und sollten möglicherweise nicht als eigenständig betrachtet werden. Beispielsweise handelt es sich bei 1 Kön 8,27 und 2 Chr 6,18 eindeutig um ein und dasselbe Argument, das in zwei verschiedenen Büchern wiedergegeben wird. Die drei Argumente im Buch Hiob könnten trotz kleiner sprachlicher Abweichungen als ein und derselbe Gedanke betrachtet werden; ebenso die beiden im Buch Jeremia. Die beiden Argumente in Ps 94,9 haben dieselbe Hauptprämisse und könnten als ein zusammengesetztes Argument angesehen werden. Ps 78,20 hingegen könnte als zwei Argumente mit derselben Prämisse, aber unterschiedlichen Schlussfolgerungen interpretiert werden, anstatt als ein einzelnes Argument mit einer zusammengesetzten Schlussfolgerung. Die Gesamtzahl kann also je nach Zählweise zwischen 26 und 32 liegen. Die obige Tabelle lässt sich jedenfalls wie folgt zusammenfassen:

Tabelle 5.2 Häufigkeiten der A-Fortiori-Operatoren .2

BEDIENER	(HEBRÄISCH)	FREQ.	STANDORTE
ki/af	כי/אף	7	1S, 2S, 2K, Pr.
hen/af	הן/אף	5	Dt, Jb, Pr.
hine/af	הנה/אף	5	1S, 2S, 2K, 2C, Ez.
reu/af	ראו/אף	1	1S.
ki/ve	כי/ו	2	G, Jr.
u/ve	ו/ו	1	Jr.
Henne/ve	הן/ו	2	G, Beispiel.
hine/ve	הנה/ו	2	2S, 2K.
lahen/ve	להן/ו	1	Dn.
hen/gam,im	הן/גם,אם	1	P.S.
Ich bin/-	.../אם	1	P.S.
-/-	.../...	3	N, Ps.

Wir stellen fest, dass die einzelnen Schlüsselwörter/-phrasen und insbesondere deren Kombinationen im Großen und Ganzen recht gleichmäßig über die Bibel verteilt zu sein scheinen: Die Sprache ist insgesamt recht einheitlich. Einige Bücher, wie Levitikus, Josua, Richter und andere, enthalten meines Wissens keine A-fortiori-Argumente; ich sehe jedoch keinen Grund, warum sie welche haben sollten, noch was sich daraus schließen ließe (vielleicht findet dies ja jemand anderes später). Berücksichtigt man die traditionelle Datierung der in den obigen Argumenten genannten Sprecher, ergeben sich folgende Ergebnisse:

Tabelle 5.3 A -Fortiori - 3

LAUTSPRECHER	FREQUENZ	TRADITIONELLES DATING
Lemech	1	Vor der Sintflut
Josephs Brüder	1	Patriarchal
Moses	5	Sinaitisch
Gott (durch Moses)	1	Sinaitisch
Eliphaz	2	Sinaitisch
Bildad	1	Sinaitisch
Jonathan	1	Vereinigtes Königreich
David	3	Vereinigtes Königreich
Davids Männer	2	Vereinigtes Königreich
Asaph	1	Vereinigtes Königreich
Solomon	7	Vereinigtes Königreich
Naamans Diener	1	Nördliches Königreich
Herrscher von Jesreel	1	Nördliches Königreich
Gott (durch Jeremia)	2	Ende des Ersten Tempels
Gott (durch Hesekiel)	1	Ende des Ersten Tempels
Nebukadnezar	1	Erstes Exil.

Wie die obige Tabelle zeigt, stammen – abgesehen von vier Argumenten, die Gott zugeschrieben werden – 21 (68 %) von Juden und sechs (19 %) von Nichtjuden. Betrachtet man allein die biblischen Quellen, scheint diese Argumentationsform also überwiegend jüdisch geprägt zu sein, obwohl sie auch Nichtjuden nicht unbekannt war. Diese Bemerkung ist nicht rassistisch gemeint; ich möchte lediglich das Interesse an historischen Studien zur Logik wecken. Es wäre interessant zu wissen, ob A-fortiori-Argumente beispielsweise in sumerischen, babylonischen, ägyptischen, kanaanäischen, assyrischen oder griechischen Inschriften oder Dokumenten vorkommen und wenn ja, wann und wie häufig.

Des Weiteren sind von 31 Fällen nur 2 vorsinaitisch; 9 (29 %) stammen aus der Zeit Moses, also etwa aus dem 13. Jahrhundert v. Chr.; 14 (45 %) stammen aus den Monarchien von Saul, David und Salomo, ungefähr Mitte des 9./Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr.; und die restlichen 6 (19 %) stammen aus der Zeit von der Teilung des Königreichs bis zum babylonischen Exil, ungefähr Mitte des 8./Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr.

Im Zuge dieser Forschung kam mir der Gedanke, dass die in der Bibel für A-fortiori-Argumente (und letztlich auch für andere Argumentationsformen) verwendete Sprache als Datierungsinstrument dienen könnte, um Streitigkeiten zwischen Traditionalisten und „Höheren Kritikern“ hinsichtlich des Alters und der Autorschaft der verschiedenen biblischen Bücher beizulegen. Angesichts der bisherigen Ergebnisse sehe ich persönlich jedoch keine Möglichkeit für eindeutige Schlussfolgerungen in dieser Hinsicht (selbst wenn man die von der Kritischen Schule vorgeschlagene Datierung anstelle der traditionellen berücksichtigt).

Die einzige Schlussfolgerung, die ich ziehen kann, ist, dass das A-fortiori-Argument seit den Anfängen der biblischen Erzählung bis zu ihrem Ende eine recht verbreitete Argumentationsform war, mit der höchsten Häufigkeit im 9. und 8. Jahrhundert v. Chr. Vielleicht lässt sich daraus letztlich schließen, dass die Hypothese einiger Kritiker, die meisten älteren Bücher der Bibel seien viel später als traditionell behauptet verfasst oder zumindest zusammengestellt worden, also etwa zur gleichen Zeit wie die meisten späteren Bücher, durch diese Daten zumindest *nicht gerechtfertigt ist* , wenn nicht widerlegt. Denn wäre diese Annahme richtig, würde man erwarten, dass das A-fortiori-Argument in den späteren Büchern häufiger oder sogar genauso häufig verwendet würde wie in den älteren. Aber auch diese Annahme ist natürlich nur bedingt wahrscheinlich und diskussionswürdig.

4. Zusammenfassung der Ergebnisse.

Nun kehren wir zur Diskussion über die Anzahl der A-fortiori-Argumente in der Bibel zurück. Zunächst möchte ich kurz erwähnen, dass ich ernsthaft bezweifle, dass Esth 9,12 als echtes *Qal-Vachomer* -Argument gelten kann; ich werde dies im bereits erwähnten nächsten Kapitel ausführlich darlegen. Ich möchte hier hinzufügen, dass *Genesis Rabbah zwar* vorgibt, die unbestrittene Tradition und endgültige Wahrheit in dieser Angelegenheit zu verkörpern, doch der offensichtliche Fehler, nur zehn *Qal-Vachomer* -Argumente in der Bibel aufzuzählen, obwohl es offensichtlich mindestens dreimal so viele gibt, erlaubt uns, seine Aussagen wesentlich kritischer zu bewerten und zu bezweifeln, dass diese zehnte Aussage tatsächlich als *Qal-Vachomer gilt* .

Ich spreche von einem „scheinbaren“ Fehler, da man stets einwenden könnte, die zehn vom Midrasch ausgewählten Aussagen seien in Wirklichkeit in gewisser Weise *besonders* , da sie etwas enthielten, was den anderen fehle. Tatsächlich brachte ein mir bekannter Rabbiner, R. Alexander Safran aus Genf, genau dieses Argument vor, nachdem ich ihm von der Entdeckung weiterer *Qal-Vachomer* -Argumente neben den zehn midraschischen berichtet hatte.

Es muss betont werden, dass eine *formale oder sprachliche Unterscheidung offensichtlich nicht möglich ist* : Das ergibt sich aus all unseren Entdeckungen und Erkenntnissen und ist unbestreitbar. Daher müssen die Verteidiger des Glaubens, wie immer in solchen Situationen, auf homiletische oder mystische Interpretationen zurückgreifen und diesen zehn Aussagen eine

besondere ethische, historische oder kabbalistische Bedeutung beimessen, die den anderen fehlt. Ich überlasse diese Aufgabe wem auch immer.

Eine interessantere Verteidigungsmöglichkeit bot mir mein Freund Sammy Soussan an, der in einem *Kollel* (einer talmudischen Studiengruppe) in Aix-les-Bains studiert. Er bat mich zu prüfen, ob die zehn *Qal-Vachomer*- Argumente des Midrasch nicht einfach *Beispiele* für zehn verschiedene *formale Typen sein könnten* , deren Typologie – und keine andere – sich in den übrigen etwa zwanzig von mir gefundenen Fällen wiederholen würde. Meine spontane Antwort war, dass eine solche Ansicht unwahrscheinlich sei, da meine formalen Studien ergeben hätten, dass die Anzahl der verschiedenen Formen (je nach Zählweise) zwei, vier oder acht, aber nicht zehn (oder fünf) beträgt.

Wie wir bereits gesehen haben, kann ein A fortiori positiv oder negativ, subjektiv oder prädikativ (falls kategorisch) oder antezedental oder konsequent (falls konditional) sein. Die zehn (oder elf) midraschischen A fortiori haben folgende logische Formen (am natürlichsten, obwohl sie auch anders formuliert werden können): 2 sind positiv subjektiv, 3 negativ subjektiv, 2 positiv prädikativ und 2, 3 oder 4 positiv antezedental; genauer gesagt:

Gen. 4:24 ist ein negatives Subjekt;
Gen. 44:8 ist eine positive Prädikatsaussage;
Exodus 6,12 ist ein negatives Subjekt;
Num. 12:14 ist ein positiver Subjektsatz;
Deut. 31:27 ist eine positive Prädikatsaussage;
1 Sam. 23:3 ist ein positives Bezugswort;
Jer. 12,5 hat zwei positive Prädikate;
Ezechiel 15,5 ist ein negatives Subjekt;
Spr. 11,31 ist ein positiver Subjektsatz;
Esth. 9:12 ist ein positives Antezedens (wenn überhaupt a fortiori).

Es ist jedenfalls interessant festzustellen, dass Gen 4,24 und Ezechiel 15,5 beide negativ subjektiv sind. Denn wenn (a) nur eine der beiden midraschischen Listen von *Qal-Vachomer* -Argumenten, nicht aber eine Verschmelzung beider, obwohl beide als gleichermaßen gültig gelten müssen, herangezogen werden soll, und (b) sich die Soussan-Hypothese als richtig erweisen würde, dann müssten diese beiden a-fortiori-Argumente dieselbe Form haben, was sie auch tun. Dennoch ist die Hypothese falsch, da ihre Hauptaussage, nämlich dass die midraschische Liste von zehn zehn (oder fünf) verschiedene Formen enthält, nicht haltbar ist.

Keiner dieser Fälle ist, einfach ausgedrückt, negativ prädikatal, negativ antezedental oder konsequent. Daher deutet der Midrasch bestenfalls auf die Formalitäten des A-fortiori hin, repräsentiert sie aber nicht vollständig. Darüber hinaus lässt sich anhand einzelner Fälle zeigen, dass alle biblischen A-fortiori, die in der vorliegenden Studie als solche erkannt werden, sich nahtlos in unsere Klassifizierung einfügen; das heißt, dass diese Klassifizierung, soweit es die vorliegenden Daten betrifft, erschöpfend ist. Diese Argumentation scheint die vorgeschlagene Verteidigung zu widerlegen: Wir können mit Sicherheit vorhersagen, dass der Midrasch keine Taxonomie ist.

Alternativ könnten wir die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass die Midrasch-Liste der zehn *Qal-Vachomer* -Argumente zehn Arten von *Phraseologie offenbart* . Diese linguistische Frage hat verschiedene Aspekte: Wir können uns auf einzelne Operatoren, deren Kombinationen, Schlüsselwörter/-phrasen oder deren Kombinationen konzentrieren. Wir können uns auch fragen, ob die Midrasch-Liste tatsächlich genau zehn solcher Ausdrücke umfasst und ob diese Zahl (angesichts neuerer Erkenntnisse) vollständig ist.

Zunächst muss eingeräumt werden, dass die Liste des Midrasch nicht *alle* einzelnen Operatoren oder Kombinationen davon umfasst, die im biblischen A-fortiori vorkommen. Bezüglich der Wenn-Operatoren enthält sie *hen, hine, ki, u,* lässt aber *reu, im, lahen aus* ; bezüglich der Dann-Operatoren enthält sie *ve, af, meh* , lässt aber *gam, im aus* . Diese Auslassungen sind teilweise diskussionswürdig: Die betreffenden Sätze könnten auch ohne die Interpretation dieser Wörter als Operatoren gebildet oder verstanden werden; jedenfalls beträgt die Gesamtzahl nicht zehn (sie ist 7 in der Midrasch-Liste und 11 in meiner).

Was die Kombinationen von Operatoren betrifft, so enthält die Liste zwar *ki/ve, u/ve, hen/ve, hen/af, hine/af, -/meh, -/-* , lässt aber die häufigste Kombination *ki/af* sowie *hine/ve, lahen/ve, reu/af, hen/gam,im, im/- aus* ; und in jedem Fall beträgt die Gesamtzahl nicht zehn (sondern 6-7 im Midrasch und 12-13 nach meiner Ansicht).

Die Anzahl der einzelnen Schlüsselwörter/-phrasen im Midrasch beträgt ebenfalls neun: *hen, hine, ki, u/ve, ve-ekh, halo, ve-af-ki, af-ki* und *meh* , unabhängig von der Reihenfolge der Auflistung. Es sei denn, man betrachtet das *u,* das den Antezedens des zweiten Teils von Jer 12,5 markiert, und das *ve* , das die Konsequenz von Gen 4,24 kennzeichnet, als zwei unterschiedliche Begriffe, was sie in ihrer Bedeutung (*u* = wenn, *ve* = dann), nicht aber in der Schreibweise (vav) sind. In diesem Fall und unter Beibehaltung von Esth 9,12 erhält man die gewünschte Anzahl von zehn verschiedenen Schlüsselwörtern/-phrasen im Midrasch. Der Midrasch ist in dieser Hinsicht jedoch nicht vollständig, da aus einer umfassenderen Perspektive vier bis fünf Ausdrücke fehlen, nämlich: *reu, im* (als „wenn“ oder als „dann“) *, gam und lahen* .

Was die Kombination von Schlüsselwörtern/-phrasen betrifft, so gibt es, da in zwei der vom Midrasch aufgeführten Fälle die gleiche Sprache verwendet wird (*hen/ve-ekh* in Gen. 44:8 und Exod. 6:12), nur neun Kombinationen, selbst wenn wir wie Raschi Gen. 4:24 (*ki/ve*) miteinbeziehen. In der Liste sollte anstelle von Hesekiel 15,5 (da dessen *Hine/Af-Ki* dann ausgeschlossen wird) Jeremia 12,5 als ein *Qal Vachomer* anstatt zwei gezählt werden, wobei dieses jedoch zwei Phraseologien offenbart. Zudem sollte Gen 4,24 in die Liste aufgenommen werden, ohne Hesekiel 15,5 auszuschließen. Und natürlich (entgegen meiner Empfehlung) sollte Esther 9,12 nicht ausgelassen werden. So ergibt sich die gewünschte Anzahl von zehn verschiedenen Kombinationen von Schlüsselausdrücken. Allerdings ist auch diese Zahl nicht vollständig, da Kombinationen wie *Reu/Af-Ki, Ki/Ve-Af-Ki* usw. unberücksichtigt bleiben.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die Midrasch-Liste enthält lobenswerterweise wichtige Ausdrücke wie *„ve-ekh“, „halo“, „ve-af-ki“* usw., die auf Argumente mit dem Wort *„qal vachomer“ hinweisen* (wenn auch nicht immer). Sie umfasst zehn (oder elf) biblische Beispiele (ich sage neun bis zehn) für *solche Argumente* ; diese Beispiele lassen zehn Schlüsselausdrücke und zehn Kombinationen davon erkennen. Die Midrasch-Liste mit zehn Fällen ist *jedoch sicherlich unvollständig* , sei es aus statistischer, logischer oder linguistischer Sicht.

Somit haben wir keine wissenschaftliche Rechtfertigung für die midraschische Auflistung von *nur zehn gefunden.* Die Argumente *von qal vachomer sind* unbegründet. In den genannten

Punkten muss man davon ausgehen, dass es sich bestenfalls um eine unvollständige und zufällige Auswahl von Beispielen handelt. Sollte der Verfasser der Liste beabsichtigt haben, diese hinsichtlich der Anzahl der Beispiele, logischer Formalitäten oder sprachlicher Merkmale vollständig oder systematisch darzustellen, so ist ihm dies misslungen: Seine Recherche war schlampig. Der einzige Ausweg aus diesen Schlussfolgerungen besteht darin, der Safran-Hypothese zu folgen und anzunehmen, dass der Verfasser homiletische oder mystische Motive für seine Auswahl hatte.

5. Talmudisch/Rabbinisch A-Fortiori.

Ein letztes Wort zum A-fortiori-Argument in der talmudischen und nachtalmudischen rabbinischen Literatur. Die in dieser Literatur für A-fortiori-Argumente verwendete *Sprache ist vielfältig und lässt sich laut dem „Praktischen Talmudwörterbuch"* in vier Haupttypen unterteilen (siehe unten). Siehe auch *„Talmudische Terminologie"* [81]und andere ähnliche Werke zu diesem Thema.

a.Verschiedene Phrasen mit dem Wort *din* (was logisches Urteil bedeutet, meist a fortiori), nämlich: ***eino din she, din, dina*** (Aram.) ***, bedin, vedin hu, vehadin noteein, vehalo din hu*** .

b.Varianten von *kol sheken* (was so viel wie „umso mehr" bedeutet), nämlich: ***kol sheken, kol deken*** (Aram.) ***, lo kol sheken.***

c. Der Ausdruck ***„al achat kamah vekamah"*** (was so viel bedeutet wie „Wenn in diesem Fall … wie viel mehr dann in jenem anderen Fall"). Dieser Ausdruck wird angeblich häufiger in hagadikischen als in halachischen Kontexten verwendet.

d. Und der definierende Ausdruck ***qal vachomer*** (was „Milde und Strenge" bedeutet; beachten Sie, dass *qal* genauer *qol hätte lauten müssen, da es sich wie chomer* um ein Substantiv handelt).

Was die *Häufigkeit der Verwendung* dieser Terminologie betrifft, kann ich mangels einer Konkordanz der nachbiblischen Literatur nicht genau sagen, worum es sich handelt. Im Indexband der Soncino-Ausgabe (1952) des Babylonischen Talmud finden sich die unten aufgeführten Einträge, die mindestens 137 Argumente der uns betreffenden Art nahelegen. Ich sage „nahelegen", da die Seitenzahlen angegeben sind, die mehrere Argumente desselben Typs enthalten können; zudem kann ich, da ich sie nicht geprüft habe, nicht garantieren, dass es sich um stichhaltige Fälle handelt. Aufgrund meiner begrenzten Erfahrung im Talmudstudium vermute ich spontan, dass diese Liste unvollständig ist (insbesondere, wenn wir die Kommentare mit einbeziehen).

A fortiori	52
A minori ad majus	31

[81] S. 69-70.

Deduktion, Beweise durch		2	
Schlussfolgerung von Moll zu Dur	8		
Kal wa-homer		34	
Hauptfach, Schlussfolgerung vom Nebenfach bis			8
Nebenfach, Schlussfolgerung vom Hauptfach auf			2

Beim Vergleich biblischer und talmudischer/rabbinischer Literatur lassen sich hinsichtlich des A-fortiori-Arguments bestimmte Tendenzen beobachten. Erstens zur *Quantität* : Der Tanach verzeichnet mindestens dreißig Fälle (was natürlich nicht bedeutet, dass es nicht noch viel mehr unaufgezeichnete Fälle gab); im Talmud würde ich die Zahl der Fälle spontan auf mehrere hundert schätzen, und auch in späterer Literatur (zum Beispiel bei Raschi, der diese Form anscheinend bevorzugt) ist sie sehr verbreitet.

Zweitens, hinsichtlich der *Qualität* : Die Komplexität und Sicherheit des Gebrauchs von A-fortiori nehmen stetig zu; es werden komplexere Konditionalsätze verwendet, und mehr Argumentationselemente bleiben unausgesprochen. Dies hängt mit dem *Niveau der theoretischen Fundierung und der sprachlichen Raffinesse zusammen* : Die A-fortiori-Sprache biblischer Zeit ist umgangssprachlich und allgemein (es wird eine undifferenzierte Wenn/Dann-Terminologie verwendet, typische Ausdrücke wie *„ve-af-ki“* kommen auch in anderen Kontexten als A-fortiori vor); in talmudischer Zeit und danach finden wir den gebräuchlichen Gebrauch von Ausdrücken wie *„qal vachomer“* oder *„kol sheken“* , die auf eine theoretische Reflexion hinweisen (wie die Werke von Hillel, Schammai, Rabbi Akiba oder Rabbi Ismael) und ein wesentlich spezialisierteres Lexikon bilden.

Ich möchte darauf hinweisen, dass das *Fehlen* solcher Fachausdrücke in der gesamten Bibel die anachronistische These widerlegt, dass talmudische *Pilpul* (mehr oder weniger logische Argumentation zu Interpretationszwecken) bereits in biblischer Zeit in einer hochentwickelten Form existierte. Hätte beispielsweise König David bereits einen ähnlichen intellektuellen Kontext gehabt und täglich auf ähnliche Weise studiert (wie einige Kommentatoren später behaupteten), hätte er dann nicht auch in seinem alltäglichen Sprachgebrauch ein ebenso explizites Vokabular verwendet (wie es auch heute noch bei Rabbinern, Gelehrten und Studenten der Fall ist)?

Das heißt, die Behauptung, die Tora sei am Sinai als mündliche Entsprechung des Talmud und späterer Schriften mit allen dazugehörigen hermeneutischen Prinzipien mehr oder weniger deutlich impliziert worden, scheint durch die vorangegangenen Beobachtungen nicht bestätigt zu werden. *Fehlende Beweise sind natürlich kein Beweis für das Gegenteil, schwächen die These aber etwas.* Die alternative Theorie, dass das Bewusstsein für Logik oder zumindest deren Verbalisierung nach dem Sinai eine historische *Entwicklung durchlief* , erscheint angesichts des Vorangegangenen glaubwürdiger.

Andererseits scheinen die obigen Beobachtungen die Tradition zu bestätigen, dass alle Bücher des biblischen Kanons recht alt sind. Die Behauptung einiger Kritiker, beispielsweise das Buch Daniel sei ein literarisches Produkt viel späterer Zeit, wird durch seine logische Sprache (*lahen/ve*) widerlegt, die für die Bibel typisch ist. Natürlich kann auch diese vorgetäuscht sein; dies würde jedoch ein gewisses Verständnis der biblischen Logik voraussetzen, die, wie wir gesehen haben, selbst der Autor der *Genesis Rabbah* einige Jahrhunderte später offenbar nicht vollständig beherrschte.

Letztlich lässt sich jedoch nicht genau sagen, wann zwischen biblischer und Mischna-Zeit der Wandel in der Logiksprache stattfand. Die wahrscheinlichste Hypothese ist, dass er genau dort stattfand, wo ihn die erhaltenen schriftlichen Aufzeichnungen verorten: nämlich mehr oder weniger abrupt, im Zuge einer kulturellen Revolution, während der prägenden Jahrhunderte der Mischna (etwa vom 1. Jahrhundert v. Chr. bis zum 1. Jahrhundert n. Chr.), und setzte sich in den Jahrhunderten fort, in denen die Gemara entwickelt wurde.

Denn, wie Form und Inhalt belegen, entstand die intellektuelle Reflexion über die Logik, die diesen Sprachwandel hervorrief und sich darin manifestiert, nicht isoliert als reine philosophische Theorie, sondern als *ad-hoc* -Antwort auf die spezifischen Probleme, mit denen die talmudischen Rabbiner bei der Formulierung ihrer Rechtsauslegungen und -debatten konfrontiert waren. Diese verbale Reflexion über die Logik muss, wie ihr juristischer Kontext, etwa zur gleichen Zeit schriftlich festgehalten worden sein, wie sie entwickelt wurde, aus dem einfachen Grund, dass der menschliche Verstand, selbst bei optimaler Leistung, nur eine begrenzte Menge an Informationen selbstständig verarbeiten kann; darüber hinaus benötigt er materielle Unterstützung.

So wie sich arithmetische Berechnungen ohne Stift und Papier und schließlich algebraische Werkzeuge (und noch später Computer) nicht weit entwickeln können; und ebenso sind Unternehmungen wie die Architektur ohne geometrisches Zeichnen und schließlich theoretisches Equipment (und später noch ausgefeiltere Technologien) begrenzt; so kann sich das Denken ohne die Verwendung *geschriebener* Worte zur Festigung vergangener Denk- und Debattenstadien und schließlich zur abstrakten Reflexion über die zugrunde liegende logische Methodik nicht glaubwürdig über ein bestimmtes intellektuelles Niveau hinaus entwickeln.

6. DIE SPRACHE DES BIBLISCHEN *A-FORTIORI* .

Ziel dieses Essays ist die Analyse der tatsächlich in biblischen A-fortiori-Aussagen verwendeten Sprache. Eine empirische Studie ohne Vorannahmen.

Ein biblisches a fortiori Wie wir gesehen haben, besteht ein Argument üblicherweise aus zwei mehr oder weniger expliziten Sätzen, von denen einer die Unterprämisse und der andere die Schlussfolgerung ist; die Oberprämisse ist stets mehr oder weniger implizit. Die genannte Prämisse und die Schlussfolgerung können, einzeln oder beide, kategorisch oder konditional formuliert sein und vollständig oder nur teilweise ausgedrückt werden.

Prämisse und Konklusion werden üblicherweise, wenn auch nicht immer, durch Wörter signalisiert, die als „Wenn"- bzw. „Dann"-Operatoren fungieren. Diese Schlüsselwörter beziehen sich jedoch mitunter nicht auf das Argument als *Ganzes* , sondern gehören *zu* Nebensätzen. Unsere Aufgabe besteht daher darin, die Wenn-Dann-Operatoren (falls vorhanden), die Prämisse und Konklusion des Arguments umrahmen, von den Operatoren (falls vorhanden) zu unterscheiden, die innerhalb dieser Sätze eine Rolle spielen, um Verwechslungen zu vermeiden.[82]

1. Tora-Bücher.

Genesis 4:24. Lemekh ben Methuschael:

„Wenn (***ki***): Kain soll siebenfach gerächt werden,
dann (***ve***): Lemech [soll gerächt werden] siebzig und siebenfach."

> Raschis Interpretation: Wenn die Strafe für Kain, der vorsätzlich gemordet hat, sieben Generationen lang aufgeschoben wurde, so wird die Strafe [für meinen Lemech sicherlich]um ein Vielfaches siebenfach aufgeschoben werden, da ich unabsichtlich getötet habe.

---

[82] Ich habe verschiedene Standardübersetzungen herangezogen: für den Pentateuch, Samuel und die Könige hauptsächlich die eher klassischen *Soncino-Bücher der Bibel* ; für die Psalmen die *Metsudah Tehillim* und für die übrigen Bücher *die Jerusalemer Bibel* . In einigen Fällen musste ich die Wortwahl oder die Reihenfolge geringfügig anpassen, da dies für unsere Analyse notwendig war. Ich bemühe mich, meine Standpunkte zu erläutern; bei ähnlichen Sachverhalten versuche ich jedoch, Wiederholungen zu vermeiden. (Meditativ Interessierte finden vielleicht den Inhalt der Bibelstellen, die diese Forschung zusammengeführt hat, interessant; sozusagen ihre gemeinsame Botschaft.)

Die Wenn-Dann-Operatoren dieses Arguments sind ***ki/ve*** . Ich muss sagen, dass mir dieser Vers ohne Raschis Kommentar ziemlich unverständlich wäre. Dies zeugt vielleicht von seinem hohen Alter. Jedenfalls können wir Raschis Interpretation des Satzes als ein A-fortiori-Argument akzeptieren. Der von ihm aus der Überlieferung angeführte Kontext besagt, dass Lemech Kain versehentlich bei der Hirschjagd erschlug.

Es ist zu beachten, dass dieses A-fortiori-Argument nicht perfekt konstruiert ist; obwohl der Übergang von absichtlich zu unabsichtlich (die stillschweigende Oberprämisse) tatsächlich a fortiori ist, entspricht der Übergang von sieben (in der Unterprämisse) zu siebenundsiebzig (in der Schlussfolgerung) nicht der „ *Dayo* "-Regel: Es findet eine Extrapolation statt, die zwar induktiv gerechtfertigt sein mag, aber deduktiv schwach ist. Obwohl es sich um eine Bibelstelle handelt, besitzt sie keine halachische Autorität, die eine nicht- *Dayo*- Argumentation stützen könnte, da es sich um die private Äußerung Lemechs und nicht um eine Aussage göttlichen oder prophetischen Ursprungs handelt.

Genesis 44:8. Josephs Brüder:

> „Siehe (***hen***): das Geld, das wir in den Säcken gefunden haben, haben wir dir aus dem Land Kanaan zurückgebracht;
> dann (***ve***): Wie (*ekh*) sollen wir aus dem Haus deines Herrn Silber oder Gold stehlen?

Hier sind die Wenn/Dann-Operatoren ***„hen" und „ve"*** . *„Hen"* (siehe) signalisiert die Darlegung von Beweisen, während *„ve"* (und) die daraus zu ziehende Schlussfolgerung darstellt. Der Ausdruck *„ekh"* (wie) ist Teil der Schlussfolgerung und dient rhetorisch dazu, die Fähigkeit der Brüder zum Stehlen zu verneinen; er bedeutet wörtlich: Angesichts der Beweise, „wie könnte irgendjemand logisch aufrechterhalten", dass die Brüder stehlen würden. Somit kennzeichnet *„ekh" die Notwendigkeit* der Verneinung einer Behauptung: Es hat *eine modale Funktion* ; und so können wir es als Qualifizierung der Gesamtbeziehung zwischen Prämisse(n) und Schlussfolgerung betrachten, anstatt lediglich als interne Qualifizierung der Schlussfolgerung.

2. Mose 6,12. Mose:

> „Siehe (***hen***): Die Kinder Israels haben nicht auf mich gehört;
> dann (***ve***): Wie (*ekh*) soll der Pharao mich hören?

Dieselbe Sprache wie im vorherigen Fall.

Numeri 12,14. Gott:

> "[Angenommen:] wenn (*ve*) ihr Vater ihr nur ins Gesicht gespuckt hätte, sollte sie (*halo*) sich dann nicht sieben Tage lang in Scham verstecken?
> [Da Gott zornig auf sie ist,] soll sie sieben Tage lang außerhalb des Lagers eingeschlossen sein."

In diesem Fall wird das Argument als Ganzes, obwohl es eindeutig a fortiori gemeint ist, *ohne explizite Wenn-Dann-Operatoren ausgedrückt* (was nicht ungewöhnlich ist, sondern in allen Sprachen üblich). Die Prämisse ist eine Konditionalaussage mit *„ve“* als Wenn-Operator, aber ohne expliziten Dann-Operator; der Ausdruck *„Halo“* dient im Konsequens einem rhetorischen Zweck. Die Schlussfolgerung (wie in unserer vorherigen technischen Analyse gezeigt) ist zwar als kategorische Aussage formuliert, sollte aber als Konditionalaussage ohne explizite Operatoren gelesen werden; ihre implizite Prämisse ist die göttliche Missbilligung, während ihr Konsequens dem der Prämisse ähnelt.

„halo“ (ist es nicht so?) betrifft : Es drückt beim Sprecher eine bestimmte Denkweise aus und bewirkt beim Hörer eine bestimmte Denkweise, die weder spezifisch hebräisch noch orientalisch ist, sondern gleichermaßen in der westlichen formalen Logik zu finden ist. Seine Funktion besteht darin, uns an folgende Formalität zu erinnern: „Wenn X, dann Y“ bedeutet, dass X *zwangsläufig* zusammen mit Y existieren muss und nicht bloß, dass X und Y zufällig gemeinsam aufgetreten sind. Somit ist „ *halo“* wie *„ekh* “ eine Modalität, wenn auch mit entgegengesetzter Polarität; während *„ekh* “ „verneinen muss“ bedeutet (=kann nicht bejahen), bedeutet *„halo* “ „kann nicht anders als bejahen“ (=muss bejahen); und letztlich kann eine solche Modalität ebenso gut auf die gesamte betreffende Prämissen-Konklusions-Beziehung bezogen werden, anstatt nur auf deren Konklusionsteil.

Deuteronomium 31:27. Mose:

> „Siehe , solange ich heute noch bei euch lebe, seid ihr dem Herrn ungehorsam ***gewesen*** *;*
> Wie viel mehr (***af***): in der Zeit (*ki*) nach meinem Tod, so (*ve*) [d.h. werdet ihr rebellisch sein]?"

Hier schlage ich vor, dass die Wenn/Dann-Aussagen des A-fortiori-Arguments als solche „ ***hen/af“ lauten*** . Die Prämisse ist eine Konditionalaussage mit „ *sein* “ als Wenn-Operator und ohne expliziten Dann-Operator. Die Konklusion ist ebenfalls eine Konditionalaussage mit „ *ki“* als Wenn-Operator und *„ve“* (was so viel wie „also“ oder „dasselbe“ bedeutet) als Dann-Operator, was stillschweigend „ihr werdet rebellisch sein“ impliziert. Der im Text verwendete Ausdruck lautet tatsächlich „ *ve af ki“* , aber die Elemente dieses Ausdrucks spielen unterschiedliche Rollen in der Aussage, weshalb ich sie leicht umgestellt habe.

2. Historische Bücher.

1 Samuel 14:29-30. Jonathan:

> „Sieh (***reu***): Weil (*ki*) ich ein wenig von diesem Honig gekostet habe, wie (*ki*) meine Augen geleuchtet haben.“

> Wie viel mehr (***af***): Wenn (*ki*) das Volk heute vielleicht ungehindert von der Beute seiner Feinde gegessen hätte, die es vorfand, dann (*ki*) hätte es dann nicht ein viel größeres Gemetzel unter den Philistern gegeben?“

Hierbei handelt es sich bei dem *qal vachomer* um eine größere Wenn-Dann-Aussage, gekennzeichnet durch ***reu/af*** , die zwei kleinere Wenn-Dann-Aussagen enthält, gekennzeichnet durch *ki/ki* , welche die Nebenprämisse bzw. die Konklusion des Arguments darstellen. (Beachten Sie die Umstellung von Antezedens und Konsequens in der Prämisse zur besseren Verständlichkeit. Die ursprüngliche, umgekehrte Reihenfolge dient lediglich einem rhetorischen Zweck: vom Phänomen zur Erklärung, von der Wirkung zur Ursache – es handelt sich um eine didaktische Darstellung.) Das Dayo-Prinzip wird ignoriert.

1 Samuel 21:6. David:

> „Wahrlich **,** als ich hinausging, obwohl *es nur eine gewöhnliche* Reise war, wurden uns doch in den letzten drei Tagen die Frauen vorenthalten, und die Gefäße der jungen Männer waren *heilig ;*
> Wie viel mehr (***af***): Wenn (*ki*) heute heiliges Brot in den Gefäßen sein soll, so (*ve*) [d. h. haben wir die Frauen gemieden und die Gefäße der jungen Männer heilig gehalten].“

In diesem Fall wird das eigentliche *qal-Vachomer mit den Operatoren* ***ki/af*** gebildet . Es besitzt eine Konditionalaussage mit einem zusammengesetzten Antezedens und einem zusammengesetzten Konsequens als Prämisse (hier zur besseren Übersichtlichkeit neu geordnet) und eine weitere mit einem einfachen Antezedens und einem impliziten, aber offensichtlichen zusammengesetzten Konsequens als Konklusion. Die Operatoren (*be/im*) und Konjunktionen (*ve*) innerhalb der Prämisse und solche innerhalb der Konklusion (*ki/ve*) sind nicht zu den Operatoren des Arguments als solchen zu zählen.

1 Samuel 23:3. Davids Männer:

> „Siehe (***hine***): Hier in (*be*) Juda [=unserem eigenen Gebiet] fürchten wir uns;
> Wie viel mehr (***af***): Wenn (*ki*) wir nach Keilah [=feindliches Gebiet] gehen, so (*ve*) [d.h. werden wir Angst haben]?"

Die Operatoren des A-fortiori sind hier ***hine/af*** . Die Prämisse steht im Konditional, ihr Antezedens wird durch *be signalisiert* , ihr Konsequens jedoch nicht (wie in allen Sprachen üblich). Die Konklusion wird durch die Phrase *ve af ki angekündigt* : Das *af* dieser Phrase gehört, wie bereits erwähnt, zur *Qal-Vachomer* -Konstruktion, während das *ve* von *ve af ki* das Konsequens der Konklusion impliziert und es mit dem Konsequens der Prämisse gleichsetzt (und daher im Text implizit bleibt, um Wiederholungen zu vermeiden). Das *ki* von *ve af ki* bezieht sich auf das Antezedens der Konklusion.

2 Samuel 4:10-11. David:

> „Wenn (***ki***): [wenn] mir jemand sagte: 'Siehe, Saul ist tot', und (*ve*) er in seinen eigenen Augen war, als hätte er gute Botschaft gebracht, dann (*ve*) ergriff ich ihn und (*ve*) erschlug ihn in Ziklag zum Lohn.“
>
> Wie viel mehr (***af***): Wenn (*ki*) böse Menschen einen gerechten Mann in seinem eigenen Haus auf seinem Bett erschlagen haben, (*ve*) werde ich (*halo*) nun nicht sein Blut von deiner Hand fordern und (*ve*) dich von der Erde wegnehmen?

In diesem Fall sind die Wenn/Dann-Operatoren des Arguments ***ki/af*** . Die Nebenprämisse besteht aus einer Konditionalaussage mit zusammengesetzten Thesen, ohne expliziten Wenn-Operator (es sei denn, das anfängliche *ki* dient einem doppelten Zweck, nämlich der Vermeidung von ***ki*** *ki*) und mit *ve* als Dann-Operator. Die Konklusion ist ebenfalls eine Konditionalaussage mit einer zusammengesetzten Konklusion, wobei *ki/ve* als Operatoren verwendet werden. Die zusätzlichen Vorkommen von *ve* dienen dazu, zusammengesetzte Prämissen oder Konsequenzen zu kennzeichnen. Das Dayo-Prinzip wurde befolgt.

2 Samuel 12:18. Davids Diener:

> „Siehe (***hine***): als (*be*) das Kind noch lebte, [war Davids Kummer so groß, dass] wir mit ihm sprachen, und (*ve*) er hörte nicht auf unsere Stimme;
>
> dann (***ve***): Wie (*ekh*) sollen wir ihm sagen, dass das Kind tot ist, damit (*ve*) er sich selbst Schaden zufügt?“

In diesem Fall sind die Operatoren des gesamten *qal vachomer* ***hine/ve*** , und diese bilden zwei Konditionalsätze. Der eine, die Prämisse, hat *be* als Wenn-Operator, aber keinen sichtbaren Dann-Operator (und tatsächlich ist auch ein Teil ihres zusammengesetzten Konsequens implizit); der andere, die Konklusion, hat keinen sichtbaren Wenn-Operator, obwohl sie *ve* als Dann-Operator hat (*ekh* erfüllt in der Konklusion einen internen rhetorischen Zweck: ohne *ekh* wäre die Konklusion lediglich hypothetisch („Wenn wir es ihm sagen, wird er sich selbst schaden“), *ekh* signalisiert eine Fortsetzung der Argumentation durch Apodosis („Wir wollen nicht, dass er sich selbst schaden, deshalb können wir es ihm nicht sagen“).

Beachten Sie, dass das gesamte A-fortiori-Argument selbst in einem umfassenderen Antezedens/Konsequens (oben nicht dargestellt) enthalten ist, ausgedrückt durch *ki* (weil sie so dachten), *ve (deshalb fürchteten sie, es ihm zu sagen). All diese verschachtelten Sätze können zu Verwirrung führen; deshalb ist es wichtig, ihre logische Hierarchie sorgfältig zu analysieren, wenn wir die Identität des A-fortiori-Arguments an sich* verstehen wollen . Das Dayo-Prinzip wird ignoriert.

2 Samuel 16:11. David:

> „Siehe (***hine***): Mein Sohn, der aus meinem Leib hervorgegangen ist, trachtet mir nach dem Leben [noch reagiere ich nicht];

> Wie viel mehr (***af***): Im Falle (*ki*) dieses Benjaminiter jetzt [der weniger nahe steht] und [mich] verflucht, dann (*ve*) sollte ich ihn in Ruhe lassen; denn der Herr hat es ihm geboten."

Hier wird das Argument durch ***hine/af signalisiert*** . Die Prämisse ist eine Konditionalaussage ohne expliziten Operator, deren Konsequenz durch die Konklusion impliziert wird. Die Konklusion verwendet das *ki* des Ausdrucks *ve af ki* als Wenn-Operator und, man könnte sagen, dessen *ve* als Dann-Operator. Genauer gesagt: Da die Konklusion eine explizite Konsequenz besitzt, kann sie auf die *ve*- Konjunktion verzichten, die vielmehr dazu dient, die implizite Konsequenz der Prämisse zu implizieren.

Die Wendung „denn der Herr hat es ihm geboten" dient dazu, die Verbindung zwischen Vorhergehendem und Konsequens in Prämisse und Konklusion zu stärken; denn keine dieser Verbindungen entsteht von Natur aus automatisch, sondern entspringt Davids bewusster Entscheidung. Man könnte einwenden, dass der einem Königssohn gewährte Spielraum nicht auf einen einfachen Untertanen wie Schimi (den betreffenden Benjaminiter) anwendbar sei; in diesem Fall erscheint Davids Argument schwach: schlimmstenfalls verbirgt es Passivität oder Fatalismus, bestenfalls Barmherzigkeit in der Not. Aus diesem Grund muss David sich erklären, seine Motivation verdeutlichen und auf seine grundsätzliche Haltung der Annahme von Gottes Willen hinweisen. Sobald die Wenn-Dann-Verbindungen so gefestigt sind, kann das *Qal Vachomer* als solches glaubwürdiger ausgeführt werden.

1 Könige 8,27 und 2 Chronik 6,18. Salomo:

> „Siehe (***hine***), der Himmel und der Himmel der Himmel können dich nicht fassen;
> Wie viel weniger (***af***): Im Falle (*ki*) dieses Hauses, das ich gebaut habe, wird (*ki*) Gott in Wahrheit auf Erden wohnen, [d.h. in diesem Haus enthalten sein]?

Hier wird das A fortiori durch ***hine/af ausgedrückt*** . Die Prämisse ist kategorisch und benötigt keine Operatoren; die Konklusion verwendet den Operator *ki* sowohl für ihr Antezedens als auch für ihr Konsequens, wobei ersteres vom Ausdruck *af ki abgeleitet ist* und letzteres im Originaltext sogar vor der Prämisse zusammen mit dem Konsequens der Konklusion angegeben wird (das hier richtigerweise an die letzte Stelle verschoben wurde).

2 Könige 5,13. Naamans Diener:

> „Angenommen (***ki***): Hätte dir der Prophet etwas Großes geboten, hättest du es nicht (*halo*) getan?"
> Wie viel mehr vielmehr (***af***): Er sagt [lediglich] zu dir: Wasche dich und sei rein? Dann (*ve*) [solltest du es tun]"

In diesem Argument könnten ***ki*** und ***af*** aus der Schlüsselphrase *ve af ki* als Wenn- und Dann-Operatoren des gesamten A-fortiori-Arguments abgeleitet werden. Die Prämisse ist eine Konditionalaussage ohne explizite Operatoren (obwohl sie den rhetorischen Ausdruck *„halo"*

enthält). Die Konklusion besteht aus einem expliziten Antezedens mit einem impliziten Wenn-Operator und einer impliziten Konklusion, die durch das explizite *ve* in der Schlüsselphrase impliziert wird. (Diese Interpretation ist diskutabel: Man hätte *ki ebenso* gut als Wenn-Operator der Konklusion oder der Prämisse betrachten können; oder es könnte eine dreifache Rolle spielen. Siehe auch Spr. 15,11 unten.)

2 Könige 10,4. Die Herrscher von Jesreel in Samaria:

> „Siehe (***hine***): Die beiden Könige [Joram und Ahasja, die mächtige Männer waren], traten nicht vor ihn [Jehu];
>
> dann (***ve***): [wir, die wir vergleichsweise schwach sind,] wie (*ekh*) sollen wir [vor ihm] bestehen?“

In diesem Fall wird das A fortiori durch ***hine/ve signalisiert*** . Prämisse und Konklusion haben keine expliziten Operatoren, da sie zwar explizit kategorisch, aber implizit von konditionaler Form sind. Das Dayo-Prinzip wurde befolgt.

3. Andere Bücher.

Hiob 4:18-19. Eliphas der Temaniter:

> „Siehe (***hen***): Er vertraut seinen Knechten nicht, und (*u*) seine Engel bezichtigt er der Torheit;
>
> Wie viel mehr (***af***): Diejenigen, die in Häusern aus Lehm wohnen, deren Fundament im Staub liegt [misstraut er ihnen und wirft er ihnen Torheit vor]?

Hiob 15,15-16. Elifas, der Temaniter:

> „Siehe (***hen***): Er vertraut seinen Heiligen nicht; und (*ve*) die Himmel sind nicht rein vor seinen Augen.“
>
> Wie viel weniger (***af***): Jemand, der abscheulich und *unrein* ist, ein Mensch, der Unrecht trinkt wie Wasser [vertraut er ihm oder hält er ihn für rein]!

Hiob 25,5-6. Bildad der Schuchiter:

> „Siehe (***hen***): Selbst der Mond hat keinen Glanz, und (*ve*) die Sterne sind nicht rein vor Ihm;
>
> Wie viel weniger (***af***): Mensch, der (*ki*) ein Wurm ist [ist hell und rein in Seinen Augen]?

Im Buch Hiob finden wir drei A-fortiori-Argumente mit sehr ähnlichem Wortlaut und ähnlicher Bedeutung: Der Mensch kann Gott nicht richten, da er ihm moralisch unendlich unterlegen ist. In jedem Fall sind die Operatoren des Arguments „ ***hen"/„af"*** . Die beiden letztgenannten Fälle beinhalten den Ausdruck *„af ki"* , während der erste Fall *„af"* ohne *„ki" enthält* , was nebenbei beweist, dass das Wort *„af"* unabhängig von *„ki" verwendet werden kann* .

Psalm 78:20. Asaph:

> „Siehe (***hen***): Er schlug an einen Felsen, da (*ve*) flossen Wasser und (*u*) Ströme brachen hervor."
>
> In diesem Fall (***gam***): Brot kann Er geben; besteht irgendein Zweifel daran (***im***): Er wird seinem Volk Fleisch zubereiten?

Der Wenn-Operator des Arguments ist ***„hen"*** , und ***„gam"*** und ***„im"*** scheinen seine Dann-Operatoren zu sein. Die Prämisse ist eine Konditionalaussage ohne Wenn-Operator, jedoch mit *„ve"* als Dann-Operator zu einem zusammengesetzten Konsequens. Die Schlussfolgerung ist doppelt, eine Zusammensetzung aus Kategorien. Die implizite Oberprämisse muss, a fortiori, lauten, dass es genauso schwer (oder schwerer) ist, Wasser aus einem Felsen zu gewinnen, wie (oder als), Brot und Fleisch zu beschaffen. Nebenbei bemerkt: „Asaph" bezieht sich wahrscheinlich auf den Leviten, der während der Herrschaft Davids im Tempel diente und in 1 Chronik 16,7 erwähnt wird.

Psalm 94,9-10. Mosche:

> „Derjenige, der das Ohr eingepflanzt hat, hört er denn nicht *?* "
>
> „Wenn ***Er*** das Auge geformt hat, sieht Er nicht *?* "
>
> *halo*) [nicht auch den Einzelnen]?"

Hier haben wir drei verschiedene *Qal-Vachomer* -Argumente mit derselben Aussagekraft (in jedem Fall ist die Konklusion einfacher zu begründen als die Prämisse [83]). Eines davon verwendet ***„im"*** als Wenn-Operator, zwei davon jedoch nicht; und keines enthält einen Dann-Operator, obwohl alle drei stattdessen den rhetorischen Ausdruck „ *halo" verwenden* .

Sprüche 11,31. Salomo:

---

83 Die Richtigkeit der ersten beiden Aussagen ist jedoch zweifelhaft. Dies wird deutlich, wenn wir eine ähnliche Argumentation auf Menschen anwenden und fragen: „Kann jemand, der ein Flugzeug konstruiert, nicht selbst fliegen?"

„Siehe (***hen***): Der Gerechte wird auf Erden belohnt werden:

Wie viel mehr (***af***): die Bösen und die Sünder, so (*ki*) [d. h. werden sie auf Erden vergolten werden].“

Diese Aussage ist nur dann ein A-fortiori-Satz, wenn „Vergeltung“ negativ interpretiert wird, wie in: „Wenn der Gerechte (der wenige Sünden hat) hier auf Erden *bestraft wird* , so werden der Böse und der Sünder (der viele Sünden hat) umso mehr *bestraft werden* “ (dies ist ein positives Subjekt vom kleineren zum größeren Wert und somit gültig). Würde „Vergeltung“ positiv interpretiert, wäre die Aussage kein gültiges A-fortiori-Satz (da sie ein positives Subjekt vom größeren zum kleineren Wert darstellt), sondern müsste als bloße Konjunktion gelesen werden: „Der Gerechte (der viel Verdienst hat) wird hier auf Erden *belohnt werden* , und auch der Böse und der Sünder (der wenig Verdienst hat) werden so *belohnt werden* .“

Nach dem Gebrauch an anderer Stelle zu urteilen, favorisiert die Formulierung (***hen/af***) die erstgenannte Alternative, nämlich die Interpretation der Aussage als a fortiori. Das Wort *ki* dient hier dazu, das implizite Prädikat der Konklusion (in Klammern) zu kennzeichnen und es dem der Prämisse gleichzusetzen.

Menschen mit einer Neigung zur Theodizee (wie Jeremia: „Warum hat der Weg der Frevler Erfolg?“ usw.) würden die empirische Richtigkeit dieser Aussage, wie auch immer sie interpretiert wird, bezweifeln. Man könnte jedoch stets einwenden, dass nur Gott die tiefsten Beweggründe der Menschen kennt (wie das folgende Argument bestätigt) und den relativen Wert all ihrer Taten bestimmt. Daher könnten seine empirisch erkennbaren Urteile durchaus gerechtfertigt sein, so sehr sie auch unseren Erwartungen widersprechen mögen. Diese Erwiderung ist vielleicht zu simpel, weshalb Theologen üblicherweise auf eine umfassendere Betrachtung verweisen, die das Leben nach dem Tod (und für manche auch frühere Leben) einschließt.

Tatsächlich finden wir im Malbim (Rabbim Meir Leibush ben Yechiel Michael, Rumänien, 19. Jh. n. Chr.) in Bezug auf diesen Vers den Kommentar, dass der Gerechte in dieser Welt für seine Sünden büßt und im Jenseits für seine guten Taten belohnt wird, während der Böse seine Belohnung in dieser Welt erntet und im Jenseits beraubt wird [84]. Auch wenn dies durchaus zutreffen mag, frage ich mich, ob es logisch implizit in dem untersuchten Sprichwort enthalten ist. Denn, wohlgemerkt, die untergeordnete Prämisse bezieht sich auf die Belohnung *auf Erden* , wodurch die Schlussfolgerung *gemäß dem Dayo-Prinzip* entsprechend eingeschränkt sein muss. Soweit ich sehe, können wir ohne unzulässige Vorgehensweise nicht weiter auf eine jenseitige Welt schließen.

Ich möchte hier hinzufügen, dass ich allzu oft ähnliche Verstöße gegen das Suffizienzprinzip in anderen talmudischen und rabbinischen Kommentaren festgestellt habe.

Sprüche 15,11. Salomo:

„Wenn (***ki***): Hölle und Verderben vor dem Herrn sind;

Wie viel mehr (***af***): Die Herzen der Menschenkinder [sind vor dem Herrn]?

---

84 S. 119.

Hier wird die Prämisse scheinbar nicht durch einen Wenn-Operator signalisiert, die Konklusion hingegen durch das Wort ***„af“*** . Da aber beide Aussagen kategorisch sind (die Konklusion mit explizitem Subjekt und implizitem Prädikat), wäre das Wort ***„ki“*** , das normalerweise ein Operator ist, redundant, wenn es als Teil der Konklusion betrachtet würde. Es muss daher als der fehlende Wenn-Operator des Arguments verstanden werden und gehört korrekterweise vor die Prämisse. (Alternativ hätte man das Argument auch als ohne expliziten Wenn-Operator betrachten können, und *„ki“* könnte auf das fehlende Prädikat der Konklusion verweisen; oder *„ki“* könnte beide Funktionen haben. Siehe dazu den nächsten Fall.)

die implizite Hauptprämisse [85]dieses A-fortiori-Arguments korrekt , wenn er sagt: „Die Unterwelt ist viel tiefer, viel jenseits von Sicht und Verstand als das menschliche Herz …“ . Der induktive Beweis dieser Aussage wäre, dass die meisten von uns einiges über das menschliche Herz wissen, aber so gut wie nichts über die Unterwelt. Dennoch möchte ich in diesem Zusammenhang eine allgemeine Bemerkung machen, die ich für wichtig halte.

Obwohl die *logische Form* des betrachteten Verses zweifellos a fortiori ist, kann sie nicht als Anleitung für einen deduktiven Prozess verstanden werden. Deduktion ist, streng genommen, der Schluss vom Bekannten auf das Unbekannte. Im Falle unseres Verses ist *uns die untergeordnete Prämisse nicht bekannt* ; vielmehr wird sie uns, ebenso wie die Schlussfolgerung, gleichzeitig vermittelt, vermutlich als göttlich inspiriert. Keiner von uns, die wir keine Propheten sind, kann behaupten zu wissen, was Gott weiß; bestenfalls gehen wir allgemein davon aus, dass Gott allwissend ist. Unter diese Annahme fallen alle getroffenen Aussagen (unabhängig davon, ob sie logisch zueinander geordnet sind, als Prämissen oder Schlussfolgerungen) gleichermaßen, und der Schluss ist im Wesentlichen syllogistisch.

Wir müssen den gesamten Vers daher (logisch betrachtet) schlicht als Aussage verstehen, dass Gott uns richten wird, unsere innersten Gedanken kennt und uns durchaus in die Hölle und das Verderben schicken kann. Der Zweck dieser Aussage ist nicht mäeutisch, obwohl sie äußerlich so formuliert ist, sondern vielmehr praktisch homiletisch: eine Warnung an die Unbekehrten oder eine Erinnerung und Ermutigung für die Bekehrten, nämlich dass es ein Jüngstes Gericht geben wird usw. Religiöse Literatur, ob jüdisch oder nicht, bedient sich häufig solcher rhetorischer Techniken und verleiht Predigten so einen mäeutischen Anschein.

Sprüche 19,7. Salomo:

„Wenn (***ki***): alle Brüder der Armen ihn hassen,
Wie viel mehr (***af***): Gehen seine Freunde weit von ihm weg?

Die gleichen Operatoren ***ki/af*** wie im vorherigen Fall, aus denselben Gründen. Zu beachten ist jedoch, dass das Wort *ki hier* keine andere Rolle spielen kann als die, die wir ihm hier zugewiesen haben, da die Aussagen nicht nur kategorisch, sondern auch vollständig explizit sind; dies rechtfertigt die ähnliche Vorgehensweise, die wir in früheren vergleichbaren Fällen eingenommen haben.

Zum Inhalt: Man könnte einwenden, dass Freunde oder sogar Fremde einem manchmal mehr beistehen als die Familie. Zumindest nach außen hin – in Wahrheit ist ihr Motiv nicht immer aufrichtige Liebe, sondern beispielsweise der Wunsch, einen aus Dankbarkeit an sich zu

85 *Ebenda* , S. 159.

binden, um einen später auszunutzen, oder einfach nur ein Rollenspiel, um das eigene Ego zu befriedigen, Bekannte mit vermeintlicher Wohltätigkeit zu beeindrucken oder ein Geschäft mit Gott abzuschließen.

Sprüche 19,10. Salomo:

> „Wenn (***ki***): Für einen Narren ist es nicht schicklich, Luxus zu haben;
> wie viel weniger (***af***): dass ein Diener über Fürsten herrschen sollte [wäre angemessen]."

Sprache und logische Struktur entsprechen denen des vorherigen Falls. Allerdings ist der *Zusammenhang* zwischen Prämisse und Schlussfolgerung hier etwas schwer zu erkennen; vielleicht ist er rein ästhetischer Natur: So wie uns die Freude eines Narren abstoßend erscheint, so stört uns der Anblick eines einfachen Mannes, der Macht über Höhergestellte ausübt. Angeblich handelt es sich hier jedenfalls nicht um einen Ausdruck intellektueller Arroganz oder gar aristokratischer Vorurteile, sondern um moralische Besorgnis (die Freude eines ungebildeten Menschen ist nicht *per se* hässlich; und mancher „Fürst" hätte es sicherlich verdient, von seinen „Dienern" regiert zu werden).

Bei näherer Betrachtung stieß ich auf einen sehr interessanten Kommentar von Malbim, der die Beziehung zwischen Prämisse und Schlussfolgerung überzeugend erläutert. Er weist darauf hin, dass ein Narr derjenige ist, der seine Seele von seinem Körper (im Streben nach Vergnügen) beherrschen lässt. Betrachtet man also die untergeordnete Prämisse, erscheint der Bezug auf Fürsten und Diener in der Schlussfolgerung weniger als *Fehlschluss* [86]. In diesem Fall werden Prämisse und Schlussfolgerung jedoch zu zwei Metaphern für ein und dasselbe, und der Vers wird zu einer bloßen Umformulierung derselben Aussage, anstatt zu einem Argument a fortiori. Vielleicht sollten wir uns auf die Frage konzentrieren, warum von einem „Diener" und vielen „Fürsten" die Rede ist. Dies würde uns zurück zu der eher gesellschaftspolitischen Interpretation der Schlussfolgerung führen.

Sprüche 21,27. Salomo:

> „Wenn (***ki***): [selbst wenn es mit einer 'aufrichtigen' Absicht dargebracht wird] das Opfer der Bösen ein Gräuel ist;
> Wie viel mehr (***af***): mit böser Absicht gebracht [ist es ein Gräuel]?"

liefert uns die Schlüsselphrase *af ki , wie zuvor, die Wenn/Dann-Operatoren* ***ki/af*** . Man beachte, wie im obigen Satz der erste Teil der Prämisse und der zweite Teil der Konklusion implizit waren, aber durch Nachahmung der jeweils anderen expliziten Teile leicht verbalisiert werden konnten – eine Art „Spiegeleffekt". Es ist offensichtlich, dass die Prämisse keine uneingeschränkte Allgemeinheit ohne den hinzugefügten Satzteil sein konnte, da die Konklusion sonst darin enthalten und redundant wäre; ihrerseits wäre die Konklusion ohne den hinzugefügten Satzteil unvollständig und unerklärlich, was auch ihre folgerichtige Beziehung zur Prämisse verdeutlicht. Obwohl die gegebenen Aussagen kategorisch erscheinen, sind sie implizit

---

86 *Ebenda* , S. 198.

konditional, die eine mit einem impliziten Antezedens, die andere mit einem impliziten Konsequens. Sie sind mit maximaler Wortökonomie formuliert, doch aufgrund ihrer Symmetrie geht keine Aussage verloren.

Jeremia 12,5. Gott:

> „Wenn (***ki***): du mit den Fußsoldaten gelaufen bist und (*ve*) sie dich ermüdet haben,
> dann (***ve***): Wie (*ekh*) kannst du mit Pferden wetteifern [und nicht ermüden]?
>
> und wenn (***u***): im Land des Friedens, fühlst du dich [kaum] sicher;
> dann (***ve): Wie (*** *ekh) wirst du dich* im wilden Land des Jordans sicher fühlen?

Dies sind zwei a fortiori-Argumente mit derselben Aussagekraft. Die Wenn-Dann-Operatoren dieser Argumente sind jeweils ***ki/ve*** und ***u/ve*** , wobei im letzteren Fall das *u* (= *ve*) die beiden Argumente verbindet und gleichsetzt und somit als Ersatz für ein implizites *ki angesehen werden kann* . Im ersten Argument ist die Prämisse eine Konditionalaussage ohne Wenn-Operator, jedoch mit *ve* als Dann-Operator, und die Schlussfolgerung hat eine ähnliche Form, ist aber teilweise implizit. Im zweiten Fall sind Prämisse und Schlussfolgerung ebenfalls Konditionalsätze, obwohl alle ihre Operatoren implizit sind. In beiden Fällen wird *ekh* , wie üblich, rhetorisch verwendet, um die ironisch suggerierte Stärke oder Sicherheit zu verneinen.

Hesekiel 15,5. Gott:

> „Siehe (***hine***): Als es noch ganz war (*be*), taugte es zu keiner Arbeit;
> Wie viel weniger (***af***): Wenn (*ki*) das Feuer es verzehrt hat und (*ve*) es verbrannt ist, wird es dann (*ve*) noch zu irgendeiner Arbeit taugen?“

Hierbei sind die Operatoren des Arguments als Ganzes ***hine/af*** . Die Prämisse ist eine Konditionalaussage mit *be* als if-Operator und ohne expliziten then-Operator; und die Konklusion ist eine Konditionalaussage (mit einem konjunktiven Antezedens, was das erste *ve erklärt*), deren Operatoren *ki/ve sind* .

Daniel 2:9. Nebukadnezar:

> „So (***lahen***): Erzähl mir den Traum,
> und (***ve***): Ich werde wissen, dass du mir seine Auslegung erklären kannst.“

Königs an sich kein *Qal-Vachomer* -Argument (da die erste Aussage ein Befehl und keine Information ist), aber sie zeugt von einem zugrundeliegenden Denkprozess, der formal *Qal-Vachomer entspricht* . Das Argument lautet offensichtlich: „Wenn meine Berater mir sagen

können, was der Traum war, dann sind sie auch fähig genug, mir seine Bedeutung zu erklären.“ Aus diesem Grund fehlt ein Wenn-Operator, obwohl wir ihn als „ ***lahen“*** (verwandt mit dem mittlerweile bekannten *„hen“*) annehmen können, da der König dieses Wort verwendet, um seine Vorbedingung auszudrücken; ebenso können wir ***„ve“*** als den Dann-Operator des Arguments betrachten, obwohl er sich in der Aussage des Königs auf die mentale Konsequenz der Erfüllung seiner Vorbedingung bezieht.

4. Abgelehnt.

Schließlich noch einige Anmerkungen zu Fällen, die oberflächlich betrachtet als a fortiori interpretiert werden könnten, die aber bei näherer Prüfung aus dem einen oder anderen Grund nicht den Anforderungen genügen.

Zu 2 Chronik 32,15: Sanherib, der König von Assyrien, lässt durch seine Boten ausrichten:

> „Denn (*ki*): Kein Gott irgendeiner Nation oder irgendeines Königreichs konnte sein Volk aus meiner Hand und aus der Hand meiner Väter erretten;
>
> Ebenso (*af*): Darum (*ki*), sollte euer Gott euch nicht aus meiner Hand erretten können.“

Die erste Aussage basiert auf der Aufzählung assyrischer Erfahrungen; die zweite wendet dasselbe Prädikat auf ein neues Subjekt an, den Gott Judas. Das Argument ist daher im Wesentlichen induktiv, indem es vom relativ Besonderen zum Allgemeinen und dann durch Subsumtion (Bildung oder Syllogismus) zum neuen Fall gelangt. Es handelt sich nicht um ein A-fortiori-Argument; um diese Form anzunehmen, müsste das Argument als Hauptprämisse die Aussage enthalten, dass einige der Götter der bereits besiegten Völker dem Gott Judas überlegen waren, und eine solche Aussage scheint hier nicht einmal impliziert zu sein.

Dennoch erweckt das Argument den Eindruck, a fortiori zu sein, da es die charakteristische *af ki*- Terminologie verwendet (tatsächlich kommt das Wort *ki in diesem Satz* zweimal vor, einmal redundant, um zu betonen, dass eine Schlussfolgerung impliziert wird). Möglicherweise wollte der Sprecher dem Argument mehr Nachdruck verleihen, um sein Publikum einzuschüchtern. Man beachte, dass etwas weiter hinten, in Vers 17, im Wesentlichen dieselbe Aussage mit einer anderen Terminologie, *ken/lo , wiederholt wird* ; dort ist der Stil jedoch eindeutig nicht a fortiori.

Beachten Sie auch: 2 Könige 18,23–24 und seine Wiederholung in Jesaja 36,8–9 könnten auf den ersten Blick als a-fortiori-Aussage interpretiert werden. Doch trotz aller Bemühungen ist es mir nicht gelungen, daraus ein eindeutiges a-fortiori-Argument abzuleiten, so konstruiert und logisch unwahrscheinlich es auch sein mag. Angenommen, der Sprecher argumentiert: „Selbst wenn ich euch zweitausend Pferde gäbe, könntet ihr sie nicht besetzen; wie wollt ihr dann hoffen , auch nur den geringsten der Hauptleute meines Herrn zu besiegen?“, dann fällt es uns schwer,

den Rest der Aussage über das „Vertrauen auf Ägypten hinsichtlich Streitwagen und Reitern“ zu erklären. Der Text ist selbst bei einer einfachen Betrachtung unklar.

Abschließend noch zu Esther 9,12: Ahasveros sagt:

> In (*be*) Schuschan, der Hauptstadt, haben die Juden fünfhundert Männer und die zehn Söhne Hamans erschlagen und vernichtet;
> *Und* ***was haben sie*** in den übrigen Provinzen des Königs getan?

Dies ist eines der zehn *Qal-Vachomer* -Argumente, die von *Genesis Rabba anerkannt werden* . Nach der Auffassung der Rabbinen (so zum Beispiel Malbim, wie ich irgendwo gelesen habe, basierend auf dem Talmud) war der König überrascht und verärgert darüber, dass Esthers Volk, die Juden, so bedroht worden waren, dass mindestens 500 Antisemiten gefunden wurden; diese Sichtweise würde erklären, warum der König Esther anschließend fragt, was sie sonst noch von ihm wünscht (er war besorgt, er fühlte sich offensichtlich mitverantwortlich).

Ehrlich gesagt habe ich Zweifel daran, ob der Satz tatsächlich ein *Qal-Vachomer* -Argument ist. Zunächst einmal ist seine Sprache *einzigartig* : Ich habe kein anderes A-fortiori gefunden, das durch das Wort ***„meh“ signalisiert wird*** . Das allein ist natürlich kein Beweis, denn die sprachlichen Gepflogenheiten jener Zeit und jenes Ortes mögen eigenständig gewesen sein (und ich mag durchaus andere Fälle übersehen haben). Man kann sich die Aussage (vielleicht begleitet von einer auf- und abgehenden Handbewegung [87]und einer Betonung des *„mah“*) leicht so vorstellen, dass der König erwartet hatte, dass im Rest des Reiches noch mehr Menschen getötet worden wären. Wir wissen natürlich aus Vers 16, dass tatsächlich andernorts bis zu 75.000 Menschen getötet wurden.

Das Problem sind jedoch nicht die Erwartungen des Königs, sondern ob überhaupt *ein Argument* (und insbesondere *ein a fortiori*) formuliert wurde (geschweige denn, ob es korrekt war). Angesichts dieser Prämisse könnte man ebenso gut erwarten, dass anderswo weniger Menschen getötet wurden. Man kann sich ebenso gut vorstellen, dass sich die meisten Feinde der Juden in der Hauptstadt befanden, wie dass sie, unserem Verständnis des soziologischen Profils von Antisemiten entsprechend, im Rest des Reiches verhältnismäßig (oder sogar noch häufiger) vertreten waren. Daher könnte die Frage des Königs durchaus nichts anderes als eine offene Frage gewesen sein; und tatsächlich gibt es im Text keinen Hinweis darauf, dass seine Äußerung mehr als ein Ausdruck von Erstaunen und Neugier war.[88]

---

[87] Dies ist nicht nur eine skurrile israelische Geste, sondern symbolisiert meiner Ansicht nach den Akt des *Wiegens* , daher die Frage „Wie viel?!“

[88] Ich habe zufällig (es ist Juni 1998) ein weiteres Beispiel für „a fortiori“ gefunden: Jona 4,10-11. Dies belegt, wie ich bereits erwähnte, dass es wahrscheinlich noch weitere Fälle gibt als die bisher genannten. Dieses Argument wird vom Herrn selbst vorgebracht, der sagt: „Du kümmerst dich um den Rizinusstrauch, für den du dich nicht eingesetzt hast … und sollte ich mich nicht um Ninive kümmern …?“ Der Ausdruck „ ***va ani lo“*** (und sollte ich mich nicht) hat offensichtlich eine ähnliche Funktion wie *„halo“* .

7. OHNE VORURTEIL.

In diesem Essay betrachten wir einige der psychosozialen Faktoren, die religiösen Denkweisen zugrunde liegen.[89]

1. Ein Dilemma bei den Hörnern packen.

Sobald man beginnt, sich zu religiösen Fragen zu äußern, sieht man sich mit einem außergewöhnlichen Dilemma konfrontiert, das in anderen Bereichen nicht vorkommt. Die erste Kluft besteht in der möglichen Ablehnung seitens der religiösen Gemeinschaft, sei es der Rabbiner oder der Laie; die zweite in der möglichen Diskreditierung durch die säkulare Gemeinschaft, sei es die akademische oder die Laienschaft. Es ist ein Teufelskreis, in dem man es so oder so verdammen kann, ohne dass man wahrscheinlich in beiden Fällen fair gehört wird. Der Religionsphilosoph muss aufmerksam sein und einen Weg finden, dieses Dilemma anzugehen.

> Ich habe mich hier bewusst dafür entschieden, den Begriff „säkular“ etwas ungenau zu lassen , sodass er von einer neutralen Haltung gegenüber Religion bis hin zur eher ideologisch geprägten, religionsfeindlichen Position reicht, die treffender als „säkularistisch“ bezeichnet wird. Dies ist meiner Ansicht nach gerechtfertigt, da Einzelpersonen selbst nicht immer eindeutig positioniert sind, sondern von einer rein säkularen Perspektive ausgehen und sich zu entschiedeneren Meinungen entwickeln können oder umgekehrt. Religiös zu sein bedeutet natürlich in der Regel nicht, alle säkularen Meinungen abzulehnen.

Für Gläubige sind die überlieferten Glaubensinhalte des orthodoxen Judentums unerschütterlich wahr; und die (oft inspirierten) intellektuellen Prozesse, die diese Glaubensinhalte seit einer ersten göttlichen Offenbarung am Sinai hervorgebracht haben, sind

---

[89] Diese Überlegungen entstanden unter folgenden Umständen. Ende 1991 oder Anfang 1992, nach einigen Monaten Arbeit, hatte ich einen ersten Entwurf von etwa 60 Seiten fertiggestellt, den ich an einige jüdische Akademiker und Rabbiner in der Region verteilte. Manche lehnten die Lektüre ab, andere fanden den Text interessant, und einer reagierte ablehnend. Letzterer war Prof. Simon Lauer, dem mein Manuskript von Dr. Esther Starobinski von der *Société suisse d'études juive zugesandt worden war* . Ich weiß nicht, wie viel er tatsächlich gelesen hat, aber er (wie mir berichtet wurde) lehnte es als „apologetische“ Arbeit ab. Zunächst war ich ziemlich verärgert, dass er die konstruktiven Elemente darin (insbesondere meine ursprüngliche Theorie des A-fortiori-Arguments!) nicht erkannt und gewürdigt hatte, doch nach einiger Zeit musste ich zugeben, dass seine Kritik in vielerlei Hinsicht berechtigt war. Ich schrieb diesen Essay, um die Angelegenheit für mich selbst zu klären, und beschloss infolgedessen, kritischer zu sein. Genauer gesagt, beschloss ich, so *ehrlich* wie möglich zu sein, weder dem jüdischen religiösen Establishment noch der akademischen Welt nachzugeben, sondern Schwierigkeiten, wo immer ich sie fand, offen einzugestehen und zu versuchen, sie so fair wie möglich zu lösen, ohne religiöse Vorurteile oder säkulare Voreingenommenheit; ich wollte einfach nur eine aufrichtige Suche nach der Wahrheit dokumentieren.

unbestreitbar, zumindest nicht mehr im Nachhinein, sobald ihr Ergebnis durch die allgemeine Zustimmung zeitgenössischer rabbinischer Autoritäten etabliert ist. Die Aufgabe der Wissenschaft besteht hier im Wesentlichen im Studium: im Nachverfolgen bereits begangener Schritte; die Vorfahren wussten alles, die Nachkommen müssen versuchen, dieses Wissen wiederzuerlangen.

Im Idealfall sollte jede Überzeugung einer unabhängigen und unvoreingenommenen Prüfung und Bewertung unterzogen werden, sowohl empirisch als auch rational. Jede Überzeugung kann dann verworfen oder angenommen werden, je nachdem, welche Mängel oder Vorzüge die Untersuchung im Lichte aller verfügbaren Informationen und Erkenntnisse aufdeckt. Dies ist ein Idealbild der säkularen Wahrheitssuche, denn in der Praxis sind natürlich unterschiedliche Menschen (oder ein und dieselbe Person in verschiedenen Lebensphasen) mehr oder weniger fähig, die richtigen Einstellungen zu entwickeln und beizubehalten, mehr oder weniger gut über verfügbare Informationen und logische Methoden informiert zu sein und mehr oder weniger über angeborene Intelligenz zu verfügen.

Diese beiden erkenntnistheoretischen Ansätze unterscheiden sich zwar deutlich, weisen aber auch bemerkenswerte Gemeinsamkeiten auf. Für den religiösen Ansatz darf kein einziger Aspekt des überlieferten Glaubensguts infrage gestellt werden, da dies das gesamte System zum Einsturz bringen würde. Für den säkularen Ansatz sind alle Überprüfungen und Änderungen von Glaubensvorstellungen prinzipiell akzeptabel, egal wie radikal sie sind, sofern die Vorschläge natürlich überzeugend sind. In beiden Fällen ist jede Äußerung mit einer impliziten Drohung, einer beherrschenden Angst verbunden: im ersten Fall mit Exkommunikation oder unvorhergesehenen göttlichen Strafen, im zweiten mit Spott und beruflicher Ausgrenzung. Doch beide Ansätze stellen auch ähnliche Anforderungen an den menschlichen Intellekt: Anforderungen an Anstrengung, Forschung und Verständnis; und sie teilen zudem viele logische Prozesse.

Es scheint keinen Weg zu geben, diese Ansätze wirklich zu vereinen. Trotz ihrer Gemeinsamkeiten beruhen sie im Grunde auf radikal gegensätzlichen Prinzipien: Religiöse Ansichten zeichnen sich durch Grenzen und Zurückhaltung, einen überragenden Glauben an überlieferte Traditionen und eine tiefgreifende Skepsis des menschlichen Geistes aus; säkulare Ansichten hingegen vertrauen optimistisch auf die Kraft des freien Denkens und betrachten jegliche voreingenommene Bindung an bestimmte Daten oder Interpretationen mit Misstrauen.

Ich möchte Ihnen hier einige Betrachtungen über die Wahrheit vorschlagen, die vielleicht ein wenig dazu beitragen können, die Probleme auf beiden Seiten zu lösen.

a. Für die Gläubigen.

Glaube ist eine Haltung des menschlichen Willens angesichts von Ungewissheit. Er bedeutet die Annahme einer Wahrheit jenseits empirischer/rationaler Urteile: Wo normale Erkenntnis Lücken lässt, kann der Glaube einspringen, und oft widerspricht er *den* Wahrscheinlichkeiten, die durch ein solches unverbindliches Urteil entstehen. Glaube ist somit ein messbarer Begriff (grob, intuitiv): Er ist der Wille zu glauben, der umgekehrt proportional zum empirischen/rationalen Urteil ist. Wenn die Wahrscheinlichkeit, dass eine Aussage gemäß Erfahrung und Vernunft wahr ist, beispielsweise 90 % beträgt, muss der Glaube, dass sie *nicht* wahr ist (was nur eine Wahrscheinlichkeit von 10 % hat), entsprechend stark sein. Es bedarf offensichtlich *nicht* viel Glauben, um an einer Überzeugung festzuhalten, die Vernunft und Erfahrung bereits überwältigend stützen.

Daraus folgert man meiner Ansicht nach, dass religiöse Menschen die Herausforderungen, die säkulares Denken an ihren Glauben stellt, begrüßen sollten. Den Glauben durch Unwissenheit aufrechtzuerhalten, ist daher kein Zeichen von Frömmigkeit, sondern ein Zeichen von Glaubensschwäche, wenn nicht gar von intellektueller Faulheit oder Dummheit. Blinder Fanatismus ist kein Ausdruck von Glauben, sondern ein Akt der Gewalt; sich selbst oder andere zu einem Glauben zu zwingen, hat im Streben nach Wahrheit keinen Platz. Ein starker, gefestigter Glaube ist großzügig, offen und furchtlos gegenüber Herausforderungen: Wie die wahre Liebe hält er über lange Zeit stand, unbeeindruckt von den äußeren Erscheinungen des Augenblicks, stets dankbar für neue Informationen und Erkenntnisse und immer auf der Suche nach Lösungen für Probleme.

Die Beurteilung einer These, eines Wissensstandpunkts, der zur Prüfung und Bewertung vorgelegt wird, gleicht *einem Gerichtsverfahren* (sowohl individuell als auch kollektiv), und die Person(en), die diese Aufgabe übernehmen, sind Richter, Gerichtsbeamte. Es ist wie die Beurteilung einer Person: Sie folgt einer Ethik, einer Moral. Diese Ethik ist in der Tora gut dokumentiert (siehe beispielsweise Exodus 23,1–9, Deuteronomium 16,18–20, auch Deuteronomium 25,13–15) und folglich auch im Talmud und in rabbinischen Schriften. Zeugen oder Richter mögen eine intuitive Meinung zum Ausgang des Verfahrens haben, aber in ihrer Rolle darin haben sie die moralische Pflicht, absolute Unvoreingenommenheit und den Willen zur Wahrheit zu bewahren. Die Wahrheit, so wird uns gelehrt, erfordert zu jeder Zeit:

- Die Prozessparteien werden gleich behandelt, ohne dass dies aufgrund ihrer Armut oder ihres Ansehens, ihrer Zugehörigkeit oder ihres Ausschlusses zu einer Gruppe oder ihrer Tugend oder ihres Lasters, die über den Streitgegenstand hinausgehen, benachteiligt wird;
- unbeeinflusst von der Furcht vor Vergeltungsmaßnahmen oder dem Versprechen von Belohnungen und unbeeinflusst von der Meinung und dem Druck der Gleichaltrigen oder der Öffentlichkeit;
- ehrliche und unparteiische Zeugen zu finden und deren Aussagen sorgfältig zu prüfen sowie allen Parteien ein faires Verfahren zu gewähren;
- Unterscheidung zwischen harten und Indizienbeweisen sowie Urteilsfindung unter Berücksichtigung des Rechts und seiner Verfahren;
- mit denselben Maßstäben und Standards für alle (nach dem Gesetz); mit dem Ziel, Gerechtigkeit zu üben und weder die Unschuldigen zu verurteilen noch die Schuldigen nicht zu verurteilen.

All dies gilt gleichermaßen für die Beurteilung von *Ideen* wie für die Beurteilung von Menschen, denn wird nicht letztlich die Beurteilung von Menschen durch die Beurteilung von Ideen bestimmt? Was die theoretische Forschung jedoch von der praktischen Rechtswissenschaft unterscheidet, ist, dass ***im allgemeinen Streben nach Erkenntnis der Prozess nie abgeschlossen ist, sodass der Glaube nie wirklich gefährdet wird*** . Dennoch ist man verpflichtet, die Entwicklungen zu verfolgen und sich ihnen nicht zu verschließen: Fast immer lassen sich wertvolle Lehren daraus ziehen.

b. Für den säkularen.

Die Herausforderungen für den Säkularen sind andere. Es ist allzu leicht, sich von antireligiösen Vorurteilen leiten zu lassen, die – ebenso wie proreligiöse – die Wahrnehmung und das Verständnis von Wahrheit verzerren können, aus dem Wunsch heraus, sich von den Einschränkungen und Pflichten zu befreien, die die Religion einem möglicherweise auferlegt. Oft unterliegt der säkulare Denker, ähnlich wie der religiöse, unbewussten Motiven und nutzt die Formen wissenschaftlichen Denkens, jedoch ohne dessen Kern, um zu gewünschten Ergebnissen zu gelangen, die seine Wünsche rechtfertigen. Was in solchen Fällen nötig ist, sind introspektive Klarheit und Ehrlichkeit. Für den Säkularen wie für den Religiösen ist die grundlegende erkenntnistheoretische Voraussetzung eine Frage der Haltung.

apologetischen und *kritischen Werken* unterschieden . Eine Rechtfertigung religiöser Überzeugungen wird von säkularen Akademikern meist ohne ernsthafte Prüfung oder Bewertung als voreingenommen und unwissenschaftlich abgelehnt, unabhängig davon, ob sie traditionell (alt) oder originell (neu) ist. Religiöse Menschen wiederum meiden kritische Stimmen und Schriften, da sie darin Provokation und ungerechtfertigte Negativität empfinden. Man könnte apologetische Werke ebenso gut als „kritisch“ gegenüber säkularen Tendenzen und kritische Werke als „Rechtfertigungen“ für Atheismus und unmoralisches Verhalten betrachten. Aus philosophischer Sicht ist Atheismus ebenso problematisch wie religiöser Glaube: Mit den üblichen kognitiven Mitteln lässt sich keiner von beiden absolut beweisen oder widerlegen. Einschüchternde Anschuldigungen, in welcher Form auch immer, dienen nicht dem Erkenntnisgewinn.

Der wissenschaftliche Geist, im weitesten und reinsten Sinne des Wortes, der jedes aufmerksame, logische und intelligente Streben nach Erkenntnis umfasst, ist von unbestechlicher Fairness. Fairness bedeutet, alle Thesen mit gleicher Sorgfalt, wenn nicht gar Begeisterung, zu betrachten. Ein säkularer Denker ist verpflichtet, die apologetischen Erklärungen der Religiösen zu berücksichtigen, und ein religiöser Denker ebenso die Kritik, Zweifel und Vorschläge der Säkularen. Werden einem zwei oder mehr Hypothesen präsentiert, müssen sie alle gleichermaßen sorgfältig analysiert und im größtmöglichen Rahmen des Denkens und des Wissenskontexts geprüft werden [90]. Man darf sich nicht nur auf seine eigenen Lieblingstheorien konzentrieren und alle anderen ignorieren oder vorschnell abtun. Zumindest sollte man, wenn man sich mit seinen eigenen Spezialgebieten zufriedengibt, die Fachgebiete anderer nicht negativ kommentieren; vielmehr ist gegenseitiger Austausch und transparente Integration vorzuziehen.

In beiden Fällen, sowohl im religiösen als auch im säkularen, liegt der grundlegende erkenntnistheoretische Fehler in der ***voreiligen Urteilsbildung*** . Religiöse Menschen verurteilen Kritiker vorschnell und befürchten, ihr Glaube könnte erschüttert oder gar zerstört werden. Es ist schwer, religiös zu sein (oder irgendetwas zu tun, das anhaltende Disziplin erfordert) ohne feste Gewissheiten und tiefen Enthusiasmus – man kommt nicht weit. Säkulare Menschen reagieren auf Apologetik mit Langeweile oder kalter Feindseligkeit; ihre Meinung steht meist schon fest, das endgültige Urteil ist längst gefällt. Natürlich würde jede Seite behaupten, ihr Urteil sei

---

90 Um ein Beispiel zu nennen: Ein Archäologe, der in Kulturen vor der Tora Erwähnungen oder bildliche Darstellungen der Adam-und-Eva-Geschichte oder der Sintflutgeschichte findet, würde fälschlicherweise daraus schließen, dass die Tora-Versionen dieser Geschichten aus jenen anderen Kulturen stammen. Die Tora bestreitet nirgends, dass auch andere Völker als die Hebräer diese Ereignisse in Erinnerung behalten haben könnten, und es ist durchaus denkbar, dass die Erinnerung von vielen verschiedenen Familien weitergegeben wurde.

schnell, nicht voreilig gewesen; schnell – wie man die Fehler in einer dummen oder unwissenden These rasch erkennt.

Der Fehler der Gläubigen besteht darin, die Unendlichkeit des Wissens zu vergessen: Neue Daten und Erkenntnisse können frühere säkulare Überzeugungen jederzeit widerlegen. Die Säkularen hingegen vergessen, dass eine scheinbar abwegige und unwahrscheinliche Behauptung sich letztendlich als wahr erweisen kann; eine geringe Wahrscheinlichkeit ist immer noch eine Wahrscheinlichkeit. Im Grunde handelt es sich um ein und denselben Fehler, der es erfordert, trotz aller bisherigen Erkenntnisse weiterzumachen.

Wissen, jegliches Wissen, die Erkenntnis der Wahrheit, erfordert Beobachtungsgabe, logisches Denkvermögen und viel Vorstellungskraft; vor allem aber die richtige geistige Haltung: *intellektuelle Ehrlichkeit und intellektuellen Mut, sprich intellektuelle Integrität* . Ungeachtet der technischen Fähigkeiten oder der Intelligenz zählt letztlich der *Wille zur Wahrheit* am meisten, und dafür sind *Offenheit, Geduld und harte Arbeit* unerlässlich. Wissen ist nicht die bloße Manipulation von Daten, Ideen oder Symbolen, sondern in erster Linie ein moralischer Akt. Wenn es auf Überlegenheit oder Privilegien abzielt, wird es plausible Argumentation schnell in eine Verfälschung oder gar Verleumdung verwandeln. Wissen als Waffe, als Quelle von Macht und Autorität, ist kein wahres Wissen. Wahres Wissen ist frei, aber gänzlich von einem moralischen Willen getragen; andernfalls verliert es seine Glaubwürdigkeit und verkommt zu Ideologie und Parolen.

Vor allem erfordert das Streben nach Wahrheit für jeden Einzelnen ein persönliches Bekenntnis zum *Realismus* : die Überzeugung, dass *Fakten Fakten sind* und dass weder der Wunsch, sie wären anders, noch das Wegsehen vor ihnen etwas daran ändert. Wenn etwas, woran ich glaube, sei es von spiritueller Bedeutung oder was auch immer, auch nur im Geringsten falsch ist, möchte ich es als Erster erfahren; Unwissenheit ist kein Segen, oder zumindest kein besonders erstrebenswerter.

Realismus erfordert Transparenz (heute „ *Glasnost " genannt); Probleme müssen offen angesprochen* und bewusst angegangen werden, anstatt sie zu ignorieren oder zu vertuschen, um gelöst zu werden. Angesichts dieser Schwierigkeiten sollte man nicht panisch reagieren, vom Schlimmsten ausgehen und alles über Bord werfen, sondern besonnen die Vor- und Nachteile abwägen und nach tragfähigen Lösungen suchen.

> Es ist wichtig zu verstehen, dass es im Kern nicht um Tradition versus Wandel geht, sondern um Denken versus Gedankenlosigkeit. Während früher Konformismus mit Untätigkeit einherging, ähnelt er heute, insbesondere in Amerika, eher dem Trenddenken. Früher unterwarfen sich die Menschen gedankenlos institutionellen Autoritäten, heute folgen sie gedankenlos wahllos den glatten, von den Medien propagierten, kurzlebigen Wundermitteln. Die heutige Bevölkerung, so sehr sie sich auch vorgeblich von Autoritäten befreit, unterscheidet sich im Grunde kaum von der gestrigen.

2. Über die Überarbeitung.

Natürlich lässt sich nicht leugnen, dass das Wort „kritisch" nicht zwangsläufig eine abwertende Bedeutung haben muss, die Voreingenommenheit impliziert, sondern vielmehr eine lobenswerte Weigerung bezeichnen kann, sich täuschen oder irreführen zu lassen. Und tatsächlich sind „Apologetiken" (insbesondere, werden Sie zugeben, die einer anderen Religion oder Sekte!)

oft, wenn nicht sogar in den meisten Fällen, künstliche Konstruktionen, deren Zweck ganz offensichtlich darin besteht, lediglich eine Illusion von Erklärung oder Beweis zu erzeugen und Probleme zu umgehen oder zu vertuschen.

In diesem Zusammenhang muss eingeräumt werden, dass ein Entscheidungsträger im jüdischen Recht (wie vermutlich auch im Recht jeder anderen Religion) sowie jeder Gelehrte oder Student auf diesem Gebiet sein Urteil auf verschiedene Weise verzerren lassen kann. Die Möglichkeit solcher Verzerrungen bedeutet nicht, dass sie in allen Fällen oder überhaupt jemals auftreten; dennoch ist es im Sinne der Ehrlichkeit ratsam, sich dieser Möglichkeiten bewusst zu sein.

a. Die erste Frage betrifft die eigene Werteskala **.** In der Religion ist die faktische Wahrheit, sei es in Grundsatzfragen oder hinsichtlich der Historizität von Erzählungen, nicht unbedingt der höchste Wert. Man mag durchaus der Ansicht sein, dass das Spielen einer bestimmten Rolle oder das Abgeben einer frommen Aussage der Sache der Religion dienlich sei, und diese Haltung vertreten, ohne deren faktische Wahrheit geprüft zu haben oder, schlimmer noch, sich vage und unbewusst bewusst zu sein, dass sie fragwürdig oder gar haltlos ist. Das Problem hierbei ist, dass Gläubige häufig „gut“ mit „wahr“ verwechseln, oder genauer gesagt, sie glauben, dass das, was ihnen gut erscheint, auch wahr sein muss; und verwerfen dementsprechend jede Idee, die ihnen schlecht erscheint, als falsch.

Eine solche Annahme ist leider erkenntnistheoretisch nicht haltbar, denn es ist unmöglich vorherzusagen, in welchem Stadium der Entwicklung die Wahrheit mit dem Guten in Berührung kommt; dieses Ereignis mag nicht oberflächlich, sondern erst viel später eintreten. Manche Wahrheiten sind zunächst unangenehm, doch später erkennt man ihre Tiefe und Reife, die sie uns vermittelt haben, die charakterliche Weiterentwicklung, die sie bewirkt haben, und das umfassendere und präzisere Weltbild, das sie hervorgebracht haben. Umgekehrt mögen einfacher Glaube oder starrer Fanatismus einem zunächst den Anschein moralischer Errungenschaft verleihen, doch langfristig hinterlassen sie womöglich nur einen verhärteten, realitätsfernen Geist, eine starre Persönlichkeit und ein vergeudetes Leben.

b. Eine weitere Falle ist das des **Überbietens** (im Französischen: *la)* . Um von Gleichaltrigen akzeptiert, respektiert oder bewundert zu werden, neigt man dazu, Angelegenheiten eher streng (oder seltener milde) zu beurteilen. Im Judentum gilt: Je strenger die Einhaltung der Gebote, desto tugendhafter erscheint man . [91]*Milde* Urteile sind ein Luxus, der nur den höheren Rängen der Hierarchie zusteht, wenn man sich bereits einen Namen als strenger Richter gemacht hat und sich nun den Snobismus leisten kann, Hillel nachzueifern und so den Anschein von Tugendhaftigkeit weiter zu verstärken.

Während im vorangegangenen Punkt (Werteskala) der Fehler auf übermäßigen Idealismus zurückzuführen sein mag, ist das Motiv beim Konkurrenzkampf im Wesentlichen egoistischer. Es ist ein zutiefst menschliches Bedürfnis, sich sozial anzupassen und die soziale Leiter zu

---

[91] Ein gutes Beispiel für dieses Überbietungsgeplänkel fand ich bei Bergman (S. 120), der Rabbi Eliahu Mizrachi als erstaunt darüber beschreibt, dass Raschi eine bestimmte Interpretation in Bezug auf Num. 30,2 vornimmt, und ihn mit den Worten zitiert: „…da nur die Weisen der Mischna, die diese Erklärungen als Traditionen erhalten haben, dazu befugt sind, und niemand sonst, nicht einmal die frühen *Geonim* und schon gar nicht ihre Nachfolger.“ Meiner Ansicht nach profitieren diese Männer von Raschis solidem Ruf als orthodoxer Kommentator und untermauern ihre eigene Glaubwürdigkeit, indem sie ihn wegen mangelnden Engagements kritisieren. Im Falle von Rabbi Mizrachi ist der Angriff „originell“, im Falle von Rabbi Bergman lediglich ein Echo; doch in beiden Fällen ist die zugrundeliegende Psychologie und das soziale Ziel dasselbe.

erklimmen, getarnt als spirituelle Verantwortung und spirituelles Streben. Es ist egoistisch, weil es anderen durch das Aufzwingen unrealistischer Verhaltensnormen ernsthafte Schwierigkeiten bereiten kann. Das Problem ist einem geschlossenen Wissenssystem wie dem Judentum (aber nicht nur dem Judentum) inhärent: Die einzige Möglichkeit, darin wirklich etwas zu bewirken, besteht darin, es zu erweitern, was zumeist bedeutet, es noch strenger zu gestalten, da jede Entspannung als Rückzug und als Zeichen persönlicher Dekadenz ausgelegt werden kann. Der Intellektuelle, der innerhalb dieses Systems seine intellektuellen Fähigkeiten öffentlich zur Schau stellen will, ist daher geradezu dazu verdammt, sich dem Konkurrenzkampf hinzugeben!

Ich möchte glauben, dass alle verantwortungsbewussten und aufrichtigen jüdischen Entscheidungsträger sich dieser Fallstricke bewusst waren und sind und die nötige Fähigkeit zur Selbstreflexion und psychologischen Scharfsinnigkeit besaßen und besitzen, um sie zu vermeiden. Dies trifft wohl auf die Mehrheit zu, denn man kann bekanntlich nicht alle Menschen immer täuschen. Dennoch gelingt es manchen vielleicht nicht, sie zu vermeiden. Wir müssen aber auch anerkennen, dass unorthodoxe jüdische Religionsgelehrte (konservative, reformierte usw.) und ebenso säkulare Denker ähnlichen Fallstricken unterliegen, wenn auch in entgegengesetzter Richtung, und dass auch sie in sich gehen und ihre eigenen Motive und ihre Ehrlichkeit hinterfragen müssen. Fairerweise muss man sagen, dass auch einige von ihnen Verzerrungen nicht ganz vermeiden können.

Der Leser sollte bei seiner Prüfung und Bewertung nicht einseitig vorgehen, sondern erkennen, dass irrtümliches und oberflächliches Denken in allen Lagern zu finden ist [92].

In jedem Fall sage ich: Wahrhaftigkeit ist ein Zeichen *menschlicher Würde und Anstand* . Unter normalen Umständen liegt keine Schönheit, keine Reinheit und Unschuld, keine Heiligkeit, keine Ehre und keine Güte darin, die Wahrheit zu verfälschen. Es gibt immer Menschen, für die die Wahrheit kein absoluter und unverzichtbarer Wert ist. Sie verdrehen Fakten oder dehnen Schlussfolgerungen aus, erfinden Legenden und Mythen, beschönigen ihre Lügen, missbrauchen ihren Ruf *oder dulden solches Verhalten von anderen* – aus den unterschiedlichsten Motiven, ob positiv oder negativ, edel oder verwerflich, keines davon ist lobenswert.

Eitle Ego-Trips, die selbstsüchtige Bereitschaft, andere für die eigenen Ziele zu opfern, die Weigerung, eigene Fehler einzugestehen und Fakten oder Unsicherheiten zuzugeben, die Bereitschaft, aus zweifelhaften Daten unberechtigte Schlüsse zu ziehen, Wunschdenken, Selbst- und Fremdverblendung, Charakterschwäche, Konformismus oder Feigheit, die Unfähigkeit, „Nein!“ oder „Genug!“ zu sagen aus Angst vor Ablehnung oder „Ja!“ aus Angst vor den damit verbundenen Handlungsverpflichtungen – dies sind einige der „menschlichen, allzu menschlichen“ Möglichkeiten in jeder Gruppe, ob streng oder schwach religiös, jüdisch oder nichtjüdisch, nichtreligiös oder antireligiös, gebildet oder uninformiert, wo auch immer.

Woher ich das weiß? Ganz einfach, weil ich mich oft selbst dabei ertappt habe, solche Dinge zu tun, oder in Versuchung geraten bin. Niemand hat ein Monopol auf intellektuelle Tugend oder Laster; wir alle müssen stets darauf achten, vorsichtig zu sein.

---

92 Ein Buch, das ich kürzlich mit Vergnügen gelesen habe und das ich zum Thema Bibelstudium empfehlen kann, ist *„Exegetical Fallacies“* . Es wurde von dem christlichen Gelehrten D. A. Carson verfasst und bezieht sich hauptsächlich auf die christliche Bibel, aber seine Ausführungen sind scharfsinnig und von allgemeinem Wert, da sie viele der Fehler aufzeigen, die sowohl Möchtegern-Verteidiger als auch Möchtegern-Kritiker der Heiligen Schrift begehen können.

Man kann gut verstehen, warum die meisten Rabbiner (Maimonides bildete eine bemerkenswerte Ausnahme, doch seine diesbezüglichen Bemühungen fanden, gelinde gesagt, keine große Anerkennung) eine so starke Abneigung gegen Philosophie hegen. Ihre Reaktion darauf ähnelt ihrer Reaktion auf körperliche Nacktheit oder unzüchtige Sexualität. Unverblümte rationale Reflexion legt alle Fehler und Schwächen von Dogmen offen und neigt dazu, den Glauben zu erschüttern. Ihrer Ansicht nach dürfen Lehren einer gewissen kritischen Prüfung unterzogen werden; doch auch der Respekt hat Grenzen.

All das bisher Gesagte mag von rein säkularen Denkern oder reformorientierten Gläubigen (prinzipiell, wenn auch vielleicht nicht immer in der Praxis) bereitwillig akzeptiert werden; doch ehrlich gesagt würde es von der weniger modern orientierten orthodoxen religiösen Elite kaum mit all seinen Implikationen hingenommen werden. Denn die Implikationen sind eindeutig, dass einige frühere rabbinische Entscheidungen fehlerhaft oder unzureichend gewesen sein könnten. Dies steht im Widerspruch zu der ihnen entgegengebrachten Verehrung, die ihnen faktisch eine Art unanfechtbare Unfehlbarkeit zuschreibt.

Die Erklärung, die solchen Schlussfolgerungen entgegengesetzt wird, lautet, dass die religiösen Führer der Vergangenheit über ein *privilegiertes Bewusstsein verfügten* , das ihnen Einblicke in Wahrnehmungen, Konzepte und logische Zusammenhänge ermöglichte, die mit gewöhnlichen kognitiven Mitteln unzugänglich sind. In biblischer Zeit war dies *die Hanevuah* , die Prophetie (in verschiedenen Ausprägungen); in talmudischer Zeit der *Ruach Haqodesh* , übersetzt als Heiliger Geist (ebenfalls in verschiedenen Ausprägungen betrachtet); und später eine prosaischere, aber dennoch göttlich geförderte intellektuelle Schärfe, die den Reinen vorbehalten war und durch tiefes Studium des Talmud erlangt wurde – die sogenannte *Chokhmah* , Weisheit.

Zusammengefasst ist die Erklärung also wirksam, weil sie die Gleichung erheblich verändert. Dadurch wird ein neuer erkenntnistheoretischer Faktor in die Diskussion eingeführt. Die zuvor angeführten Kritikpunkte galten unter der Annahme, dass alle Menschen über normale Wahrnehmungs-, Begriffs- und logische Fähigkeiten verfügen, auch wenn sich ihre kognitiven Fähigkeiten und ihre Intelligenz unterscheiden; und dass daher alle denselben methodischen Fehlern unterliegen und ihre Urteile nach einheitlichen Maßstäben zu beurteilen sind. Wenn diese Annahme nun zweifelhaft ist, ist alles möglich.

Lasst uns diesen Standpunkt sowohl angreifen als auch verteidigen. Er ist prinzipiell nicht undenkbar (man denke nur an die unterschiedlichen Bewusstseinsebenen im Tierreich); er ist lediglich schwer zu definieren, abzugrenzen und zu beweisen. Jeder könnte ein privilegiertes oder übernatürliches Bewusstsein für sich beanspruchen, und tatsächlich tun und haben Anhänger vieler Religionen (nicht nur des Judentums) dies getan: Wie soll ein Mensch ohne einen solchen Anspruch wissen, wem er glauben soll? Es gibt keinen vernünftigen Maßstab, außer der strikten Überprüfung expliziter Vorhersagen; dies mag für präzise, konkrete Ereignisse gelten, doch viele abstrakte Aussagen sind weitreichend und nicht überprüfbar.

Im Judentum (zumindest) sind die Empfänger einer solchen besonderen Gnade (Propheten und Weise) weit in der Vergangenheit angesiedelt: außerhalb der Reichweite jeglicher gegenwärtigen Überprüfung ihrer Historizität oder der Historizität, Aktualität und Genauigkeit ihrer Aussagen, geschützt vor jeglichen kontrollierten Experimenten. Es ist allzu leicht, beliebige Dinge in die Vergangenheit zu projizieren, Ereignisse nachträglich nach eigenem Gutdünken neu zu ordnen, Legenden zu erfinden und in späteren Ereignissen die konkrete Erfüllung vager und mehrdeutiger früherer Vorhersagen zu sehen. Wie verlässlich sind mündliche Überlieferungen oder gar schriftliche Traditionen überhaupt? Zeugen, selbst wenn sie etwas miterlebt haben,

könnten leichtgläubig, abergläubisch oder leichtgläubig gewesen sein, da ihnen wissenschaftliche Methoden und Kenntnisse fehlten.

Um das zu verdeutlichen: Wir haben hier die Theorie, dass es zwei Kategorien von Wissenden gibt: die göttlich Inspirierten, wie beispielsweise Mosche Rabbenu (um ein Extrembeispiel zu nennen), und den gewöhnlichen, nicht inspirierten Juden (und andere). Für einen Mann wie Mosche ist das erkenntnistheoretische Problem der Offenbarung recht einfach: Da er ein gegenwärtiger und direkter Empfänger ist, muss er lediglich darauf vertrauen, dass das, was er gehört/gesehen hat, tatsächlich das Wort Gottes war; und diese Eigenschaft der Botschaft ist ihr angeblich überzeugend innewohnend, als ein untrennbarer Bestandteil. (Natürlich könnte man argumentieren, dass Mose sich diese große Gabe verdient haben muss, so wie man sagt, dass ein reich geborener Mann gutes „Karma“ haben muss.)

Für den Durchschnittsjuden, der sich vielleicht aufrichtig bemüht, die Dinge zu durchdenken, sind die Angelegenheiten jedoch ehrlich gesagt viel komplexer: Seine Wissensquelle ist indirekt, nur Hörensagen; er hat Gott selbst nicht erfahren, noch irgendwelche Phänomene, die er eindeutig als Mitteilungen Gottes identifizieren könnte; da er lange nach den Ereignissen am Sinai lebte, hat er außer einem Dokument (der schriftlichen Tora) und einer Tradition (der mündlichen und schriftlichen Kultur, die die Tora umgab) keinen anderen Beweis dafür, dass diese Ereignisse jemals stattgefunden haben, dass Mose jemals existiert hat, und selbst wenn dem so ist, dass die nachfolgende Überlieferung der Daten und die Interpretationen durch unzählige Generationen von Lehrern korrekt und weder verzerrt noch zensiert noch ausgeschmückt waren.

Indem man sich also radikal von den Problemen distanziert, wird deutlich, wie schwierig das Los der meisten Menschen in Bezug auf den religiösen Glauben ist. Menschen, die in aller Demut Schwierigkeiten haben, an irgendetwas zu glauben, gebührt großes Verständnis und Mitgefühl. Und selbst diejenigen, die glauben müssen und wollen, stehen vor schwierigen Entscheidungen zwischen konkurrierenden Szenarien und alternativen Lehren; man kann ihnen kaum einen Vorwurf machen, wenn sie sich für den „falschen“ Glauben entschieden haben, und es ist ehrlich gesagt schwer zu glauben, dass sie dafür zu Recht verdammt werden könnten. Und diejenigen, die den „richtigen“ Glauben gewählt haben, wie auch immer dieser aussehen mag, verdienen höchstes Lob, denn ihre erkenntnistheoretische Aufgabe war weitaus schwieriger als die eines jeden, dem die Gabe der Inspiration zuteilwurde.

Frühere rabbinische Autoritäten (*Poskim*) gelten heute als praktisch unfehlbar, wenn nicht gar allwissend, und der Talmud selbst stützt diese Ansicht. Doch scheint diese Behauptung unvereinbar mit den Meinungsverschiedenheiten zwischen diesen Autoritäten, die im selben Dokument und im Laufe der Geschichte dokumentiert sind. Es wird ein allgemeines Prinzip formuliert, demzufolge dies und jenes Worte des lebendigen Gottes (*Elu vaelu divrei Elokim Chajim*) sind und die Tora „siebzig Aspekte“ hat, die alle gleichermaßen wahr sind, auch wenn sie sich scheinbar widersprechen. Eine solche Aussage ist jedoch eher ein Ausdruck des Glaubens als eine detaillierte praktische Lösung für das offenkundige Problem: Manche Rabbiner gewannen die Debatte, manche verloren – das ist die Realität.

Wie sind diese Niederlagen zu bewerten? Handelte es sich vielleicht um einen kurzzeitigen Zusammenbruch des privilegierten Bewusstseins? In diesem Fall: Warum bemerkten die betroffenen Rabbiner diesen Zusammenbruch nicht und hielten weiterhin an ihren irrigen Positionen fest? Wenn sie den Unterschied nicht erkennen konnten, wie konnten sie dann

überhaupt ein privilegiertes Bewusstsein für sich beanspruchen? Und wenn sie wussten, dass ihre Positionen falsch waren, was war dann ihr Ziel, sie aufrechtzuerhalten? Tatsächlich ist der *induktive* , nicht etwa mystisch privilegierte Charakter ihres Denkens und ihrer Debatte sehr deutlich.

Doch die Kritik lässt sich noch weiterführen: Es gibt Fälle, in denen Fehler erst viel später zutage treten. Man denke beispielsweise an die midraschische Behauptung, es gäbe zehn a-fortiori-Argumente im Tanach; oder an die Behauptung, das Geschlecht von Kindern sei vor ihrer Geburt unbekannt. Fast zweitausend Jahre lang galten solche Aussagen als unfehlbar. Nun zeigt sich, dass es mehr als zehn a-fortiori-Argumente gibt. Argumente im Tanach oder die Behauptung, die moderne Medizin könne das Geschlecht vorhersagen [93]– natürlich können wir die ursprünglichen Aussagen immer wieder abschwächen, um sie mehr oder weniger mit neuen Erkenntnissen in Einklang zu bringen; Tatsache bleibt aber, dass sie über zwanzig Jahrhunderte von unzähligen Rabbinern wörtlich genommen wurden! Was geschieht dann mit ihrer Glaubwürdigkeit?

Wenn wir nun aber die revisionistische [94]Position einnehmen, dass es nicht zwangsläufig um ein „Alles oder Nichts“ gehen muss, und widerwillig akzeptieren, dass *manche* talmudischen und rabbinischen (und sogar, im Extremfall, biblischen) Aussagen fehlerhaft sein können: *Wo ziehen wir dann die Grenze?* Wenn wir nicht alles anerkennen, müssen wir dann zwangsläufig alles ablehnen? Vielleicht genügt es, (vorsichtig und wohlwollend) zu sagen: Alles, was aus der Tradition überliefert ist, sollte man annehmen, bis es sich als falsch erweist und verworfen werden muss. Tatsächlich finden sich Beispiele für diesen Ansatz in rabbinischen Diskussionen [95].

So funktioniert empirisch-rationale Forschung nun einmal: Erscheinungen werden als Realität akzeptiert, bis sich ihre Täuschung erweist. Wir verwerfen nicht *alles* Wissen, nur weil sich *ein Teil* davon nach langem Glauben als falsch herausgestellt hat. Das wäre widersprüchlich, denn es würde die Verwerfung der Verwerfung selbst erfordern. Daher ist es ein Axiom, dass *manches* Wissen richtig ist, auch wenn dieses Axiom nicht genau festlegt, *welches* . Im Falle spezifisch religiösen Wissens lässt sich jedoch kein solch eindeutiges erkenntnistheoretisches Axiom formulieren.

> Unser einziger Appell, so scheint mir (und viele Menschen im Laufe der Geschichte und in allen Kulturen hatten einen ähnlichen Eindruck), kann in der hartnäckigen *Intuition liegen* , dass die Existenz der Existenz an sich, einer Welt, der Komplexität von Materie, Leben und Bewusstsein eine absolute *Überraschung ist* (manchmal vermischt mit Freude, manchmal mit Bestürzung), ein unaussprechliches und unergründliches Geheimnis, das nur durch die Annahme Gottes zu unserer Zufriedenheit etwas gemildert werden kann, obwohl eine solche Annahme selbst eine noch größere Mystifizierung voraussetzt.

---

93 Derzeit noch mittels Echografie, wenn ich mich nicht irre; aber ausgefeiltere Methoden sind bereits in der Entwicklung.

94 Es sollte klar sein, dass ich dieses Wort ganz unschuldig verwende, ohne irgendeine politische Konnotation (in Bezug auf den Zionismus oder die Geschichte des Holocaust) zu beabsichtigen.

95 Ein Beispiel für einen solchen induktiven Wandel liefert Mendell Lewittes in „ *Principles and Development of Jewish Law“* : „Nachdem er Aussagen von Raschi und den Tosafot zitiert hat, schreibt er [Moshe Sofer, bekannt als der „Hatam Sofer“, eine bedeutende halachische Autorität, 1762–1839]: ‚All dies wurde nur gemäß ihrem Verständnis (des Menstruationsprozesses) gesagt. Doch mit Verlaub, *sie irren sich, denn die Wahrheit ist …* gemäß den Gelehrten und chirurgischen Fachbüchern … und ich habe weitere Bücher von Experten vorliegen, die nicht jüdisch sind.‘“ (Hervorhebung von mir). Dieses „mit Verlaub“ spiegelt übrigens die Einschüchterung wider, die auf ihm lastete, seine Angst vor Ablehnung aufgrund seines ungebundenen Denkens; dennoch besaß er die Integrität, der Wahrheit nachzugehen und hinzuzufügen: „Aber sie irren sich usw.“

> Sobald Gott also anerkannt ist, erscheint die *Sehnsucht* nach einer Mitteilung von ihm – nach Erklärung und Führung, sei es individuell oder kollektiv, auf welchem Wege auch immer – notwendig und unausweichlich. Zumindest für mich. Dass manche Menschen diese Erwartung nicht hegen, beweist nicht ihre Vergeblichkeit, denn nicht alle Menschen halten inne und denken viel nach, und selbst diejenigen, die es tun, lassen sich leicht von nebensächlichen Erwägungen leiten. Diese Erwartung und dieses Bedürfnis wiederum öffnen die Menschen für Religionen aller Art; und hier trennen sich ihre Wege in unterschiedlichem Maße, und die erkenntnistheoretischen Fragen vervielfachen sich. Manche Denker beantworten sie enthusiastisch, manche skeptisch, manche sorgfältig.

Selbst wenn manche Probleme scheinbar gelöst würden, was wäre damit erreicht? Nicht mehr als eine weitere Religion, eine weitere Sekte. Manche Menschen würden religiöser oder weniger religiös werden, in die eine oder andere Richtung. Aber gewiss (*entgegen* Nietzsches Ansicht) wird die Religion niemals aussterben; es wird immer Juden und andere geben, die an religiösen Überzeugungen festhalten. Und ebenso wird der Geist des unabhängigen Denkens, der eine der Facetten menschlicher Größe ist, fortleben; und die Menschen werden weiterhin Fragen stellen und forschen.

In jedem Fall kann und sollte keine Seite die andere leichtfertig ignorieren oder abtun oder sich mit einem vorgefassten und oberflächlichen Traditionalismus oder Modernismus zufriedengeben. Es ist gut, dass die Debatte mit gegenseitiger Toleranz und Respekt fortgesetzt wird, denn sie ist ein wertvoller Dialog für alle, der die Psyche und das Schicksal der Menschheit widerspiegelt.

Nach all dem und nach alldem glaube ich nicht, dass eine endgültige und umfassende Lösung der großen Fragen jemals möglich sein wird. Die Aufgabe ist unmöglich: Kaum etwas lässt sich *endgültig* beweisen oder widerlegen. Auf der Ebene tiefgreifender theoretischer Fragen wird sich wohl kaum etwas ändern. In der Praxis muss jeder Mensch weiterhin eine persönliche Entscheidung treffen und ein Risiko eingehen, sei es mit einer Lehre oder einem Verhaltensmuster. Ja oder nein, dies oder das, Tag für Tag, allmählich oder plötzlich – die Wahl ist unausweichlich. Letztendlich werden Entscheidungen ohnehin eher aus existenziellen Gründen als auf theoretischer Basis getroffen.

Lasst uns also, sage ich, mit einem einfachen Glauben zufrieden sein (beständig, aber frei von arroganten Ansprüchen) und uns an den (zweifellos sehr begrenzten) Erkenntnissen erfreuen, die aus Fragen und Untersuchungen auf der Suche nach der Wahrheit entstehen.

3. Gesetzesänderungen.

Die jüdische Tradition, die die Halacha (das strenge jüdische Gesetz, der unveränderliche Kern des jüdischen Rechts), die *Minhagim* (subkulturelle Gesetze, die von Gemeinde zu Gemeinde variieren) und die Haggada (nicht-juristische Erzählungen und Erklärungen) umfasst, versucht, jede Aussage und Interpretation aller einflussreichen Rabbiner zu berücksichtigen und einzubeziehen. Widerspricht sich ein Rabbiner selbst oder einem anderen, ebenso bedeutenden Rabbiner, werden alle beteiligten Aussagen anerkannt und als unterschiedliche Aspekte der Tradition betrachtet.

Es wird alles als Tora bezeichnet. „ *leMoshe miSinai “, mündlich überliefert, wenn nicht schriftlich. Diese Behauptung wird jedoch durch die paradoxe Geschichte von Moshe Rabbenu*

relativiert, der kurzzeitig in die Zeit von R. Akiba versetzt wurde, hinten in einer seiner Vorlesungen saß und das Gelehrte weder erkannte noch vollständig verstand, obwohl alles als getreue Überlieferung von Moshes Lehren präsentiert wurde.

Aber die Tradition hat eine Geschichte, die sich bis zu einem gewissen Grad zurückverfolgen lässt, und diese Geschichte zeigt Veränderungen auf – hinzugefügte Gesetze, abgeschaffte Gesetze, geänderte Gesetze, neue Minhagim, ausgestorbene Minhagim, neue Texte, neue Einflüsse, verlorene Texte, bestehende Texte, die ihren Einfluss verlieren, neue Interpretationen, neue Sichtweisen, Menschen, die von bestimmten Behauptungen oder Erklärungen nicht mehr überzeugt sind, Menschen mit neuen Werten und Emotionen, die von früheren Argumenten oder Appellen unbeeindruckt bleiben, und so weiter.

Kann man ernsthaft behaupten, dass diese nahezu unendliche Menge an Daten bereits am Sinai existierte, sei es auch nur mündlich? Es ist nicht *unmöglich* , denn: (a) Übernatürliche Wege der Datenerfassung und -weitergabe sind nicht auszuschließen, (b) ein ganzes Volk, also eine Kultur, war beteiligt, und (c) was heute möglich ist, war auch damals möglich (obwohl das heutige kollektive Gedächtnis größtenteils schriftlich vorliegt, während dies damals eher unüblich war). Angesichts der uns bekannten historischen Fakten erscheint uns dies jedoch eher *unwahrscheinlich* .

Angenommen, es gab tatsächliche Änderungen im jüdischen Recht, so gingen einige davon offensichtlich in Richtung Lockerung (z. B. das *Prosbol* oder die Unterbrechung der Tempelopfer), andere hingegen in Richtung Strenge (z. B. die Abschaffung der Polygamie unter Männern oder die Zunahme der täglichen Gebete). Was die Lockerung betrifft, so mögen manche Gläubige diese bedauern und sich sogar nach mehr Einschränkungen und Pflichten sehnen, da sie darin Gelegenheiten sehen, „Mitzwot zu erfüllen“, also Gott zu dienen. Doch ehrlich gesagt würden die meisten Menschen heutzutage jede Erleichterung begrüßen und jegliche Verschärfung eher mit Argwohn betrachten.

Aus philosophischer Sicht mag man sich über solche Veränderungen wundern, selbst in einer sich wandelnden Welt. Verändert sich der Preis für den Himmel? Sind manche Generationen vielleicht weiter entfernt und müssen mehr bezahlen, um dorthin zu gelangen? Oder liegt es an einer veränderten Aufgabe? Sind manche Generationen vielleicht schwächer und können daher nur mit einer geringeren Verantwortung betraut werden?

Was auch immer der Grund dafür sein mag, eine solche Veränderung ist durchaus denkbar. Es gibt keinen logischen Grund, warum das Gesetz unveränderlich sein sollte, genauso wenig wie es einen logischen Grund gibt, warum alle Lebewesen, alle Völker oder alle Individuen demselben Gesetz unterliegen sollten. Die formale Logik ethischer Aussagen lässt alle Größen (allgemein, partikular, singulär) und alle Modalitäten (unbedingt, bedingt; konstant/permanent, gelegentlich/vorübergehend) zu. Sie setzt keinen vorgefassten Standard der Universalität und Unveränderlichkeit.

8. ERSTER EINDRUCK.

In diesem Kapitel werden wir einige einleitende, allgemeine Vergleiche zwischen einigen der in der biblischen, talmudischen und rabbinischen Literatur verwendeten Aussagenformen und logischen Prozessen und denen des modernen, säkularen wissenschaftlichen Denkens anstellen [96].

Man beachte jedoch, dass diese ersten Überlegungen vor der formalen Analyse hermeneutischer Prinzipien verfasst wurden. Die spätere Analyse verändert, wie wir in den folgenden Kapiteln sehen werden, unsere Perspektive erheblich [97].

1. Methoden und Inhalte.

Die vorliegende Studie befasst sich primär mit *methodischen* , nicht mit inhaltlichen Fragen. Unser Fokus liegt weder auf philosophischen, im metaphysischen Sinne, noch auf wissenschaftlichen Fragestellungen wie Kosmologie, Biologie oder Geschichte. Unser Ansatz ist vielmehr *erkenntnistheoretisch* : Wir vergleichen die methodologischen Aspekte von Religion und Wissenschaft und erfassen Gemeinsamkeiten und Unterschiede.

Die traditionelle Auffassung zur Entwicklung des jüdischen Rechts, die wir im ersten Kapitel kurz skizziert haben, geht davon aus, dass es sich im Wesentlichen um einen *deduktiven* Prozess handelt. Die Gesetze wurden aus der Tora abgeleitet, die Gott durch Mose den Israeliten am Sinai offenbarte. Diese Gesetze wurden entweder explizit in der Offenbarung – zumeist schriftlich, teils mündlich – dargelegt und dann getreu überliefert oder später von den religiösen Autoritäten, die seit Mose in direkter Nachfolge mit dieser Aufgabe betraut waren, nach strengen hermeneutischen Regeln abgeleitet.

> Meines Wissens wird uns in der jüdischen Tradition nicht **genau mitgeteilt, wie die erste *Sefer Tora* (die physische Schriftrolle des Gesetzes) geschrieben wurde** .[98]

---

96 Die Begriffe „säkular“ und „wissenschaftlich“ werden hier verwendet, ohne dass damit implizieren wird, dass solches Denken von vornherein antireligiös (säkularistisch) ist. Unter diese weite Kategorie können wir nicht nur die Naturwissenschaften und die Geschichte, sondern auch die Philosophie in ihrer besten Form (nicht jede Philosophie ist durchdacht; dennoch leistet die Philosophie zumeist einen Beitrag, sei er auch noch so unartikuliert) sowie alle Geisteswissenschaften, die offensichtlich darunter fallen, zusammenfassen.

97 Die allgemeinen Schlussfolgerungen des vorliegenden Aufsatzes sind etwas zu optimistisch; die Einzelheiten, auf denen diese Schlussfolgerungen beruhen, sind jedoch im Wesentlichen richtig.

98 Siehe Lewittes, S. 35. Er zitiert den Rambam mit den Worten: „… wobei die genaue Methode nur dem Empfänger, Mose, bekannt ist.“ Im Talmud, *Gittin* 60a, werden zwei Möglichkeiten angeführt: Erstens, dass Mose die Tora niederschrieb, als sie ihm übermittelt wurde; zweitens, dass er sie auswendig lernte und am Ende seines Wirkens vollständig niederschrieb.

> Hat Gott Mose alles Wort für Wort diktiert, und wenn ja, laut oder in Gedanken? Oder hat Gott Mose den Text visuell dargestellt, damit er ihn abschreibt, und wenn ja, äußerlich oder innerlich? Oder hat Gott Moses' Hand direkt geführt, ohne ihm die Botschaft vorab zu übermitteln und ihn zum Aufschreiben aufzufordern? Letztere Hypothese erscheint wahrscheinlicher, zumindest in bestimmten Passagen *über* Mose, etwa jenen, die ihn als den demütigsten aller Menschen bezeichnen. Bibelstellen wie 2. Mose 17,14 („Schreibe dies … ins Buch") legen die Diktat-Hypothese nahe, obwohl man sich fragen mag, warum solche Anweisungen in konkreten Fällen gegeben wurden, wenn sie die allgemeine Regel darstellten [99]. Die Darstellung auf Video wird beispielsweise durch 2. Mose 25,40 nahegelegt.
>
> In jedem Fall muss die Tora *gänzlich* von Gott stammen, um maßgebend zu sein; wir können nicht vermuten, dass *einige nicht näher bezeichnete Teile* davon von Menschen, sei es Mose oder ein oder mehrere andere, ohne göttlichen Ursprung und göttliche Kontrolle verfasst wurden.
>
> *Ereignisse* und dem Zeitpunkt ihrer *Aufzeichnung* unterschieden werden . Beim Lesen der Geschichten ist man meist so gefesselt, dass man nicht bedenkt, dass sie wahrscheinlich nicht zum Zeitpunkt ihres Geschehens niedergeschrieben wurden. Offensichtlich gab es Situationen, in denen Mose zu beschäftigt war, um Berichte zu verfassen; er muss sie später, unter göttlicher Führung (vorzugsweise, da das menschliche Gedächtnis selektiv ist), geschrieben haben. Selbst dort, wo wir lesen, dass Gott zu Mose sprach, um ihm Gesetze mitzuteilen (z. B. Lev 1,1), können wir uns fragen, ob Mose dies während des Geschehens aufschrieb oder im Nachhinein.

Ein Versuch, das jüdische Recht erkenntnistheoretisch zu begründen, könnte folgendermaßen lauten: Was göttlich offenbart wird, ist unzweifelhaft wahr, da Gott allmächtig, allwissend und heilig ist; und was heilige und zutiefst engagierte Männer, wie die jüdischen Weisen, aus solchen Erkenntnissen schlüssig ableiten, ist ebenfalls ohne Zweifel wahr. Solche Gesetze sind daher unveränderlich und können weder von späteren religiösen Autoritäten noch von Laien hinterfragt oder überprüft werden. Betrachten wir nun kurz die Stärken und Schwächen einer solchen Begründung.

Zunächst einige Anmerkungen zur Verteidigung des Offenbarungsbegriffs **.** Was der offenbarten Wahrheit prinzipiell ihren apodiktischen, absolut gewisserten Charakter verleiht, ist, dass sie uns von einem Wesen, Gott, dem Schöpfer aller Wirklichkeit (einschließlich objektiver Werte und neutraler Fakten), übermittelt wird. Gott ist daher allwissend (da er alles, was er wollte, bewusst erschaffen hat und genau wusste, was er tat und warum), vollkommen moralisch (da er die Moral frei erfunden und gewollt hat) und daher absolut ehrlich und vertrauenswürdig (da er uns überzeugen und nicht manipulieren will). Dies sind gewiss keine Argumente, sondern Konzepte, die in der Offenbarung der Tora selbst enthalten oder von ihr impliziert sind und die im Glauben angenommen werden müssen. Ihre Bedeutung liegt jedoch darin, dass sie sich in das Konzept der logischen Notwendigkeit einfügen.

Wie wir im ersten Kapitel gesehen haben, ist eine Aussage logisch notwendig, wenn sie in allen Erkenntniskontexten als wahr erscheint. Es gibt nur zwei denkbare Wege, wie eine solche Modalität entstehen kann: entweder durch einen Widerspruch, der unmittelbar in sich widersprüchlich ist, oder ***indem sie in jedem jemals auftretenden Erkenntniskontext als evident erfasst wird*** . Die erstgenannte Einsicht liegt im Bereich aller Menschen, obwohl ihre kognitiven Fähigkeiten natürlichen Grenzen unterliegen; sie ermöglicht das solide Fundament säkularen Wissens (der Wissenschaft). Die letztgenannte Einsicht ist uns offensichtlich nicht zugänglich, wäre aber einem allumfassenden Bewusstsein wie dem Gottes; daher rührt die Bedeutung der Allwissenheit Gottes für die Offenbarungsreligion. Das Problem dieser Argumentation ist, dass wir Menschen außer durch die Offenbarung kein Vorwissen über Gott besitzen und die

---

[99] A. Ibn Ezra vermutet, dass sich diese spezielle Anordnung eher auf das Buch der Kriege des Herrn als auf das Buch der Tora beziehen könnte (Cohen, S. 433).

Offenbarung daher nicht ohne Zirkelschluss logisch rechtfertigen können, sondern letztlich immer auf Glauben angewiesen sind.

Was den zweiten Teil der Begründung für den jüdischen *Status quo* betrifft, nämlich die implizite Unfehlbarkeit der talmudischen Gelehrten und späterer religiöser Autoritäten, so lautet die Begründung im Wesentlichen, dass diese Menschen aufgrund ihres unerschütterlichen Gehorsams gegenüber dem Gesetz in der Praxis von Gott mit besonderer Hilfe bei ihrem Streben nach Wahrheit begünstigt wurden – Hilfe, die seither nur sehr wenige verdient haben; daher sei eine Überprüfung ihrer Schlussfolgerungen durch irgendjemanden unmöglich. Wenn man über das wundersame Phänomen des Bewusstseins an sich nachdenkt und die Existenz der göttlichen Vorsehung anerkennt, wird deutlich, dass alles Wissen ein Geschenk Gottes ist. Aus dieser Perspektive, in der selbst der wissenschaftlich Wissende ein passiver Empfänger ist, erscheint die Vorstellung, dass manche Menschen zusätzlicher Gnade unterliegen und besondere Inspiration bei ihrem Streben nach religiösem Wissen empfangen könnten, nicht abwegig. Dennoch gibt es auch hier logische Zirkelschlüsse, und wir müssen die getroffenen Aussagen als Ausdruck des Glaubens und nicht als reine Vernunft betrachten. Die Schwierigkeit besteht natürlich darin, dass ähnliche Behauptungen auch von anderen Menschen aufgestellt werden können und in der Vergangenheit auch aufgestellt wurden, sogar von Menschen anderer Religionen.

> Im Gegensatz zur Religion ist die Naturwissenschaft primär ein *induktives* Unterfangen. Das heißt, sie stützt sich stark auf empirische Belege, aus denen sie mithilfe von Versuch-und-Irrtum-Methoden wie Generalisierung und Partikularisierung sowie Adduktion allgemeine Aussagen ableitet, Theorien entwickelt und diese überprüft – Methoden, bei denen die Rolle der Deduktion zwar sehr wichtig, aber dennoch relativ zweitrangig ist. Angesichts einer Welt voller Erscheinungen, die oft im Widerspruch zueinander stehen und sich verändern, [100]ist der Wissenschaftler einfach ein Mensch, der sein Bestes gibt, die Dinge zu verstehen und ihnen einen Sinn zu geben. Da ihnen kein geheimer Plan bekannt ist, mussten selbst die methodischen Werkzeuge, auf die sich Wissenschaftler stützen, induktiv entwickelt werden, ausgehend von intuitiven Vorstellungen, die sich nach und nach in einem immer größeren Kontext als zuverlässig erwiesen haben.
>
> Bei einem solchen Erkenntnisverständnis wird jeglicher Bezug auf göttliche Inspiration verworfen, und alle Forscher sind daher gleichberechtigt, was die Notwendigkeit betrifft, überzeugende Beweise und Argumente für ihre Behauptungen vorzulegen. Niemand besitzt unumstößliche Autorität, so sehr er oder sie auch zu seiner oder ihrer Zeit für große Entdeckungen und geniale Ideen verdienterweise geachtet wurde [101]. Es gibt keinen guten alten Wein, oder besser gesagt, Herkunft und Alter sind irrelevant. Neuere Erkenntnisse sind verlässlicher als ältere, insofern sie nicht nur die Daten berücksichtigen, auf denen frühere Überzeugungen beruhten, sondern auch neuere Entdeckungen und Einsichten. Wir hängen nicht an einer perfekten Vergangenheit, sondern im Gegenteil: Vollständiges Wissen liegt voraussichtlich in ferner Zukunft – etwas, dem wir uns nur annähern, das wir aber niemals vollständig erreichen können.
>
> Da sich der Erfahrungsschatz ständig verändert und erweitert und neue Erkenntnisse und Ideen jederzeit denkbar sind, müssen wir grundsätzlich immer bereit sein, unsere Überzeugungen und Glaubenssysteme zu überprüfen, so sicher sie uns im jeweiligen Moment auch erscheinen mögen. Dies bedeutet weder Anarchie noch isoliertes Arbeiten; es gibt intellektuelle und kulturelle Kontinuität, und Veränderungen vollziehen sich im Laufe der Zeit und durch gemeinsame Anstrengungen. Dennoch ist jede Aussage letztlich nichts weiter als eine Theorie, eine Arbeitshypothese, gültig nur so lange, wie sie nicht durch eine andere, informativere und schlüssigere Aussage widerlegt wird. Ein wissenschaftliches Weltbild

---

100 Der ideale Wissenschaftler, wenn Sie so wollen.

101 Wenn wir eine Idee nur im Hinblick auf die Person(en), die sie formuliert haben, unterstützen oder ablehnen, ohne ihre Kohärenz und Überzeugungskraft zu berücksichtigen, begehen wir den logischen Fehlschluss des *Ad-hominem-* Arguments. (Manche verwenden den Ausdruck nur für den negativen Fall und bevorzugen *Ad verecundiam* für den positiven Fall; meiner Ansicht nach besteht jedoch kein wesentlicher Unterschied.)

> kann mit einem Schlag verworfen werden, sobald ein anderes gefunden wurde, das überzeugender und fruchtbarer erscheint – und dies ist schon oft genug vorgekommen.

Wie wir sehen werden, hat der obige Gegensatz zwischen den Methoden der Religion und der Wissenschaft, die deduktiv bzw. induktiv sind, durchaus seine Berechtigung; er betont jedoch Unterschiede, von denen einige oberflächlich sind, ohne den vielen Gemeinsamkeiten die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken.

Bevor wir uns jedoch eingehender mit methodischen Fragen befassen, sind einige Anmerkungen zum *Inhalt angebracht* . Ein Vergleich der spezifischen Inhalte von Tora und Wissenschaft ist hier nicht Gegenstand dieser Betrachtung; interessierte Leser seien auf Fachliteratur verwiesen [102]. Es wurde und wird viel geschrieben, das die Aussagen der jüdischen Religion mit denen der Naturwissenschaften vergleicht. Solche Vergleiche beziehen sich üblicherweise auf Kosmogonie [103], Kosmographie [104], Biologie [105]oder Geschichte [106].

Solche vergleichenden Studien werden, je nach Ideologie und Kenntnisstand des Autors, entweder versuchen, Religion und Wissenschaft einander gegenüberzustellen und die eine abzulehnen oder die andere zu bekämpfen; oder die beiden miteinander zu versöhnen, indem bestimmte religiöse Behauptungen metaphorischer neu interpretiert werden, oder indem die grundsätzliche Vereinbarkeit spezifischer religiöser Behauptungen mit aktuellen wissenschaftlichen Ansichten aufgezeigt wird, oder indem die anhaltenden Unsicherheiten in den untersuchten wissenschaftlichen Positionen demonstriert werden.

Die Tora selbst enthält verschiedene „faktische“ Informationen; einige betreffen die Menschheitsgeschichte, andere die Natur und wieder andere sind eher metaphysischer Natur [107]. Im Hinblick auf die Geschichte finden sich beispielsweise der gemeinsame Ursprung aller Völker (die Geschichte von Adam und Eva), ihre Aufteilung in Sprachgruppen (die Geschichte vom Turmbau zu Babel), der Zeitpunkt und die Umstände des Auszugs aus Ägypten und der Einzug der Kinder Israels ins Heilige Land usw. Im Hinblick auf die Natur finden sich beispielsweise das

---

[102] Beispiele hierfür finden sich bei Schroeder oder Kelemen. Weitere Anmerkungen finden sich **in Anhang 2 .**

[103] z.B. Vergleicht man den biblischen Schöpfungsbericht, der sich offenbar in 7 Tagen vor 5754 Jahren ereignete, mit dem Urknallszenario vor 15 Milliarden Jahren.

[104] Vergleicht man beispielsweise die scheinbar biblische Vorstellung von der Erde als Hauptschauplatz des universellen Dramas mit den empirischen Belegen, dass unser Planet weder in seinem Sonnensystem noch in seiner Galaxie eine zentrale Rolle spielt und im riesigen Universum nur ein Staubkorn ist, so scheint diese Frage zu Galileis Zeiten ein brennendes Thema gewesen zu sein, erscheint heute aber irrelevant, außer vielleicht für Anhänger kabbalistischer Vorstellungen von „Himmelssphären“, die auf dem ptolemäischen Weltbild basieren (das tatsächlich mehrere Jahrhunderte älter ist als Ptolemäus und sich bereits bei Platon und Aristoteles findet).

[105] z. B. Was ist das Wesen des Lebens, ist es materiell oder spirituell? Und was sind die Ursprünge, das Alter und die gegebenenfalls vorhandenen evolutionären Verläufe der lebenden Arten?

[106] z.B. Vergleich der in der Bibel und der nachfolgenden Tradition angegebenen Geschichten und Daten mit den archäologischen Funden und den daraus abgeleiteten Szenarien.

[107] Geschichte ist selbstverständlich ein Aspekt der Natur, insofern wir Menschen dieser Welt angehören. Philosophisch unterscheidet sich die Geschichte jedoch von anderen natürlichen Prozessen durch die Rolle des menschlichen freien Willens. Methodisch ergeben sich die Unterschiede aus der besonderen Nähe, Einzigartigkeit und zeitlichen Distanz der meisten historischen Fakten, wodurch die meisten ihrer Darstellungen weitgehend spekulativ sind, während natürliche Fakten im Allgemeinen leichter überprüfbar sind. Die Metaphysik lässt sich in ähnlicher Weise hinsichtlich ihrer Unterschiede zu den Naturwissenschaften analysieren.

Alter der Welt oder Daten zur Physiologie bestimmter Tiere oder zur Psychologie des Menschen. Im Hinblick auf die Metaphysik können wir Informationen wie die Existenz Gottes, seine Namen, seine Eigenschaften, Macht und sein Wirken erwähnen, wie seine Einheit, sein Primat, seine Allmacht, seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, seine Schöpferkraft des Universums und sein offenes oder verborgenes Eingreifen in die menschlichen Angelegenheiten usw.

Ähnliches gilt für den Rest der Bibel, den Talmud und andere rabbinische Schriften. In den Rechtsdebatten des Talmuds begründen die Rabbinen ihre Positionen häufig mit Tatsachenbehauptungen, die historischer, natürlicher oder auch metaphysischer Natur sein können. So behauptet Rabba in *Jom Tov* 2b, ein Ei sei stets einen Tag vor dem Legen „vollständig entwickelt"; für ihn ist dies selbstverständlich, da es eine logische Voraussetzung für das von ihm verteidigte Gesetz darstellt [108]. Tatsächlich können überlieferte Gesetze so sicher sein, dass sich daraus sogar rein physikalische oder biologische „Fakten" ableiten lassen [109].

> Es sei nebenbei bemerkt, dass ein Großteil der jüdischen Weltanschauung, sowohl der „natürlichen" als auch der „übernatürlichen", auf dieser Denkweise beruht: der Ableitung von Welteigenschaften aus Gesetzen (oder letztlich auch nur Traditionen). Letztere dienen dabei als „empirische Daten", aus denen sich kumulativ eine Weltanschauung entwickelt; sie bilden Ausgangspunkt und Grenze für nicht-juristische Theorien. Solche Theorien müssen jedoch als spekulativ betrachtet werden, sofern sie die Daten der natürlichen Erkenntnis ignorieren oder ihnen widersprechen.

Wenn Religion und Wissenschaft hinsichtlich natürlicher oder historischer Tatsachen unterschiedliche Ansichten vertreten, stehen wir natürlich vor einem Problem, das letztendlich gelöst werden muss, wenn wir über ein konsistentes Wissenskorpus verfügen wollen. Es wäre unehrlich, solche Diskrepanzen zu ignorieren; andererseits wäre es naiv zu erwarten, sie alle überzeugend auflösen zu können oder übermäßig strenge Urteile zu fällen, wo dies nicht möglich ist. Wir müssen Raum für Zweifel und sogar für Geheimnisse lassen [110]. Metaphysische Tatsachen, wie die absolute Souveränität Gottes, sind weitgehend unzugänglich für normale empirische Beurteilung; wir können darüber nur spekulieren, sofern uns keine besonderen Bewusstseinszustände oder göttliche Offenbarung zuteilwurden.

Die traditionelle Auffassung besagt, dass die Tora, wie ihr Name schon sagt, im Wesentlichen ein Rechtsdokument ist. Fakten, die Geschichte oder Natur betreffen, sind nebensächlich und dienen dem Verständnis des Gesetzes. Informationen über Gott liefern eine Rechtfertigung und Begründung für das Gesetz und legen die Existenz einer „moralischen Ordnung" im Universum nahe. Die Kernbotschaft ist jedoch das Gesetz selbst. Daher ist der Inhalt eines solchen religiösen Dokuments primär ***normativ*** und nicht deskriptiv. Seine Aufgabe ist es, bestimmte Verhaltensweisen vorzuschreiben oder zu verbieten, zu erlauben oder auszunehmen oder der individuellen Entscheidung zu überlassen [111]. Aus dieser Perspektive ist es

---

108 Genauer gesagt, das Verbot, ein Ei zu essen, das an einem Feiertag gelegt wurde.

109 Im vorliegenden Beispiel ist der Begriff der vollständigen Entwicklung eines Eis so vage und mehrdeutig, dass er sich nicht nachweisen lässt. Es sollte ein besseres Beispiel gefunden werden.

110 Wie bereits erwähnt, fallen solche Harmonisierungen jedenfalls nicht in den Rahmen der vorliegenden Arbeit.

111 Zu beachten ist, dass die Tora-Gesetze im Judentum als für ihre Untertanen verbindlich angesehen werden, wohingegen der Begriff „Normen" im Allgemeinen weiter gefasst ist und auch den sanften Rat der Weisheit umfasst.

möglicherweise unerheblich, wann die Schöpfung stattfand oder ob der Mensch vom Tier abstammt, und biblische Passagen zu diesen Fragen müssen nicht wörtlich genommen werden [112].

> Im Gegensatz dazu ist der Inhalt der Wissenschaft überwiegend ***deskriptiv*** ; sie meidet normative Fragen bewusst. Ihr Ziel ist es, „die Fakten zu ermitteln" – der Menschheit eine neutrale Datengrundlage zu bieten, die es uns ermöglicht, fundierte Entscheidungen zu treffen und uns die intellektuellen und materiellen Werkzeuge an die Hand gibt, um diese effektiv umzusetzen. Werturteile werden als separates Problem betrachtet, als Angelegenheit der Ethik oder der Religion. Das Bestreben der Wissenschaft besteht lediglich darin, zu wissen, wie die Dinge „sind" (oder zumindest, wie sie uns erscheinen), was bestimmte Formen der Erklärung einschließt (unsere Antworten auf das „Warum" der Dinge sind, wie sie sind, sind selbst weitere Beschreibungen, die sich auf umfassendere oder tiefere Abstraktionen oder noch weiter entfernte Kausalfaktoren beziehen). Hinsichtlich dessen, wie die Dinge „sein sollten", schweigt die Wissenschaft bescheiden [113].
>
> Darüber hinaus entschieden sich die Begründer der modernen Wissenschaft bewusst dafür, metaphysische Fragen auszuklammern. Der Gottesbegriff wurde sozusagen in Klammern gesetzt. Dafür gab es politische Gründe: Die Kirche hatte vor einigen Jahrhunderten die Macht, diejenigen zu verfolgen, deren Ideen sie als bedrohlich empfand, und nutzte diese Macht häufig. Die Interessen der Wissenschaftler waren ohnehin weltlicher und materieller Natur; sie hatten nichts dagegen, religiöse und spirituelle Fragen „Spezialisten" zu überlassen. Gleichzeitig erkannten sie aber auch, dass solche Fragen letztlich unlösbar waren, und wollten sich nicht darin verstricken, sondern zogen es vor, sich Phänomenen zuzuwenden, die empirischer Überprüfung und rationaler Analyse leichter zugänglich waren.
>
> Diese Aufteilung der Wissenssuche spiegelte nicht zwangsläufig eine negative Haltung gegenüber der Religion wider, sondern stellte eine legitime Strategie dar. Die Idee Gottes sollte nicht dauerhaft ignoriert oder verworfen, sondern lediglich zurückgestellt werden. Oft werden die schwierigen Probleme, denen wir begegnen, beiseitegeschoben, und wir konzentrieren uns auf die leichteren, hoffentlich zumindest vorübergehend, während wir auf neue Erkenntnisse warten und in der Zwischenzeit weitere Daten sammeln. Mit zunehmenden wissenschaftlichen Fortschritten akzeptierten Geistliche allmählich, wenn auch widerwillig, die Verengung ihres Aufgabenbereichs. In der Praxis wurde die Arbeitsteilung jedoch nicht immer aufrechterhalten – auf beiden Seiten. Viele Gläubige an Gott und die Bibel vertreten weiterhin abweichende Meinungen zu Natur und Geschichte [114], und einige Wissenschaftler behaupten gelegentlich, ihre Theorien oder Erkenntnisse hätten metaphysische oder normative Implikationen [115].

---

[112] Die Schwierigkeit ergibt sich aus der Überlegung, dass die Bibel, wenn sie nicht vollständig wörtlich zu verstehen ist, streng genommen nicht als wahr gelten kann und man daher an ihrem göttlichen Ursprung zweifeln könnte. Es ist jedoch auch denkbar, dass Gott wollte, dass wir bestimmte, weniger relevante oder dringliche Dinge im Laufe der Zeit selbst auf natürlichem Wege (Wissenschaft) herausfinden – und es bis dahin für ausreichend hielt, dass uns leicht verständliche, symbolische Beschreibungen von Dingen, Bilder und Ideen zur Verfügung standen, die eher inspirieren als informieren sollten.

[113] Die normativen Daten, die im Mittelpunkt der Religion stehen, sind letztlich – im erweiterten Sinne dieser Begriffe – ebenso „faktisch" und „beschreibend" wie die neutralen Daten, die die Wissenschaft interessieren. Wenn objektive, vom Schöpfer festgelegte Werte existieren, sind sie, wie andere Phänomene auch, in der Natur „eingeschrieben". Ihr ontologischer Status ist derselbe, obwohl sie sich in ihrer Beschaffenheit unterscheiden. Ihr epistemologischer Status kann jedoch unterschiedlich sein: Während neutrale Informationen durch ihr allmähliches Erscheinen vor unseren Sinnen und durch unser begriffliches Verständnis erkannt werden, legt das Judentum nahe, dass Gott uns normative Informationen (größtenteils, wenn nicht ausschließlich) durch besondere Verkündigung übermittelt.

[114] Der Glaube an oder Unglaube an Gott sollte keinen Einfluss auf die Beschreibung der Natur haben, denn man kann stets behaupten, dass die Welt, wie auch immer sie erscheinen mag, möglicherweise so von Gott erschaffen wurde. Konflikte zwischen Religion und Wissenschaft entstehen nur im Zusammenhang mit religiösen Texten oder mündlichen Überlieferungen; und selbst dann spielen die Flexibilität und das Urteilsvermögen des Betrachters eine wichtige Rolle.

[115] Beispiele hierfür sind die Spekulationen von Urknall-Anhängern über die Schöpfung oder die Ratschläge von Psychologen an ihre Klienten. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dass auch Wissenschaftler Menschen sind; und wie alle Menschen brauchen sie Antworten auf bestimmte Fragen,

Logisch betrachtet war die Festlegung von Normen schon immer ein schwer zu lösendes Problem. Natürlich gab es Versuche, ethische Aussagen aus emotionalen, psychologischen oder soziologischen Fakten abzuleiten, doch eine genaue Prüfung offenbart stets die Willkür, die Subjektivität und die kulturellen Voreingenommenheiten, die den vorgeschlagenen Normen zugrunde liegen. Viele Menschen, darunter auch viele fähige Philosophen, kommen zu dem Schluss, dass objektive Normen unmöglich sind. Das Judentum legt nahe, dass die menschlichen Erkenntnisfähigkeiten im normativen Bereich unzureichend sind, da die Antworten auf unsere Fragen nicht in der Natur eingeschrieben und manifestiert sind: Es bedarf eines äußeren Impulses, einer glaubwürdigen Botschaft Gottes, um Fragen zu klären und uns Maßstäbe zu geben. Gott, so scheint es, wollte sich den Zugang zu diesem Bereich vorbehalten und uns moralische Führung durch die Worte der Tora übermitteln.

2. *Davqa* oder *Lav-davqa* ?

In diesem Abschnitt werden wir anhand einer technischen Besonderheit der talmudischen Logik zeigen, dass diese im Gegensatz zu anderen Diskursarten ihrem Wesen nach deduktiv ausgerichtet ist. Gleichzeitig werden wir, unter Bezugnahme auf die Ausnahmen von eben dieser Besonderheit, die starken induktiven Strömungen aufzeigen, die den talmudischen Denkprozessen zugrunde liegen.

Vergleicht man die logischen Aussagen im Talmud und anderen rabbinischen Diskursen mit der Logik des allgemeinen und wissenschaftlichen Denkens und Diskutierens, so fällt ein unmittelbar erkennbarer praktischer Unterschied in ***der unterschiedlichen Interpretation bestimmter Aussagen auf*** . Dies betrifft Sätze, die mit dem Quantor „einige“ eingeleitet werden, wie etwa „einige Schwäne sind weiß“.

Im Alltag und in der Wissenschaft verstehen wir den Ausdruck „einige“ normalerweise als „zumindest einige“ – die genaue Menge ist also *unbestimmt* . Diese Aussage *lässt Raum für weitere Untersuchungen* , die klären, ob wir im vorliegenden Fall von der universellen Aussage „alle“ ausgehen können oder ob die Aussage „nur einige“ (also „einige, aber nicht alle“ oder „einige ja, einige nein“) zutrifft. Letztere Mengen sind *relativ gesehen größer* . *Bestimmt* (hinsichtlich des Verhältnisses, nicht aber der Anzahl) . Im Gegensatz dazu hat das Wort „einige“ **in talmudischen und verwandten Diskussionen üblicherweise die** *Bedeutung* „nur einige“, was die Option „alle“ ausschließt. Erst nach eingehender Debatte kommt man *in seltenen Fällen* zu dem Schluss, dass das anfängliche „einige“ als unbestimmte Einzelheit gemeint war, die als „alle“ interpretiert werden kann.

Bestimmte Aussagen, die als kontingent gelten, werden als ***davqa*** partikular bezeichnet; unbestimmte Partikularaussagen hingegen, die sowohl eine universelle als auch eine kontingente

---

um ihr Leben gestalten zu können. Menschen können, auch ohne Religion, Meinungen darüber haben, was richtig und falsch ist, und richtige oder falsche Vorstellungen davon, wie diese Meinungen zu begründen sind. Oftmals haben säkulare moralische Überzeugungen historisch gesehen ihren Ursprung in der Religion, doch nachdem sie tief in einer Person oder Kultur verwurzelt sind, lösen sie sich von ihr.

Interpretation zulassen, heißen ***lav davqa*** . *Davqa* ist aramäisch [116]und bedeutet „so“, „genau so“ oder „ausschließlich so“; *lav* bedeutet „nicht“. Diese Ausdrücke sind natürlich nicht auf den Quantor „einige“ beschränkt, sondern können auf jede unterschiedlich interpretierbare Größe angewendet werden; bedeutet beispielsweise „10“ genau zehn, zehn oder mehr, bis zu zehn oder etwa zehn?

Dieser Unterschied in der Herangehensweise hat einen tiefgründigen und interessanten Grund; er ist weder zufällig noch bloß konventionell. Wenn beispielsweise ein Amora (ein Rabbiner der Gemara) auf eine bestimmte Aussage eines Tana (eines Mischna-Rabbiners) oder in der Tora selbst stößt, interpretiert er diese selbstverständlich, zumindest zunächst, als „ *davqa* “ – „einige“, also „einige, aber nicht alle“. *Denn es handelt sich um eine Aussage eines intelligenten Wesens* (eines Tana im Falle der Mischna oder Gottes im Falle der Tora). Daher kann der Amora argumentieren: „ *Nun?* Wenn der Autor ‚alle‘ gemeint hätte, hätte er es gesagt!“ Somit kann man vernünftigerweise annehmen, dass die Aussage nichts anderes bedeutet als das, was sie aussagt – also nur „einige“ oder „nur einige“.

In der talmudischen Logik impliziert „einige X sind Y“ (**I)** „einige X sind nicht Y“ (**O)** *und wird von diesem impliziert* , da beides nichts anderes als **IO bedeutet** ; d. h., es gibt hier kein **I** oder **O** außerhalb von **IO** . Diese ***deduktive*** Regel [117]gilt in der großen Mehrheit der Fälle als ***lekhatechila (Ausgangsposition). Es kommt vergleichsweise selten vor, dass sich eine solche Annahme*** *von Anfang an* nach eingehender Analyse der Situation als unhaltbar erweist, weil sie zu internen Widersprüchen oder schwerwiegenden Meinungsverschiedenheiten zwischen verschiedenen Rabbinern führt. In einem solchen Fall wird das zunächst als *davqa angenommene* ***Partikulare*** (als letzte Maßnahme) zu einem *lav davqa herabgestuft* (wodurch es mit einem entsprechenden allgemeinen Satz vereinbar wird, in dem **I** und **O** subkonträr sind). Hier ist das unbestimmte Partikulare das Ergebnis eines ***induktiven*** Prozesses, eines Versuchs, widersprüchliche Thesen zu versöhnen und eine Schwierigkeit zu lösen. Dieser Status hält jedoch nicht lange an, da das Ziel des Prozesses ja darin besteht, zu einer entsprechenden allgemeinen Schlussfolgerung zu gelangen![118]

---

[116] Verwandt mit der hebräischen 2-Buchstaben-Wurzel *DQ* , die Kleinheit bezeichnet, wie in *daq* , feiner Staub (Jesaja 40,15), *daqah* , eine Minute in der Zeit, und *bediuq* , genau.

[117] Diese Form der Schlussfolgerung, die im talmudischen Diskurs recht häufig vorkommt, könnte man im Englischen als „inference by negation“ bezeichnen; im Lateinischen heißt sie, wenn ich mich nicht irre, *a-contrario* .

[118] In ähnlicher Weise müssen wir Aussagen wie die folgenden von Guggenheimer (S. 179, 193) interpretieren:

> Die innere Logik des Gesetzes (...) ist Modalitäten eindeutig feindlich gesinnt. Der Talmud vermeidet jegliche Versuche modaler Logik. Stattdessen gibt es ein Regelwerk, bekannt als **rob** (Mehrheitsprinzip) und **hazaka** (Status quo ante), das dazu dient, tatsächliche Wahrscheinlichkeiten in juristische Gewissheiten umzuwandeln. Das Ergebnis dieser Transformation kann in einem Diskursraum verwendet werden, in dem Modalitäten keinen Platz haben.

Zwar trifft es zu, dass Aussagen im Talmud, *die als „Lav Davqa“ bezeichnet werden,* nicht länger unbestimmt bleiben, als es dauert, eine abschließende *„Davqa“* für ihre Diskussion zu finden, doch ist die Behauptung, der Talmud kenne keine Modalitäten, völlig falsch. Allein die Tatsache, dass zwischen *„Lekhatechila“* und *„Bedieved “ unterschieden wird* , beweist, dass logische Modalitäten eine Rolle spielen. Die Erkenntnis, dass manche Argumente stark (deduktiv) und andere relativ schwach (induktiv) sind, liefert einen weiteren Beweis. Die im obigen Zitat erwähnten „Transformationen“ genügen ohnehin: Bevor eine Entscheidung getroffen wird, muss sie einen Moment lang ungewiss gewesen sein, sonst wäre sie

Das oben Genannte erklärt, warum die talmudische Logik als im Wesentlichen deduktiv gilt. Der Talmud basiert auf einer Reihe *vorgefertigter* (schriftlicher oder mündlicher) Aussagen, die als göttlichen Ursprungs betrachtet werden. In diesem Fall ist eine Aussage der unbestimmten Form **I** oder **O** lediglich eine Kurzform des bestimmten Kompositums **IO** , da dies das erwartete induktive Ergebnis in etwa 95 % der zu behandelnden Fälle ist (dies ist eine grobe Schätzung). Die Rohdaten, auf denen dieses Wissen beruht, sind bereits verbalisiert; die angewandten erkenntnistheoretischen Prozesse zielen auf die ***Interpretation*** dieser verbalen Rohdaten ab (d. h. auf deren Ausdruck, d. h. auf das Ziehen von Schlussfolgerungen daraus), und zwar durch deren interne und externe ***Integration*** (d. h. durch die Prüfung der gegenseitigen Konsistenz der Offenbarungsteile und ihrer Kohärenz mit dem umfassenderen Kontext empirisch-rationalen Wissens, einschließlich linguistischer Faktoren).

> Im Gegensatz dazu gibt es im alltäglichen oder wissenschaftlichen Denken keine *verbalen* Gegebenheiten, außer jenen, die auf Individuen aus der Gesellschaft einwirken [119]. Verbales Wissen entsteht letztlich aus Erfahrung, indem Gruppen ähnlicher und unterschiedlicher Phänomene (seien sie sinnlich oder mental, konkret oder abstrakt) benannt werden. In einem solchen Rahmen existieren praktisch keine absoluten Prinzipien, die als oberste Grundsätze dienen könnten, von denen sich das übrige Wissen ableiten ließe. Abgesehen von einer sehr kleinen Anzahl logisch selbstverständlicher Axiome (deren Verneinung paradox, also widersprüchlich, wäre), müssen wir Wissen sehr vorsichtig und schrittweise entwickeln. Hier sind die unbestimmten partikulären Formen **I** und **O** für einen effizienten Diskurs dringend erforderlich, als Zwischenstationen und Stufen zu umfassenderem Wissen, wie bereits erläutert.

Unsere obige Beobachtung bedeutet jedoch nicht, dass zwischen den beiden „Logiken“ – der des Talmud und der des Alltags – eine unüberbrückbare erkenntnistheoretische Kluft besteht. Wie aus dem Vorhergehenden hervorgeht, verwenden beide Systeme im Wesentlichen dieselbe Logik [120]; lediglich *ihre Ausgangsdaten unterscheiden sich im Format* . Das heißt, wären sie mit gleich formatierten Daten konfrontiert, wäre ihre Entwicklung tatsächlich identisch. Doch das eine System stützt sich weitgehend auf verbale Ausgangsdaten, während das andere auf nonverbale Daten beschränkt ist. Zwar *unterscheiden sich ihre Ausgangsdaten auch in ihrer Quelle* : Im einen Fall sind sie göttlich offenbart (manchen Menschen), im anderen Fall natürlich ersichtlich (allen). Dies betrifft jedoch eher die Glaubwürdigkeit der Ausgangsdaten als die nachfolgenden mentalen Prozesse der Informationsverarbeitung.

In jedem Fall ist festzuhalten, dass sich die beiden Wissensgebiete nicht gegenseitig ausschließen. Religiöses Wissen ist beispielsweise nie völlig unabhängig von säkularen Daten; eine Religion mag die materielle Welt als große Illusion erklären, aber sie darf sie nicht gänzlich

---

nicht zur Debatte gestanden. Was natürliche, zeitliche, extensionale und insbesondere ethische Modalitäten betrifft – der Talmud wäre ohne deren Anwendung weder in der Lage gewesen, verschiedene Situationen und Zustände zu beschreiben, noch Rechtsentscheidungen zu treffen. Wir hätten Guggenheimer angesichts der weit verbreiteten Wissenslücken in Bezug auf die Modallogik, die er selbst einräumt, indem er sagt: „Die Modallogik ist auch heute noch nicht zufriedenstellend formuliert“, leicht entschuldigen können; aber seine Leugnung der Modalität ist selbst in diesem Kontext zu extrem.

119 Wenn wir über die Entstehung von Sprache und Wissen von Grund auf sprechen, müssen wir hier die Menschheit als Ganzes seit ihren Anfängen betrachten; offensichtlich erhalten die Menschen heutzutage einen Großteil ihres Wissens in bereits verbalisierter Form von der Gesellschaft um sie herum.

120 Diese und ähnliche Aussagen an anderer Stelle in diesem Kapitel müssen im weiteren Verlauf des Buches nach einer formalen Analyse der rabbinischen Hermeneutik erheblich überarbeitet werden. Denn wir werden danach talmudische Denkprozesse entdecken, die man nur mit sehr wohlwollender Auslegung als „logisch“ oder „induktiv“ bezeichnen kann – die aber vielmehr die Bezeichnungen „pseudologischer“ und „willkürlicher“ verdienen.

ignorieren – die Sprache der Religion ist nur deshalb verständlich, weil sie sich auf die allgemeine Erfahrung zurückführen lässt. Und da die Religion (insbesondere das Judentum) säkulare Daten zulässt, erkennt sie auch die induktive Methode an, die diese Daten integriert. Darüber hinaus ist, wie wir sehen werden, die Methode, mit der die Religion (zumindest das Judentum) letztlich ihre eigenen spezifischen Daten integriert, der säkularen sehr ähnlich.

> Säkulares Wissen ohne religiöse Daten mag denkbar erscheinen, doch nur, wenn man diverse drängende Fragen ignoriert – im Extremfall ist Religion unvermeidlich, außer durch Schweigen, denn selbst negative Antworten auf solche Fragen können auf ihre Weise als „religiös“ gelten [121]. Methodisch greifen die säkularen Wissenschaften durchaus auf Techniken der Religionswissenschaft zurück, wie etwa die Textanalyse, da sie Texte zur Kommunikation ihrer Ergebnisse erstellen und diese Texte während des Schreibens oder Lesens analysiert werden. Auch in säkularen Kontexten findet die Textanalyse Anwendung, beispielsweise bei historischen Dokumenten (literarischen oder juristischen, einschließlich der Bibel). Wissenschaftler können die Hermeneutik an sich also nicht ablehnen (auch wenn sie bestimmte Interpretationstechniken kritisch betrachten mögen).

Davqa -Interpretation bestimmter Aussagen bevorzugt . Wir werden nun jedoch zeigen, dass *die formale Logik letztlich nicht umhinkommt, auf Lav-Davqa zurückzugreifen. Einzelheiten und zeigen somit, dass die talmudische Logik sie zumindest implizit berücksichtigen muss.* Die durch die Formen **I** und **O implizierten Situationen** partieller Unwissenheit oder mangelhaften Wissens treten im Verlauf allen menschlichen Denkens immer wieder auf – nicht nur in induktiven Prozessen der Sammlung und Beurteilung empirischer Daten, sondern ebenso *in rein deduktiven Prozessen* . Unbestimmte Einzelheiten sind daher unerlässlich, wenn wir uns differenzieren wollen.

Wir könnten tatsächlich eine formale Logik mit einem Aussagenrepertoire ohne unbestimmte Einzelausdrücke konstruieren, indem wir unsere Position in solchen Fällen einfach durch die Disjunktion bestimmter Formen (allgemeiner und kontingenter) explizit ausdrücken. Statt **I** würden wir immer „entweder **A** oder **IO** “ sagen; und statt **O** „entweder **E** oder **IO** “. Doch das wäre künstlich. Warum sollten wir unserem Denken wertvolle Werkzeuge vorenthalten und nicht das nutzen, was die Alltagssprache bietet? Die Alltagssprache befriedigt zweifellos die Bedürfnisse unserer kognitiven Fähigkeiten. Ein gewisses Maß an sprachlicher Kürze ist notwendig, um klar zu argumentieren, sonst kann Sprache zu Verwirrung führen. Die Formen **I** und **O** ermöglichen eine solche Vereinfachung (auch wenn sie unser Aussagenrepertoire geringfügig erweitern).

Um zu zeigen, dass Talmudisten ebenso wie alle anderen unbestimmte Einzelheiten benötigen, um über das Stadium *des Anfangsdenkens hinaus klar zu argumentieren* , brauchen wir keine systematische und erschöpfende Auflistung und Analyse logischer Prozesse vorzunehmen. Es genügt, einige *Argumente zu betrachten, deren Schlussfolgerungen quantitativ unbestimmter sind als ihre Prämissen* . Im Bereich der Pädagogik können wir dies anhand bestimmter Konversionen veranschaulichen:

(**A)** Alle X sind Y, ist umwandelbar in (**I**) Einige Y sind X.

(**IO**) Einige X sind Y und einige X sind nicht Y, wird umgewandelt in (**I**) Einige Y sind X.

---

[121] In diesem Sinne ist auch der Atheismus eine Religion, die sich für eine negative Antwort auf die Frage nach der Existenz Gottes entscheidet.

Ob wir von einer allgemeinen affirmativen oder kontingenten Aussage ausgehen, wir gelangen durch Konversion nur zu einem unbestimmten Partikularen; tatsächlich ist also nur das **I-** Element in diesen Formen konvertierbar [122]. Im Gegensatz dazu ist eine negative Aussage (**O)** inkonvertierbar, und nur die **E-** Form kann konvertiert werden (aber auch nur vollständig zu einem **E**) [123]. Daher liefert die Konversion bei gegebenem **A** oder **IO nur eine Schlussfolgerung von weniger bestimmter Größe, nämlich ein I.** Wir könnten die Schlussfolgerung natürlich auch so formulieren: „Entweder sind alle Y X, oder einige Y sind X und einige Y sind nicht X", aber ihre Korrektheit erscheint dann weniger unmittelbar einleuchtend. Andere Schlussfolgerungen zeigen ähnliche Ergebnisse, wenn auch in anderen Fällen [124].

Im Hinblick auf syllogistische Schlussfolgerungen sind bestimmte Schlüsse fast immer unbestimmt. Nur in der dritten Figur (durch die Verknüpfung der gültigen Modi **3/IAI** und **3/OAO** , die dieselbe Unterprämisse haben) lässt sich ein Argument mit einer kontingenten (Ober-)Prämisse konstruieren, das zu einem kontingenten und somit ebenso bestimmten Schluss führt. Wir erhalten den folgenden „Doppelsyllogismus":

Einige Y sind Z und einige Y sind nicht Z (**IO**);
und alle Y sind X (**A**);
Daher sind einige X Z und einige X sind nicht Z (**IO**).

In allen anderen Fällen, selbst wenn wir mit einer kontingenten Prämisse beginnen, kann die Schlussfolgerung als solche nur eine unbestimmte Partikularaussage sein. Denn in der ersten und dritten Abbildung lassen sich die gültigen Modi **AII** und **EIO** nicht kombinieren, da ihre Oberprämissen kontradiktorisch sind und es keine gültigen Modi mit einer negativen Unterprämisse gibt; und in der zweiten Abbildung sind ohnehin nur negative Schlussfolgerungen möglich (siehe **AOO** und **EIO**). Dies zeigt, dass jeder, der syllogistisch von kontingenten Prämissen ausgeht, *früher oder später auf unbestimmte Partikularaussagen stößt* .

Deduktive Logik benötigt daher, ebenso wie induktive Logik, eine Sprache mit *konkreten* Details. Dies bestätigt im Übrigen, dass die aristotelische Logik tatsächlich allgemein gültig ist und sowohl auf die Weltanschauung des Talmud (mit ihrem Schwerpunkt auf Deduktion) als auch auf die derjenigen anwendbar ist, die sich mit der Erkenntnis nicht-offenbarungsmäßiger Phänomene befassen (und sich stärker auf Induktion stützen).

Das Lesen (unbestimmter) *partikulärer* Aussagen als kontingent ist das Paradigma der *Davqa*- Interpretation; ein ähnlicher Gedankengang wird auch in Bezug auf *allgemeine* Aussagen angewendet, wie wir im Folgenden erläutern werden. Wenn wir eine partikuläre Aussage „Einige X sind Y" als *Davqa lesen* , erzeugen wir neue Information, da wir annehmen, dass „Einige (andere) X sind nicht Y". Letztere Aussage betrifft *andere Instanzen von X als* die von der

---

122 Sowohl „Einige X sind Y" als auch „Einige Y sind X" bedeuten „Manche Dinge sind sowohl X als auch Y", wobei die Reihenfolge der Begriffe irrelevant ist.

123 Die Umwandlung von **E** lässt sich ad absurdum auf die Umwandlung von **I zurückführen** ; oder sie kann auch unabhängig davon auf ähnliche Weise verstanden werden.

124 Zum Beispiel sind es bei der Kontraposition die **E-** und **I** -Formen, die den Prozess hemmen, da „Alle X sind Y" (**A) der Kontraposition „Alle Nicht-Y sind Nicht-X" und „Einige X sind nicht Y" (O**) der Kontraposition „Einige Nicht-Y sind nicht Nicht-X" gegenübergestellt werden kann .

ersteren subsumierten; und sie ordnet ihnen das *entgegengesetzte* Prädikat zu (d. h. nicht Y statt Y).

> Aus diesem Grund wird die vermeintlich abgeleitete Aussage im Lateinischen manchmal als „***a-contrario“*** der ursprünglichen bezeichnet. Ich zögere jedoch, diesen Ausdruck allzu häufig zu verwenden, da er missverstanden werden könnte. Es ist wichtig zu beachten, dass die ursprüngliche Aussage und die durch eine *davqa*- Lesung abgeleitete Aussage nicht im Widerspruch zueinander stehen; sie sind vereinbar, da sie miteinander verbunden werden können und werden. Somit bedeutet *„a-contrario“* nicht „im Gegenteil“, sondern weist dem Rest einer Subjektklasse die Negation eines Prädikats zu.[125]

Das Wesen der *Davqa*- Interpretation besteht also darin, eine Aussage durch einen *Ausschluss einzugrenzen* . Bei Einzelfällen verläuft der Gedankengang von „Einige X sind Y“ zu „Nur einige X sind Y“ (oder, selbstverständlich, von „Einige X sind nicht Y“ zu „Nur einige X sind nicht Y“). Analog dazu lautet die Davqa-Lesart *von* „Alle X sind Y“ exklusiv „Nur X sind Y“, was impliziert „Alle Nicht-X sind nicht Y“ – also „Kein Nicht-X ist Y“ [126](oder analog dazu lautet die *Davqa* -Lesart von „Kein X ist Y“ „Alle Nicht-X sind Y“).

Beachten Sie, dass wir durch bloße *Induktion* aus „Alle X sind Y“ lediglich schließen können, dass „Einige Nicht-X sind Nicht-Y“ ist (dieser Vorgang wird Inversion genannt und in diesem Fall durch Kontraposition und anschließende Konversion bestätigt [127]). Um zum Schluss „Alle Nicht-X sind Nicht-Y“ zu gelangen, müssen wir die Umkehrung *verallgemeinern* . Aus Sicht der gewöhnlichen Logik beinhaltet die *Davqa*- Lesart einer allgemeinen Aussage daher einen induktiven Faktor. Genau wie bei Einzelsätzen wird auch bei allgemeinen Aussagen neue Information erzeugt.[128]

Die Parallelität der *Davqa* -Interpretationen allgemeiner und partikulärer Aussagen lässt sich wie folgt verdeutlichen: Betrachten wir ein Subjekt S (für Art), das unter ein übergeordnetes Subjekt G (für Gattung) subsumiert ist; P bezeichne ein Prädikat. Die allgemeine Aussage „Alle S sind P“ impliziert die partikuläre Aussage „Einige G (nämlich jene S) sind P“, und die *Davqa*-Implikation der ersteren „Alle Nicht-S sind Nicht-P“ entspricht der letzteren „Einige G (nämlich jene, die nicht S sind) sind nicht P“.

Ähnliche Interpretationen lassen sich auch hinsichtlich (normaler) Konditionalsätze vornehmen. Wenn beispielsweise „wenn P, dann Q“ als *davqa verstanden wird* , impliziert es „wenn nicht P, dann nicht Q“; obwohl *lav davqa impliziert* , bedeutet es (normalerweise) nur „wenn nicht P, dann nicht Q“.

---

125 Beachten Sie jedoch, dass *a contrario* eigentlich kein „Argument“ ist (obwohl es in Argumenten verwendet wird); es ist lediglich eine „Interpretation“, da das Ergebnis nicht formal aus dem Gegebenen abgeleitet werden kann.

126 Dies ist üblicherweise der Fall, wobei zu beachten ist, dass *„davqa all* X are Y“ oft bedeutet: *buchstäblich alle* (und nicht nur die meisten) X sind Y. In einem solchen Fall wird die mögliche Annahme negiert, dass der Quantor „alle“ hyperbolisch verwendet wird, d. h. wenn er eigentlich „ *praktisch alle* “ oder „fast alle (aber nicht ganz alle)“ meint.

127 Die Umkehrung von „Kein X ist Y“ würde durch Konversion und anschließende Kontraposition erfolgen.

128 Es ist zu beachten, dass es zu Modalitätsänderungen kommen kann. Beispielsweise besagt die rabbinische Lesart von Lev. 7,19, dass es den rituell Unreinen *erlaubt ist* , heilige Opfergaben zu essen, dass es den rituell Unreinen *verboten ist* , heilige Opfergaben zu essen (siehe Scherman, S. 51).

3. *Kushya* und *Terutz* .

Beim Vergleich der Methodologien des Talmud (und verwandter Forschungsgebiete) mit denen der Wissenschaft (und des Alltagsdiskurses) haben wir bisher bestimmte grundlegende Unterschiede hervorgehoben. Erstens haben wir auf ihre unterschiedlichen Datengrundlagen hingewiesen. Zweitens haben wir die Religion als vorwiegend deduktives und die säkulare Wissenschaft als im Wesentlichen induktives System dargestellt und einige Gründe für diesen Gegensatz aufgezeigt. Um jedoch eine ausgewogenere Bewertung zu ermöglichen, müssen wir nun auch bestimmte Gemeinsamkeiten zwischen diesen Disziplinen betrachten, denn eine genauere Untersuchung zeigt, dass sie in vielerlei Hinsicht konvergieren.

Was die Rohdaten betrifft, so basiert unsere Religion theoretisch auf mystischen Erfahrungen (hauptsächlich auf der Offenbarung am Sinai, die teils kollektiv war, in großem Maße aber das Privileg der Propheten, insbesondere Moses, war, zu denen wir spätere Ereignisse wie beispielsweise die Prophezeiungen Jesajas hinzufügen müssen), die sowohl nonverbale als auch verbale Komponenten umfassten – in der Praxis sind heute jedoch nur noch die verbalen Komponenten erhalten geblieben, sodass unsere Religion auf ganz gewöhnlichen Sinnesdaten beruht, nämlich *Wörtern, die in Büchern gelesen oder vom Mund anderer gehört werden* , sowie auf einigen persönlichen Intuitionen und einigen Vorstellungen und Emotionen.

Was die Logik betrifft, so ist der Ausgangspunkt des jüdischen Rechts zwar theoretisch deduktiv, doch wenn wir die tatsächliche *Entwicklung dieses Rechts* in talmudischen und rabbinischen Texten sowie seine *Lehre und* Praxis genauer betrachten, zeigt sich, dass es *eindeutig induktiv ist* . Der Talmud entwickelt sich größtenteils **dialektisch** , indem er inmitten überlieferter Texte und zugehöriger Daten eine ***Kushya (wörtlich: eine Schwierigkeit – ein logisches Problem) aufdeckt und dafür eine Terutz*** (eine Lösung) sucht und in der Regel findet. Auf diese Weise wird der Talmud auch gelehrt und studiert, indem die Schritte der ursprünglichen Debatte nachvollzogen werden.

Die fragliche *Kushya kann ein offenkundiger Widerspruch sein oder eine weniger offensichtliche Spannung zwischen zwei oder mehr Aussagen. Zwei oder mehr Aussagen befinden sich in einem Spannungsverhältnis* – möglicherweise in Unvereinbarkeit –, wenn es denkbare logische oder natürliche Bedingungen gibt, unter denen sie sich widersprechen würden, oder wenn es denkbare Interpretationen ihrer Begriffe gibt, die zu einer unhaltbaren Antinomie führen würden. Die Schwierigkeit kann auch nicht in einem Konflikt zwischen expliziten Aussagen liegen, sondern mit impliziten Faktoren zusammenhängen, wie etwa einem rätselhaften Schweigen zu einem bestimmten Thema oder einer überraschend überflüssigen Bemerkung. Sobald die unausgesprochene Quelle des Unbehagens jedoch offengelegt wird, wird die Schwierigkeit verbalisiert und kann angegangen werden.[129]

Widersprüchliche Aussagen können aus derselben oder aus verschiedenen Quellen stammen. Die relevanten Quellen sind, wie bereits erwähnt, die schriftliche Tora, der Nach, die Mischna und verwandte Schriften (z. B. Baraitot), die Jerusalemer und Babylonischen Gemarat

---

[129] Das Wort *„kushya“* hatte im Talmud ursprünglich eine spezialisiertere Bedeutung und bezog sich insbesondere auf Textunterschiede. Heutzutage wird es in der Talmudforschung jedoch weiter gefasst verwendet, ähnlich wie das englische Wort „difficulty“ (Schwierigkeit). In diesem Sinne verwenden wir es hier. Oftmals spielt dabei ein subjektives Element eine Rolle: *Jemand* ist verwirrt über Stille oder überrascht über Wiederholungen usw. In solchen Fällen ist es wichtig, die Gründe für die logischen oder sonstigen Erwartungen dieser Person zu verstehen, die andere möglicherweise nicht teilen.

und verwandte Schriften (z. B. spätere Midraschim), mündliche Überlieferungen von autoritativen Rabbinern sowie später verschiedene rabbinische Responsen und Gesetzestexte [130]. So kann beispielsweise eine Mischna im Widerspruch zu einem Tora-Satz stehen; oder zwei Gemarat, selbst solche desselben Autors, können scheinbar im Widerspruch zueinander stehen; und so weiter (in jeder beliebigen Kombination). In seltenen Fällen kann die Schwierigkeit in einem scheinbaren Widerspruch zwischen der Lehre eines Rabbiners und einer wissenschaftlichen Lehre (z. B. Agronomie oder Medizin) liegen.

Die Aufgabe des *Terutz* besteht darin, solche tatsächlichen oder vermeintlichen Differenzen beizulegen. Dies kann auf verschiedene Weise geschehen. Manchmal geben die Rabbiner zu, keine Lösung für ein Problem zu kennen, und überlassen die Angelegenheit ***dem Propheten Elija, sich bei seiner Wiederkunft damit zu befassen. In der Zwischenzeit können sie von ihrem Schlichtungsrecht Gebrauch machen und*** eine der strittigen Thesen [131]per Mehrheitsbeschluss ablehnen , die dann als „theoretische Tradition ohne praktischen Nutzen“ neu eingestuft wird [132]. ***Vorzugsweise wird der Konflikt jedoch aufgelöst, indem gezeigt wird, dass die betreffenden Aussagen auf unterschiedlichen Annahmen beruhen, sich auf verschiedene Fälle beziehen, unter verschiedenen Umständen oder zu verschiedenen Zeiten anwendbar sind oder unterschiedliche Bedeutungen haben*** . Auf den ersten Blick erscheint der Konflikt unüberwindbar, doch nach sorgfältiger verbaler oder begrifflicher Analyse erweisen sich die Aussagen als harmonischer als zunächst angenommen.

> Solche Auflösungen von Paradoxien sind nach langwierigen Debatten oft enttäuschend und ernüchternd: Eine zunächst allgemein gehaltene Aussage erweist sich als nur begrenzt anwendbar; eine ursprünglich bedingungslos getroffene Aussage wird schließlich als bedingt interpretiert; oder ein oder mehrere Wörter, die scheinbar identisch waren, erhalten in unterschiedlichen Kontexten dissonante Bedeutungen. Man fragt sich, warum die Beteiligten sich nicht von Anfang an die Mühe gemacht haben, sich klar und unmissverständlich auszudrücken, wenn ihre ursprüngliche Aussage mit der späteren Interpretation übereinstimmte. In manchen Fällen drängt sich der Verdacht auf, dass eine *nachträgliche* Versöhnung erzwungen wurde! Für einen Neuling oder einen unfreundlichen Außenstehenden mag der

---

130 *Responsa* sind schriftliche Antworten auf Fragen an anerkannte Rabbiner zur Halacha; diese Art der Gesetzesauslegung und -erklärung spielt seit der Zeit Geons eine wichtige Rolle im jüdischen Leben. Die Kodizes, wie Maimonides' *Mischna Tora* und Rabbiner Joseph Caros *Schulchan Aruch* , entstanden später, sind aber heute selbstverständlich in allen Rechtsfragen maßgebend.

131 Das erkenntnistheoretische Motiv dieses Konzepts liegt auf der Hand: die abgelehnte These halachisch zu entkräften, ohne die Autorität ihres Verfechters zu delegitimieren, d. h. ohne seine Unfehlbarkeit in anderen Kontexten infrage zu stellen. Ontologisch scheint das Konzept einen transzendentalen Fundus ehemals potenzieller Gesetze zu implizieren, die nicht mehr verwirklicht werden können. Diese Vorstellung steht im Einklang mit der zuvor gemachten Bemerkung, dass die den Rabbinern scheinbar von Gott verliehene Gesetzgebungsgewalt als schöpferische Macht zu verstehen ist, da ein Gesetz mit seiner Verkündung zu einem objektiven Wert, einer normativen Tatsache wird. Man kann dann von der unumkehrbaren Verwirklichung eines potenziellen Gesetzes sprechen.

132 Was den überaus wichtigen Grundsatz betrifft, dass die Mehrheitsmeinung Halacha ist, so kann dessen erkenntnistheoretische Begründung offensichtlich nicht darin liegen, dass die Wahrheit durch eine Mehrheitsentscheidung erkannt wird. Vielmehr kann man sich auf einen gemeinsamen Eindruck von Wahrheit oder auf die kollektive Erinnerung an eine ehemals bekannte, aber nicht mehr gewiss gültige Wahrheit beziehen, wobei die Mehrheitsentscheidung in solchen Fällen eine Art induktive Wahrscheinlichkeit begründet. Eine noch bessere Begründung bietet sich ontologischer Natur: Durch eine von göttlicher Autorität verliehene Macht wird ein potenzielles Gesetz durch Mehrheitsentscheidung verwirklicht.

> Prozess mitunter geradezu unehrlich wirken, wie ein Lockmittel, ein zeitraubendes Spiel mit Illusionen [133]. Doch offensichtlich, oder zumindest scheinbar, gibt es Fortschritte, da sich allmählich eine einigermaßen konsistente und sinnvolle Doktrin herausbildet. Aus didaktischer Sicht dient die Abfolge von Verwirrung und Erleichterung dazu, Interesse zu wecken und aufrechtzuerhalten. Uns interessiert hier jedenfalls die induktive Rolle der Dialektik.

Ein grundlegendes Problem ist der telegrammartige Stil des talmudischen Diskurses. Ein scheinbar einfaches Wort ist oft nur ein *Schlagwort* für eine sehr komplexe These, und wir können den Sachverhalt nur *durch* die Dialektik erschließen. ***Thesen und Gegenthesen sind nicht von Anfang an klar definiert, sondern erhalten ihre endgültige Form erst durch die abschließende Synthese*** , die zeigt, dass sie nicht ganz so gegensätzlich waren, wie es zunächst schien.

Beispiele gibt es zuhauf. So erörtert *Baba Qama* 84b die Zahlung von Schadensersatz bei Verbrennungen (die Schmerzen verursachen) oder Prellungen (Verletzungen). Für die eine Partei schließt der Begriff „Verbrennung“ per *Definition „Prellung“ aus, während* „Prellung“ „Verbrennung“ einschließt. Für die andere Partei bedeutet „Verbrennung“ per Definition „Verbrennung *und* Prellung“, und „Prellung“ bedeutet (merkwürdigerweise, wenn ich mich nicht irre) „Verbrennung *ohne* Prellung“. Und so weiter. Wir sehen hier, dass „X“ nicht unbedingt „X, ob Y oder nicht“ bedeuten muss, sondern auch „X und Y“, „X, aber nicht Y“ oder sogar „nicht X und Y“ oder „nicht X und nicht Y“ bedeuten kann. Ein Begriff ist lediglich eine Kurzform (***techila***) für einen komplexeren Ausdruck, in dem er sogar einen negativen Wert haben kann!

Der dialektische Prozess der Korrelation divergierender Antworten auf eine Rechtsfrage kann nicht als Teil der deduktiven Logik betrachtet werden, sondern muss aus mehreren Gründen als induktiv klassifiziert werden. Erstens ist die Suche nach Antworten auf die gestellten Fragen eher kreativ als mechanisch; sie ist im Wesentlichen ein *adduktiver Prozess* – das Vorschlagen neuer Begriffe oder Bedingungen, die die interne oder externe Konsistenz des Wissensbestands wiederherstellen. Zweitens werden für das jeweilige Problem in der Regel alternative Lösungsansätze angeboten, und dies geschieht häufig auch. Drittens wird die endgültige Entscheidung, falls überhaupt eine getroffen wird, selten sofort erreicht, sondern eher durch einen schrittweisen Versuch-und-Irrtum-Prozess. Die Weisen machen verschiedene Vorschläge, wie die widersprüchlichen Thesen *möglicherweise* harmonisiert werden könnten, und diese Vorschläge werden aus dem einen oder anderen Grund nach und nach verworfen, bis ein Vorschlag gefunden ist, der für alle offensichtlich akzeptabel ist oder jeder Kritik standhält.[134]

Man beachte, dass zwei Diskussionsebenen übereinanderliegen: Im Kern besteht ein Konflikt bezüglich textlicher Fragen und/oder autoritativer Meinungen zu diesen Fragen; darüber hinaus können unterschiedliche Ansichten darüber bestehen, wie dieser Kernkonflikt beigelegt werden kann. Weitere Diskussionsebenen lassen sich identifizieren, wenn man alle nachfolgenden Kommentare und Superkommentare über die Jahrhunderte hinweg betrachtet! All dies belegt zusätzlich den induktiven Charakter großer Teile des talmudischen Diskurses.

---

133 Es muss darauf hingewiesen werden, dass diese Art des Denkens, deren Ziel es ist, widerstreitende Autoritäten miteinander in Einklang zu bringen, nicht auf das Judentum beschränkt ist, sondern an mittelalterlichen europäischen Universitäten gängige Praxis war.

134 Siehe Lewittes, S. 66–68, zur rabbinischen Disputation; insbesondere beachte man die Aussage von Rabbi Yannai: „Wäre die Tora eindeutig formuliert, würden in den Gelehrtensälen keine abweichenden Meinungen geduldet.“ Zu den weitreichenden Gesetzgebungsbefugnissen des Sanhedrin in der Praxis siehe ebenda, S. 62–63.

Im Übrigen sind die Denkprozesse all jener, die den Talmud lehren oder studieren, notwendigerweise induktiv. Dies gilt umso mehr, als der Talmud seine Ergebnisse nicht geordnet und systematisch darlegt, sondern seine Forschungen in ihrer ursprünglichen Form präsentiert. Der Leser muss den Verlauf der Diskussion wie ein Teilnehmer selbst nachvollziehen und dabei Versuch und Irrtum anwenden. Aus diesem Grund bleibt der Talmud ein besonders lebendiges Dokument, frei von der trockenen Endgültigkeit modernerer Rechtskodifizierungen.

Die Radikalität und Bedeutung unserer Einordnung eines Großteils der talmudischen Logik unter die Überschrift *induktive* Logik muss hervorgehoben werden, denn sie steht im Widerspruch zu den Ansichten bestimmter früherer Kommentatoren, die (das muss gesagt werden, ohne respektlos sein zu wollen) nicht immer über ein sehr fortgeschrittenes Wissen und Verständnis der Wissenschaft der Logik verfügten.

4. Wissensstandards.

also (bis zum jetzigen Zeitpunkt unserer Forschung) feststellen, dass die Denkprozesse im Talmud weitgehend denen der Wissenschaft ähneln. Wie der Wissenschaftler muss auch der Talmudist wiederholt Hypothesen aufstellen und diese anhand der ihn betreffenden Daten überprüfen sowie logische Konsistenz anstreben.

Für den Wissenschaftler besteht die Wissensbasis letztlich aus nonverbalen Sinneseindrücken natürlicher Phänomene (die idealerweise öffentlich reproduzierbar sind, wenn auch nicht immer). Für den Talmudisten hingegen, wie wir gesehen haben, besteht die Wissensbasis aus den (schriftlichen oder mündlichen) verbalen Überlieferungen längst vergangener mystischer Erfahrungen. Doch abgesehen von diesen wesentlichen Unterschieden im empirischen Kontext zeigen beide *eine einheitliche mentale Reaktion, denselben Fundus an methodischen Werkzeugen – induktive und deduktive Argumente, die in verschiedenen Kombinationen und Reihenfolgen angewendet werden* . Das ist zu erwarten – wir sind alle Menschen, ähnlich beschaffen, mit denselben kognitiven Fähigkeiten ausgestattet und denselben epistemischen Möglichkeiten und Beschränkungen unterworfen.

Die Erkenntnistheorie ist die philosophische Disziplin, die sich mit dem Verständnis der Wissensgewinnung und ihrer Rechtfertigung befasst. Durch die Arbeit formaler Logiker hat diese Disziplin verdeutlicht, dass die Rechtfertigung jeglichen Wissensinhalts oder jeder Veränderung von einem Inhalt zu einem anderen *eine formale Frage ist* . Vor jeder wissenschaftlichen oder talmudischen Schlussfolgerung, sei sie induktiv oder deduktiv, muss ***die logische Gültigkeit dieser Schlussfolgerungsmethode unabhängig von ihrem Inhalt geprüft werden*** . Kein Denkprozess, sei er von einem frommen Talmudisten, einem professionellen Wissenschaftler oder einem Laien, entgeht dieser formalen Prüfung.

Es muss jedoch betont werden, dass (entgegen der Ansicht mancher Philosophen und Logiker) die Validierung einer Logik eine ganz alltägliche Errungenschaft des „gesunden Menschenverstands“ ist und keineswegs das besondere Privileg einer transzendentalen Methode. So wie unser alltägliches Denken auf logischen Intuitionen beruht – unseren gemeinsamen begrifflichen Einsichten, dass beispielsweise eine These mit einer anderen vereinbar oder unvereinbar ist oder sie impliziert oder nicht –, so verhält es sich auch mit den Argumentationsprozessen von Logikern, die formale Validierungen anstreben. Der ultimative Test für jeden Argumentationsprozess, ob materiell oder formal, ist seine Fähigkeit, uns zu überzeugen. Wenn wir, ehrlich gesagt, wie informiert und intelligent wir auch sein mögen und wie sehr wir uns auch bemühen, nicht überzeugt sind, dann sind wir eben nicht überzeugt. Ein Argument muss die Kraft besitzen, unsere Meinung zu ändern.

Manche Logiker meinen, dass wir, dem Modell der euklidischen Geometrie folgend, im Voraus Maßstäbe des Denkens mithilfe von „Axiomen“ festlegen können, die außerhalb der Gesamtheit des Wissens stehen. Sie verkennen jedoch, dass solche „Axiome“ selbst unbewiesen blieben und somit nichts beweisen könnten. Andere Logiker, die diesen Zirkelschluss als problematisch empfinden, versuchen ihn zu umgehen, indem sie jegliches begriffliches Wissen ablehnen und nur rein wahrnehmungsbezogenes Wissen als gültig betrachten. Eine solche Position ist jedoch nicht konsequent haltbar, da sie selbst einen begrifflichen Ansatz darstellt. Eine ausgewogene und praxisnahe Sichtweise ist nur durch ehrliche Selbstreflexion und die

Anerkennung unserer tatsächlichen Denkprozesse und unseres Denkens über das Denken möglich.

Talmudisches Denken, wie säkulares Denken, wäre ohne logische Reaktionen auf überlieferte Lehren unmöglich. Eine esoterische „Logik“, wie die unverständlichen Gedankenspiele des Zen- *Koan* , ist wenig glaubwürdig. Nur wenn eine „Logik“ eine universelle Reaktion des Verstehens und der Überzeugung hervorruft, kann sie als echte Logik gelten. Das Ziel des *Koan* ist nicht, durch Beweise und rationale Prozesse zu überzeugen, sondern den Meditierenden zu helfen, gewöhnliche Denkmuster zu überwinden und zu einem anderen Bewusstseinszustand vorzudringen. Selbst wenn der Koan funktioniert und das gewünschte Ergebnis erzielt, ist er *keine* Logik, sondern bestenfalls ein psychologisches Werkzeug.

Ebenso müssen wir eine klare Trennlinie zwischen talmudischer Logik und Glauben ziehen; diese Grundlagen des Glaubens dürfen nicht verwechselt werden. Wenn wir mit einem Argument oder einer Argumentationsform aus dem Talmud konfrontiert werden und ihm *den Status der Logik zuerkennen wollen* , muss es uns für sich allein überzeugen können, *unabhängig von* Glaubensfragen. Wir können dem Glauben durchaus gebührenden Respekt zollen, aber wir dürfen unseren Verstand nicht täuschen und so tun, als gäbe es Logik, wo keine ist. Die Überzeugung durch ein Argument kann kein *Glaubenstest sein* ; entweder gelangen wir durch Logik zu einer Überzeugung, in welchem Fall kein erzwungener Glaube nötig oder zulässig ist, oder durch Glauben, in welchem Fall wir einfach ehrlich zugeben, dass dies die Grundlage unseres Glaubens ist.[135]

Diese Anmerkungen sind hier angebracht, da der Talmud möglicherweise eine *koanähnliche* Funktion besitzt. Viele darin enthaltene Positionen und Prozesse mögen manchen Menschen fremd erscheinen; vielleicht führt das fortgesetzte Studium schließlich zu einer Art Bewusstseinswandel, nach dem alles zuvor Rätselhafte vollkommen verständlich wird. Wie dem auch sei, wir lassen uns von einer solchen Überlegung nicht beeinflussen; in diesem Band geht es uns ausschließlich um die Logik. Wir werden im Folgenden verschiedene Argumentationsmuster des Talmuds und verwandter Schriften untersuchen und versuchen, ihre Glaubwürdigkeit anhand hoher Wahrheitsstandards fair und unvoreingenommen zu beurteilen.

---

135 Was hier gesagt wird, sollte eigentlich selbstverständlich sein, aber ich habe schon oft genug beobachtet, wie Menschen sich aus Angst, des mangelnden Glaubens oder der Respektlosigkeit gegenüber den Rabbinern verdächtigt zu werden, nicht zugeben, dass sie von einem Argument nicht überzeugt sind.

9. TRADITIONELLE LEHREN.

Ein kurzer Überblick über die traditionelle Art und Weise, wie das Judentum die Kunst des „Talmud Tora“ präsentiert, gefolgt von einigen Anregungen dazu.

1. Hermeneutik.

Das talmudische Recht wurde nach eingehenden Debatten unter Bezugnahme auf die Tora festgelegt. Zunächst kristallisierte sich die Debatte in der Mischna heraus, später in der Gemara. Die in diesem Diskurs angewandten Methoden zur Auslegung der Tora werden als hermeneutische Prinzipien (oder, sofern vorgeschrieben, als Regeln) bezeichnet. Im Hebräischen heißen sie ***Midot*** (Singular: *Midah*), was wörtlich „Maßnahmen“ oder „Tugenden“ bedeutet. Diese talmudische Logik weist, wie wir sehen werden, sowohl im Vergleich zur allgemeinen Logik als auch innerhalb des Talmuds selbst spezifische Tendenzen in verschiedenen Denkschulen auf. Verschiedene Rabbiner entwickelten unterschiedliche Sammlungen solcher methodischer Richtlinien, um so die Rechtsentscheidung zu erklären und zu begründen [136].

> Für die Leser könnte es in diesem Zusammenhang hilfreich sein, die Artikel über Hermeneutik in der *Jewish Encyclopedia* [137]und die *Encyclopaedia Judaica* [138]sowie Bergmans *Gateway to the Talmud* [139]und der *Reference Guide* zu Steinsalzs englischer Ausgabe des Talmud.

Die frühesten Sammlungen waren: die **Sieben Regeln Hillel haZakens** (1. Jahrhundert v. Chr.) [140], die **Dreizehn Regeln Rabbi Ismaels ben Elischas** (2. Jahrhundert n. Chr.) und die **Zweiunddreißig Regeln Rabbi Eliezers ben Josef haGelilis** , die etwas später entstanden. Diese Listen werden als Baraitot bezeichnet, die ersten beiden im einleitenden Kapitel der *Sifra* (1:7) [141]und die dritte in späteren Werken. Wie bereits erwähnt, handelte es sich bei den Baraitot um

---

136 Die hermeneutischen Prinzipien sind im Allgemeinen auf die gesamte Schriftauslegung, einschließlich der Haggada, anwendbar; allerdings werden bei den nicht-juristischen Aspekten zusätzlich oft weniger streng geregelte Interpretationsformen herangezogen. Wenn diese für die Halacha nicht als ausreichend verlässlich gelten, sehe ich nicht, wie man sich bei der Haggada, die ja auch die Überzeugungen und Handlungen der Menschen beeinflusst, auf sie verlassen kann.

137 Bd. , S. 30-33.

138 Band 8, S. 366-372.

139 Kap. 13.

140 Beachten Sie, dass Hillel und Schammai traditionell nicht den Titel Rabbi oder ein gleichwertiges Äquivalent erhalten.

141 Ein halachischer Kommentar zu *Levitikus* , auch bekannt als *Torat Kohanim* , zugeschrieben R. Yehudah b. Ilayi, ein Schüler von R. Akiba (2. Jh. n. Chr.).

Rechtsentscheidungen der Tanaim, die nicht in der Mischna enthalten waren; in der Gemara wurden sie jedoch als nahezu gleichwertig angesehen [142].

Nach jüdischer Tradition, zumindest seit der Zeit Geons (insbesondere Saadia Gaon) und bis heute, stammen diese Regeln allesamt aus der Offenbarung am Sinai und wurden seither ununterbrochen von Lehrer zu Schüler weitergegeben [143]. Dies wird *teilweise* durch Aussagen im Talmud und in der Literatur jener Zeit bestätigt, in denen Rabbiner behaupten, von ihren Lehrern Kenntnis bestimmter Regeln erhalten zu haben [144]. Die historische Richtigkeit dieser Behauptung konnte jedoch *bisher* durch keine vortalmudischen Belege nachgewiesen werden: Insbesondere findet sich im Tanach nirgends ein eindeutiger Hinweis auf solche Auslegungsprinzipien.

> Laut *Jew. Enc.:* „Das Alter der Regeln lässt sich nur anhand der Lebensdaten der Autoritäten bestimmen, die sie zitieren; im Allgemeinen kann man nicht mit Sicherheit sagen, dass sie älter sind als derjenige, dem sie zuerst zugeschrieben werden. Sicher ist jedoch, dass die sieben Middot Hillels und die dreizehn Ismaels älter sind als Hillels eigene Zeit, da er sie als Erster überlieferte. Jedenfalls hat er sie nicht erfunden, sondern sie lediglich als zu seiner Zeit üblich gesammelt, wenngleich er sie möglicherweise erweiterte.“ Weiterhin heißt es in *JE* , dass Ismaels Regeln „lediglich eine Erweiterung“ von Hillels Regeln seien; und ähnlich stimmen Eliezers Regeln in vielen Fällen mit denen Hillels und Ismaels überein, obwohl sie in anderen Fällen eher die Haggada als die Halacha betreffen.

Es erscheint jedenfalls unwahrscheinlich, dass solche Regeln plötzlich , als bewusster Akt, von ihren vermeintlichen Urhebern oder irgendjemand anderem „erfunden“ worden wären. Aus säkularer Sicht ist das wahrscheinlichste Szenario, dass es sich über einen gewissen Zeitraum um unbewusste diskursive Praktiken von Teilnehmern an juristischen Debatten handelte. Nach und nach wurde einigen dieser Teilnehmer (höchstwahrscheinlich genau jenen, deren Namen uns als Formulierer, Berichterstatter und Sammler hermeneutischer Regeln überliefert sind) bewusst, dass sie und ihre Kollegen sowie ihre Vorgänger wiederholt auf diese oder jene Form der Argumentation zurückgriffen, und diese impliziten Prämissen wurden explizit gemacht (wodurch ihre Anwendung verstärkt wurde). Verschiedene Kommentatoren fanden manche Regeln überzeugender als andere und stellten so Auswahlen zusammen; schließlich entstanden konkurrierende Schulen.

> Dies wären die natürlichen Entwicklungsstufen eines solchen Wissenskorpus: erstens unbewusste *Praxis* (die richtig oder falsch sein kann); zweitens das allmähliche Erwachen des *Bewusstseins* für diese Praxis (aufgrund dessen, was wir „Selbstbewusstsein“ nennen); drittens *die Verbalisierung* , zunächst zufällig (durch einzelne Ausnahmen, die sich auf die herausragendsten Praktiken konzentrieren), und dann immer weiter verbreitet (mehr Erkenntnisse durch mehr Menschen, während sich eine kulturelle Gewohnheit entwickelt); viertens die Systematisierung (in einfachster Form, nämlich durch Auflistung) und die Auseinandersetzung (da verschiedene Gruppen unterschiedliche Listen erstellen). Im Falle des Judentums folgte die *Zusammenführung* der Ergebnisse (durch spätere Generationen, die aus Ehrfurcht alle Listen gleichzeitig für „koscher“ erklärten); und anschließend die Kommentierungsphase *(der Versuch, innerhalb bestimmter Parameter zu rechtfertigen und zu erklären). Wie wir sehen werden, fanden die letzten*

---

142 Wie Scherman hervorgehoben hat, waren diese Baraitot insofern anders, als sie selbst keine Gesetzesaussagen darstellten, sondern Erklärungen darüber, wie die Gesetze aus der Tora-Quelle abgeleitet wurden.

143 Um die Unterschiede in der Auflistung zu erklären, gehen orthodoxe Kommentatoren sehr weit. Wir werden im Laufe der Diskussion Gelegenheit haben, einige dieser Erklärungen zu besprechen.

144 Zum Beispiel wird *klal uphrat* , ein Prinzip von R. Ishmael, Nechunia b. Hakaneh zugeschrieben (*Tosefta Shevuot* 1:7); *ribui umiut* , ein Prinzip von R. Akiba, wird Nachum Ish Gimzu zugeschrieben (*Shevuot* 26a).

natürlichen Stufen der Formalisierung und *Bewertung* jedoch (bis vor kurzem, außerhalb orthodoxer Kreise) nicht statt.

Laut *Jew. Enc.* galten diese verschiedenen Listen selbst zu ihrer Zeit nicht als vollständig. Ich bin mir nicht sicher, wie zutreffend diese Aussage ist, d. h. ob es im Talmud oder in der zugehörigen Literatur eine Aussage gibt, die die Annahme bestätigt, dass Hillel, Rabbi Ishmael, Rabbi Eliezer oder wer auch immer eine Liste erstellt hat, sich nicht als Urheber einer vollständigen Aufzählung gültiger *Midot betrachtete* . Am anderen Ende des Spektrums ist die heutige Ansicht der Traditionalisten, dass diese Listen alle gleichermaßen vollständig waren, (wie wir sehen werden) ebenso spekulativ und basiert auf anachronistischen und zirkulären Argumenten.

Fest steht jedenfalls, dass die Regeln in den jeweiligen Listen zu ihrer Zeit nicht unumstritten waren. Die Schule Hillels stand der **Schammais gegenüber** , und Rabbi Ismaels Formulierungen wurden von **Rabbi Akiba ben Jossef in Frage gestellt** . Interessanterweise *galten diese gegensätzlichen Ansichten zunächst als sich gegenseitig ausschließend; mit der Zeit wurden sie jedoch wahllos angewendet* [145].

Offenbar setzte sich die Auffassung durch, dass die Wahl der einen oder anderen Regel als der letztendlich anwendbaren im jeweiligen Kontext – obwohl zwei widersprüchliche Regeln tatsächlich zu unterschiedlichen Interpretationen führen konnten – eine Frage der Tradition oder der Mehrheitsentscheidung war; die richtige Schlussfolgerung war also faktisch vorbestimmt, und die gewählte Regel diente lediglich als nachträgliche Rechtfertigung. Demnach war der den hermeneutischen Regeln zugeschriebene ontologische Status von materiellen Faktoren abhängig – von Formalitäten, die durch den Textinhalt aktiviert oder latent wurden (wobei die Details einzeln von Autoritäten auf der Grundlage von Überlieferungen oder durch Abstimmung festgelegt wurden).

Obwohl sich in der Praxis meist der Ansatz von Rabbi Akiba durchsetzte, sind die dreizehn *Midot von Rabbi Ismael* die bekanntesten: Sie sind Bestandteil der täglichen Liturgie geworden und finden sich in den meisten jüdischen Gebetbüchern. Seit den oben genannten ersten Formulierungen gab es zahlreiche Versuche, umfassendere Listen zusammenzustellen (beispielsweise von Malbim). In den folgenden Kapiteln werden wir alle hermeneutischen Prinzipien systematisch anhand von Beispielen analysieren; hier begnügen wir uns mit einigen einleitenden Bemerkungen.

Vorab sei darauf hingewiesen, dass **die Regeln – entgegen der ersten Annahme – *nicht* alle rein deduktiver Natur sind** . Wenn die Regeln eine „Ableitung“ nahelegen, beziehen sie sich nicht zwangsläufig auf eine mechanische Beziehung zwischen Prämissen und Schlussfolgerung. Die meisten Ergebnisse der Regeln sind teilweise oder vollständig induktiv; das heißt, sie stellen bestenfalls eine gute Arbeitshypothese im gegebenen Wissenskontext dar, die in einem veränderten Wissenskontext möglicherweise durch eine andere Hypothese oder einen deduktiven Schluss ersetzt werden kann.

Einige der Regeln stellen ganz oder teilweise deduktive oder induktive Prinzipien dar, die sich leicht mit Hilfe der natürlichen Logik begründen lassen. Manche davon können formal

---

145 Auch heute noch findet man es im Talmudstudium nicht ungewöhnlich, dass in einem Kontext die Regel von Rabbi Ismael und in einem anderen die von Rabbi Akiba gilt. Logischerweise sollte man annehmen, dass nur eines der Systeme für den gesamten Talmud übernommen werden müsste.

validiert werden (z. B. durch Ersetzen spezifischer Inhalte durch Symbole), während andere eher intuitive diskursive Akte beschreiben – Reaktionen auf materielle Daten ohne feste Muster –, die sich anhand umfassenderer erkenntnistheoretischer Überlegungen bestätigen lassen. Andere Regeln hingegen erscheinen aus Sicht der natürlichen Logik ganz oder teilweise eher obskur und willkürlich und bleiben nur aufgrund der Behauptung, sie seien göttlichen Ursprungs, akzeptabel.

> Der Talmud selbst erkennt zumindest implizit den induktiven Charakter vieler seiner Argumente an. Dies zeigt sich darin, dass eine Schlussfolgerung als schwach gilt, wenn mehrere alternative Prämissen dafür angeführt werden. Die Rabbinen argumentieren: „ Wenn jede der angeführten Begründungen ausreichend wäre, warum sollte man dann die anderen anführen?“ Aus deduktiver Sicht ist es tatsächlich nutzlos, viele Gründe anzuführen; es schadet aber auch nicht. Nur in der induktiven Logik erhöht die Anzahl der Gründe die Wahrscheinlichkeit des Ergebnisses und deutet daher (nebenbei) auch auf dessen relative Schwäche hin.

Unsere Bemerkung, dass *Es sollte betont werden* **, dass die talmudische (und später auch die rabbinische) Argumentation sehr oft induktiv** und nicht ausschließlich deduktiv ist. Dies widerspricht der gängigen Meinung (man ist oft überrascht, wenn ich dies erwähne) und wurde von anderen Autoren so offenkundig ignoriert, dass ich es als originell bezeichne. Wenn es originell ist, sollte es als äußerst wichtig hervorgehoben werden und zu den bedeutendsten Erkenntnissen dieser Arbeit zählen. Es ist jedenfalls eine offenkundige und unbestreitbare Tatsache.

Diese Vorstellung ist für viele Menschen beunruhigend, ja geradezu erschütternd, denn Induktion gilt als grundsätzlich fehleranfälliger als Deduktion, und es ist schwierig, Zweifel und Dogma miteinander in Einklang zu bringen. Doch fairerweise muss man sagen, dass auch deduktives Denken prinzipiell und in der Praxis oft irren kann und dass induktives Denken weder prinzipiell schwach noch in der Praxis immer falsch ist. Jeder Fall muss individuell betrachtet werden; pauschale Aussagen für oder gegen solch breite Kategorien von Denkprozessen sind nicht möglich.

Werfen wir nun einen kurzen Blick auf den Tenor der 13 *Midot* von R. Ishmael; wir werden später Gelegenheit haben, sie ausführlicher zu analysieren [146]. Wir können drei Gruppen unterscheiden:

(a) *Midot* , dessen Zweck darin besteht, **Informationen aus dem Text abzuleiten** , d. h. das, was im Text implizit ist, explizit zu machen; dazu gehören **die Regeln Nr. 1-3 und 12** .

(b) *Midot* wurde verwendet **, um Begriffe** im Text zu erläutern, insbesondere deren extensionalen Aspekt; dies umfasst **die Regeln Nr. 4-7** .

(c) *Midot* dient dazu , scheinbare oder offenkundige Unstimmigkeiten im Text **zu harmonisieren , einschließlich, aber auch Unstimmigkeiten, bloße Redundanzen, Diskrepanzen und andere Quellen der Verwirrung; dies umfasst die Regeln 8-11 und 13** .

> Zugegebenermaßen ist diese Gruppierung der 13 *Midot* etwas künstlich. Denn streng genommen ist jede Informationsgewinnung letztlich eine Erläuterung von Begriffen und eine Vermeidung von Widersprüchen; und ebenso ist jede Erläuterung von Begriffen eine Informationsgewinnung und Harmonisierung; und genauso führt jede Harmonisierung zu einer Erläuterung von Begriffen und damit zu Informationsgewinnungen. Dennoch sind die unmittelbaren Ziele dieser verschiedenen Denkrichtungen

146 Siehe Kapitel 10-12 *unten* .

ausreichend unterschiedlich, um unsere Unterteilungen zu rechtfertigen. Ein Vorteil dieser Gruppierungen ist, dass sie eine gewisse Kontinuität in der Herangehensweise von R. Ishmael aufzeigen und die Reihenfolge der Auflistung der *Midot erklären und begründen. Die einzige Midah,* die unserer Ansicht nach falsch platziert ist, ist Nr. 12, die näher an Nr. 2 oder zumindest in derselben Gruppe stehen sollte.

a. Schlussfolgerungen aus Informationen.

Regel 1, ***qal vachomer*** (wörtlich: mild und streng), bezieht sich auf das A-fortiori-Argument, eine Argumentationsform, deren Schlussfolgerung im Wesentlichen deduktiv ist, obwohl, wie wir gesehen haben, in der Praxis induktive Aspekte bei der Herleitung der Prämissen eine Rolle spielen. In der jüdischen Logik diente diese Form des Denkens tatsächlich als Paradigma der Deduktion, ähnlich wie Aristoteles' Syllogismus (mit dem sie oft verwechselt wird) in der westlichen Logik diese Rolle einnahm. Die Entdeckung des A-fortiori-Arguments ist, wie ich meine, einer der brillantesten Beiträge jüdischer Logiker zur allgemeinen Logik. Es sei angemerkt, dass das A-fortiori biblische Wurzeln hat, wie die jüdische Tradition seit talmudischer Zeit, wenn nicht sogar früher, berichtet.

Regel 2, ***Gezerah Schavah*** (wörtlich: gleiche Urteile), bezieht sich auf Analogieschlüsse oder genauer auf Schlussfolgerungen, die auf Homonymie (Ähnlichkeit der Formulierung) oder Synonymie (Ähnlichkeit der Bedeutung) beruhen. Analogieschlüsse waren in der Antike, sowohl bei Juden als auch bei anderen Völkern, bis zum Aufkommen der wissenschaftlichen Methode in der Neuzeit weit verbreitet; sie reichten von gewagten Vergleichen bis hin zu sehr plausiblen Gleichungen. Natürlich basieren die meisten Argumente, einschließlich Syllogismen, auf Analogien, da die Begriffsbildung auf unserer Intuition für Ähnlichkeiten zwischen wahrgenommenen Objekten beruht. Allerdings wurde erst in jüngster Zeit vollständig erkannt, dass die Legitimität einer Analogie darauf beruht, dass sie als zu prüfende Hypothese behandelt und wiederholt bestätigt (d. h. nicht verworfen) und sogar (falls sie Vorhersagen ermöglicht) durch Beweise nachgewiesen wird, und zwar mehr als ihre Alternativen. Analogieschlüsse sind also im Wesentlichen induktive Denkweisen.

Während *Gezerah Shavah* auf thematischer Nähe beruht, stützen sich Kontextschlüsse auf die textliche Nähe von Themen. Solche logistischen Überlegungen sind zwar eher nebensächlich, aber sie basieren auf der Annahme, dass der betreffende Text von einem systematisch denkenden Menschen verfasst wurde. Diese Form des Denkens umfasst die Regeln ***Heqesh*** (bezogen auf zwei Elemente im selben Vers) und ***Semukhim*** (bezogen auf zwei Elemente in benachbarten Versen), die traditionell als Aspekte der Regel Nr. 2 gelten (obwohl sie wahrscheinlich später unter dieser Überschrift zusammengefasst wurden); sowie die Regeln Nr. 12, ***Meinyano*** (Schlussfolgerung aus dem unmittelbaren Kontext) und ***Misofo*** (Schlussfolgerung aus einem späteren Bezug). Solches Denken muss offensichtlich als induktiv betrachtet werden, da es, ungeachtet der bewussten Anordnung von Wörtern, Phrasen oder Sätzen, gelegentlich zu Themenwechseln kommen kann.

Ein damit zusammenhängender, wichtiger Punkt ist die Annahme von Rabbi Akiba, dass in einem göttlichen Dokument wie der Tora die Wahl und Stellung der Wörter nicht zufällig sein kann; demnach ist kein wiederholtes Wort überflüssig und kein fehlendes Wort bedeutungslos, jeder Buchstabe zählt usw. Diese Ansicht erlaubt, ja fördert sogar, viele Schlussfolgerungen (oder vermeintliche Schlussfolgerungen). Rabbi Ismael stimmte dieser Auffassung prinzipiell nicht zu, sondern vertrat die Ansicht, dass die Tora „in der Sprache der Menschen spricht“.

Die Interpretationen analogischer oder kontextueller Argumente mögen intuitiv plausibel erscheinen, lassen sich aber nicht ohne Weiteres formalisieren und sind daher schwer systematisch zu überprüfen. Unkritisch angewendet, führen solche Argumente zwangsläufig zu Schwierigkeiten – eine Argumentationskette kann zu einer Schlussfolgerung führen, eine andere zum Gegenteil, da es keinen inhärenten logischen Schutz vor Widersprüchen gibt. Und tatsächlich traten häufig Schwierigkeiten auf. Aus diesem Grund wurden diese Regeln stark eingeschränkt und galten letztlich ohne die Unterstützung einer anerkannten Tradition oder zumindest die Zustimmung der Mehrheit der Autoritäten als unbrauchbar.

Regel 3, ***Binyan Av*** (wörtlich: Vaterkonstruktion), scheint sich auf kausales Denken zu beziehen; das heißt, die Ursachen (im weitesten Sinne) von Unterschieden oder Veränderungen zu finden und so ähnliche Auswirkungen in anderen Kontexten vorherzusagen. Im juristischen Kontext bedeutet dies, die Grundlage bekannter Gesetze zu finden, um in anderen Bereichen kohärente Gesetze formulieren zu können. Auch hier kommt das Analogieschlussprinzip zum Einsatz, und die Denkweise ist im Wesentlichen induktiv. Die traditionelle Formulierung der Regel („ein umfassendes Prinzip, abgeleitet aus einem Text oder aus zwei verwandten Texten“) erweckt fälschlicherweise den Eindruck, sie beziehe sich auf unmittelbare oder syllogistische Schlussfolgerungen; doch um sie zu verstehen, muss man ihre Anwendung in der Praxis betrachten, und dabei wird die Rolle des Generalisierungsprozesses deutlich. Während sich solches Denken heutzutage relativ leicht formal ausdrücken und wissenschaftlich kontrollieren lässt, hatten die Rabbinen (wie wir sehen werden) überraschend große Schwierigkeiten damit.

b. Erläuterung der Begriffe.

Die Regeln 4–7, zusammengefasst als ***„klalim uphratim“*** , scheinen sich größtenteils mit Klassenlogik zu befassen, da sie die Ausdrücke *„klal“* (allgemein) und *„prat“* (besonders) in verschiedenen Kombinationen verwenden. Viele Argumente dieser Art lassen sich als auf definierbare sprachliche Konventionen zurückzuführen verstehen – im nicht abwertenden Sinne, dass sie bestimmte Intentionen widerspiegeln, wie sie im hebräischen Ausdrucksstil der Tora üblich sind. Beispielsweise führt die Kombination eines allgemeinen und eines besonderen Begriffs in aufeinanderfolgenden Tora-Versen oder Versteilen zu einem besonderen Ergebnis (*klal uphrat*); die umgekehrte Kombination, also ein besonderer und ein allgemeiner Begriff, führt zu einem allgemeinen Ergebnis (*prat ukhlal*). Wie jeder Autor und Sprecher weiß, lässt sich durch bestimmte Wendungen der Formulierung mit wenigen Worten ein Maximum an Information vermitteln. Dies scheint hier das Motiv zu sein.

Soweit, so gut – zumindest in der Theorie. In der Praxis lassen sich die Ausdrücke *„klal“* und *„prat“ jedoch* nicht immer wörtlich nehmen. Eine genauere Betrachtung der praktischen Anwendungen der *„klalim uphratim* “-Regeln zeigt, dass deren Logik nicht ganz mit der Aristoteles’ übereinstimmt. In der westlichen Logiktheorie sind Inklusionen und Exklusionen zwischen übergeordneten Begriffen (Gattungen, Oberklassen) und untergeordneten (Arten, Unterklassen) oder zwischen Klassen und ihren einzelnen Instanzen (Individuen) rein mechanische Verfahren, die *klar definierte* Begriffe voraussetzen. Solche subsumptiven Argumente lassen sich anschaulich durch Kreise darstellen, die innerhalb, sich schneidend oder außerhalb anderer Kreise liegen – sogenannte Euler-Diagramme – und fallen in den Bereich der aristotelischen Syllogistik. In der eher orientalisch geprägten Logik des Talmud ist die Sache jedoch komplexer; Begriffe sind vager und können formal unzusammenhängende Begriffe „implizieren“.

> Tatsächlich sind Begriffe in der Praxis, *selbst im westlichen Denken* , nicht immer von vornherein klar definiert. Vielmehr erschließt sich die Definition eines Begriffs meist durch einen schrittweisen, induktiven Prozess, indem wir uns zunehmend mit dem Thema auseinandersetzen und ein tieferes Verständnis davon erlangen. Manchmal benennen wir ein Phänomen konventionsgemäß, dessen Beschreibung uns bereits vorliegt; häufiger jedoch benennen wir ein Phänomen, bevor wir sein Wesen in Worte fassen können, und erarbeiten uns dann durch Versuch und Irrtum eine zufriedenstellende Definition. Dieser Entwicklungsaspekt findet in der klassischen Klassenlogik noch keine ausreichende Berücksichtigung.

Manche Auslegungsversuche sind recht verschlungen, und es bedarf einer gehörigen Portion Fantasie und Leichtgläubigkeit, um sie zu akzeptieren. Besonders befremdlich erscheint uns die Methodik von Rabbi Akiba, der Begriffe wie [147]***„ribui*** " (weit) und ***„miut" (eng)*** zur Ein- oder Ausschlussbestimmung verwendet . So kann beispielsweise „Schaf" ohne erkennbaren Sinn „Vögel" oder gar „Kleidungsstücke" bedeuten . Deshalb betrachtete Maimonides solche Argumente als rein mnemonisch [148]. Ihre Schlussfolgerungen waren bereits feststehend [149], Teil der mündlichen Überlieferung; dennoch bemühten sich die Rabbinen, sie – wenn auch nur lose – in der schriftlichen Tora zu verankern.

Die beste Möglichkeit, diese Logik zu formalisieren, bestünde also darin, zu sagen: *Angesichts* der Tradition, dass die Gesetze zu einem bestimmten Thema X, Y und Z lauten und dass diese Gesetze aus einer bestimmten Tora-Passage abgeleitet werden, die durch die Begriffe oder Ausdrücke A, B und C gekennzeichnet ist; *dann folgt aus* der Beziehung zwischen X und A sowie zwischen Y und B, dass Z mit C zusammenzuhängen ist [150]. Die zugrunde liegende formale Logik ist daher konjunktiv und hypothetisch.

Wenn A und B und C, dann X und Y und Z;
und wenn A, dann X, und wenn B, dann Y;
Wenn also C, dann Z.

---

147 an *Baba Qama* , habe die Seite aber nicht notiert. Hier ist jedoch ein weiteres Beispiel, das von Kommentatoren angeführt wird und wahrscheinlich eng verwandt ist. Betrachten wir zum Beispiel den Satz: „Für jede Art von Übertretung, sei es wegen eines Ochsen, eines Esels, eines Schafes, eines Kleidungsstücks oder wegen irgendeiner Art von Verlust … soll er seinem Nächsten das Doppelte zahlen" (Exodus 22,8). Die Frage ist, warum nach „jeder" verschiedene Einzelheiten (Ochse, Esel usw.) genannt werden. *Klal Uphrat* versteht sie als *konstruktiv* ; es beginnt mit einer minimalistischen These und erweitert sie dann: „Ochse" *bedeutet* Ochse usw. *Ribui umiut* gibt ihnen eine *eliminative* Funktion, indem es mit einer maximalistischen These beginnt und diese dann sukzessive kontrahiert: „Ochse" wird erwähnt *, um* Land auszuschließen (das im Gegensatz zu Ochsen unbewegliches Eigentum ist), „Esel" und „Schaf", um Sklaven oder Rechnungen auszuschließen (die sich in gewissen nicht genannten Aspekten von den gegebenen Beispielen unterscheiden), „Kleidungsstück", um das Unbestimmte (wie z. B. eine unbestimmte Menge) auszuschließen.

148 Nach Aussage eines Lehrers; ich habe die Quelle nicht gesucht.

149 Um dies zu veranschaulichen, kursiert in Jeschiwot folgender Witz: „Woher weiß man, dass man eine Kippa tragen muss? Weil da steht: *Vayetse Yacov* ... Würde Jakob ohne Kippa aus dem Haus gehen?"

150 Als Beispiel für eine solche Argumentation könnte man Raschis Aussage „wenn es nicht anwendbar ist" anführen, die Bergman wie folgt erläutert: „Wenn die Tora in einem Fall oder einer Kategorie, in der sie *bereits* bekannt ist, eine Halacha vorschreibt, dann wende diese Halacha auf *eine andere* Situation an" (S. 120, Hervorhebung von mir). Offensichtlich beruft sich Raschi hier auch auf den Grundsatz von Rabbi Akiba, dass nichts in der Tora redundant oder überflüssig ist. Das Problem bleibt jedoch: *Welche* andere Situation ist gemeint, und *wie* lässt sich diese Wahl begründen?

Abgesehen davon ist es jedoch oft schwierig, eine formale Begründung für solche Argumente zu finden; also *wie* die Zusammenhänge zwischen den Haupt- und Nebenprämissen überhaupt hergestellt wurden. Wenn Rabbiner in solchen Kontexten ausführlich miteinander diskutieren, dreht sich die Diskussion oft nicht um solche grundlegenden Beweisfragen, sondern lediglich um die Frage, *welches* der Elemente X, Y, Z (scheinbar willkürlich) mit welchem der Elemente A, B, C gepaart werden soll. Der einzige Weg, der uns dann bleibt, um das Unerklärte zu erklären, ist der Rückgriff auf die Tradition.

c. Harmonisierung.

Die Regeln 8–10, die mit den Worten ***„kol davar shehayah bikhlal veyatsa“*** (wörtlich: „was auch immer in einem allgemeinen Prinzip war und herauskam“) beginnen, behandeln Aussagengruppen, deren Subjekte in einer Gattungs-Art-Beziehung stehen. Regel 8, ursprünglich wohl als eine einzige Regel gedacht, wird traditionell in zwei Varianten unterteilt, die wir „ ***lelamed oto hadavar“*** und ***„lelamed hefekh hadavar“ nennen*** . Diese betreffen Fälle, in denen die Prädikate ebenfalls in einer Art Gattungs-Art-Beziehung stehen. Regel 9, ***„liton toan acher shehu kheinyano“*** , betrifft ansonsten kompatible Prädikate; und Regel 10, ***„liton toan acher shelo kheinyano“,*** betrifft inkompatible Prädikate.

Regel 11, die ebenfalls mit den Worten *„kol davar shehayah bikhlal veyatsa“ beginnt* und mit den Worten ***„lidon badavar hechadash“ fortfährt*** , behandelt Fälle, in denen eine Person die Klasse wechselt und dann zu ihrer ursprünglichen Klasse zurückkehrt. Regel 13, die letzte in R. Ishmaels Liste, „ ***shnei ketuvim hamakhechishim“*** , betrifft andere Versöhnungen widersprüchlicher Thesen; dieses Prinzip findet sich bereits zuvor in diesem Band, im Abschnitt über *„kushya“* und *„terutz“* .

Alle diese dialektischen Prinzipien lassen sich formal ausdrücken und sind (wie wir sehen werden) hauptsächlich induktiver Natur, d. h. sie beinhalten Verallgemeinerungen und Spezifizierungen. Sie weisen zwar auch deduktive, logisch notwendige Aspekte auf, doch insgesamt, als Komplexe intellektueller Reaktionen auf gegebene Textsituationen, bevorzugen sie einen Weg gegenüber einem anderen, der logisch gleichermaßen möglich, wenn auch nicht gleich wahrscheinlich ist, und stellen daher induktive Denkprozesse dar.

> Man könnte sich fragen, warum Gott, der eigentliche Verfasser der Tora, sich so verschlungen und verwirrend ausdrückte, dass so komplizierte Auslegungsprinzipien nötig wurden, anstatt klar und deutlich zu sprechen. Die Antwort, die mir Lehrer auf diese Frage gaben, war, dass es wohl seine Absicht gewesen sein musste, die Wahrheit etwas zu verbergen, um das Tora-Studium anzuregen. Wäre alles systematisch und explizit dargelegt worden, hätte man die Tora vollständig und isoliert studieren können; Gott aber wünschte, dass sie in einem gemeinschaftlichen Rahmen studiert würde.
>
> Manche vertreten, basierend auf kabbalistischen Ideen, die Auffassung, dass, wäre die Tora vollkommen eindeutig und unmissverständlich, kein Raum für Zweifel in der Welt bestünde und Skeptiker keine Möglichkeit hätten, den für die Wahrung der menschlichen Entscheidungsfreiheit notwendigen Glaubenssprung zu vollziehen. Wäre Gott vollständig offenbart, wären die Menschen gezwungen, aus Furcht und Zittern und aus unendlicher Liebe ihren persönlichen Willen und ihre Identität aufzugeben. Die Vielfalt der Welt sei gerade durch die Verschleierung eines Teils der Wahrheit entstanden und werde aufrechterhalten (denn wenn die Welt letztlich in Wahrheit einheitlich ist, muss jeder Anschein von Pluralität eine Art Unwahrheit sein).

Soweit zum Inhalt der Regelliste von R. Ishmael, kurz zusammengefasst. Unsere Analyse (oben und unten) rechtfertigt die Reihenfolge der Regeln in dieser Liste (mit Ausnahme von Regel 12, wie bereits erwähnt). Einige der in dieser Liste enthaltenen Gruppierungen sind jedoch diskussionswürdig. Ich schlage vor, alle Schlussfolgerungen aus dem Kontext, einschließlich *Heqesh* und *Semukhim (traditionell als Unterkategorien von Gezerah Shavah* betrachtet) sowie *Meinyano* und *Misofo* , unter einer Überschrift zusammenzufassen (ähnlich wie beispielsweise *Gezerah Shavah* eine Überschrift mit Unterkategorien bildet). Insbesondere die *Klalim Uphratim sollten meiner Ansicht nach neu geordnet und als eine Überschrift oder höchstens als zwei (je nachdem, ob das Ergebnis ein Klal* oder ein *Prat ist*) anstatt als vier [151]gezählt werden . Schließlich sollten meiner Meinung nach die beiden Varianten von *lelamed* als separate Regeln betrachtet werden, vergleichbar mit den beiden Regeln *liton toan acher* .

> Es ist erwähnenswert, dass die Anordnung und Nummerierung der *Midot* möglicherweise nicht auf Vorgaben von Rabbi Ismael zurückgeht, sondern auf Vorschläge des Kompilators Rabbi Jehuda. Meines Wissens (ohne die Angelegenheit eingehend erforscht zu haben) gruppierte und listete Rabbi Ismael seine *Midot nicht systematisch* auf, sondern formulierte sie lediglich und bezog sich je nach Bedarf in verschiedenen Kontexten auf sie. Wahrscheinlich war es Rabbi Jehuda, der sie später in einer Liste zusammenfasste und in 13 Sätze in der gegebenen Reihenfolge anordnete. Die Zahl 13 ist jedoch nicht unumstößlich. Laut Bergman erwähnte der Raavad die Möglichkeit einer Zählung von 16 (wobei die Regeln Nr. 3, 7 und 12 jeweils als zwei gezählt würden); andere schlugen vor, die Regeln 8–11 als eine zu zählen [152]und gelangten so angeblich zu einer Zählung von 10. Meine bevorzugte Zählweise ergibt die Zahl 13 – 2 + 1 = 12.
>
> Es ist anzumerken, dass die Auflistung, dem tatsächlichen talmudischen und rabbinischen Diskurs zufolge, unvollständig ist [153]. Orthodoxe Kommentatoren würden diese letzte Bemerkung nicht akzeptieren und versuchen, jedes Schweigen oder jede Abweichung von Rabbi Ismael (oder Rabbi Jehuda) zu einer Regel oder einem Detail einer Regel, die von anderen Autoritäten – früheren, zeitgenössischen oder späteren – erwähnt wurde, zu erklären. Da sie die 13 Regeln als (mündlichen) Teil der Offenbarung am Sinai betrachten, müssen sie erklären, warum Hillel nur 7 Regeln auflistete oder Rabbi Eliezer bis zu 32. Aus diesem Grund finden wir Bergmans Aussagen wie: „Hillel hatte sicherlich nicht die Absicht, die Lehre von Rabbi Ismael zu widerlegen“, obwohl Hillel einige Jahrhunderte vor Rabbi Ismael lebte![154]

---

151 Einschließlich der beiden Regeln, die durch das Wort *„hatsarikh“ unterschieden werden* und traditionell unter folgendem Begriff zusammengefasst werden: Nr. 7. Wie später noch erörtert wird, ist die Behandlung der Komplementarität als etwas Eigenständiges meiner Ansicht nach eine Überreaktion.

152 Meiner Ansicht nach ist dies falsch. Regel 11 unterscheidet sich funktional grundlegend von den Regeln 8–10, trotz der gemeinsamen Einleitungsphrase. Und die Regeln 8–10 unterscheiden sich in ihren Prämissen und Schlussfolgerungen so stark, dass eine separate Behandlung gerechtfertigt ist, obwohl sie offensichtlich zusammengehören. Dies wird im weiteren Verlauf deutlich werden.

153 Weitere erwähnenswerte Prinzipien, die in der Praxis hermeneutisch Anwendung finden, sind *rov* (dieses statistische Prinzip wird üblicherweise mit Mehrheitsentscheidungen von Richtern in Verbindung gebracht, kann aber auch auf *Urteilsfragen angewendet werden* , wie beispielsweise in *Avoda Zara* 75b, wo Raschi Num 31,22–23 „alles, was dem Feuer standhält“ als Bezugnahme auf Kochutensilien versteht, da diese Metallgeräte *üblicherweise* dem Feuer ausgesetzt sind) und möglicherweise *hazakah* (was wiederum üblicherweise mit dem rechtlichen *Status quo in Verbindung gebracht wird* , sich aber in vielen Kontexten auf empirische Beweise bezieht). Bemerkenswert ist in Bezug auf Num 31,22 die Erwähnung von *Eisen* – die darauf hindeutet, dass die Eisenzeit um 1300 v. Chr. begonnen hatte, während Historiker sie, angeblich aufgrund archäologischer Funde, eher auf 1000 v. Chr. datieren, wenn ich mich nicht irre. Siehe auch **Anhang 3** für Kommentare zur jüdischen Numerologie (*Gematrie*) und anderen derartigen exegetischen Techniken, die als Aspekte, wenn auch nur marginal, der jüdischen Logik gelten.

154 Wie kann man außerdem Vermutungen über die „Absichten“ einer verstorbenen Person anstellen, ohne schriftliche Aufzeichnungen zur Untermauerung seiner Behauptung, und dann mit Sicherheit sagen: „Sicher“?!

Hillels Regeln (die wir mit (a) bis (**g)** bezeichnen , um sie von den numerisch gekennzeichneten Regeln von R. Ishmael zu unterscheiden) sind in der *Jewish Encyclopedia* wie folgt angegeben:

Hillel		**R. Ishmaels**
A	*qal vachomer*	**1**
B	*gezerah shavah*	**2**
CD	*binyan av*	**3**[155]
e	*klal uphrat and prat ukhlal*	**4, 5**
F	*kayotse bo mimakom acher*	**?**[156]
G	*meinyano*	**Teil von 12**

In der letzten Spalte habe ich meine ersten Eindrücke zu den Entsprechungen dargelegt. Daraus geht hervor, dass Hillel mindestens sieben der Regeln von Rabbi Ismael nicht kannte (oder anwandte oder auflistete), nämlich 6–11, 12 (den *misofo*- Teil) und 13, während er eine weitere hinzufügte (oder ihr eine andere Bezeichnung gab), nämlich (f). Man könnte die Gleichungen etwas erweitern und die Regeln 6 oder 7 unter (e) einordnen; Rabbi Ismaels *misofo* als Sonderfall von Hillels *meinyano betrachten* ; und vielleicht sogar mögliche Fälle von (f) unter die Regeln 2, 3 und 12 einordnen. Es erscheint mir jedoch sehr unwahrscheinlich, dass Hillel eine der Harmonisierungsregeln Rabbi Ismaels (8–11, 13) beabsichtigte.

Es könnte durchaus sein, wie *JE* vermutet, dass R. Ishmael die späteren zusätzlichen Regeln schrittweise [157]als „spezielle Anwendungen“ (ich würde eher sagen Erweiterungen) von Hillels Regel (e) entwickelte, da sie Subjekte in einer Gattungs-Art-Beziehung betreffen. Wir müssen jedoch in jedem Fall einräumen, dass R. Ishmaels Liste von 13 mehr als eine bloße Umordnung von Hillels Liste von 7 war; sie enthielt eindeutig neue Elemente [158]. Ähnliche Entwicklungsmuster mit Unterteilungen, dem Zusammenfallen von Kategorien und neuen Fragestellungen lassen sich, [159]den Angaben in *JE zufolge, auch hinsichtlich R. Eliezers Liste von 32 erkennen.* Es sei angemerkt, dass die Probleme des Vergleichs und der Gegenüberstellung

---

155 Bergman behauptet im Namen Raavads, dass (c)=3 und (d)=13 gelte. Doch angesichts der Formulierung von *JE erschließt sich mir nicht* , wie eine solche Position möglich sein soll. Ich vermute, es handelt sich um einen typischen Versuch, die Fakten so zu verdrehen, dass sie zu der tröstlichen Ansicht passen, Hillels Liste sei eine Zusammenfassung von R. Ishmaels Liste. Bezeichnenderweise verschleiert Bergman den genauen Wortlaut der fraglichen Regeln in den Originalquellen.

156 Diese Regel wird von Bergman als *mah matsinu bezeichnet* ; interessant ist, dass Scherman *mah matsinu mit binyan av* gleichsetzt ! Die Formulierung „wie es von woanders herkam“ deutet jedenfalls auf eine Art Informationsschlussfolgerung hin.

157 *JE* bezieht sich in dieser Bemerkung nicht auf die Regel 13 von R. Ishmael. Bezüglich der Regel 13 sagt *JE* , dass sie „bei Hillel nicht zu finden ist“.

158 Offenbar räumen einige orthodoxe Kommentatoren diesen Punkt ein, denn Bergman bemerkt: „Manche erklären, dass [Hillel , als er]vor den Ältesten von Beseira auslegte, nur diese sieben Regeln forderte“, was die Existenz weiterer Regeln impliziert, die er bei dieser Gelegenheit nicht auslegte.

159 Wie bereits erwähnt, zeichnet sich die Liste von Rabbi Eliezer durch die Vermischung von Prinzipien rein hagadischer und halachischer Bedeutung aus; die Auslegung von Inspirationsgeschichten ist weniger streng geregelt als die von Rechtsfragen. Ich weiß nicht aus eigener Erfahrung, wie zutreffend diese Angaben sind, sondern gebe sie lediglich weiter.

wesentlich komplexer werden, wenn wir Shammai und R. Akiba heranziehen [160]; und es wäre sehr schwierig zu behaupten, dass diese verschiedenen Autoritäten ihre Arbeit auf einem gemeinsamen Grundgerüst basierten.

Die talmudische Logik weist nicht nur Besonderheiten im Vergleich zur allgemeinen Logik auf, sondern es lassen sich auch *innerhalb* des Talmud selbst unterschiedliche logische Tendenzen erkennen. Dies wird bereits in den obigen Ausführungen zum Wettbewerb zwischen den Schulen Hillels und Schammais bzw. zwischen Rabbi Ismael und Rabbi Akiba deutlich. Die in expliziten Prinzipien zum Ausdruck kommenden Unterschiede spiegeln jedoch möglicherweise nicht alle zugrundeliegenden Differenzen wider; es scheinen auch unausgesprochene Unterschiede zu existieren, die nicht offengelegt wurden. Dies bezieht sich auf das Konzept der ***Schita*** : Bekanntlich gibt es Leitmotive, die sich durch die Rechtsentscheidungen einzelner Rabbiner ziehen.

> Manche Rabbiner, wie beispielsweise Hillel, neigen zu einer milden Rechtsprechung; andere, wie Schammai, sind für ihre Strenge bekannt. Die Begriffe „mild“ und „streng“ sind hier nicht als Werturteil zu verstehen. Hillel erscheint von beiden der verständnisvollere, da er die Verpflichtungen der Menschen eher erleichtert; aber auch Schammai kümmert sich um die Menschen, er will nur ganz sichergehen, dass sie in den Himmel kommen. (Nebenbei bemerkt: Im Französischen bedeutet das Wort „ *chamailles* “ endlose Streitereien! Ich vermute schon lange – obwohl dies nicht die Erklärung in etymologischen Wörterbüchern ist –, dass das Wort von der sprichwörtlichen Schammai-Hillel-Kontroverse stammt.)

Was uns hier beunruhigt, ist die Möglichkeit, dass diesen unterschiedlichen Tendenzen verschiedene *Logiken* zugrunde liegen. Nehmen wir an, jemand spricht etwas aus, das wie ein Gelübde klingt; wie rechtlich bindend ist es? Ein Rabbiner könnte großzügig antworten, dass die Aussage nur dann bindend ist, wenn sie einen bestimmten, präzisen Wortlaut hat; sie ist wörtlich zu nehmen, *mit einer gewissen...* Ein Rabbiner beschränkt sich *auf ein Minimum an Implikationen* und lässt nur das als Schlussfolgerung zu, was gemäß allgemeiner formaler Logik zwingend folgt. Ein anderer Rabbiner vertritt möglicherweise die strengere Ansicht, dass, sobald eine Äußerung erfolgt ist, alle möglichen Motive und Absichten als implizit vorausgesetzt werden können; wenig muss gesagt werden, um viel zu bedeuten. Dieser Rabbiner scheint sich auf einen spezifischeren logischen Rahmen zu beziehen, in dem ungewohnte Beziehungen zwischen Aussagen bestehen.

Um das Problem zu verdeutlichen: In der gewöhnlichen Logik impliziert „alle X sind Y“ nicht „alle Y sind X“. Man kann jedoch leicht ein spezielles logisches System konstruieren, in dem ein solcher Schluss zulässig ist. Dies wäre zwar aufwendig und würde die Formulierung aller möglichen Gedanken erschweren, ist aber nicht undenkbar (da jede Form ein Gegenstück hat). Möglicherweise liegen den Unterschieden in der *Schita genau solche spezifischen Muster formaler Logik zugrunde* . Dies ist lediglich eine Vermutung, aber der Gedanke scheint einer weiteren Untersuchung wert. Um ihn endgültig zu beweisen, müsste man alle Aussagen eines bestimmten Rabbiners analysieren, um Gemeinsamkeiten zu finden.

---

160 Liegt es offenbar daran, dass traditionell keine Listen für die Regeln von Shammai und R. Akiba angegeben werden, um solche Probleme nicht öffentlich zu machen?

2. Heuristiken.

Die hermeneutischen Prinzipien dienten, wie im vorangegangenen Abschnitt erläutert, dazu, die Entwicklung des jüdischen Rechts aus seiner Tora-Quelle zu erklären und zu begründen. Sie bildeten die methodische Brücke zwischen Tora, Mischna und Gemara; sie stellten die mehr oder weniger logischen Techniken dar, mit deren Hilfe (soweit sie akkurate und vollständig wiedergegebene Darstellungen sind) das schriftliche Grundlagendokument zusammen mit der mündlichen Überlieferung zum Talmud transformiert wurde.

Im Judentum werden traditionell weitere Prinzipien überliefert, die den Übergang von der Mischna zur Gemara, dann vom Talmud zum nachfolgenden rabbinischen Recht und schließlich die Art und Weise, wie die Halacha *gelehrt und studiert wird, umfassender widerspiegeln* . Diese zusätzlichen Prinzipien lassen sich eher als *heuristisch* (praktische Faustregeln) denn als hermeneutisch (*a priori* Methoden) charakterisieren, da die meisten von ihnen *nachträgliche* Zusammenfassungen bestimmter Einheitlichkeiten in Terminologie [161], Textdarstellung und persönlicher Autorität im Talmud darstellen. Ich sage „die meisten“, weil einige von ihnen, obwohl sie zusammen mit eher beiläufigen Faustregeln aufgeführt sind, mehr oder weniger objektive logische Formen darstellen und daher besser unter den Interpretationstechniken aufgehoben gewesen wären [162].

Viele der heuristischen Prinzipien wurden bereits im Talmud selbst explizit formuliert und spiegeln die Intelligenz, das Selbstbewusstsein und die Zielstrebigkeit seiner Protagonisten, Chronisten und Redaktoren wider [163]; einige wurden jedoch offensichtlich erst in den folgenden Jahrhunderten von Savoraim, Geonim, Rishonim und Acharonim ausgearbeitet. Zu den aktuellen englischsprachigen Werken, die solche Prinzipien – oft in Verbindung mit der Hermeneutik – beschreiben, zählen Steinsalzs „ *Reference Guide“* , Bergmans „ *Gateway to the Talmud“* , Rabinowichs *„Talmudic Terminology* [164]“ (deren Einleitung eine ausgezeichnete Bibliographie zum Thema enthält [165]) und Feigenbaums „ *Understanding the Talmud“* . Die beiden letztgenannten Werke sind in **Anhang 4** zur Erläuterung zusammengefasst.

Die Hauptfunktion des traditionellen Talmudunterrichts besteht darin, dem Schüler das Verständnis des komplexen talmudischen Textes zu ermöglichen. Dies setzt zunächst Hebräischkenntnisse [166]für die Mischna und Aramäischkenntnisse für die Gemara voraus, einschließlich der Fähigkeit zu lesen sowie eines gewissen Wortschatzes und

---

161 Es sei nebenbei bemerkt, dass einige Begriffe offenbar halachischen Kontexten vorbehalten sind, während andere hagadischen Kontexten vorbehalten sind (Rabinowich, S. xx).

162 Der Grund für ihre Einbeziehung liegt in der Regel darin, die Terminologie zu verdeutlichen, und nicht darin, ihre logischen Eigenschaften eingehend zu untersuchen.

163 *„Aiding Talmud Study“* zufolge gab es über einen Zeitraum von etwa 450 Jahren einige hundert namentlich genannte Teilnehmer.

164 Dieses Werk ist, laut Autor und wie der vollständige Titel bereits andeutet, eine Bearbeitung von M. Mielziners *Einführung in den Talmud* ; New York, 1903.

165 Das früheste von Rabinowich erwähnte Werk zur Terminologie ist *das Sefer Keritot* von Rabbi Samson von Chinon, einem der letzten französischen Tosafisten (14. Jahrhundert). Dann folgt das *Mevo HaTalmud* von Rabbi Shmuel Ibn Nagrela „HaNagid“ (so genannt, aber laut M. Margolis fälschlicherweise). Und so weiter. Rabinowich zufolge ist die *systematische* Entwicklung solcher linguistischer Analysen somit ein relativ spätes Phänomen (Rishonim). Weitere Details hierzu finden sich möglicherweise in Rodkinsons *„History of the Talmud* “ (1903), die auf Seite xiv erwähnt wird und die ich nicht gelesen habe.

166 Einige eher beiläufige Bemerkungen zur hebräischen Sprache finden sich in **Anhang 5** .

Grammatikkenntnissen. Übung ist selbstverständlich unerlässlich, aber auch theoretisches Wissen ist sowohl zu Beginn als auch im weiteren Verlauf des Studiums notwendig. Solche Hilfsmittel werden teilweise im Text selbst bereitgestellt; dennoch ist das Studium bei einem Lehrer, zumindest anfangs, für die meisten Menschen notwendig und eine relativ einfache Möglichkeit, Wissen und Fertigkeiten zu erwerben. Darüber hinaus gibt es zahlreiche schriftliche Hilfsmittel zum Talmudstudium.

> Die im Talmud verwendeten Wendungen sowie ihre Bedeutungen und die Bedeutung ihrer Abfolge sind nicht absolut einheitlich und unveränderlich, sondern variieren subtil von Kontext zu Kontext und (in größerem Maße) von geografischer Lage zu geografischer Lage und von historischer Epoche zu historischer Epoche (in den verschiedenen Generationen der Tanaim, der Amoräer und der späteren Rabbiner) [167]. Die Einheitlichkeiten im Vokabular und in der Semantik entwickelten sich zweifellos größtenteils spontan und spiegelten die jeweilige Ausdrucksweise von Zeit und Ort wider, obwohl die talmudischen Disputanten und die Kompilatoren des Talmud sicherlich auch einige willkürliche Konventionen getroffen haben. Was die Auslegungsmuster betrifft, z. B. die Regel, dass „wenn einer anonymen Mischna, die [nur eine Meinung enthält,]eine Mischna vorausgeht, die eine Streitfrage enthält, die Halacha nicht der anonymen Mischna folgt“ [168], so müssen es sich dabei *von Anfang an* bewusste Konventionen oder zumindest *nachträgliche* Entscheidungen gewesen sein, die angeblich auf Forschungsergebnissen beruhen.
>
> Was die Faustregeln und ihre Ausnahmen bezüglich der relativen Zuverlässigkeit von Rechtsgelehrten betrifft, z. B. dass „die Halacha im Allgemeinen dem Beis Hillel und nicht dem Beis Schammai folgt, außer in bestimmten Fällen“, so sind diese als nachträgliche Zusammenfassungen von Informationen zu verstehen [169]. Es handelte sich nicht um durch göttlichen Beschluss auferlegte Vorurteile, sondern um abschließende Bewertungen der Gewinner und Verlierer in einer Vielzahl voneinander unabhängiger Streitigkeiten. Mit anderen Worten: Solche Grundsätze sind statistische Berichte über persönliche Ergebnisse und keine Reflexionen über den Inhalt oder logische Techniken; sie können nicht als Beweise verwendet werden.
>
> Wir müssen die historische Entwicklung dieser Wissenschaft der talmudischen Sprache, der Textordnung und der persönlichen Autorität berücksichtigen [170]. Die Formulierung heuristischer Prinzipien beinhaltet zwangsläufig ein empirisches Element, da sie nicht (sozusagen) wie die Logik in der Natur verankert sind, sondern von menschlichen Faktoren abhängen. Wir dürfen uns fragen, wie viel der in den einschlägigen Büchern beschriebenen Regelmäßigkeiten auf unsicheren Annahmen beruht und wie viel unbestreitbar belegt ist: d. h. was gilt als *Beleg für die Annahme einer Regelmäßigkeit* und welche *Schlussfolgerung lässt* sich daraus ziehen? Denn wenn die Annahme eine empirische Verallgemeinerung und keine vorgefasste Konvention ist, muss sie viel genauer untersucht werden (da das Recht davon betroffen ist).

Die Talmudseite ist standardisiert aufgebaut: Zuerst stehen Abschnitte der Mischna, gefolgt vom Gemara-Kommentar, der durch die hebräischen Buchstaben ' **mg** (GM.) abgetrennt ist. Spätere Kommentare, hauptsächlich von Raschi und den Tosafot, werden üblicherweise um den Talmudtext herum eingefügt. Da semitische Sprachen im Wesentlichen konsonantisch sind,

---

167 Der Kontrast zwischen dem Mischna-Hebräisch und dem Aramäisch der Gemara oder zwischen dem Aramäisch des BT und dem des JT sind nur die offensichtlichsten Unterschiede.

168 Bergman, S. 92.

169 Siehe Bergman, S. 94. Auch hier gibt es unterschiedliche Meinungen. Beispielsweise sagen einige, dass das Gesetz in sechs Fällen eher dem Beit Schammai als dem Beit Hillel folgt, während andere dies nur in drei Fällen behaupten; oder wiederum sagen einige, dass in Streitigkeiten zwischen Rabbi Jehuda und Rabbi Nehemia Letzterer obsiegt, während der Rambam diese Faustregel ablehnt.

170 Die talmudische Sprache und Organisation haben eine Geschichte; und *die Erforschung* dieser Geschichte wiederum hat ihre eigene Geschichte. Inwieweit diese Geschichte erforscht und präzise dargestellt wurde, ist mir nicht bekannt. Offenbar wurden bereits Anstrengungen unternommen, wie Rabinowichs Bibliographie belegt; doch eine gründlichere Untersuchung mag notwendig sein.

wurde der Text ursprünglich ohne *Vokalzeichen verfasst und veröffentlicht. Diese Praxis wurde bis vor Kurzem beibehalten, teilweise aufgrund von Unsicherheiten oder unterschiedlichen Traditionen bezüglich der korrekten Vokalisierung. Da der Text auch keine Interpunktionszeichen* enthält , muss man zunächst Anfang und Ende eines Satzes sowie seine Teilsätze erkennen. Was wir in einen Satz aufnehmen oder auslassen und wie wir ihn in Teilsätze gliedern, beeinflusst natürlich seine Bedeutung. Außerdem werden viele *Abkürzungen* verwendet, die man sich aneignen muss.

Wie Feigenbaum verdeutlicht, ist damit *die Rolle* des Satzes im größeren Kontext ein weiteres Problem: Handelt es sich um ein neues Thema oder die Fortsetzung einer laufenden Diskussion? Und falls Letzteres zutrifft, ist es eine Frage oder eine Antwort, und worauf bezieht sie sich? Dies impliziert die Notwendigkeit, die Funktion jedes Wortes, jeder Phrase und jedes Satzes in jeder Argumentationslinie zu erkennen und zu würdigen sowie nachzuvollziehen, wer was warum gesagt hat. Erleichtert wird dieses Erfassen und Verstehen durch das Vorhandensein wiederkehrender Schemata; doch selbst die Vorbereitung durch deren theoretisches Studium garantiert nicht immer die Fähigkeit, in der Praxis die Daten korrekt zuzuordnen und den Verlauf der Diskussion nachzuvollziehen.

Die Talmud-Heuristiken, so Rabinowichs hervorragende Arbeit zeigt, bestehen aus einem geordneten Lexikon von Begriffen. Dieses umfasst erstens ***Begriffe aus der Mischna*** , zweitens ***Begriffe, die die Gemara zur Erläuterung ihrer Mischna-Vorläufer verwendet*** , und schließlich ***Begriffe, die die Gemara für ihre eigene Weiterentwicklung eingeführt hat*** . Einige Begriffe lassen sich als analytisch charakterisieren, da sie zur Definition des Gegenstands beitragen und verschiedene Aspekte seiner Klassifizierung betreffen. Diese Einteilung betrifft hauptsächlich Form und Inhalt von Aussagen, ihre Begriffe, Quantität, Polarität und gegebenenfalls auch Modalität oder Bedingungen sowie (bis zu einem gewissen Grad) das Bewusstsein für das, was in ihnen implizit enthalten ist. Andere Begriffe sind synthetisch und beschreiben die logischen oder diskursiven Prozesse, durch die eine formulierte Aussage erwogen und schließlich bestätigt oder verworfen wurde.

Die Einteilung und Unterteilung von Wörtern und Wendungen, die dem jeweiligen Kontext angemessen sind, unterscheidet sich in Mischna und Gemara erheblich, da diese beiden Texte unterschiedlich entstanden sind. Die Mischna ist im Wesentlichen ein Dokument, das vorgegebene Gesetze festlegt; ein relativ statisches Bild des Gesetzes zu einem bestimmten Zeitpunkt, ein Endprodukt. Die Gemara hingegen ist zunächst einem Studien- und Verinnerlichungsprozess unterworfen und entwickelt das Gesetz schließlich, nachdem sie an Dynamik gewonnen hat, im Beisein des Lesers weiter.[171]

Soweit zum Inhalt der Talmud-Heuristiken; wir müssen nicht ins Detail gehen und die Arbeit anderer wiederholen. Dennoch sind einige allgemeine kritische Anmerkungen zu diesem Thema notwendig. Zunächst sei darauf hingewiesen, dass wir, wenn wir aus den heuristischen Lehren erkenntnistheoretische Erkenntnisse gewinnen wollen, insbesondere all die kleinen Anmerkungen ihrer Autoren zu *Abweichungen* von der Norm beachten müssen: Begriffe mit unterschiedlicher Bedeutung in bestimmten Kontexten; verschiedene Begriffe für scheinbar dasselbe; ungewöhnliche Begriffe, die von bestimmten Akteuren anstelle der vorherrschenden

---

171 Baraitot *Die Baraitot* lösen oft hitzige Debatten aus. Im Gegensatz zu den Mischnajot (die primäre Autorität besitzen) sind diese Aussagen der Tanaim nicht unbedingt allen Amoräern bekannt, genießen aber dennoch beträchtliches Gewicht (nach den Mischnajot). Aus diesem Grund führen die Baraitot häufig zu Meinungsverschiedenheiten unter den Amoräern: Diejenigen, die sich damit auskennen, vertreten die eine, diejenigen, die sich nicht auskennen, die andere.

Standardbegriffe verwendet werden; Widersprüche oder Ergänzungen der Gemara zur Mischna, ebenso wie Änderungen der Savoraim an der Gemara usw. Gerade diese Grenzfälle, die außerhalb der traditionell betonten Hauptnormen liegen, sollten wir sorgfältig prüfen.

Wir können einige Beispiele für ungewöhnliche Heuristiken in Rabinowichs Abhandlung anführen. Die Gemara kann Fälle aufzeigen, die „in der Mischna nicht behandelt werden“ (S. 62). Dies legt nahe, dass die Amoräer die Tanaim nicht als allwissend ansahen oder ihnen zumindest nicht zutrauten, alle Möglichkeiten vorhergesehen zu haben. Die Gemara verwirft mitunter eine Mischna aus verschiedenen Gründen: „In einem Fall (*Niddah* 13b) wird die Mischna nicht akzeptiert, da das darin enthaltene Gesetz als unlogisch gilt!“ und die Gemara nimmt daraufhin oft „geringfügige Textänderungen“ an der Mischna vor (S. 21); „in einem Fall (Jewamot 43a) *“* erklärt die Gemara aufgrund unterschiedlicher Entscheidungen in scheinbar ähnlichen Fällen, „dass diese Mischna nicht maßgebend ist“ (S. 26). Diese Beispiele deuten darauf hin, dass die Gelehrten der Gemara sich berechtigt fühlten, das Urteil der Mischna-Gelehrten in Frage zu stellen und Material zu verwerfen, das sich im Laufe der Zeit als unvernünftig erwies.

Dies legt auch folgendes Beispiel nahe: „Tatsächlich verwirft die Gemara in einem Fall (*Jevamot* 27b) eine Mischna zugunsten einer Memra von Rabbi Jochanan (der ein Amoräer war)!“ (S. 28). Es gibt auch Hinweise darauf, dass der Mischna-Text zum Zeitpunkt der Überprüfung durch die Gemara verfälscht worden war: „In mindestens zwei Fällen (*Chullin* 82a)“ kann die Gemara einen Widerspruch zwischen autoritativen Passagen nicht auflösen und muss behaupten, dass ein bestimmtes Gesetz nicht wirklich Teil der Mischna ist! (S. 28); eine Mischna kann auch korrigiert werden (S. 32). Auch Baraitot wurden gelegentlich ignoriert (S. 37) oder korrigiert (S. 32), was jedoch weniger bedeutsam ist, da sie definitionsgemäß, obwohl sie aus derselben Zeit wie die Mischna stammen, absichtlich ausgeschlossen worden sein könnten, weil sie nicht autoritativ waren. Die Ausdrücke „vielleicht ist es ein Irrtum“, „es sollte nicht gelehrt werden“ und „es ist nicht ernst zu nehmen“ spiegeln diese größere Möglichkeit der Ablehnung in Bezug auf Baraitot wider (S. 60).

Später finden wir Fälle, in denen Gelehrte dem Talmud Zusätze hinzufügten, beispielsweise in *Joma* 30b (S. 56) oder, einer anderen Ansicht zufolge, in *Pesachim* 102a-b (S. 45). Dies deutet darauf hin, dass der Talmud nach seiner Versiegelung bearbeitet wurde. Darüber hinaus sollten wir auch Meinungsverschiedenheiten zwischen Gelehrten derselben Epoche berücksichtigen: Gelehrte, die die Argumentation eines Kollegen als gekünstelt (S. 59), willkürlich (S. 69) oder unüberzeugend empfanden; oder die seinen Ansatz zu einem Thema als zu vage, zu abwegig oder trivial (S. 64) empfanden; oder Gelehrte, die mit einem Problem schlichtweg nicht zurechtkamen und es nicht lösen konnten (***S.*** 63). Solche Ereignisse geben uns Aufschluss über die Gelehrten als Individuen: Ihr Wissen und ihr Denkvermögen waren nicht unbedingt perfekt.

All das oben Genannte gilt auch für nachfolgende Generationen von *Poskim* . Es beweist den induktiven Charakter der Entwicklung des jüdischen Rechts – und das muss auch so sein, da sich menschliches Wissen als Reaktion auf Phänomene entwickelt. Es ist auch bekannt, dass zur Zeit der Rishonim viele Versionen des Talmud im Umlauf waren, da er immer wieder von Hand abgeschrieben wurde, basierend auf Exemplaren, die Leser mit eigenen Kommentaren versehen hatten, und manchmal auch aufgrund der Zensur von Teilen durch nichtjüdische Autoritäten. Gelehrte mussten sich große Mühe

> geben, die korrekte oder wahrscheinlichste Version zu ermitteln [172]. Auch das ist Induktion: Beobachtung und Schlussfolgerung, Hypothese und Bestätigung oder Widerlegung.
>
> Wir müssen diese Angelegenheiten hier nicht weiter ausführen, obwohl sich aus der Geschichte der jüdischen Rechtswissenschaft noch viele weitere Beispiele anführen ließen. Meiner Ansicht nach dürfen solche Fußnoten der Talmudforschung nicht leichtfertig abgetan werden; sie beweisen zweifelsfrei einiges, etwa: dass spätere Gelehrte sich nicht immer bedingungslos an frühere hielten, sondern bereit waren, ihren Verstand einzusetzen; dass Texte oft so zweifelhaft waren, dass es zu Brüchen in der Kontinuität der Überlieferung des jüdischen Rechts kam; und ganz allgemein, dass das Recht einer Entwicklung unterlag, mit Wachstum und Niedergang, Veränderungen und Umkehrungen.

Es ist bemerkenswert, dass selbst ein Autor wie Feigenbaum, der als sehr orthodox gelten mag, eine Weiterentwicklung der Methode und Sprache der mündlichen Tora anerkennt: „Die Tannaim … begannen, sie in ein Netz präziser, thematisch geordneter Gesetze zu gliedern“ – und schließlich „ *erweiterten sich Material, Analysemethoden und Ausdrucksformen erheblich* “ (S. 3, Hervorhebung von mir). Tatsache ist, dass Orthodoxe sich in der Regel nur ungern eingestehen, dass sich das Gesetz und seine Methodik seit Moses’ Zeit *wesentlich* verändert haben. Veränderungen werden als „geringfügig“ abgetan, aus dem einfachen Grund, dass das Gesetz sonst nicht rein sinaitisch und somit nicht gänzlich göttlichen Ursprungs wäre.

' „ *Principles and Development of Jewish Law“* [173]untersuchen, um zu erkennen, dass es im Laufe der Zeit unbestreitbar Veränderungen gegeben hat, zumeist in Form von Erweiterung und Verdichtung, aber auch häufig in Form von Einschränkung oder Vereinfachung. Praktiken können hinzugefügt oder aufgegeben, detaillierter spezifiziert oder weniger anspruchsvoll werden. Wie sich solche Veränderungen, in ihrer Gesamtheit betrachtet, mit dem biblischen Gebot, nichts zum Gesetz hinzuzufügen oder wegzunehmen (Dtn 4,2; 13,1), vereinbaren lassen, ist unklar – und deshalb muss dieses Thema hier nur am Rande behandelt werden. Auch die Untersuchung hermeneutischer und heuristischer Werke zeigt deutlich, dass es Variationen in der jüdischen Logik gab [174].

> Um das zugrundeliegende ideologische Problem zu lösen, möchte ich Folgendes vorschlagen: Wir sollten zwischen einer allgemeinen Befugnisübertragung und der Billigung aller konkreten Ausprägungen dieser Befugnis unterscheiden. Gott könnte uns beispielsweise sagen: Eure Weisen jeder Generation und

---

172 Insbesondere Raschi, siehe Schereschewski. Es ist übrigens erstaunlich zu erfahren, dass es sogar verschiedene Versionen der Tora gab! Lewittes (S. 44–47) berichtet dazu, dass der Talmud geringfügige Textänderungen durch die Soferim (*Nedarim* 37b – die Soferim traten nach dem ersten Exil auf) erwähnt. Er erzählt auch, wie einmal drei nicht identische Torarollen im Tempel gefunden wurden und man beschloss, die Lesart zweier von ihnen als gültig anzusehen (*Soferim* 6,4) – eine rein statistische Methode, wohlgemerkt. Beachten Sie auch seinen Kommentar: „Kurz nach der Zeit der Talmud-kritischen Ausgaben der Heiligen Schrift wurden von den sogenannten Masoreten erstellt, von denen wir den heutigen masoretischen Text ableiten. Sie entschieden, welche der verschiedenen existierenden Versionen als Standard gelten sollte …“, obwohl er die Angelegenheit zu Recht als von geringer Bedeutung einstuft – zu Recht, denn solche Eingriffe setzen in vielen Versionen ein bereits existierendes Dokument voraus. Doch Probleme dieser Art sind wieder aufgetreten, wie ein Kommentar bei Cohen zeigt, demzufolge Raschbam „offenbar *alecha* ‚dich betreffend‘ und nicht *lecha* wie in den Ausgaben liest“ (S. 166). Generell gibt es im Tanach viele scheinbare Unstimmigkeiten (in Namen, Rechtschreibung, Zahlen usw.), die durchaus auf Fehler der Verfasser oder Schreibfehler zurückgeführt werden könnten, obwohl orthodoxe Kommentatoren sich große Mühe geben, sie auf andere Weise zu erklären. Beispielsweise wird *„dodanim“* in Gen 10,4 in 1 Chr 1,7 *als „rodanim“ geschrieben (die hebräischen Buchstaben d* und *r* werden leicht verwechselt). Siehe Mitchell, S. 31–32 und 101–102.

173 Siehe beispielsweise Kapitel 6, aber das ganze Buch ist lesenswert.

174 Beispiele finden sich verstreut in der vorliegenden Arbeit.

jedes Ortes haben meine Zustimmung, Gesetze zu erlassen und durchzusetzen, ohne damit zu implizieren, dass diese Gesetze überall und für alle Zeiten gleich sein müssen. So wie im weltlichen Bereich der König (in einem Königreich) oder das Volk (in einer Demokratie) seiner gewählten Regierung (Exekutive, Legislative und Judikative) die Befugnis zur Gesetzgebung erteilt, ohne damit zu implizieren, dass diese Gesetze später nicht – im Rahmen der verfassungsmäßigen Grenzen und unter Berücksichtigung veränderter Umstände – überarbeitet werden können, so kann Gott im religiösen Bereich ebenso handeln.

Die bloße Übertragung von Autorität macht Unveränderlichkeit nicht zwingend und Anpassung nicht verboten. Tatsächlich spricht die betreffende Tora-Passage von den Richtern „ *in jenen Tagen* “ (Deut. 17,8–13), was das Bewusstsein widerspiegelt, dass von Menschen gemachte Gesetze, selbst solche mit allgemeiner göttlicher Billigung, im Zuge des Wissensfortschritts und sich ändernder gesellschaftlicher Bedingungen angepasst werden müssen [175]. Eine solche Übertragung von Autorität bedeutet keineswegs, dass frühere Richter von späteren als ewig rechtmäßig, mit göttlicher Allwissenheit und Unfehlbarkeit angesehen werden müssen. Sie legt lediglich nahe, dass sie für ihre Zeit und ihren Ort die weisesten waren. Wenn beispielsweise unsere heutigen Richter die Stellung der Frau im Lichte eines offeneren intellektuellen und gesellschaftlichen Klimas anders wahrnehmen als frühere Generationen, können sie durchaus bestimmte Gesetze in Bezug auf Frauen revidieren, ohne dadurch frühere Weise zu beleidigen oder ihnen die allgemeine göttliche Billigung abzusprechen und ihre Arbeit zu entwerten.

Nirgends ist formal belegt, dass spätere Gelehrte alle Entscheidungen der früheren strikt befolgen müssen. Ein solches Prinzip der Befolgung wird von der heutigen Orthodoxie als etablierte Tradition vorausgesetzt, doch es fehlt ihm an einer wirklichen textlichen Grundlage. Wir werden zu einem Zirkelschluss gezwungen: Wir müssen an die Tradition glauben, weil die Tradition es uns vorschreibt. Doch ich behaupte, es bedarf zunächst einer autoritativeren, außerhalb der Tradition stehenden Begründung. Beispielsweise dürfen Frauen nicht zur wöchentlichen Tora-Lesung aufgerufen werden, nicht weil es das Gesetz ursprünglich verbot, sondern wegen der „Ehre der Gemeinde“. Vielleicht reagierten Gemeinden damals allgemein so; doch was, wenn dies heute in vielen Gemeinden nicht mehr der Fall ist? [176]Die von den Alten angeführte Begründung verstärkt sich selbst und etabliert soziale Gewohnheiten, wurde aber nicht radikal genug hinterfragt.

3. Ein methodisches Vorgehen.

Obwohl Logik im jüdischen Denken allgegenwärtig ist, wird sie meiner Ansicht nach nicht so explizit erwähnt, wie es angebracht wäre. *Talmud Tora* , also das Studium der Bibel und des Talmud, stellt eine wirkungsvolle logische Ausbildung dar, und der außergewöhnliche Erfolg von Juden in allen anderen Bereichen ist zu einem großen Teil, direkt oder indirekt, auf diese Ausbildung zurückzuführen. Dennoch könnten wir es besser machen – viel besser.

Die Bibelauslegung könnte durch einen bewussteren Einsatz von Logik verbessert werden. Was genau wurde oder kann logisch aus jedem einzelnen Satz und jeder Formulierung der Tora abgeleitet werden, und mit welcher Argumentationsform? Kommentatoren liefern zwar Erklärungen, nennen aber selten ihre genauen Quellen, ob diese rein traditionell oder auf

---

175 Logiker bezeichnen die Tendenz, Objekte anhand ihrer vergangenen Eigenschaften statt ihrer zukünftigen neuen Merkmale zu klassifizieren, als „genetischen Fehlschluss“. Dieser ist natürlich ein induktiver Fehlschluss, da er eine gedankliche Starrheit widerspiegelt, ein Versäumnis, Untersuchungsobjekte empirisch auf mögliche Veränderungen ihrer Identität zu überprüfen. Fortschritt muss in unseren Wahrnehmungen und Vorstellungen berücksichtigt werden.

176 Viele Frauen sind heute offensichtlich „respektabel“ im üblichen Sinne des Begriffs, wie er für Männer verstanden wird; mir fällt da die Schweizer *Bundesrätin* Ruth Dreyfuss ein. Eine weitere Gruppe, die meiner Meinung nach im Talmud zu Unrecht verachtet wird, sind Taubstumme; heute kennen wir ihre wahren Fähigkeiten.

Vernunft beruhen. Ich stelle mir ein Buch vor, das neben jedem Vers alle daraus zu ziehenden Lehren und deren Begründung zusammenfasst. Das Judentum umfasst eine Vielzahl von Glaubensvorstellungen, die größtenteils implizit, wenn nicht explizit, in der Tora enthalten sind. Beispielsweise basiert der Glaube an die Vorsehung nicht nur auf abstrakten Aussagen (wie etwa im zweiten Absatz des *Schma Jisrael*), sondern wird auch durch verschiedene konkrete Erzählungen nahegelegt.

Doch insbesondere im Talmudstudium besteht meiner Meinung nach dringender Verbesserungsbedarf. Ein Abschnitt des Talmud, der alle komplexen Argumente und Gegenargumente zu einem bestimmten Thema darlegt, wird als ***Sugya bezeichnet*** . Der Talmud ist naturgemäß in zahlreiche Abschnitte unterteilt; manche sind kurz, manche sehr lang. Die Mischna stellt eine Aussage auf; die Gemara stößt dabei auf Schwierigkeiten, sei es im Zusammenhang mit einer anderen Mischna oder einer Baraita, und erörtert die Frage; spätere Kommentatoren beteiligen sich an der Diskussion: Chai Gaon, Raschi, Tosafot, Moshe Feinstein. Immer subtilere Fragen werden aufgeworfen, immer feinere Unterscheidungen getroffen, bis alle zufrieden sind oder schweigen.

Es scheint – und ich bestreite das nicht –, dass Experten auf diesem Gebiet diesen komplexen Argumenten mühelos folgen können, ohne Stift und Papier zu benötigen; ihr Verstand ist schnell und arbeitet einwandfrei, und ihre Intelligenz ist hoch. Doch für einen eher begriffsstutzigen Menschen wie mich, und ich glaube nicht, dass ich weit unterdurchschnittlich bin, ist das alles ohne eine detaillierte, punktuelle Herangehensweise schwer nachzuvollziehen. Ich weiß aus eigener Erfahrung nur allzu gut, wie ein Argument auf den ersten Blick sehr überzeugend wirken kann und sich dann durch Anwendung formaler Logikmethoden als fehlerhaft oder zumindest überarbeitungsbedürftig erweist.

Ich wünsche mir, dass jede einzelne *Sugya* geduldig analysiert wird, sodass alle Argumente Zeile für Zeile vollständig dargelegt werden und gezeigt wird, dass alle Möglichkeiten berücksichtigt wurden und keine anderen Schlussfolgerungen als die traditionell vorgeschlagenen gezogen werden können. Wenn es einen Zweifel gab und ein *Psak Din* , eine Entscheidung der Autoritäten, getroffen wurde, ist das gut und schön; das Gesetz muss nicht ausschließlich auf Logik beruhen. Die zugrunde liegende Logik muss jedoch in jedem Fall klar dargelegt werden, um vollständig begründet zu sein. *Man könnte, wenn nötig, ein ganzes Buch über jede einzelne Sugya schreiben* . Ein solcher Ansatz bietet großes Potenzial für wissenschaftliche Studien und würde das Interesse am Talmud sicherlich neu entfachen und fördern.

Unser Vorschlag mag der Tradition widersprechen, dass die mündliche Tora so weit wie möglich mündlich überliefert werden soll. Doch tatsächlich wurde diese Tradition seit der Redaktion der Mischna und der Gemara nahezu ignoriert: Man betrachte nur all die schriftlichen Kommentare, die seither erschienen sind. Ich plädiere lediglich dafür, alle maßgeblichen Schriften zu einem bestimmten Thema (*Sugya) zu sammeln* und sie unter Berücksichtigung formaler Logik zu ordnen. Man könnte sagen, es handelt sich dabei um eine Art Superkommentar. Jedenfalls gibt es nichts vor Nichtjuden zu verbergen; ihre Gelehrten beherrschen die jeweiligen Sprachen und können die Originaltexte ohnehin studieren, wenn sie es wünschen. Andererseits könnte der Talmud dadurch dem modernen Juden zugänglicher gemacht werden; und das ist sicherlich das Entscheidende.

Das Folgende veranschaulicht kurz, was ich meine; wie ich mir das Studium und die Lehre des Talmud vorstelle. Das Beispiel ist unvollständig, aber ausreichend (es sind ohnehin meine einzigen Notizen!). Es stammt aus dem Traktat *Berachot* , S. 14. Die *Diskussion* entsteht aus einer Meinungsverschiedenheit (*Machloqet*) zwischen Scheschet einerseits und Rav und Schmuel andererseits darüber, ob es erlaubt ist, jemanden vor dem Gebet mündlich zu grüßen. Erschwerend kommt hinzu, dass die verwendeten Begriffe unterschiedlich interpretiert werden können. Beachten Sie die von mir eingefügten Symbole zur Verkürzung der Diskussion.

P : Man kann vor dem Gebet (Sheshet) **„Hallo“ sagen .**

F : **Man darf vor dem Gebet nicht „Hallo“ sagen** (Rav & Shmuel).

(Nebenbei bemerkt: Diese Aussagen sind modal; die Art der Modalität ist ethischer Natur: „kann“ bezieht sich hier auf Erlaubnis und „kann nicht“ auf Verbot.)

Auf den ersten Blick scheinen P und Q widersprüchlich zu sein; es stellt sich jedoch heraus, dass:

„ *Sag hallo* “ kann Folgendes bedeuten:

A) aufsuchen Sag hallo , oder

b) Gelegenheit, jemanden kennenzulernen und Hallo zu sagen .

(Man beachte, dass „Suche“ als Sonderfall von „zufälligem Treffen“ betrachtet werden kann; so dass P(a) P(b) impliziert und umgekehrt Q(b) Q(a) impliziert, für jeden gegebenen Wert des anderen Terms (c oder d).) Außerdem:

„ *Vor dem Gebet* “ könnte Folgendes bedeuten:

c) vor beginnen zu beten , oder

d) vor Gebete abschließen .

(Zu beachten ist, dass „vor Abschluss des Gebets“ die *gesamte Zeit davor* umfasst , einschließlich der Zeit „vor Beginn des Gebets“; so dass P(c) P(d) impliziert und umgekehrt Q(d) Q(c) impliziert, für jeden gegebenen Wert des anderen Terms (a oder b).)

Jede der gegebenen Thesen kann somit, je nach den verwendeten Begriffen, vier Bedeutungen haben. So kann P beispielsweise P(a,c), P(a,d), P(b,c) oder P(b,d) bedeuten; und analog für Q. Unser Ziel ist es nun, diejenigen Kombinationen von P und Q in ihren verschiedenen Bedeutungen zu bestimmen, die formal konsistent sind und somit eine mögliche Vereinigung der beiden Positionen implizieren. Die angewandte Methode ist das Ausschlussverfahren.

Wenn P und Q exakt dieselben Indizes haben, schließen sie sich formal gegenseitig aus, da das eine „kann“ und das andere „kann nicht“ bedeutet. Daher sind die vier Konjunktionen wie „P(a,c) und Q(a,c)“ widersprüchlich und können nicht weiter betrachtet werden. Was aber ist mit den verbleibenden zwölf Konjunktionen? Einige davon können wir mithilfe von A-fortiori-Argumenten ausschließen.

Erstens: Wenn man nicht die Möglichkeit hat, jemanden zu treffen und zu grüßen, kann man auch nicht aktiv danach suchen, jemanden zu grüßen. Das heißt, P(a) und Q(b) sind kontradiktorisch für einen gegebenen Wert des anderen Terms (c oder d).

Zweitens: Wenn man vor dem Beten nicht grüßen darf, dann darf man auch vor Beginn des Gebets nicht grüßen. Das heißt, P(c) und Q(d) sind kontradiktorisch, je nachdem, welchen Wert der jeweils andere Term (a oder b) hat.

Diese a-fortiori-Argumente erlauben es uns, fünf weitere Kombinationen von P und Q auszuschließen, nämlich: erstens „P(a,c) und Q(b,c)“ und „P(a,d) und Q(b,d)“; zweitens „P(a,c) und Q(a,d)“ und „P(b,c) und Q(b,d)“; und aus einem oder beiden Gründen „P(a,c) und Q(b,d)“. Damit bleiben uns, soweit ich das beurteilen kann, sieben in sich schlüssige Konjunktionen der beiden Thesen übrig:

1. P(a,d) + Q(a,c) = Man kann versuchen, vor dem Beenden des Gebets Hallo zu sagen, aber man kann nicht versuchen, vor Beginn des Gebets Hallo zu sagen.
2. P(b,c) + Q(a,c) = Man kann zufällig jemanden treffen und hallo sagen, bevor man mit dem Beten beginnt, aber man kann nicht gezielt danach suchen, jemanden zu grüßen, bevor man mit dem Beten beginnt.
3. P(b,d) + Q(a,c) = Man kann zufällig jemanden treffen und hallo sagen, bevor man das Gebet beendet, aber man kann nicht gezielt danach suchen, hallo zu sagen, bevor man mit dem Gebet beginnt.
4. P(b,c) + Q(a,d) = Man kann vor Beginn des Gebets jemanden treffen und grüßen, aber man kann nicht gezielt nach einem Gruß suchen, bevor man das Gebet beendet hat.
5. P(b,d) + Q(a,d) = Man kann zufällig jemanden treffen und ihn grüßen, bevor man das Gebet beendet hat, aber man kann nicht gezielt danach suchen, jemanden zu grüßen, bevor man das Gebet beendet hat.
6. P(a,d) + Q(b,c) = Man kann versuchen, vor dem Beenden des Gebets Hallo zu sagen, aber man kann nicht die Gelegenheit haben, jemanden zu treffen und Hallo zu sagen, bevor man mit dem Gebet beginnt.
7. P(b,d) + Q(b,c) = Man hat die Möglichkeit, jemanden vor dem Beenden des Gebets zu treffen und zu grüßen, aber man hat nicht die Möglichkeit, jemanden vor Beginn des Gebets zu treffen und zu grüßen.

Diese Auflistung beendet die Analyse nicht. Im nächsten Schritt gilt es, die Zusammenhänge zwischen diesen Kombinationen zu ermitteln. Einige sind unvereinbar, da der P-Teil der einen Kombination dieselben Begriffe wie der Q-Teil der anderen enthält; beispielsweise widersprechen sich Nr. 1 und 6 mit Nr. 4 und 5. Andere Kombinationen implizieren einander aufgrund der (oben erwähnten) Beziehung zwischen den Begriffen a und b bzw. c und d. So impliziert beispielsweise Nr. 2 Nr. 3; Nr. 4 impliziert Nr. 2 und somit auch Nr. 3; Nr. 5 impliziert Nr. 3. Manche Kombinationen sind weder unvereinbar noch beinhalten sie Implikationen und gelten in diesem Fall als einfach kompatibel. Es empfiehlt sich, jede Aussage genauer zu betrachten und ihre Bedeutung zu ergründen; beispielsweise scheint Nr. 1 die Erlaubnis zu implizieren, während des Gebets kurz „Hallo“ zu sagen.

Ich werde diese Details nicht weiter ausführen, sondern nur hinzufügen: Erst *nach* all diesen vorbereitenden Formalitäten können wir uns mit den Positionen der verschiedenen Rabbiner auseinandersetzen. Angenommen, das Ziel der gesamten *Sugya* ist die Versöhnung der scheinbar divergierenden Meinungen von Scheschet und Rav/Schmuel, so ergeben sich logisch sieben mögliche Harmonisierungen; es liegt dann an uns, die Liste weiter einzugrenzen. Was die

Gemara entschieden hat, wie die verschiedenen Rishonim tendierten, was die Acharonim sagen und welche konkreten Argumente von anderer Seite hinzugezogen wurden – all das betrifft nur die sieben *verbleibenden* Kombinationen.

Wenn der Leser von dem obigen Gedankengang verwirrt ist, würde mich das sehr freuen! Denn das würde meine These beweisen, nämlich dass nur die außergewöhnlichsten Köpfe diesen Prozess mit Sicherheit allein mit ihrem Verstand, ohne materielle Unterstützung, durchlaufen können. Ohne ein solches systematisches Vorgehen lässt sich nicht sicher sein, dass alle Alternativen berücksichtigt wurden. Es wäre schwer für einen normalen Menschen, ehrlich zu behaupten, er könne solche komplexen logischen Prozesse im Handumdrehen durchdenken, ohne sie schwarz auf weiß zu sehen. Selbst wenn ein Lehrer die Dinge mündlich Schritt für Schritt erklärt, ist es für einen Schüler schwierig, sich alle Details von Anfang bis Ende einzuprägen und dadurch wirklich überzeugt zu sein. In jedem Fall erscheint ein solides Grundwissen in Logik unerlässlich.

> Ich habe übrigens leider schon einige Talmud-Lehrer erlebt, die eine *Sugya (einen Abschnitt) im Eiltempo durchgingen* und wenig Wert auf *Kommunikation* legten. Sie schienen mehr auf ihr Ego aus zu sein, um überlegene Intelligenz vorzutäuschen – oder um sich an einen willkürlich festgelegten Zeitplan zu halten (was ihr oberflächliches Übergehen von Schwierigkeiten bequem entschuldigte). Doch das Ziel von Lehrern sollte – und angeblich ist es das Ziel der meisten – sein, auf die individuellen Bedürfnisse ihrer Schüler einzugehen und *ihnen überzeugende* Informationen *zu* vermitteln , anstatt sie an die Umgebung zu verstreuen. Der Wert der persönlichen Begegnung liegt gerade darin, dass der Lehrer die Fragen beantwortet, die den Schüler beschäftigen. Ein Schüler mag, sei es aus Naivität, Unwissenheit oder aufgrund größeren Wissens oder höherer Intelligenz, mit einem bestimmten Punkt keine Probleme haben, während ein anderer, aus welchen Gründen auch immer, Schwierigkeiten hat, dieselben Informationen in seinen spezifischen Wissenskontext einzuordnen. Es ist keine Tugend, Schwierigkeiten zu beschönigen; gutes Denken ist unerbittlich, es geht bis zum Ende.

Trotzdem, und obwohl ich den Wert einer angemessenen Lernbegleitung anerkenne, plädiere ich hier weiterhin für eine gründliche, schriftliche Darlegung und Ausarbeitung aller halachischen Argumente, *Sugya* für *Sugya* . Nur eine solche Überprüfung, durchgeführt von Experten sowohl in Logik als auch in rabbinischen Entscheidungen, kann die logischen Grundlagen des Talmud und seiner Kommentare vollständig transparent machen und den Nachweis der hohen logischen Standards orthodoxer Argumentation ermöglichen. Ich glaube fest daran, dass dies möglich ist; in jedem Fall kann die Halacha von einem solchen Programm nur profitieren. Denn sollten sich Bereiche mit logischen Schwächen finden, werden diese nicht alles in Frage stellen, sondern lediglich Anlass für neue Debatten bieten.

Generell wäre es für methodische Forscher und Studierende des Talmud und seiner Kommentare von großem Wert, *ein einfaches Inhaltsverzeichnis, ein Register und eine Konkordanz zu haben* . Mir ist ein solches Dokument zwar nicht bekannt, aber ich habe gehört, dass es bereits existiert; falls nicht, sollte dies heutzutage mit Computern leicht (wenn auch möglicherweise kostspielig) zu erstellen sein. Es bedarf Transparenz, nicht nur auf der Ebene einzelner Argumente, sondern gleichermaßen, um die Literatur als Ganzes einer organisierten und systematischen Untersuchung zugänglich zu machen. Beispielsweise durch die Zusammenstellung aller Äußerungen zu einem untersuchten Thema – um ein wahrheitsgetreues, unvoreingenommenes und ausgewogenes Bild dessen zu erhalten, was alle Autoritäten zu diesem

Thema gesagt haben, und um die historische Entwicklung von Gesetzen und Ansichten präzise nachvollziehen zu können.

10. DIE DREIZEHN *MIDOT* (I).

Im vorliegenden und den beiden folgenden Kapiteln werden wir die talmudisch-rabbinische Hermeneutik eingehender untersuchen und offen kritisieren. Im ersten Teil unserer Analyse der Dreizehn Midot des Rabbi Ishmael befassen wir uns mit den Regeln 1–7 und 12.

1. Darlegung und Bewertung.

Traditionelle Darstellungen der Prinzipien und der Praxis der rabbinischen Exegese bestehen darin, die Dreizehn *Midot* von R. Ishmael aufzulisten (zumindest, wobei andere Techniken im Gegensatz dazu oder zusätzlich erwähnt werden können), grob zu beschreiben, wie sie funktionieren, und sie anhand von Beispielen aus dem Talmud oder anderer maßgeblicher Literatur zu veranschaulichen.[177]

Ein solcher Ansatz ist erstens unzureichend, weil die theoretischen Definitionen der Regeln meist zu vage für die praktische Anwendung und die klare Unterscheidung ähnlicher Regeln sind. Ein einfacher Test für Praktikabilität und Klarheit wäre folgender: Gut definierte Regeln sollten jedem intelligenten Menschen ein narrensicheres Verfahren bieten, sodass er oder sie, ausgehend von derselben Datenbasis wie die Rabbiner, zu denselben Schlussfolgerungen gelangt. Die zweite wichtige Schwäche des traditionellen Ansatzes ist das nahezu vollständige Fehlen einer Bewertung; es gibt keine Validierungsverfahren, keine Reduktion auf anerkannte Standards des Denkens. Man kann das Genie von Rabbi Ismael und anderen Gelehrten wie ihm nicht leugnen, die in der Lage waren, Regeln intellektuellen Verhaltens aus der Beobachtung ihrer eigenen und der Denkprozesse ihrer Kollegen in verschiedenen Situationen abzuleiten. Wie wir jedoch sehen werden, führten ihr Mangel an systematischer Informationsverarbeitung und ihr Fehlen logischer Werkzeuge zu unvollkommenen Ergebnissen.

Wir werden hier einige originelle Wege zur Erschließung und Bewertung rabbinischer Hermeneutik (hauptsächlich der 13 *Midot*) vorschlagen. Der wichtigste Schritt unserer Methode ist **die Formalisierung** ; das bedeutet, Begriffe oder Thesen von Aussagen durch Variablensymbole (wie „X“ und „Y“) zu ersetzen [178]. Die Formalisierung eines Arguments

---

177 *Midot* ermöglicht . Obwohl ich den pompösen Tonfall und den unkritischen Fanatismus dieses Autors ablehne und vielen seiner Positionen widerspreche, gebührt ihm Anerkennung für seine ungewöhnlichen Bemühungen, die hermeneutischen Prinzipien zu verdeutlichen. Allzu oft begnügen sich Autoren damit, Beispiele ohne viel Nachdenken aufzulisten; er hingegen versucht zumindest (wenn auch nicht immer erfolgreich), logische Zusammenhänge explizit herauszuarbeiten.

178 Die Formalisierung von *Relationen* ist technisch nicht wertvoll (abgesehen von der Platzersparnis) und neigt dazu, Leser abzuschrecken und zu verwirren; für diese abstrakteren Merkmale von Aussagen werden wir bei der Alltagssprache bleiben.

bedeutet, wohlgemerkt, alle expliziten und impliziten Prämissen und Schlussfolgerungen zu formalisieren. Der Wert dieser Maßnahme liegt darin, dass sie uns hilft, die betreffenden Sachverhalte, die rabbinischen Antworten darauf und die damit verbundenen Fragen zu klären. Dadurch gelangen wir von einer Ebene, die der Arithmetik ähnelt, zu einer, die eher der Algebra entspricht. Wenn wir mit Symbolen arbeiten, verringern wir die Möglichkeit verzerrter Urteile aufgrund persönlicher Voreingenommenheit gegenüber einer bestimmten Lösung erheblich; alle Probleme können objektiv behandelt werden. Es sei angemerkt, dass die logische Formalisierung nicht immer das geeignetste Mittel ist; in manchen Fällen sind erkenntnistheoretische und/oder ontologische Analysen wertvoller.

- Wir verfügen über zwei Datensätze, die wir formalisieren bzw. analysieren müssen: (a) die *theoretischen Aussagen* der Rabbiner (die die Regeln definieren oder erklären bzw. deren Anwendung anleiten) und (b) die *praktischen Beispiele,* die sie zur Untermauerung anführen (die ihre Aussagen veranschaulichen oder anwenden). Diese Arbeit ermöglicht es uns, rabbinische Theorie und Praxis zu vergleichen und gegebenenfalls gegenüberzustellen. Wie wir sehen werden, stimmen sie nicht immer überein.
- Ein weiterer Nutzen der Formalisierung oder ähnlicher Verfahren liegt in der Möglichkeit, *rabbinische Schlussfolgerungen mit solchen zu vergleichen, die durch Syllogismen oder andere etablierte logische Techniken gewonnen werden* . Dies ist das übergeordnete Ziel unserer Untersuchung: unvoreingenommen zu bestimmen, ob und inwieweit die rabbinische Hermeneutik mit deduktiver und induktiver Logik übereinstimmt. Wie wir sehen werden, verläuft sie nicht immer parallel zu dem von der herkömmlichen Logik eingeschlagenen oder empfohlenen Weg.

Angesichts solcher Abweichungen ist es wichtig, die rabbinischen hermeneutischen Prinzipien sorgfältig zu studieren und zwischen ihren *natürlichen* und *künstlichen* Faktoren zu unterscheiden. Die natürlichen Aspekte sind für die menschliche Logik unmittelbar nachvollziehbar und formal überprüfbar und gehören somit zur säkularen Erkenntnistheorie. Die künstlichen Aspekte, für die die Rabbinen traditionelle und letztlich göttliche Legitimation beanspruchen, sind umstritten und bedürfen einer eingehenden Prüfung, sei es zur Bewertung oder zumindest zur Erklärung. Unsere Aufgabe im Hinblick auf diese Zusätze besteht darin zu prüfen, ob die von den Rabbinen angeführten Begründungen logisch und überzeugend sind oder ob diese Faktoren als menschliche Erfindungen und Irrtümer zu betrachten sind.[179]

Im weiteren Verlauf dieses Kapitels und im nächsten werden wir die 13 Regeln von R. Ishmael unter drei Hauptüberschriften behandeln. „Schlussfolgerungen aus Informationen“ – einschließlich der Regeln 1–3 und 12, d. h. *qal vachomer* (a-fortiori-Argument), *gezerah shavah* (Schlussfolgerung durch Analogie), *heqesh, semukhim, meinyano, misofo* (kontextuelle Schlussfolgerungen) und *binyan av* (kausale Schlussfolgerungen). Dann der „Begriffsumfang“ – einschließlich der Regeln 4–7, die zusammenfassend als *klalim uphratim* (Gattungen und Arten) bezeichnet werden. Schließlich die „Harmonisierung“ – einschließlich der Regeln 8–11 und 13, über die noch viel gesagt werden wird.

---

179 Das rabbinische Prinzip „ *ain mikra yotse miyedei pheshuto“* (zitiert in *Enc. Jud.* , S. 371, mit Bezug auf *Schabb* . 63a und *Jeb* . 24a, dort übersetzt als „Ein Schriftvers verliert niemals seine einfache Bedeutung“, mit dem zusätzlichen Kommentar „d. h. ungeachtet jeglicher weiterer Interpretation“) kann als implizites Eingeständnis verstanden werden, dass Interpretationen mithilfe hermeneutischer Prinzipien nicht immer natürlich waren. Man mag sich fragen, wie sie angesichts eines solchen Prinzips gedankliche Konflikte zwischen einer *durch Mida* erzeugten Lesart und einer einfachen Lesart (*Pschat*) akzeptieren konnten!

Es sollte klar sein, dass wir hier keinesfalls Schwierigkeiten verschleiern wollen, sondern eine schonungslose Darstellung anstreben . Die technischen Details mögen für viele abschreckend wirken, doch sowohl säkulare als auch religiöse Gelehrte, die sich dieser Herausforderung stellen, werden reich belohnt. Sie finden nicht nur eine unabhängige Überprüfung der rabbinischen Hermeneutik, sondern auch einen methodischen Beweis von universellem Wert. Damit meine ich, dass dieselbe Methode der Darlegung (durch Formalisierung) und Bewertung (unter Bezugnahme auf formale Logik) auf andere Denkrichtungen innerhalb des Judentums oder auch außerhalb, in anderen Religionen oder anderen Bereichen (Philosophie, Politik usw.), angewendet werden kann.

2. Informationsableitung.

Wir werden zunächst die exegetischen Regeln betrachten, deren Zweck im Wesentlichen darin besteht, neue Erkenntnisse aus Bibelstellen abzuleiten, anstatt den Text zu erläutern oder zu harmonisieren (die Einteilung ist zugegebenermaßen bis zu einem gewissen Grad willkürlich). Hierzu zählen sowohl deduktive als auch induktive Verfahren mit unterschiedlichem Grad an Formalität und Gewissheit.

✡ Wir haben ***qal vachomer*** (Rabbi Ismaels **Regel Nr. 1**) bereits ausführlich behandelt und müssen hier nur einige Details wiederholen. Gemeint ist ein natürlicher Denkprozess, **der A-fortiori-Schluss** , die deduktivste Form rabbinischer Argumentation. Die Rabbinen des Talmud und ihre Nachfolger besaßen zwar ein außergewöhnlich gutes Verständnis dieser Argumentationsform, jedoch kein so umfassendes, wie man es im Falle göttlicher Offenbarung erwarten würde. Ihr Wissen darüber war nicht formal; sie unterschieden nicht klar zwischen induktiven und deduktiven Schlussfolgerungen; sie interpretierten bestimmte Anwendungen des *Dayo*- Prinzips falsch [180]; und sie zählten die A-fortiori-Beispiele im Tanach fehlerhaft.

> Es sei angemerkt, dass R. Ishmaels Formulierung „ *qal vachomer* “ sehr kurz gefasst ist – bestenfalls eine Überschrift; er definiert die zugrundeliegenden Prozesse nicht. Die Unterscheidung zwischen *miqal lechomer* und *michomer leqal* findet sich nicht in der Liste der Dreizehn *Midot* ; ich weiß nicht, ob sie explizit im Talmud oder erst in späterer Literatur vorkommt. Inwieweit waren sich die talmudischen und nachtalmudischen Rabbiner des Unterschieds zwischen positivem und negativem a fortiori bewusst? Erwähnen sie jemals die Unterscheidung zwischen kopulativen und impliziten Argumentformen? Verwenden sie die sekundären Formen? Wann genau entstanden die komplexeren rabbinischen Formulierungen, die wir in der zeitgenössischen Literatur finden? All diese Fragen stelle ich mir, habe aber noch keine Antworten darauf gefunden. Logikhistoriker haben noch viel zu tun.

Hinsichtlich der Legitimität des A-fortiori-Arguments haben wir vier (bzw. acht) primäre Modi validiert: Kopulativsätze (subjektiv oder prädikativ, positiv oder negativ) sowie Implikationssätze (antezedental oder konsequental, positiv oder negativ) und eine Reihe abgeleiteter sekundärer Modi. Da der Prozess von Natur aus gültige Modi aufweist, folgt daraus, dass *bei* korrekter Anwendung dieser Modi kein formaler Einwand gegen ihre Verwendung in

---

180 Ich beziehe mich hier auf die rabbinische Unterteilung des *Dayo*- Prinzips, die ich bereits in Kapitel 4, Fußnote 10, besprochen habe.

nicht traditionsgemäßen Kontexten möglich ist. Die Tradition kann ihre Verwendung lediglich in Bezug auf die induktiven Vorbemerkungen einschränken (wie wir unter dem Punkt „Einwände“ erörtert haben); hinsichtlich der rein deduktiven Aspekte ist jedoch keine rabbinische Regelung möglich [181]. Es wäre, als wolle man sich bequem der Pflicht zu Ehrlichkeit und Konsequenz entziehen!

Dieselbe Denkfreiheit muss für alle anderen rein deduktiven Prozesse (oder Prozessstufen) gelten, wie etwa Opposition, Eduktion, kategorischer oder bedingter Syllogismus, Produktion, Apodosis usw. Jegliche rabbinische Einschränkung in solchen Bereichen käme einer Befürwortung von Antinomie gleich und ist nicht hinnehmbar. Rabbinische Eingriffe, begründet durch eine besondere göttliche Anweisung der Offenbarung am Sinai und der mündlichen Überlieferung, können theoretisch nur auf induktive Prozesse angewendet werden; das heißt, in Situationen, die *mehrere* mögliche Antworten auf eine Frage zulassen, ist es denkbar, dass es ein göttliches Dekret gibt, welche Antwort in bestimmten oder allen Situationen vorzuziehen ist. Wir müssen uns jedoch vor Augen halten, dass die *Denkbarkeit* solcher Möglichkeiten keinen Beweis für deren tatsächliche Existenz darstellt; sie macht eine Behauptung lediglich logisch möglich, rechtfertigt sie aber nicht; und darüber hinaus wirft jede Kontroverse um solche Möglichkeiten Zweifel an ihrer Legitimität auf.

✡ Die Technik der ***Gezerah Schavah*** (**Regel Nr. 2**) basiert ebenfalls auf einem natürlichen Denkprozess, wenn auch einem eher intuitiven und auf Versuch und Irrtum beruhenden. Sie besteht im **Schlussfolgern durch Analogie** . Der Ausdruck bedeutet „charakteristische Gleichheit“ und bezieht sich daher auf die grundlegenden erkenntnistheoretischen Prozesse des *Vergleichens und Gegenüberstellens* , die gemeinsam die Basistechnik jeder Begriffsbildung bilden. Wendet man diese auf die Textanalyse an, so sucht man ganz natürlich (d. h. ohne besondere Mitteilung oder göttliche Fügung) nach Homonymen und Synonymen, um die verwendete Sprache und ihre begrifflichen Bezüge zu verstehen. In jedem Diskurs finden sich Bezeichnungen, die analog sind (ähnlich im Wortstamm, wenn nicht gar identisch) und in verschiedenen Kontexten scheinbar ähnliche oder unterschiedliche Bedeutungen haben; oder man findet unterschiedliche Bezeichnungen in verschiedenen Kontexten, die scheinbar dieselbe Bedeutung meinen.

> Der wissenschaftliche Ansatz zur *Gezerah Schavah* würde in etwa wie folgt aussehen: Die Bedeutung eines Etiketts, d. h. eines Wortes (jeder Buchstabe ist identisch) oder einer Wortgruppe (Phrase) oder eines Wortstamms (mit bestimmten gemeinsamen Konsonanten in derselben Reihenfolge, jedoch möglicherweise mit einigen unterschiedlichen Vokalen und Konsonanten, die auf einer breiteren grammatikalischen Grundlage unterschiedliche Flexionen anzeigen) oder einer Gruppe von Wortstämmen, ergibt sich aus den verschiedenen Kontexten, in denen es in den betreffenden Texten erscheint, sowie aus anderen Texten und dem aktuellen Sprachgebrauch und aus der vergleichenden Etymologie.

---

181 Nichtsdestotrotz handelten die Weisen meiner Ansicht nach sehr weise, als sie körperliche Bestrafung für Verstöße gegen Verbote ablehnten, die durch das *Qal-Vachomer -Argument aufgedeckt wurden, oder für Verstöße gegen Tora-Verbote, deren Strafen durch das Qal-Vachomer -Argument* abgeleitet wurden . In der Praxis können wir uns selten, wenn überhaupt, hundertprozentig sicher sein, unsere Schlussfolgerungen von allen möglichen materiellen Unsicherheiten befreit zu haben; und daher könnte eine gewisse Ungerechtigkeit entstehen. Was für das *Qal-Vachomer* , das deduktivste der talmudischen Argumente, gilt, sollte umso mehr für die anderen hermeneutischen Prinzipien gelten. (Laut *Enzyklika Jud.* S. 371–372 stammt dieser Kanon bezüglich abgeleiteter Verbote oder Strafen von Rabbi Ismael: „ *ain oneshim min hadin“* ; Rabbi Akiba war anderer Meinung. Siehe dazu *JT Yev.* 11:1, 11d.)

1. **Homonymie** : Wenn *a, b, c usw.* alle Vorkommen eines Labels sind und ihre angenommenen Bedeutungen (basierend auf den oben genannten Methoden) übereinstimmen und keine andere angenommene Bedeutung ebenso schlüssig wäre, kann davon ausgegangen werden, dass die vorgeschlagene Bedeutung die beabsichtigte ist. Ist die Bedeutung eines Labels in einzelnen Kontexten unklar, ansonsten aber schlüssig, lässt sich dieselbe Bedeutung mit hoher Wahrscheinlichkeit auf diese unklaren Fälle übertragen. Ist das Label jedoch andernorts mehrdeutig – *gibt* es in manchen Kontexten eine angenommene Bedeutung und in anderen eine oder mehrere andere –, so ist, sofern keine klaren Unterscheidungsmerkmale erkennbar sind, die am häufigsten vorkommende Bedeutung (falls vorhanden) die wahrscheinlichste, auch wenn ein gewisser Zweifel bestehen bleibt.

2. **Synonymie** : Wenn *A, B, C usw.* verschiedene Bezeichnungen sind und ihre angenommenen Bedeutungen (basierend auf den oben genannten Methoden) eindeutig und überall, wo sie vorkommen, identisch oder zumindest ähnlich sind und sich auch nur bedingt unterscheiden, dann können diese Bezeichnungen als mehrdeutig und austauschbar betrachtet werden; das heißt, sie sind verschiedene Bezeichnungen für ein und dasselbe. Wenn die Bedeutung einer Bezeichnung in einem oder mehreren isolierten Kontexten unklar ist, sie aber ansonsten überall schlüssig ist, kann dieselbe Bedeutung mit hoher Wahrscheinlichkeit auf diese unklaren Fälle verallgemeinert werden.

Sobald die allgemeine Bedeutung einer Bezeichnung oder die Gleichwertigkeit verschiedener Bezeichnungen festgestellt ist, kann davon ausgegangen werden, dass sich Aussagen mit der/den betreffenden Bezeichnung(en) alle auf denselben Sachverhalt beziehen. Ein detailliertes Beispiel für die hier erwähnte Analyse und Synthese findet sich in diesem Band in unserer Untersuchung von „a fortiori“ im Tanach (Kapitel 5–6).

Ein traditionelles Beispiel für *Gezerah Schavah* findet sich im *Enzyklika Judaicae* (mit Bezug auf *Pessach* 66a). Der Ausdruck *Bemoado* , was „zur festgesetzten Zeit“ bedeutet, wird sowohl in Numeri 9,2 im Zusammenhang mit dem Osterlamm als auch in Numeri 28,2 im Zusammenhang mit dem täglichen Opfer (das den Sabbat einschließt) verwendet. Daraus wird geschlossen, dass das Osterlamm an einem Sabbat (der mit Pessach zusammenfällt) geopfert werden darf, obwohl dies Handlungen mit sich bringt, die an anderen Sabbaten verboten sind.

Es liegt auf der Hand, dass solches Denken stark intuitiv geprägt und vom jeweiligen Wissenskontext abhängig ist. Es basiert auf der Wahrnehmung von Wörtern und der Erfassung ihrer möglichen Beziehungen. Die ersten *Einsichten* in mögliche Bedeutungen, die sich aus dem unmittelbaren und weiteren Kontext ergeben, sind begriffliche Akte, die auf der Vorstellungskraft beruhen; die anschließende *Ordnung* der Daten ist zwar ein relativ mechanischer Prozess, hängt aber von der Menge der jeweils verfügbaren und berücksichtigten Daten ab. Solche Urteile können daher keinesfalls als deduktiv, sondern als eminent induktiv angesehen werden.

Was den biblischen Text betrifft, steht uns außer dem Dokument selbst nur wenig Referenzmaterial zur Verfügung. Das bedeutet, dass unsere Schlussfolgerungen praktisch vorbestimmt sind, da die verfügbaren Daten begrenzt sind, selbst wenn sie eine ausreichend große und vielfältige Stichprobe des Hebräischen der betreffenden Zeit darstellen. Tatsächlich kommt ein Wort oder eine Phrase mitunter nur einmal im gesamten Dokument vor, und ihre Bedeutung bleibt spekulativ; je häufiger ein Begriff im Text erscheint, desto sicherer ist natürlich seine Bedeutung. Der spätere hebräische Sprachgebrauch ist zwar von großer Bedeutung [182], doch muss bedacht werden, dass er kulturell von den Interpretationen der Rabbinen beeinflusst wurde und wird und daher nicht unbedingt zur weiteren Untermauerung dieser Interpretationen herangezogen werden kann.

182 Wir haben es hier nicht mit einer toten Sprache zu tun, daher ist die Aufgabe weniger schwierig.

Der natürliche Interpretationsprozess ist adduktiv: Eine Idee wird aufgestellt und anschließend auf ihre Konsistenz hin überprüft [183]. Daher ist er anfällig für Missbrauch. Man neigt leicht dazu, Ähnlichkeiten zu betonen und wesentliche Unterschiede zu ignorieren, wodurch die Anwendung einer Idee über ihre eigentlichen Grenzen hinaus ausgedehnt wird. Oder man ignoriert Ähnlichkeiten und hebt nebensächliche Unterschiede hervor, wodurch eine Idee künstlich eingeschränkt wird. Dies gilt für alle Analogieschlüsse; und *die wiederholte Konsistenzprüfung in einem immer umfassenderen Informationskontext bietet,* wie bei jeder Induktion, den natürlichen Schutz vor Fehlern.

> Eine solch gelassene und geduldige Haltung ist in einem juristischen Kontext, in dem unter Umständen sofort eine klare Position erforderlich ist, kaum praktikabel . Andererseits schließt die Notwendigkeit einer Entscheidung nicht zwangsläufig aus, dass diese später im Lichte neuer Erkenntnisse oder veränderter Umstände revidiert werden kann. Die talmudischen Autoritäten hatten Sachverhalte erörtert und verschiedene, ihnen weise erscheinende Schlussfolgerungen gezogen. Die nachtalmudischen Autoritäten hingegen, die diese Entscheidungen bewahren wollten, fügten den hermeneutischen Prinzipien zusätzliche Klauseln hinzu, um sicherzustellen, dass diese unabhängig von den sich ändernden Daten und Kontexten stets zu denselben Schlussfolgerungen führten.
>
> So behaupteten sie in Bezug auf *Gezerah Schavah* , die Weisen seien gelegentlich durch Überlieferung darüber informiert worden, welche Themen für eine juristische Analogie geeignet seien, es sei ihnen aber überlassen geblieben, die passende verbale Analogie zu finden; oder dass die Weisen in manchen Fällen über Wörter informiert worden seien, die für eine solche Schlussfolgerung verwendet werden könnten, es ihnen aber überlassen geblieben sei, die geeigneten Umstände für deren Verwendung zu finden; oder dass den Weisen die Anzahl der gültigen *Gezerah-Schavah* -Argumente im Voraus mitgeteilt worden sei! [184]Nun, all das fällt mir schwer zu glauben. Nicht nur, weil es sehr überraschend ist, dass diese angeblichen „Informationen“ (offenbar) von den Protagonisten selbst nicht explizit erwähnt werden, sondern erst Jahrhunderte später schriftlich auftauchen; sondern auch, weil das Überlieferungsszenario selbst unplausibel ist.
>
> Ist es plausibel, dass seriöse Lehrer ihren Schülern wichtige Rechtsinformationen in Form von *Rätseln vermitteln würden* ? Warum sollten sie sich auf solche Spielereien einlassen und nicht zum Kern der Sache kommen, wenn sie die Information doch besäßen? Man kann sich kein funktionierendes Rechtssystem vorstellen, in dem nicht das Gesetz und seine Begründungen, sondern Rätsel von Generation zu Generation weitergegeben werden. Denn dann müsste man annehmen, dass die betreffenden Gesetze (also jene, die auf diese Weise erschlossen werden sollen) bis zu ihrer Formulierung im Talmud wirkungslos waren. In diesem Fall würde die grundlegendere These, dass das Recht seit dem Sinai unverändert fortbestanden hat – also genau die These, die diese Konstrukte verteidigen sollen –, infrage gestellt. Es erscheint daher offensichtlich, dass die oben erwähnten Zusatzklauseln *nachträgliche* Konstrukte sind [185], die auf keiner tatsächlichen mündlichen oder schriftlichen Tradition beruhen.

---

183 Bedeutet beispielsweise „nehmen“ (*qach*) *immer* Erwerb durch Geldzahlung, oder sind weitere Bedeutungen des Begriffs anzunehmen, und wenn ja, wie lassen sich diese unterscheiden? Es genügt nicht, eine Analogie in einem Fall anzuwenden (ohne dass sich daraus Probleme ergeben); sie muss in allen anderen Fällen, in denen der Begriff im vorliegenden Text vorkommt, geprüft werden.

184 Die von Bergman für diese drei Bestimmungen angegebenen Quellen sind alle nachtalmudisch: *Halichos Olam* für die ersten beiden und Rabbeinu Tam und Tosafot für die dritte.

185 Oder, um es deutlicher zu sagen: Behauptungen, Lügen – erhoben zur Stützung einer bestimmten Ideologie, nämlich der eines unveränderlichen mündlichen Rechts. Beachten Sie den Kern meiner Anschuldigung: Gerade im Bestreben, ihr Konzept der Vollständigkeit und Kontinuität der Tradition zu untermauern, sind diese Leute gezwungen, im vorliegenden Fall eine unvollständige Überlieferung einzugestehen und damit einen zwischenzeitlichen Datenverlust sowie die Unzuverlässigkeit der Überlieferung zu implizieren. Die vorgeschlagenen Formeln widersprechen daher ihrem eigenen Motiv und müssen somit Erfindungen sein.

Die Kontroversen um weitere zusätzliche Klauseln zum *Gezerah-Shavah* -Prozess geben noch mehr Anlass zu dem Verdacht, dass es sich bei diesen zusätzlichen Klauseln nicht um Sinai-Traditionen, sondern um spätere Konstrukte (in diesem Fall talmudische) handelt [186].

Es wird daher gelehrt, dass die Anwendbarkeit der *Gezerah-Shavah*- Methode von der „Freiheit" ihres Mittelbegriffs in einer oder beiden seiner Ausprägungen abhängt. Dies bezieht sich darauf, ob jede Ausprägung des betreffenden Mittelbegriffs, durch die ein rechtlicher Faktor von einer Frage auf eine andere übertragen wird, bereits zur Rechtfertigung einer anderen Halacha verwendet wurde. Eine solche Überlegung setzt den Grundsatz voraus, dass *jede Informationseinheit in der Tora nur für eine Schlussfolgerung dienen kann* [187]; die allgemeine Logik kennt eine solche Einschränkung nicht (eine Prämisse kann in beliebig vielen Argumenten verwendet werden), aber nehmen wir an, es handele sich um eine Tradition. Auf dieser Grundlage werden drei Möglichkeiten betrachtet: dass der Mittelbegriff (a) „auf beiden Seiten frei" ist, (b) „nur auf einer Seite frei" ist, sei es auf der Quell- oder der Zielseite, oder (c) „auf keiner Seite frei" ist. Die Autoritäten sind sich einig, dass eine *Gezerah-Shavah*- Schlussfolgerung vom Typ (a) unumstößlich ist. Bezüglich Typ (b) sagen einige, er sei immer gültig, während andere ihn als bedingt gültig betrachten. Hinsichtlich des Typs (c) sind einige der Ansicht, dass er bedingt gültig ist, während andere ihn für immer ungültig halten.

Ebenso gibt es eine Debatte darüber, wie viele juristische Details eine *Gezerah Schavah* von der Prämisse zur Schlussfolgerung überträgt. Auch die Frage, ob nach der Übertragung juristischer Daten in eine Richtung weitere Daten in die entgegengesetzte Richtung übertragen werden dürfen, um beide Seiten gleichzustellen, oder ob dieser Prozess strengeren Beschränkungen unterliegt, ist umstritten. Für uns ist es hier irrelevant, welche Meinungen in diesen Debatten zutreffen – entscheidend ist allein die Tatsache, dass es überhaupt Streitigkeiten über so wichtige Angelegenheiten gibt.

Bezüglich des Konzepts der „Freiheit" (*mufneh*) sei eine interessante Bemerkung hinzugefügt: Es kann als Versuch – wenn auch ein recht primitiver – verstanden werden, die Art von *syllogistischer Argumentation auszudrücken, die dem Ziehen von Analogien folgt. Die Rabbinen fragen: Wenn ein Begriff A als analog zu einem Begriff B (gezerah shavah)* angesehen wird , können dann die für A geltenden Gesetze auch auf B angewendet werden und/oder umgekehrt? Ihre Antworten mithilfe des Konzepts der „Freiheit" lassen sich wie folgt verstehen.

Sind beide Begriffe „frei", bedeutet dies, dass sie zuvor noch nie in syllogistischen Schlussfolgerungen verwendet wurden, vermutlich weil sie beide *sui generis sind* . Folglich gehen die Rabbinen davon aus, dass sie sich gegenseitig implizieren und erlauben Syllogismen zwischen ihnen. Ist nur einer der Begriffe „frei", nehmen die Rabbinen an, dass es sich um eine Gattung oder Art (ich bin mir nicht sicher, welche) des anderen handelt, und erlauben daher syllogistische Schlussfolgerungen von der Gattung zur Art, jedoch nicht umgekehrt. Ist keiner der Begriffe „frei", bedeutet dies, dass sie bereits getrennte logische Funktionen hatten. Die Rabbinen nehmen daher an, dass die Begriffe nicht miteinander verbunden sind (oder zumindest, dass keiner den anderen impliziert) und vermeiden somit syllogistische Schlussfolgerungen.

Diese Perspektive erklärt das Konzept der Rabbinen, rechtfertigt es aber nicht vollständig. Denn die Grundlage ihrer syllogistischen Argumentation ist zu unpräzise; ihnen fehlt ein klares Bild (obwohl diese Theorie lange nach Aristoteles entstand) von den Bedingungen syllogistischer Schlüsse. Ähnlichkeiten zwischen Begriffen und deren Verwendungsgeschichte in Schlussfolgerungen bestimmen nicht zweifelsfrei die Implikationsbeziehungen zwischen diesen Begriffen. Den Rabbinen fehlte ein klares Verständnis der Oppositionstheorie, wie wir auch im Abschnitt über die Harmonisierung sehen werden.

✡ Meiner Ansicht nach lassen sich die exegetischen Methoden ***Meinyano*** und ***Misofo*** (**Regel Nr. 12**) sowie ***Heqesh*** und ***Semukhim*** (**Regel Nr. 2) unter dem Begriff „**

---

186 *Enc. Jud.* , S. 368, verweist auf *Shab.* 64a und *JT Joma* 8:3, 45a. *Enc. Jud.* erläutert die Entwicklung des Konzepts der „freien" (*mufneh*) Bedingungen als Mittel zur Verhinderung von Missbräuchen der *Gezerah Schavah* in den Schulen; es fügt hinzu, dass dies eine Forderung von R. Ishmael sei, der R. Akiba offenbar widersprach.

187 Nicht zu verwechseln mit dem Prinzip von R. Akiba, dass in der Tora kein Wort überflüssig und keine Wortstellung zufällig ist.

Schlussfolgerung aus dem Kontext“ zusammenfassen . Sie alle berücksichtigen die textuelle Nähe eines Ausdrucks oder Satzes zu anderen Ausdrücken oder Sätzen und gehen davon aus, dass zwischen den untersuchten Passagen eine begriffliche Beziehung besteht, die es ermöglicht, bestimmte Attribute aus dem Kontext auf den Ausdruck oder Satz zu übertragen. Es gibt, wie man anmerken könnte, ein geringes Element der Analogieschlüsse [188], das jedoch eher extrinsisch als intrinsisch zu charakterisieren ist. Die Unterschiede zwischen diesen vier Techniken sind mir allerdings weniger klar.

> Ein Beispiel für kontextuelle Schlussfolgerung: Die Rabbinen schlossen (nach der Regel *meinyano*), dass sich das Gebot „Du sollst nicht stehlen“ im Dekalog (Exodus 20,13) auf Entführung bezieht, da die beiden vorhergehenden Gebote gegen Mord und Ehebruch beides Kapitalverbrechen sind und Entführung die einzige Form des Diebstahls ist, die der gleichen Strafe unterliegt (*Enc. Jud. , der sich auf Mekh., Ba-Hodesh* , 8,5 bezieht).

Meinyano scheint sich lose auf den umgebenden Inhalt zu beziehen, ohne seine textliche Position im Verhältnis zur vorliegenden Passage präzise zu definieren. *Misofo* verweist für die abgeleitete Information auf einen späteren Satzteil oder eine spätere Passage; wie einige Kommentatoren jedoch angemerkt haben, könnte es sich ebenso gut auf einen früheren Textabschnitt beziehen. In diesen beiden Fällen ist die konzeptuelle Gemeinsamkeit von Ausgangs- und Zieltext bis zu einem gewissen Grad erkennbar. Im Falle von *heqesh* und *semukhim* hingegen basiert die Schlussfolgerung fast ausschließlich auf textueller Kontiguität, wobei die angrenzenden Passagen (innerhalb desselben Verses bzw. in zwei benachbarten Versen) kaum eine erkennbare konzeptuelle Beziehung aufweisen [189].

Die natürliche Rechtfertigung für logistische Schlussfolgerungen wäre das, was wir heute als „Assoziation von Ideen“ bezeichnen. Wenn zwei Ideen in unseren Gedanken, Reden oder Schriften nebeneinander stehen, kann dies auf einer logischen Beziehung beruhen, rein zufällig sein oder auch darauf, dass die eine Idee eine beiläufige Erinnerung an die andere enthält.

---

188 Es ist jedoch zu beachten, dass die Heilige Schrift in einigen Fällen, die traditionell als *Heqesh* (siehe Abitbol, S. 100–104) eingestuft werden, selbst die Gleichwertigkeit der beiden Rechtsbereiche ausdrücklich feststellt. So vergleicht beispielsweise Deut. 22,26 Vergewaltigung und Mord und sagt: „Denn wie wenn … so ist auch …“ (*ki kaasher … ken hadavar hazeh*). In solchen Fällen ist eine Schlussfolgerung deutlich sicherer, auch wenn sie gewisse Grenzen haben mag, da sie analogisch und nicht kontextuell ist.

189 *Heqesh* und *Semukhim werden von Kommentatoren der Gezerah Schavah* zugeordnet ; warum, ist mir jedoch unklar (abgesehen von explizit im Text genannten Analogien). Sie sind eigentlich keine Unterkategorien davon, da sie weder auf Homonymie noch auf Synonymie, sondern auf textueller Nähe beruhen. Möglicherweise wurden sie aufgrund der häufigen Einbeziehung von Elementen der *Gezerah Schavah* mit dieser Kategorie gruppiert. Die Unterscheidung zwischen ihnen ist zudem mehrdeutig: Wie lässt sich in einem ursprünglich nicht interpunktierten Text wie der Tora zwischen zwei Teilen desselben Verses oder zwei zusammenhängenden Versen unterscheiden? Erst mit der Festlegung der Textgliederung wird die Unterscheidung sinnvoll.

JE auf einige interessante Anmerkungen. Offenbar bezog sich *„gezerah shavah“* ursprünglich auf „Analogien im Wort oder in der Sache“, beschränkte sich aber schließlich auf verbale Analogien (Homonymien), während „ *heqesh* “ für faktische Analogien (Synonymien) verwendet wurde. Sollte dies zutreffen, ist meine Darstellung dieser Begriffe, die sich eher auf Bergmans Ausführungen stützt, ungenau (terminologisch, nicht aber inhaltlich). Bezüglich „ *semukhim“* wird es von *JE* R. Akiba zugeschrieben, der laut JE sagte: „Jede Passage, die nahe an einer anderen steht, muss in Bezug auf ihren Nachbarn erklärt und interpretiert werden“ (mit Bezug auf *Sifre* Num. 131). Weiter heißt es dort: „Nach Ishmael hingegen kann aus der Position der einzelnen Abschnitte nichts abgeleitet werden.“ Daher können *„semukhim“* streng genommen nicht als implizit in den 13 Midot von R. Ishmael enthalten gelten.

Letzteres bedeutet, dass in manchen Fällen, selbst wenn rein logische Überlegungen fehlen, aus der räumlichen Nähe eine Schlussfolgerung gezogen werden kann. Die Möglichkeit einer zufälligen Verknüpfung bleibt jedoch bestehen: Thema X kann vollständig abgehandelt sein, und die Erzählung geht zu Thema Y über, einem völlig anderen Thema [190]. Diese alternative Möglichkeit bedeutet, dass Schlussfolgerungen, die allein auf der Position beruhen, unsicher sind. Die Rabbinen waren sich dieser Unsicherheit offenbar bewusst und nutzten solche Verfahren nur als letzten Ausweg, wenn der zu interpretierende Vers einen Zweifel enthielt, den sie anders nicht auflösen konnten.

> Rabbi Ishmael erwähnte die exegetischen Methoden des *Hekesch* und *Semuchim nicht* , und die Erklärungsversuche späterer Autoritäten für dieses Schweigen klingen unglaubwürdig. So sagt Bergman (mit Bezug auf den *Sefer Hakerisus) über Rabbi Ishmael, dass dieser „den Hekesch* als gleichwertig mit einer explizit schriftlich festgehaltenen Lehre betrachtete". Wenn Rabbi Ishmael das Thema nicht einmal erwähnte, wie können die späteren Rabbiner dann aus der Tradition wissen, *warum* er es nicht erwähnte? Wie können sie Informationen über *seine Gedanken* zu einer unausgesprochenen Frage haben? Diese Annahme ist widersprüchlich: Sie beweist einmal mehr, dass die Autoritäten oft ihre persönliche *Annahme* zu einem Thema mit einer „überlieferten Tradition" verwechseln (und sich weigern anzuerkennen, dass Rabbi Ishmael diese Dinge möglicherweise nicht wusste oder dass es keine Tradition dazu gibt und dass solche Fragen adduktiv geklärt werden müssen).[191]
>
> Offenbar (und wie der Name des Verfahrens bereits andeutet) berücksichtigte R. Ishmael nicht oder war sich nicht bewusst, dass der Schluss vom Typus *„misofo"* auch in umgekehrter Richtung möglich war („ *mitechilato* ", wenn man so will), also von einer früheren zu einer späteren Aussage oder einem späteren Satzteil. Spätere Kommentatoren (Bergman verweist auf *Middos Aharon*), die einen solchen umgekehrten Schluss für möglich hielten, erklären R. Ishmaels Schweigen damit, dass der Schluss in Fällen, in denen die Lösung dem Problem vorausgeht, so offensichtlich sei, dass seine Erwähnung überflüssig gewesen wäre. Dies ist ein weiteres anachronistisches Argument, unabhängig davon, ob wir die Gültigkeit eines solchen Schlusses in beide Richtungen befürworten oder nicht. Die Kommentatoren müssen die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass R. Ishmael diese Ansicht nicht teilte oder, noch wahrscheinlicher (da er selbst sie nicht erwähnt), dass er sich mit diesem Thema gar nicht auseinandergesetzt hat.

---

190 Ein gutes Beispiel hierfür ist das oben genannte Beispiel (Exodus 20,13): Angeblich unterliegen die beiden folgenden Gebote (gegen falsches Zeugnis und Habgier) nicht der Todesstrafe; warum sollte dann Diebstahl (oder Entführung) ein Kapitalverbrechen sein? Wenn eine Aussage von einem gemeinsamen Thema umgeben ist, ist es natürlich *wahrscheinlicher* , dass das gemeinsame Thema der beiden angrenzenden Aussagen die eingeschlossene Aussage betrifft. Dennoch besteht die Möglichkeit von *Zufällen* ; es können durchaus bedeutende, zugrunde liegende Unterschiede bestehen, auf die man hinweisen kann. Ein Beispiel hierfür ist Exodus 21,15–17, wo ein Gesetz über Entführung zwischen zwei Gesetzen über das Schlagen und Verfluchen der Eltern steht. (Wie mein Bekannter Dr. M. Izbicki bereits hervorgehoben hat, beziehen sich die Gesetze zum Schlagen der Eltern und zur Entführung beide auf Gewalttaten. Siehe auch Cohen, S. 474; das Gesetz sieht für diese beiden Taten die Strafe des Erwürgens vor, für das Beschimpfen der Eltern hingegen die Steinigung.)

191 Bezüglich *Heqesh* und *Semukhim* fügt Bergman weitere Details hinzu, auf die wir hier aus Gründen der Wiederholung nicht eingehen werden. Ich möchte lediglich darauf hinweisen, dass die von ihm am Ende des Abschnitts angeführte Schlussfolgerung bezüglich *Semukhim sehr merkwürdig ist: Aus der Nähe des Verbots* von „Schatnes" und der Vorschrift von „Zizit" (Deut. 22,11) wird geschlossen, dass Schatnes im Falle des Tallit *erlaubt sei! Dies ist alles andere als eine normale Schlussfolgerung, da sie* eine Ausnahme von einer der Prämissen darstellt, obwohl zwischen den Prämissen kein Widerspruch bestand. Formal lautet das Argument wie folgt: „Du darfst X nicht tun. Du musst Y tun. Wenn du also Y tust, darfst du X tun." Da die Schlussfolgerung formal impliziert, dass man X tun darf, widerspricht sie der Hauptprämisse; ein solches Argument beruht somit auf einer nicht-wörtlichen Auslegung der Hauptprämisse.

✡ Schlussfolgerungen vom Typ ***Binyan Av*** (**Regel Nr. 3**) scheinen ein rabbinischer Versuch zu sein, **kausale Schlüsse zu ziehen** – wobei der Begriff „kausal“ im weitesten Sinne verstanden wird und jede Form von Kausalität umfasst; also nicht nur die natürliche Kausalität von Bewegung oder Veränderung, sondern auch die extensionale Kausalität statischer (d. h. klassenspezifischer) Unterschiede sowie die logische Kausalität oder rationale Erklärung [192]. Kausale Schlüsse wurden in jüngerer Zeit von John Stuart Mill wesentlich präzisiert [193], der die „Methoden der Übereinstimmung und der Differenz“ identifizierte. Sie resultieren aus der Beobachtung zweier Arten von Ereignissen oder Dingen, wobei das Vorhandensein des einen stets mit dem Vorhandensein des anderen einhergeht und somit das Fehlen des letzteren stets mit dem Fehlen des ersteren verbunden ist. Unter diesen Umständen kann man aus der Beobachtung des ersten Ereignisses oder Dings auf das zweite schließen, selbst wenn es nicht beobachtbar ist. Dies ist ein induktiver Prozess, der Analogieschlüsse und Verallgemeinerungen beinhaltet. Symbolisch gesprochen, im weitesten Sinne, kann die wesentliche Beziehung zwischen einer Ursache C und einer Wirkung E durch eine hypothetische Aussage und ihr Kontrapositum ausgedrückt werden:

Wenn C, dann E (und wenn nicht E, dann nicht C).

Die rabbinischen Versuche, dieses Naturprinzip zu formulieren, betonten jedoch eher die Übereinstimmung als die Unterschiede. Rabbi Ismael spricht von einer Schlussfolgerung „aus einem Vers“ oder „aus zwei Versen“. In der Folge gab es Streitigkeiten über die Bedeutung dieser Unterteilungen (die im Übrigen erneut das Fehlen einer eindeutigen mündlichen Überlieferung verdeutlichen). Einige Rabbiner interpretierten sie folgendermaßen: Wenn zwei Themen (X, Y) ein bestimmtes Merkmal (A) gemeinsam haben, so kann angenommen werden, dass das eine (X) *ein weiteres* Merkmal (B) besitzt, das auch das andere (Y) hat [194]; oder: Wenn drei Themen (X, Y, Z) ein bestimmtes Merkmal (A) gemeinsam haben, so kann angenommen werden, dass das dritte (Z) *ein weiteres* Merkmal (B) besitzt, das zwei von ihnen (X, Y) haben. Andere Rabbiner

---

192 Unsere Gleichsetzung von *binyan av* mit kausalen Argumenten ist möglicherweise zu eng gefasst; manche Beispiele in der Literatur wirken wie bloße Extrapolationen ohne zugrundeliegenden Ursache-Wirkungs-Gedankengang (obwohl wir einen solchen im Nachhinein konstruieren könnten). Ein Beispiel von Scherman verdeutlicht dies: So wie man weder die Schwester derselben Eltern noch die leibliche Schwester des Vaters heiraten darf, so folgt daraus, dass man auch nicht die Halbschwester des Vaters mütterlicherseits heiraten darf (vgl. *Yevamos* , 54b). Scherman erwähnt, dass *binyan av* auch als *mah matsinu?* („Was haben wir gefunden?“) bekannt ist, obwohl Bergman darauf hinweist, dass diese beiden in Hillels Liste getrennt aufgeführt wurden. Ich vermute, dass die Rabbinen zunächst unreflektiert verallgemeinerten und es dann allmählich für notwendig erachteten, die Bedingungen zu präzisieren.

193 Der englische Logiker George Mill (1806–1873) verfasste „ *A System of Logic“* (1847). Seine Formulierung dieser Methoden ist komplexer als die hier vorgeschlagene: „Übereinstimmung“ bezeichnet die beobachtete, konstante Verbindung zweier Phänomene, „Differenz“ die konstante Verbindung ihrer Negationen. Die formale Beziehung ist somit wechselseitig, d. h. in beide Richtungen gleich. Dies ist die stärkste Form der Kausalität, in der die Ursache nicht nur hinreichend, sondern notwendig oder eine *unabdingbare Voraussetzung* für die Wirkung ist. Es ist zu beachten, dass sich Ursache und Wirkung in all diesen Definitionen (wie Mill wusste) nur schwer unterscheiden lassen. Dazu muss man ihre zeitliche oder begriffliche Abfolge betrachten. Mill schlug außerdem weitere wichtige Methoden vor, nämlich „Residuen“ (Ausschluss von Alternativen) und „konkomitante Variationen“ (siehe Anhang 1, Abschnitt 3).

194 Dieser Ansatz ist als *Chada mechada* (aramäisch für „eins aus eins“) bekannt. Wenn die Variante mit einem Vers so genannt wird, dann könnte die Variante mit zwei Versen vermutlich „eins aus zwei“ genannt werden (aber ich weiß nicht, wie sie tatsächlich genannt wurde).

behaupteten, Rabbi Ismaels Formel anders zu verstehen [195]. Sie suchten nach einem gemeinsamen Merkmal [196](beispielsweise A) der verglichenen Themen (X, Y), das *erklären würde* , warum sie eine weitere Eigenschaft (B) gemeinsam haben. In diesem Fall könnte das erneute Auftreten desselben Merkmals (A) *an anderer Stelle* (in Z) als Hinweis auf dieselbe Eigenschaft (B) dort (d. h. in Z) gewertet werden. Tatsächlich ist diese Formel *formal* identisch mit der zweiten der oben genannten [197], ergänzt lediglich um den (wertvollen) Hinweis, dass A als Ursache von B zu betrachten ist.

Die Schwierigkeit dieser Aussagen liegt in ihrer Betonung des Positiven, ihrem Versuch, von einer begrenzten Stichprobe (X oder X und Y) zu verallgemeinern, ohne die Möglichkeit einer Abweichung vom scheinbar festgelegten Konjunktionsmuster (von A und B) in anderen Fällen, insbesondere im vorliegenden Fall (Y bzw. Z), in Betracht zu ziehen [198]. Offenbar diese Schwäche erkennend, versuchten die Rabbinen, das Negative stärker zu betonen, indem sie Unterschiede in den Merkmalen der (zwei oder drei) untersuchten Themen aufzeigten und so hofften, zu zeigen, dass andere mögliche Ursachen in Betracht gezogen und ausgeschlossen wurden. So könnten sie beispielsweise in der zweistrophigen Form des Binyan *Av sagen* : X hat C und Y fehlt C, sodass Z, das C hat, nicht beweist, dass es B hat; oder auch: X fehlt D und Y hat D, sodass Z, das D hat, nicht beweist, dass es B hat. Es sollte jedoch klar sein, dass solche Aussagen für das Hauptargument irrelevant sind: Sie beweisen bestenfalls nur, dass C oder D ... A verursacht *nicht* B, beweist aber auch nicht, dass A die Ursache für B [199]*ist* .

> Ein Beispiel für *„binyan av“* findet sich in *Enc. Jud.* (unter Bezugnahme auf *BM* 87b). Die Rabbinen versuchen, unter Bezugnahme auf Deut. 23,25f. zu bestimmen, ob ein Landarbeiter auf anderen Feldern als solchen mit Weinreben oder stehendem Getreide von den Erzeugnissen essen darf. Dazu versuchen sie zu verstehen, warum die Tora ihm den Verzehr sowohl in Weinbergen als auch auf Getreidefeldern erlaubt. Sie argumentieren: Es kann nicht mit der Pflicht zusammenhängen, Nachlese für die Armen zurückzulassen (Lev. 19,10), da diese für Weinreben, nicht aber für Getreide gilt; und es kann auch nicht mit der Pflicht zusammenhängen, dem Priester einen Teil des Teigs zu geben (Num. 15,17–21), da diese für Getreide, nicht aber für Weinreben gilt; daher muss es schlichtweg daran liegen, dass es sich bei beiden um Pflanzen handelt, und die Erlaubnis kann auf andere Erzeugnisse verallgemeinert werden.[200]

---

195 Laut Bergman vertrat diese zweite Schule die Ansicht, dass die Eins-von-Eins-Schlussfolgerungen offensichtlich seien und nicht in die 13 *Midot aufgenommen werden müssten* . Wie sie die „Eins-von-Zwei“-Formel beurteilten, sagt er nicht.

196 Heb. *tsad hashaveh* .

197 Ein weiterer Beweis dafür ist die fehlende Unterscheidung zwischen Ein-Vers- und Zwei-Vers-Schlussfolgerungen im Ansatz der „gemeinsamen Merkmale“ gemäß der Formel von R. Ishmael. Das heißt, wenn in diesem Ansatz „Ein-Vers“ „eins aus zwei“ bedeutet, was könnte dann „Zwei-Verse“ bedeuten?

198 Logiker bezeichnen den zugrunde liegenden logischen Fehlschluss als *post hoc ergo propter hoc* (d. h. „danach, also deswegen“).

199 Es sei denn natürlich, es ist bereits bewiesen, dass A, C und D die einzig möglichen alternativen Ursachen für B sind; sodass der Schluss im Ausschluss von zwei von drei Möglichkeiten besteht. Dies ist jedoch nicht immer der Fall.

200 Die logische Naivität eines solchen Arguments liegt auf der Hand. Nehmen wir an, ein Chef bestellt drei seiner Angestellten in sein Büro (beispielsweise um dem ersten zur Geburt seines Sohnes zu gratulieren, dem zweiten eine Gehaltserhöhung zu geben und den dritten zu entlassen). Niemand kennt die Gründe des Chefs, aber der dritte Angestellte versucht zu erraten, warum er eingeladen wurde, indem er nach einer Gemeinsamkeit zwischen den beiden anderen sucht. Er sagt: „Es kann nicht an der Haarfarbe liegen, denn der erste ist blond und der zweite brünett; es kann nicht an der Ehrlichkeit liegen, denn der erste ist unehrlich und der zweite ehrlich; es muss also an der Nasenform liegen, denn beide, und auch ich, haben die gleiche Nasenform.“ Sein gesamtes Argument ist völlig falsch und geht am Thema vorbei!

Aus solchen Redundanzen geht hervor, dass die Rabbinen den *auf Versuch und Irrtum beruhenden mentalen Prozess der* Ursachenfindung (*ratio cognoscendi*) und die formalen Bedingungen des objektiven Kausalzusammenhangs etwas verwechselt haben. (*Ratio Essendi*). Hätten sie Letzteres klar gekannt, hätten sie systematisch zunächst sichergestellt, dass sie alle Vorkommen der Merkmale A und B in der Tora, einzeln und/oder getrennt, sowie deren Negationen, falls vorhanden, *vollständig erfasst* hatten. Um dann in Situationen, in denen A im Text erwähnt, B aber nicht erwähnt wird, den Schluss von A auf B zu ermöglichen, hätten sie nicht nur prüfen müssen, ob A und B manchmal gemeinsam bejaht werden (mindestens einmal, je öfter desto besser), sondern auch, ob A niemals mit einer expliziten *Verneinung* von B bejaht wird (also dem fehlenden negativen Element). Darüber hinaus wäre die [201]*Wahrscheinlichkeitsbewertung des Schlusses proportional zur Häufigkeit des gemeinsamen Auftretens von A und B im Vergleich zur Häufigkeit des alleinigen Auftretens von A ohne Erwähnung von B.* Es ist möglich, dass die Rabbinen, die dieses Prinzip anwandten (und die Tora auswendig kannten), diese Konsistenzprüfungen und Wahrscheinlichkeitsbewertungen automatisch durchführten; sie taten dies jedoch nicht immer explizit.

> Es muss festgehalten werden, dass die Ätiologie nicht darauf besteht, dass die Ursache ein einzelnes Ereignis oder Ding oder die Wirkung ein einzelnes Ereignis oder Ding ist; jede dieser Ursachen oder Wirkungen kann selbst aus zwei oder mehr **parallelen** Dingen oder Ereignissen bestehen, vorausgesetzt, die genannten Induktionsregeln (Übereinstimmung und Differenz) werden für alle einzeln eingehalten. Darüber hinaus können die Induktionsregeln, selbst wenn sie nicht ausnahmslos eingehalten werden (sei es von einem einzelnen Ereignis oder Ding oder von mehreren), **bedingt** oder **zusammengesetzt anwendbar sein** : vorausgesetzt, es gelingt uns, die Bedingungen zu identifizieren und zu unterscheiden, unter denen unsere Teilursachen zu vollständigen Ursachen oder unsere gelegentlichen Wirkungen zu ständigen Wirkungen werden [202]. Folglich kann es auch Umstände geben, unter denen ein Ereignis oder Ding die Ursache einer bestimmten Wirkung ist, und andere Umstände, unter denen ein anderes die Ursache ist; oder auch, dass ein bestimmtes Ereignis oder Ding unter bestimmten Umständen eine bestimmte Wirkung hat und unter anderen Umständen eine andere.
>
> Diese Details der Kausallogik wurden von den Rabbinern offenbar nicht vollständig verstanden, wie einige ihrer einschränkenden Vorschläge nahelegen. Eine dieser rabbinischen Einschränkungen war (in Bezug auf die oben eingeführten Symbole): [203]Wenn X und Y ein weiteres gemeinsames Merkmal (sagen wir E) haben, das Z fehlt, dann kann nicht angenommen werden, dass Z B besitzt. Betrachtet *man* „A+E“ als gemeinsames Merkmal, erscheint dieser Einwand berechtigt; dennoch bleibt es möglich, dass A die Ursache für B ist. Eine weitere rabbinische Einschränkung war die Ablehnung der Möglichkeit, dass unterschiedliche Merkmale von X und Y, wie etwa C und D (siehe oben), unabhängig voneinander B in ihren jeweiligen Subjekten verursachen können, sodass Z, das nur das gemeinsame Merkmal A, aber keines der unterschiedlichen Merkmale C oder D besitzt, B nicht besitzen könnte. *Es* ist denkbar, dass die beiden Verbindungen „A+C+nichtD“ und „A+nichtC+D“ parallele Ursachen sein könnten, während die Verbindung „A+nichtC+nichtD“ keine Ursache ist: Die Frage hängt von der negativen Seite ab, die sie in ihrer

---

201 Denn es bleibt stets denkbar, dass *das Nichterwähnen* von B in bestimmten Passagen *die Negation* von B bedeutet, auch wenn keine Fälle bekannt sind, in denen A vorhanden ist und B fehlt. Diese Tatsache erlaubt (ja, verpflichtet) uns induktiv zu verallgemeinern und zu sagen, dass A B impliziert.

202 Bedingte/partielle Ursachen bilden zusammen mit ihren Bedingungen oder zugehörigen Bestandteilen (also kollektiv) unbedingte/vollständige Ursachen. Gelegentliche Wirkungen werden unter ungenau definierten Umständen zu konstanten Wirkungen, sobald die relevanten Umstände genauer bestimmt werden. All diese Variationen des Kausalitätsbegriffs sind jedem einleuchtend, der sich mit hypothetischer Logik, Vielfachheiten und Zusammensetzungen von Prämissen und Konsequenzen sowie Verschachtelungen befasst hat; es ist kein Geheimnis (zumindest heutzutage).

203 Wenn X, Y und Z die Eigenschaft A gemeinsam haben und X und Y die Eigenschaft B gemeinsam haben, würden sie daraus schließen, dass Z auch die Eigenschaft B besitzt.

ursprünglichen Definition außer Acht ließen [204]. Solche Ausnahmeversuche zeigen, um es noch einmal zu wiederholen, dass die Rabbiner sich über die genauen Bedingungen der Kausalität nicht im Klaren waren [205].

Es besteht ein offenkundiges Versagen der rabbinischen Autoritäten in der theoretischen Logikforschung, unabhängig von jeglichen Tora-bezogenen Lehren. Folglich gibt es, wie zu erwarten, zahlreiche Kontroversen zwischen ihnen über methodische Fragen (die letztlich natürlich das Gesetz betreffen); und schlimmer noch, manchmal drehen sich diese Kontroversen um völlig künstliche Probleme (die natürlich aus einer gemeinsamen Überzeugung aller Streitenden hervorgehen). Erstaunlich finde ich, dass die Existenz solcher Kontroversen niemanden dazu veranlasst, die „orthodoxe" Lehre, dass die hermeneutischen Prinzipien in ihrer Gesamtheit Offenbarungen vom Sinai sind, offen in Frage zu stellen.

Ein Beispiel hierfür ist die Diskussion um das Prinzip „zwei Verse als eins". Demnach darf ein Gesetz L, das sich auf zwei Subjekte S1 und S2 bezieht und logisch L(S1) L(S2) impliziert und/oder umgekehrt, sodass eine der Aussagen redundant ist, *nur* auf die beiden genannten Situationen angewendet werden. Dieses Prinzip entbehrt meiner Ansicht nach jeder natürlichen Grundlage; es folgt also nicht formal, dass L(S1) und/oder L(S2) nicht logisch eine weitere, unausgesprochene Anwendung, etwa L(S3), implizieren *können* . Sollte eine solche Implikation logisch auftreten, kann sie weder durch göttliche noch durch rabbinische Weisung verhindert werden (Gott widerspricht seinen eigenen Naturgesetzen nicht und erlaubt auch nicht, dass sie von Menschen umgangen werden). [206]Aus diesem Grund muss die Einschränkung als künstlich eingestuft werden. Analytisch betrachtet scheint sie lediglich eine Folge von Rabbi Akibas Behauptung zu sein, dass es in der Tora keine überflüssigen Aussagen gibt; eine Idee, die selbst umstritten ist, da Rabbi Ismael sie (theoretisch) ablehnt und behauptet, die Tora spreche in der Sprache der Menschen. Ungeachtet ihres Ursprungs besteht seit der Mischna Uneinigkeit über die genaue Formulierung des vorgeschlagenen Prinzips. Einige Autoritäten (darunter die Tosafot) behaupten, dass für eine solche Einschränkung mindestens zwei Redundanzen erforderlich seien. Andere (darunter Raschi) sagen, die Einschränkung gelte ohnehin nicht allgemein für alle Schlussfolgerungen, sondern beschränke sich auf Versuche, das betreffende Gesetz mittels *Binyan-Av*- Schlussfolgerung zu erweitern. Ich sehe jedoch auch für diese zugrunde liegenden Streitigkeiten keine formale Grundlage.

Die tiefgründige intellektuelle Ursache solcher Abweichungen von der natürlichen Logik ist meiner Ansicht nach zunächst ein naiver *Formalismus* , der sich allmählich zu einem systematischen *Anti-Formalismus entwickelt* (der in anderer Hinsicht ebenfalls naiv ist). Die historische Ursache ist eine bedauerliche, zunächst emotionale und später ideologische Antipathie gegenüber dem, was sie „griechisches Wissen" nannten, die jeden Versuch, aus den Entdeckungen anderer zu lernen, blockierte. Für diese Menschen muss sich *die Logik* den Anforderungen vorgefasster Inhalte (der Halacha) anpassen, anstatt dass sich alle Inhalte den

---

204 Es überrascht mich daher nicht, dass Bergman zufolge „die *Gemara* gelegentlich einen solchen Einwand erhebt". Er fügt hinzu, dass „die Kommentatoren (zu *Kesubos* 32a) Prinzipien formuliert haben, um diese Ausnahmen zu erklären". Ich habe diese Prinzipien nicht gesehen, aber wir müssen bedenken, dass es sich um nachträgliche Rationalisierungen handelt, da die natürliche Logik alternative Ursachen zulässt.

205 Ein weiteres von ihnen aufgeworfenes Problem ist die Frage, ob die Ausnahmen „signifikant" sein müssen oder nicht. Sie behaupten, dass die Widerlegung eines „Eins-von-Eins" *-Binyan-Av* eine rechtliche Ausnahme („Strenge oder Milde") erfordert, während bei einem „Eins-von-Zwei" *-Binyan-Av* jede Ausnahme (rechtlich oder nicht) ausreicht. Ich kann dazu nur sagen, dass eine solche Unterscheidung nicht der natürlichen Logik entspricht.

206 Ich beziehe mich hier natürlich auf die deduktive Logik; wenn die „Implikation" lediglich induktiv ist, also nicht *notwendig ,* sondern nur *als wahrscheinlich empfohlen* , könnte sie möglicherweise durch weitergehende Überlegungen vorweggenommen werden.

Geboten einer objektiven, formalen Logik unterwerfen. Dieser rabbinische Anspruch auf totale Kontrolle wird beispielsweise in Bergmans Aussage in diesem Zusammenhang deutlich: „Die Regeln bezüglich der Schrifttexte … offenbaren ein Gesetz nur in Bezug auf den Ort ihrer Anwendung und nicht anderswo."

Die Lehre vom sinaitischen Ursprung der rabbinischen Hermeneutik ist nicht primär, sondern eine Ableitung der Lehre vom sinaitischen Ursprung des rabbinischen Rechts. Die Rabbinen glaubten, sie könnten die Logik nach Belieben manipulieren, solange sie zu den erforderlichen rechtlichen Ergebnissen gelangten. Kontroversen entstanden lediglich hinsichtlich der Notwendigkeit oder Wirksamkeit der jeweiligen Manipulation, nicht aber hinsichtlich der zugrunde liegenden erkenntnistheoretischen Annahme.

Diese Überlegungen müssen nicht radikal interpretiert werden. Unser Anliegen ist hier die jüdische Logik an sich, nicht das jüdische Recht. Zweifel an der ersteren bedeuten nicht zwangsläufig, dass das gesamte oder auch nur ein Teil des letzteren falsch ist. Denn, wie die Logik lehrt, impliziert die Verneinung des Antezedens (in diesem Fall bestimmter Aspekte der rabbinischen Hermeneutik) nicht die Verneinung des Konsequens (in diesem Fall des rabbinischen Rechts) – *es sei denn,* ihre Beziehung ist exklusiv. Ein Gesetz kann korrekt sein (d. h. wahrhaft göttlich gewollt), aber fehlerhaft aus dem Text abgeleitet (d. h. an der falschen Stelle oder auf die falsche Weise). Ein Gesetz kann natürlich auch sowohl fehlerhaft als auch fehlerhaft abgeleitet sein. Dies sind keine Angelegenheiten, die sich allgemein behandeln lassen; vielmehr muss jeder Fall sorgfältig geprüft und anschließend die Stimmigkeit des Ganzen verifiziert werden. In jedem Fall darf die Logik selbst nicht zu einer Glaubensfrage, zu etwas Optionalem, gemacht werden.

Eine statistische Anmerkung: Mir ist bisher nicht bekannt, wie häufig die hier beschriebenen Exegeseformen im Talmud und anderen rabbinischen Schriften tatsächlich verwendet werden. Die folgenden Informationen stammen aus dem Indexband der Soncino-Ausgabe (1952) des Babylonischen Talmuds. Wie bereits in einem früheren Kapitel erwähnt, enthält dieser Index etwa 137 Verweise auf das *Qal-Vachomer* -Argument (unter verschiedenen Überschriften). Bezüglich verschiedener Formen des Analogieschlusses finden sich 161 Verweise (Analogieschluss, 58; Vergleiche zur Ableitung von Gesetzen, 1; *Gezerah Shawah* , 81; *Hekkesh* , 17 ; *Semukin* , 1; Textnähe, 2; Textinterpretation, 1). Ob dieser Index vollständig ist, ob sich jeder Verweis auf eine bestimmte Stichprobe bezieht oder ob Wiederholungen vorkommen und ob sich einige Verweise lediglich auf theoretische Diskussionen beziehen, kann ich nicht beurteilen [207].

Es ist außerdem zu beachten, dass wir zwischen der Verwendung eines Arguments unterscheiden müssen: (i) *innerhalb* der Bibel selbst (z. B. sind uns vier oder fünf Fälle von *„qal vachomer"* in der Tora und etwa zwei Dutzend weitere im Rest der Bibel bekannt); (ii) *durch* die Rabbinen, insbesondere die des Talmud, in ihren exegetischen Bemühungen , halachisches oder hagadisches Material *aus der Bibel als Dokument zu interpretieren; und (iii) durch* die Rabbinen, insbesondere die nachtalmudischen, in Bezug auf nicht-exegetische Äußerungen *anderer* Rabbinen. Offensichtlich stellt die statistische Fragestellung ein umfangreiches und schwieriges Forschungsprojekt für sich dar.

---

[207] Siehe möglicherweise auch die folgenden Punkte: exegetische Prinzipien, 2 Verweise; Regeln, nach denen das Recht ausgelegt wird, 2; Texte, Auslegung von, 3; Texte, Implikation von, 1.

3. Geltungsbereich der Vereinbarung.

Offensichtlich ist das Verständnis der verwendeten Begriffe beim Lesen eines jeden Textes unerlässlich. Dies hat zwei Aspekte: einen *qualitativen* , der naturgemäß Sprachkenntnisse voraussetzt, und einen *quantitativen* , der die Bestimmung des Anwendungsbereichs betrifft. Die rabbinische Tradition hat selbstverständlich zu beiden Aspekten viel beigetragen. Der erste Aspekt, die Erläuterung der Denotationen und Konnotationen von Begriffen, wird teils durch hermeneutische Prinzipien mittels Analogieschlüssen und Kontextanalyse behandelt; teils beruht er auf kultureller und religiöser Tradition sowie den Erkenntnissen von Kommentatoren. Der zweite Aspekt, der Subsumptivitätsfragen betrifft, wird durch eine Reihe hermeneutischer Prinzipien abgedeckt, die wir nun betrachten werden.

✡ *„Klalim Uphratim“* [208]bekannten Exegesemethoden sind Versuche, die effektive Subsumtion logisch überlappender Begriffe in der Tora (und damit die Anwendbarkeit der diese Begriffe betreffenden Aussagen) zu interpretieren. ***Miklal Uphrat*** (**Regel Nr. 4**) ist die Auslegung einer Gattungs- + Artkombination in dieser Reihenfolge als einschränkend, d. h. sie bedeutet „nur die genannte Art“ (die Art wird genannt, um andere derselben Gattung auszuschließen); wohingegen ***miprat ukhlal*** Regel **Nr. 5** interpretiert die Kombination aus Art und Gattung in dieser Reihenfolge als erweiternd und bedeutet „die genannte Art und andere ihr ähnliche Arten“ (die Art wird als Beispiel für die Arten der Gattung genannt). Eine einfache Eselsbrücke für diese beiden Regeln ist, dass das Ergebnis dem zweiten der beiden angegebenen Terme entspricht. Andere derartige Regeln haben, wie wir sehen werden, eine insgesamt einschränkende Wirkung.

Um das Ganze zu verdeutlichen, sei angemerkt, dass wir im alltäglichen Sprachgebrauch (abhängig von der genauen Formulierung) den konjugierten Scope logisch überlappender Terme folgendermaßen verstehen würden: Angenommen, G ist eine Oberklasse und S1, S2… eine oder mehrere ihrer Unterklassen, und G und G ' sind zwei Klassen, die sich teilweise überschneiden, ohne dass eine alle Instanzen der anderen subsumiert, und S ist beispielsweise die gesamte Unterklasse, die sich auf den G'-Teil von G bezieht. Eine Aussage mit dem Subjekt „GS“ oder „SG“ würde minimal so interpretiert werden, als beziehe sie sich auf die Art „S“ [209], obwohl in manchen Fällen die Gattung „G“ angemessen sein kann. „G *wie* S1, S2…“ könnte als „S1, S2…“ (wenn „wie“ als „ähnlich wie“ verstanden wird) oder als „G“ (wenn „wie“ als „zum Beispiel“ verstanden wird) gelesen werden. Eine Auflistung der Form „S1, S2… *tatsächlich* G“ ist wahrscheinlich als „G“ gemeint, obwohl ohne eine Ergänzung wie „tatsächlich“ Zweifel bestehen könnten. Schließlich ist „GG'“ oder „G'G“ üblicherweise als „G und G'“ (d. h. „S“, ihre gemeinsame Grundlage) gemeint, kann aber gelegentlich auch „G oder G'“ bedeuten (einschließlich beider Grundlagen sowie „S“ oder möglicherweise sogar unter Ausschluss von „S“).

Offenbar birgt die Alltagssprache viele Unklarheiten, die die Logik durch die Einführung von Konventionen leicht überwinden kann. Dieses Untersuchungsgebiet ist keine eigentliche Klassenlogik,

---

208 Bergman übersetzt diese Formulierung fälschlicherweise mit „Generalisierungen und Spezifikationen“; wir würden „Allgemeines und Besonderes“ oder „Gattungen und Arten“ bevorzugen. Streng genommen bezeichnet der Begriff „Generalisierung“ im Englischen einen gedanklichen Prozess, der von einer konkreten Aussage zu einer allgemeinen führt, und „Spezifikation“ bezeichnet den Übergang von einer vagen zu einer präziseren Aussage. Hier geht es jedoch darum, herauszufinden, wie weit oder eng die Intention des Verfassers des Textes war.

209 Zu beachten ist jedoch, dass im Englischen ein Adjektiv normalerweise vor einem Substantiv steht, während im Hebräischen das if danach folgt.

> sondern eine linguistische Vorstufe dazu. Es ist zu beachten, dass ein gedanklicher Akt der „Versöhnung von Widersprüchen“ erforderlich ist, da die behandelten Begriffe in einem gewissen Spannungsverhältnis stehen, je nachdem, wie wir die Bezugnahme auf eine Gattung als das Ganze (*davqa*), den größten Teil oder einen unbestimmten Teil (*lav davqa*) und die Bezugnahme auf eine Art als zumindest (*lav davqa*) oder ausschließlich (*davqa) diese betreffend verstehen. Werden die Begriffe gemeinsam als Subjekte von Aussagen genannt, besteht daher Zweifel, ob das Ergebnis eine Allgemeinheit, eine Kontingenz oder eine unbestimmte Besonderheit ist. Die logische Regel im Zweifelsfall besteht darin, durch ein Dilemma die unbestimmte Besonderheit (zumindest* einige) als wahr anzuerkennen . Deduktiv bleiben wir offen dafür, ob die Allgemeingültigkeit (alle) oder die Kontingenz (einige, aber nicht alle) zutrifft; induktiv entscheiden wir uns für die Allgemeingültigkeit, da sie keine neue Polarität einführt, es sei denn, es werden widersprüchliche Beweise gefunden.

Für die Rabbinen dient im Fall des *„klal uphrat“ die Gattung als erste Annäherung an die beabsichtigte Bedeutung, die Art wird erst später hinzugefügt, um diese genauer zu spezifizieren. Beispielsweise ist in Lev 1,2 der Oberbegriff „vom Vieh (behemah*), von der Herde und der Schafherde“ von variabler Bedeutung (er könnte auch andere Tierarten wie etwa Esel umfassen) und wird durch die genannte Art präzisiert. Zur Erklärung, warum die Art nicht einfach ohne Gattung genannt wurde, wird angeführt, dass dadurch unbeabsichtigte *Erweiterungen* hätten entstehen können oder dass bestimmte, durch die Gattung angedeutete Details übersehen worden wären; die Meinungen der Gelehrten gehen hierzu auseinander. Eine Kombination beider Erklärungsansätze erscheint plausibel: Die Gattung dient im Grunde dazu, zu sagen: „Aber schließe nicht andere, *unähnliche* Arten derselben Gattung mit ein.“[210]

Im Fall des *Prat Ukhlal* werden zunächst einige Arten aufgeführt, um die gemeinte Sache zu verdeutlichen. Die Gattung wird dann am Ende hinzugefügt, um anzuzeigen, dass auch „und andere Dinge derselben Art“ gemeint sind. Beispielsweise heißt es in Exodus 22,9: „ein Esel oder ein Rind oder ein Schaf oder irgendein anderes Tier (*Behemah*)“. Die Arten veranschaulichen die gemeinten Dinge, und die Gattung dient dazu, die Anwendung des betreffenden Gesetzes auf andere ähnliche Dinge auszudehnen, was impliziert, dass die ursprüngliche Aufzählung nicht vollständig ist. Zur Erklärung, warum die Gattung nicht einfach ohne die Art genannt wurde, wird angeführt, dass dadurch vom Verfasser nicht beabsichtigte *Ausnahmen* hätten vorgeschlagen werden können oder dass bestimmte, durch die Art angedeutete Details hätten übersehen werden können. Die Meinungen der Gelehrten gehen in diesem Punkt auseinander. Wir könnten auch eine Kombination beider Erklärungen als plausibel betrachten: Die Arten dienen im Grunde dazu, zu sagen: „Und achtet darauf, dass andere *ähnliche* Arten derselben Gattung nicht von dieser Gattung ausgeschlossen werden.“

> Diese Methoden und weitere (unten erwähnte) Variationen stammen von R. Ishmael; R. Akiba schlug in denselben Kontexten andere vor: Er bestimmte den Umfang von Aussagen anhand der Prinzipien von ***ribui umiut*** und ***miut uribui*** (Erweiterung und Begrenzung und umgekehrt). Der technische Unterschied zwischen diesen Ansätzen liegt im Wesentlichen in der Betonung. Während bei *klal uphrat* die Nennung von Arten dazu dient, die ursprüngliche Gattung genauer zu definieren, betont bei *ribui umiut* die explizite Nennung von Arten den Ausschluss bestimmter, nicht explizit genannter, aber zur ursprünglichen Gattung gehörender, unähnlicher Dinge. Und während bei *prat ukhlal* die endgültige Gattung dazu dient, den vollen Umfang der Artenliste zu definieren, indem sie zu den explizit genannten Arten weitere, nicht explizit genannte hinzufügt und gleichzeitig – wie alle Definitionen – übermäßige Extrapolationen

---

210 Eine Möglichkeit, die Erwähnung der Oberklasse zu erklären, besteht darin, sie als Hinweis *auf* ihre Instanzen oder Unterklassen zu betrachten, die nicht in der erwähnten Unterklasse enthalten sind (oder von dieser erwähnt werden); welche Gegenstand einer unausgesprochenen Aussage entgegengesetzter Polarität sein sollen, wodurch das genannte Besondere zu einem Kontingenten wird.

> einschränkt, dient bei *miut uribui* … Die Erwähnung der Gattung unterstreicht die Grenzen der Extrapolation, indem sie bestimmte, nicht erwähnte Arten ausschließt, die den erwähnten Arten zu extrem unähnlich sind, und gleichzeitig nahelegt, dass bestimmte, nicht erwähnte Arten einbezogen werden sollten [211].

Diese Interpretationsformen erscheinen mir an sich durchaus natürlich. In vielen Fällen ist der Wortlaut eindeutig und ohnehin überflüssig. In manchen Fällen scheinen die Ergebnisse jedoch nicht zwangsläufig unausweichlich: Man könnte beispielsweise Gattung + Art als „Gattung, *zu der* …“ verstehen. Beispielarten sind…“ [212]und Arten+Gattung bedeuten „Arten, *deren* zugehörige Gattung…“ [213]. In solchen Fällen ist zu beachten, dass der an zweiter Stelle genannte Begriff in Klammern steht und somit eine Aussage nahelegt, die beiläufig zusätzliche Informationen vermittelt (die nicht unbedingt von unmittelbarer rechtlicher Relevanz sind). Wenn wir die Regeln also als *unumstößliche* Rechtsnormen betrachten und unsere Interpretationen stets an die vorgegebenen Formate anpassen, werden wir uns mitunter irren. Offensichtlich steht hinter solchen Regelungen die starre Denkweise, die einem Dokument göttlichen Ursprungs jegliche stilistische Freiheit abspricht. [214]

✡ Hinsichtlich der anderen Kombinationen und Permutationen dieser Schlussfolgerungen zum Geltungsbereich (klassifiziert als **Regel Nr. 6**), insbesondere ***klal uphrat ukhlal*** und (offenbar eine spätere Ergänzung [215]) *prat ukhlal uphrat* , sind lediglich folgende Anmerkungen erforderlich. Diese beinhalten die sukzessive Anwendung der beiden vorhergehenden Prinzipien, wobei die *klal* -Stufen eine erweiternde und die *prat*- Stufen eine verengende Wirkung haben, sodass das Gesamtergebnis relativ eng ist [216]. Es besteht eine proportional größere Gefahr, den

---

211 Trotz der theoretischen und formalen Übereinstimmung dieser Ansätze führten sie in der Praxis oft zu unterschiedlichen materiellen Schlussfolgerungen (wobei die von R. Akiba häufig als Halacha interpretiert wurden). Um dies erklären zu können, bräuchte ich genauere Kenntnisse der betreffenden talmudischen Debatten. Doch vorausgesetzt, ich habe die Formalitäten richtig verstanden und stütze mich auf die wenigen von mir untersuchten Fälle, so verdeutlichen diese Unterschiede lediglich den hohen Grad an Subjektivität, der den Schlussfolgerungen in der Praxis zugrunde liegt.

212 Beispielsweise beschränkt die Aussage „Logische Argumente, Syllogismen und Additionen sind Mittel zum Erkenntnisgewinn“ die Gattung nicht auf die aufgeführten Arten. Man könnte einen solchen Satz formulieren, wenn man annimmt, dass manche Zuhörer den Oberbegriff ohne die Hinzufügung bekannterer Artnamen nicht verstehen können.

213 Beispielsweise bezieht sich die Aussage „Aristoteles' Syllogismus, ein deduktives Argument, führt zu kategorischen Schlussfolgerungen“ nicht auf die Gattung als Ganzes, sondern nur auf die Art. Die Gattung dient hier lediglich dazu, das spezifische Thema in einen größeren Kontext einzuordnen.

214 Es ist interessant festzustellen, dass die rationalistische Philosophie, die versucht, jedes Wort und jede Wortstellung auf eine bestimmte vorgefasste Weise zu erklären und die R. Akiba zugeschrieben wird, hier wie auch in anderen Fällen die Grundlage für die Schlussfolgerungen von R. Ishmael sowie von R. Akiba bildet.

215 Es ist bemerkenswert, dass Rabbi Ismael nur die erste dieser Regeln erwähnte und die zweite sowie *klal-klal-prat* und *prat-prat-klal ignorierte* . Meine Erklärung für diese wiederholten Lücken in Rabbi Ismaels Liste ist einfach: Wie so oft in den frühen Phasen einer Untersuchung erarbeiten Denker zunächst keine umfassende Analyse des betreffenden Themas unter Berücksichtigung von *Symmetrien* , sondern konzentrieren sich auf Fälle, die ihnen im Kontext ihrer konkreteren Fragestellungen begegnen. Erst später untersuchen sie oder ihre Nachfolger andere mögliche Kombinationen und Permutationen, die sich durch Umordnung der Begriffe ergeben. Rabbi Ismael kam nicht zu dieser Systematisierung; seine Nachfolger hingegen schon. (Das ist an sich gut; ärgerlich ist jedoch ihr Versuch, ihre Ergebnisse zu rechtfertigen, indem sie sie ihm anachronistisch zuschreiben.)

216 Eine von den Rabbinern vorgeschlagene technische Unterscheidung zwischen den beiden genannten Prinzipien lautet, dass – um Bergman zu zitieren – das erste Prinzip besagt, dass „jeder Gegenstand, der auch nur eine Ähnlichkeit mit der Spezifikation aufweist, aufgenommen wird“, während

Text in vorgefasste Formate zu pressen, anstatt ihn natürlich zu interpretieren. Meiner Ansicht nach sollten wir stets versuchen, die einfache Lesart (*pshat*) zu erfassen und Abweichungen davon ohne zwingende Begründung zu vermeiden.

> Ein Beispiel: Num 6,3-4 verbietet den Nasiräern den Genuss von Wein, starkem Getränk, Essig, Traubenlikör und den Verzehr von frischen oder getrockneten Trauben sowie von allem, was aus dem Weinstock hergestellt ist, von den Kernen (*chartsanim*) bis zu den Schalen (*zag*) [217]. Laut Bergman liest *Nazir* 34b diese Stelle als *„prat ukhlal uphrat“* , was mir jedoch ungerechtfertigt erscheint, wenn mit „starkem Getränk“ (*shekhar* , das betrunken machen kann) andere alkoholische Getränke als Wein gemeint sind. Denn in diesem Fall kann „Wein und starkes Getränk“ nicht gänzlich als „ *prat“* im Hinblick auf „Produkte des Weinstocks“ betrachtet werden, welches bestenfalls nur in Bezug auf Wein und andere traubenbasierte Getränke, frische oder getrocknete Trauben sowie Kerne und Schalen als „ *klal“ (heilig) einzustufen ist* . Die Auflistung all dieser Artikel ist durchaus natürlich: Sie sind in drei Kategorien unterteilt, die alkoholische Getränke (nicht alle auf Traubenbasis), üblicherweise verzehrte Traubenprodukte und normalerweise vom Konsumenten verschwendete Teile zusammenfassen. Zusätzlich wird eine übergeordnete Kategorie erwähnt, unter die die meisten (*aber nicht alle*) Artikel fallen. Sie krampfhaft in das Format *„prat ukhlal uphrat“ einzuordnen* , ist künstlich und ungenau.[218]

✡ Erwähnenswert sind hier auch die Prinzipien ***miklal hatsarikh liphrat*** und ***miprat hatsarikh likhlal*** (allgemeiner Begriff mit einem bestimmten [Komplement]und besonderer Begriff mit einem allgemeinen [Komplement]), die R. Ishmael in seiner Liste als eine **Regel (Nr. 7**) zusammenfasst [219]. Diese können wir, wie Bergman (vermutlich in Anlehnung an frühere Autoritäten), den *klalim uphratim zuordnen* . Der Unterschied zwischen ihnen liegt, wie er vorschlägt, im Wesentlichen darin, dass *klal uphrat* und *prat ukhlal* und ähnliche Prinzipien die kollektive Wirkung von jeweils eindeutigen Begriffen betreffen, während die *hatsarikh* -Regeln vage Begriffe betreffen, deren genaue Bedeutung sich erst durch ihre gegenseitige Beeinflussung erschließt. Diese Unterscheidung ist in der Tat sehr fein und wirkt, den Beispielen in der Literatur nach zu urteilen, etwas konstruiert [220].

> Ich würde vielmehr argumentieren, dass man zwischen funktional unabhängigen Begriffen (allgemein gesprochen Klassen von Entitäten, die jedoch in einer hierarchischen Beziehung stehen können; z. B. „Tiere“ und „Stiere“) und abhängigen Begriffen (genauer: einem relativ unabhängigen Begriff wie „Stiere“ und seinen ergänzenden Nebensätzen; z. B. „die Hörner *von* “ oder „das Aufspießen von Menschen *durch* “) unterscheiden könnte. Die Beziehung zwischen unabhängigen Begriffen ist bestenfalls subsumptiv

---

im zweiten Prinzip „der aufzunehmende Gegenstand der Spezifikation in mindestens zwei Aspekten ähneln muss“. Er fügt hinzu: „Wie bedeutend die Ähnlichkeit sein musste, überließen wir den Weisen. Gelegentlich betrachteten sie mehrere Aspekte als einen.“ Auch hier muss ich sagen, dass ich keine natürliche Grundlage für diese zusätzlichen Details sehe.

217 Diese Worte werden von den Rabbinern unterschiedlich interpretiert.

218 Ein weiteres Beispiel ist Num 18,16, das laut Bergman in *Shevuot* 4b als *klal ukhlal uphrat interpretiert wird* . Hierbei besteht die Verzerrung darin, Subjekt, Prädikat und Prädikatsqualifikation als Klassen (weit, weiter und enger) zu lesen und ihre relative Position (logische Rolle) im Satz völlig zu ignorieren.

219 Warum er dies tat, wo er doch *klal uphrat* und *prat ukhlal trennte* , ist mir ein Rätsel; oder anders gefragt: Warum wurden die beiden letztgenannten und ihre Vielfachen nicht analog zusammengefasst? Ich vermute, auch hier liegt ein Versäumnis darin, das angesammelte Wissen zu hinterfragen und die erzielten Ergebnisse neu zu ordnen und zu systematisieren.

220 Das zuvor angeführte Beispiel aus Lev 1,2 würde beispielsweise nach Bergmans Definitionen eher eine *klal hatsarikh liphrat* als eine *klal uphrat darstellen* , soweit ich das beurteilen kann. Bergman deutet jedoch an, dass es hinsichtlich der Definition von *hatsarikh* -Prozessen „viele unterschiedliche Meinungen“ gibt; daher sollten wir uns ein Urteil vorbehalten.

(Stiere sind Tiere), wohingegen die Beziehung zwischen abhängigen Begriffen komplexer ist, wie Besitz oder Handlung (Stiere haben Hörner und Stiere spießen Menschen auf) [221]. Erstere *ergänzen* einander, letztere *komplementieren* einander. Ich will damit nicht sagen, dass die Rabbinen ihre Schlussfolgerungen aufgrund der von mir vorgeschlagenen Unterscheidung in die eine oder andere Kategorie eingeordnet haben (obwohl sie es vielleicht versucht haben), sondern vielmehr, dass sie, wenn sie unbedingt eine Unterteilung der vorliegenden Phänomene vornehmen wollten, diese anstelle der oben genannten möglicherweise sinnvoller gewählt hätten [222]. Ich sage „beharrte", weil auch meine Unterscheidung nicht radikal genug ist, um die Formulierung zusätzlicher hermeneutischer Regeln zu rechtfertigen. Denn man kann üblicherweise (und ein Großteil der formalen Logik basiert auf dieser Operation) eine sogenannte Permutation durchführen [223]und den komplementären Term in einen unabhängigen umwandeln (Stiere sind „hörnertragende Dinge" und Stiere sind „stoßende Dinge").

Eine Anmerkung zu den Statistiken. Der Gesamtindex von Soncino enthält 77 Einträge zum Thema „ *klalim uphratim"* (angeblich, ich habe es jedoch nicht überprüft). Diese sind in verschiedene Kategorien unterteilt: Erweiterung (5), Erweiterung und Einschränkung (15), Erweiterung nach Erweiterung (2), Ausdehnung in der Exegese (5), allgemeine Grundsätze und Ausnahmen (1), allgemeine Regeln (2), Verallgemeinerung (2), Verallgemeinerung und Spezifizierung (28), Einschränkung in der Exegese (6), allgemeine und besondere Regel (1), Regel, Ausdehnung und Einschränkung (1), *ribbui* (1), *ribbui umiut* (1), Spezifizierung (1), Spezifizierung als exegetische Regel (2), Spezifizierung und Verallgemeinerung (4). Wie bereits erwähnt (in der Diskussion über talmudische a-fortiori), lässt sich ohne weitere Untersuchung schwer beurteilen, inwieweit diese Liste vollständig und nicht redundant ist. Sie gibt jedenfalls keine Auskunft darüber, wie oft die einzelnen Regeln tatsächlich angewendet werden.

---

221 Diese Unterscheidung ähnelt derjenigen der Logiker zwischen *kategorialen* und *synkategorialen* Termen, ist aber nicht exakt identisch. Im Gegensatz zu unabhängigen Termen werden abhängige Terme nicht einfach durch ein „und" verknüpft, sondern durch komplexere Relationen wie „von", „durch", „für" oder „durch".

222 Ein Beispiel aus der Tora wäre Num 18,16: „nach deiner Schätzung fünf Silberschekel" (wie bereits in einer früheren Anmerkung erwähnt), wobei „fünf Silberschekel" für sich genommen keinen Sinn ergibt, außer im Kontext der „Schätzung" (in diesem Fall zum Zwecke der Einlösung).

223 Es ist jedoch zu beachten, dass bestimmte Begriffe, die umgangssprachlich in ähnlicher Form verwendet werden (insbesondere „Fähigkeiten von" und „Metamorphose von"), nicht beliebig miteinander vertauscht werden können, ohne letztendlich Widersprüche hervorzurufen. Solche Probleme lassen sich jedoch nicht in einem so engen Kontext behandeln; sie stellen eigenständige Gebiete der Logik dar.

11. DIE DREIZEHN *MIDOT* (II).

Im zweiten Teil unserer Analyse der Dreizehn Midot von R. Ishmael werden wir uns mit den Regeln 8-11 und 13 befassen.

4. Harmonisierung.

Vereinfacht gesagt dienen die fünf verbleibenden hermeneutischen Prinzipien, die wir als „Harmonisierungsregeln“ bezeichnen , dazu, scheinbare Redundanzen, Diskrepanzen, Zweifel, Spannungen oder Widersprüche zwischen Aussagen aufzulösen. In manchen Fällen stimmen ihre Ergebnisse mit denen der formalen Logik überein; in manchen Fällen begünstigen sie einen Weg, der nach formaler Logik nur eine Möglichkeit unter mehreren darstellt; und in manchen Fällen legen sie einen Weg nahe, den die formale Logik nicht empfohlen hätte. Diese Prinzipien bilden Einheiten des Denkprozesses, die einzeln in einfachen Situationen oder sukzessive in komplexen Kombinationen wirksam sein können.

> Es sei darauf hingewiesen, dass meine formale Analyse in diesem Abschnitt auf einer möglicherweise begrenzten Stichprobe basiert, die der von mir konsultierten weiterführenden Literatur zu diesem Thema entnommen wurde. Die wenigen dort als repräsentativ für die rabbinische Tradition präsentierten Beispiele sind möglicherweise nicht vollständig repräsentativ für diese Tradition. Selbst wenn diese Beispiele vollständig repräsentativ wären, ist es zudem möglich, ja sogar wahrscheinlich, dass eine direkte und gründliche empirische Forschung im Talmud und anderer rabbinischer Literatur eine weitaus größere Vielfalt an Denkweisen – legitim oder nicht – im tatsächlichen Gebrauch aufdecken würde [224]. Die Beobachtungen der Rabbiner der letzten 2000 Jahre, die sich mit diesen Fragen befassten, sowie ihre Konzeptualisierungen und Klassifizierungen des Beobachteten sollten nicht als gegeben hingenommen werden. Im Gegenteil, wie wir hier zeigen, macht ihr Verzicht auf formale Methoden es sehr wahrscheinlich, dass sie einige der verfügbaren Daten übersehen und die vorhandenen Daten falsch interpretiert haben. Es gibt noch viel zu tun, und es ist zu hoffen, dass meine ersten Bemühungen von anderen weitergeführt werden.
>
> Es ist anzumerken, dass keine der hier behandelten Harmonisierungsregeln im Soncino-Index erwähnt wird [225]. Daher habe ich keine Ahnung, wie häufig diese Regeln im Talmud tatsächlich Anwendung finden.

---

[224] Ein Beispiel hierfür wurde im vorangegangenen Kapitel (Fußnote 15) angeführt: die Schlussfolgerung aus dem Verbot von Schatnes und der Vorschrift des Tragens von Zizit, dass Schatnes im Falle des Tallit erlaubt sei. Doch auch zuvor und später finden sich im rabbinischen Denken zahlreiche implizite Schlussfolgerungen, die zwar mit explizit formulierten Prinzipien verbunden sind, aber selbst keine Aspekte dieser Prinzipien darstellen.

[225] Möglicherweise trifft jedoch die Formulierung „Text, überflüssig“ zu, die nur eine Referenz enthält.

Unser Interesse liegt hier, wohlgemerkt, nicht in den rechtlichen Fragen an sich, sondern in der logischen Struktur der Exegese. Ich verfolge keine halachischen Ziele; mein Anliegen ist es, eine *Methodik* zur Klärung, Klassifizierung und Bewertung rabbinischer Exegese zu entwickeln, die sowohl ihre theoretischen als auch ihre praktischen Aspekte berücksichtigt (d. h. die Regeln von Rabbi Ishmael und deren Auslegung durch Rabbiner einerseits und Beispiele ihrer Anwendung im Talmud und anderer rabbinischer Literatur andererseits). Unsere empirischen Daten bestehen aus traditionellen Verlautbarungen und Handlungen, doch unser analytischer Ansatz wird streng objektiv und wissenschaftlich sein.

Wir werden uns nun mit den ersten drei (eigentlich vier) hermeneutischen Prinzipien befassen, die mit dem Ausdruck „ ***kol davar shehayah bikhlal veyatsa…“*** (**Regeln Nr. 8–10**) beginnen, was wörtlich „alles, was allgemein war und herauskam…“ bedeutet [226]. Formal ausgedrückt, befassen sich diese Regeln mit folgender exegetischer Situation:

Gegeben:
Alle S1 sind P1 (Hauptprämisse),
und alle S2 sind P2 (Nebenprämisse),
wobei alle S2 S1 sind, aber nicht alle S1 S2 sind (subjektive Prämisse) [227],
und P1 und P2 stehen in einer Relation *f* {P1, P2} (Prädikat).

Welche Beziehungen ergeben sich daraus?
zwischen S1 und P1 sowie zwischen S2 und P2, mit Ausnahme der oben genannten ;
und zwischen S1 und P2 sowie zwischen S2 und P1 (Schlussfolgerungen)
?

Dies betrifft also zwei subalternative Subjekte (S1 und S2, deren Gattungs-Art-Beziehung in der sogenannten „subjektiven Prämisse“ definiert ist), die in der Heiligen Schrift jeweils mit zwei verschiedenen Prädikaten (P1 und P2, deren Beziehung in der sogenannten „prädikativen Prämisse“ definiert ist) in Verbindung gebracht werden. [228]Die gegebene Beziehung zwischen Gattung (S1, dem Obersubjekt) und Prädikat (P1, dem Oberprädikat) wird als Oberprämisse bezeichnet; die Beziehung zwischen Art (S2, dem

---

226 Beachten Sie, dass sich diese Regeln von den *klalim uphratim* dadurch unterscheiden, dass sie sich nicht auf die gegenseitige Beeinflussung von *Termen beziehen, sondern auf die gegenseitige Beeinflussung von Aussagen* , die durch sorgfältige Prüfung der Subjekte und Prädikate, die sie beinhalten, sowie ihrer verschiedenen anderen formalen Merkmale (Polarität, Quantität, Modalität usw.) abgeschätzt wird.

227 Beachten Sie genau, dass das engere Subjekt S2 das weitere Subjekt S1 impliziert; daher sagen wir, dass S1 S2 untergeordnet ist. Da S1 andererseits S2 einschließt, sagen wir, dass S2 S1 untergeordnet ist.

228 Haben zwei Aussagen identische (oder zumindest logisch implizite) Subjekte (beispielsweise beide S), so finden diese Regeln keine Anwendung. In diesem Fall handelt es sich um gewöhnliche „Oppositionslogik“, sodass die Opposition der Aussagen prinzipiell mit der Opposition der Prädikate übereinstimmt. Unterscheidet sich jedoch die Quantität in den beiden Prämissen, so könnte man argumentieren, dass ihre Subjekte nicht technisch äquivalent, sondern lediglich subalternativ sind (alle S = S1 und einige S = S2). Ob die Rabbinen in diesem Fall die betreffenden Regeln anwenden würden, ist mir nicht bekannt.

Untersubjekt) und dem jeweiligen Prädikat (P2, dem Unterprädikat) als Unterprämisse. Die Frage lautet: Welche Informationen lassen sich über die verschiedenen Subjekte und Prädikate (Schlussfolgerungen) ableiten? *Für uns ist diese Frage zweigeteilt: (a) Welche Schlussfolgerungen liefert* ***die rabbinische Tradition*** *? (b) Welche Schlussfolgerungen liefert* ***die reine Logik*** *? Beim Vergleich dieser Mengen können wir Übereinstimmungen, Überschneidungen oder gänzliche Unterschiede feststellen.*

Die Ober- und Unterprämissen werden in der Heiligen Schrift explizit genannt (vermutlich, obwohl es denkbar ist, dass sie nur implizit sind, sofern sie *rein* deduktiv aus dem Text abgeleitet werden). Die Subjektprämisse kann textuell gegeben (oder wiederum streng impliziert) sein oder, wie so oft, einfach offensichtlich sein (Naturwissen); ebenso verhält es sich mit der Prädikatalprämisse. Die Form der letztgenannten Relation, *f* (P1, P2), variiert von Regel zu Regel und beeinflusst natürlich die gezogenen Schlussfolgerungen. P1 und P2 können einander untergeordnet sein oder sich gegenseitig implizieren (identisch oder logisch implizit); oder P1 und P2 können auf andere Weise kompatibel sein (subkonträr oder unverbunden) oder unvereinbar (widersprüchlich oder gegensätzlich).

Was die vorgeschlagenen Schlussfolgerungen betrifft, so werden wir im weiteren Verlauf sehen, wie sie variieren und zustande kommen; es ist zu beachten, dass sie sowohl induktiv als auch deduktiv sein können. Es sei angemerkt, dass in der rabbinischen Exegese eine oder mehrere Prämissen im Laufe der Argumentation verändert werden können: Eine anfänglich allgemeine Aussage kann sich als kontingent oder exklusiv erweisen; solche Änderungen müssen ebenfalls als Schlussfolgerungen (oder als Teil der Gesamtschlussfolgerung) betrachtet werden.

Selbstverständlich haben die Rabbinen ihre Regeln nie so formal formuliert; ich habe sie hier so dargestellt, um sie zu verdeutlichen und mit Gewissheit bewerten zu können . Rabbi Ishmaels Definitionen (grob, aber ausreichend) legen die Haupt-, Neben- und Subjektprämissen sowie (wenn auch nicht immer klar) die vermeintlichen „Schlussfolgerungen“ in verständlicher Sprache fest. Sie spezifizieren jedoch nicht oder deuten sie nur an; diese müssen anhand traditioneller Beispiele mehr oder weniger erschlossen werden. *Unsere diesbezüglichen Hypothesen werden durch die Symmetrie und Vollständigkeit der von ihnen postulierten Kombinationen bestätigt* . Was die logische Bewertung betrifft, so unternehmen Rabbi Ishmael und seine Zeitgenossen und Nachfolger keine Anstrengungen zur formalen Analyse der Prozesse und zeigen auch keine entsprechende Kompetenz; wir werden versuchen, diese Lücke zu schließen.

Des Weiteren bezweifle ich sehr, dass diese hermeneutischen Verfahren mechanisch angewendet wurden, wo immer ihre jeweiligen formalen Bedingungen erfüllt waren. Vielmehr vermute ich, dass sie als ein Instrumentarium betrachtet wurden, das je nach Belieben verwendet oder ignoriert werden konnte, sofern alle Rabbiner zustimmten. Es ist schwer vorstellbar, wie sie anders vorgegangen sein könnten, denn wie wir sehen werden, sind die daraus gezogenen Schlüsse meist logisch unnötig (wenn nicht gar in manchen Kontexten unlogisch). Daraus folgt, dass in einigen Fällen zwangsläufig Widersprüche auftreten, die ein Zurückrudern von früheren exegetischen Handlungen erfordern, welche die Probleme verursacht haben. Um diese Vorhersage zu beweisen, müsste man den Talmud jedoch wesentlich detaillierter studieren, als ich es getan habe; idealerweise bräuchte man eine geordnete Liste aller Fälle, in denen eine Exegese stattfand.

Mithilfe eines Syllogismus können wir nun ohne weiteres die folgenden Schlussfolgerungen (Nebenfolgerungen) ziehen:

Aus den Prämissen „minor“ und „subjectional“ folgt: **Einige S1 sind P2** (Modus **3/AAI**).

Aus den Ober- und Unterprämissen folgt: **Alle S2 sind P1** (Modus **1/AAA**).

Je nach der zugrunde liegenden Prämisse sind jedoch auch andere formale Syllogismen möglich; solche möglichen Schlussfolgerungen werden im weiteren Verlauf aufgezeigt.

In manchen Fällen führen diese verschiedenen deduktiven Schlussfolgerungen zu keiner Antinomie und werden von den Rabbinern akzeptiert, obwohl diese darüber hinausgehen und ein induktives Verfahren empfehlen (beispielsweise eine *gegenläufige* Lesart oder eine Verallgemeinerung). In anderen Fällen führen sie zwar ebenfalls zu keiner Antinomie, werden aber von den Rabbinern abgelehnt (aus Gründen, die wir noch sehen werden), die sie in irgendeiner Weise einschränken (beispielsweise durch eine nicht-wörtliche Lesart des Textes oder eine Partikularisierung). In manchen Fällen führt die deduktive Logik aus den gegebenen Daten zu einem Konflikt, der gelöst werden muss; und auch hier können die Rabbiner die eine Lösung der anderen vorziehen.

Kopulativformen von *„kol davar shehayah bikhlal“* betrachtet und werden dies auch weiterhin tun ; das heißt, Formen mit *kategorischen* Aussagen. Es sollte jedoch klar sein, dass ebenso Implikationsformen denkbar sind; das heißt, Formen mit **Konditionalaussagen** . Beide Typen werden in rabbinischen Beispielen verwendet, wobei erstere vielleicht häufiger vorkommen als letztere. Wie unten gezeigt wird, ist die Gesamtstruktur der Implikationen ähnlich der der Kopulativen; alle Ergebnisse sind vermutlich dieselben, *mutatis mutandis* . Wir brauchen daher nicht beide Typen zu behandeln; und wir werden dies auch nicht tun, um Wiederholungen zu vermeiden. Der wesentliche Unterschied zwischen ihnen besteht darin, dass Kopulative vier *Terme enthalten* , Implikationen hingegen vier *Thesen* . Anstelle von Subjekten (S1, S2) und Prädikaten (P1, P2) betrachten wir Antezedentien (P1, P2 – nicht zu verwechseln mit den vorhergehenden Symbolen für Prädikate; hier steht P für Proposition) bzw. Konsequenzen (Q1, Q2). Zusammengefasst gilt also:

Gegeben: Wenn P1, dann Q1 und Wenn P2, dann Q2 (Ober- und Unterprämisse)
,
wobei P2 P1 impliziert, aber P1 nicht P2 impliziert (Voraussetzung) **,**
und Q1 und Q2 stehen in einer Relation *f* {Q1, Q2} (konsequentielle Prämisse) **.**

Welche Beziehungen ergeben sich daraus?
zwischen P1 und Q1 sowie zwischen P2 und Q2, mit Ausnahme der oben genannten;
und zwischen P1 und Q2 sowie zwischen P2 und Q1 (Schlussfolgerungen) **?**

Die gängige Wendung „ *kol davar shehayah bikhlal veyatsa...* “ kann nun genauer interpretiert werden. „ *Kol davar* “ bezieht sich auf den Unterbegriff (S2); “ *shehayah bi-* , zur Subsumtion des letzteren unter den Oberbegriff (S1, durch die Subjektprämisse 'S2 ist S1'); „ *-khlal* “ bezieht sich auf die Oberprämisse (S1 ist P1) und „ *veyatsa* “ auf die Unterprämisse (S2 ist P2). Beachten Sie, dass in all diesen Regeln das zugrundeliegende Subjekt normalerweise eine Person oder mehrere Personen ist (selbst wenn ein Tier, eine Pflanze oder ein Mineral erwähnt wird, ist das letztendliche Subjekt, an das sich ein Gesetz richten könnte, der Mensch). Das wirksame Prädikat ist eindeutig ein Gesetz oder eine Reihe von Gesetzen, unter denen wir in diesem Kontext eine Vorschrift, ein Verbot, eine Erlaubnis und/oder eine Ausnahme verstehen müssen. Betrachten wir nun die relevanten hermeneutischen Prinzipien im Detail.

✡ **Regel Nr. 8** vervollständigt die besagte gängige Formulierung mit den Worten ***...min haklal lelamed, lo lelamed al atsmo yatsa, ela lelamed al haklal kulo yatsa*** . Wörtlich übersetzt

besagt der Grundsatz: „Alles, was in einer Allgemeinheit enthalten war und aus der Allgemeinheit hervorgegangen ist, soll gelehrt werden: nicht ‚über sich selbst, es ist hervorgegangen', sondern ‚über die gesamte Allgemeinheit, es ist hervorgegangen'."

Wir schlagen folgende Interpretation vor: „Ein Subjekt (S2) wurde aufgrund seiner Subsumtion unter ein anderes (S1) in eine Allgemeinheit einbezogen (Alle S1 sind P1); anschließend wurde es (S2) distinktiv behandelt (Alle S2 sind P2). In diesem Fall ist das distinktive Prädikat (P2) zu lehren: nicht nur in Bezug auf die herausgegriffene Art (S2), sondern auch in Bezug auf die gesamte Gattung (S1), sodass [alle S1 P2 sind]." Somit bezieht sich „ *atsmo* " auf den Unterbegriff (S2), „ *yatsa* " auf das Unterprädikat (P2) und „ *haklal kulo* " auf den Oberbegriff (S1).

Obwohl R. Ishmaels Prinzip selbst den folgenden Punkt nicht explizit erwähnt, *lässt sich anhand einiger in der Literatur angeführter Beispiele Folgendes feststellen* : Die Regel von *lelamed* betrifft Fälle, ***in denen das Minorprädikat P2 dem Majorprädikat P1 untergeordnet ist*** . Daher lautet in diesem Kontext die in unserer vorherigen allgemeinen Formel undefinierte Prädikatsprämisse:

Alle P2 sind P1, aber nicht alle P1 sind P2 (prädikatale Prämisse).

Und die von R. Ishmael offenbar nahegelegte Hauptschlussfolgerung lautet:

***Alle* S1 sind P2**
(Hauptschlussfolgerung).

Gemäß der deduktiven Logik liefert die genannte Prämisse keine zusätzlichen Schlussfolgerungen, außer denjenigen, die bereits auf anderem Wege gewonnen wurden (siehe oben). Daher ist die von Rabbi Ismael vorgeschlagene Schlussfolgerung bestenfalls induktiv. Die deduktive Logik erlaubt, dass eine Gattung ein generisches Prädikat und eine Art dieser Gattung ein spezifischeres Prädikat haben kann; sie besteht jedoch nicht darauf, dass die Gattung dem Beispiel folgt und ebenfalls das spezifischere Prädikat besitzt. Rabbi Ismael hingegen scheint der Ansicht zu sein, dass in Bezug auf die Tora die untergeordnete Prämisse, genauer gesagt die Implikation der untergeordneten und subjektiven Prämisse, Die Aussage „Einige S1 sind P2" muss verallgemeinert werden zu „Alle S1 sind P2".

Das von Bergman angeführte Beispiel, auf dem meine obige Formalisierung beruht, lautet: Exodus 22,18 verurteilt eine Zauberin zum Tode (Allgemeinheit), während Lev 20,27 ein männliches oder weibliches Medium oder einen Totenbeschwörer („in dem ein Geist [*oder*]ein vertrauter Geist [*wohnt*]") zum Tode durch Steinigung verurteilt (Besonderheit). Da Medien und Totenbeschwörer der Kategorie der Zauberinnen zugeordnet werden (die textliche Grundlage für diese Einordnung wird nicht genannt; Kommentatoren schließen Zauberer mit ein und argumentieren, dass die weibliche Form nur verwendet wird, weil die meisten Frauen sind), wird durch diese *lelamed* Exegese geschlossen, dass Zauberinnen (aller Art) gesteinigt werden sollen. Mir fiel auf, dass die Prädikatsänderung darin besteht, dem ursprünglichen Prädikat (Todesurteil) eine weitere Präzisierung (durch Steinigung) hinzuzufügen; und ich nahm an, dass dies eine *unabdingbare* Voraussetzung für die Anwendung dieser Regel ist.

Man beachte, dass die von R. Ishmael vorgeschlagene Schlussfolgerung gemäß der natürlichen Logik nicht unmöglich ist (es folgt keine Antinomie daraus); sie ist lediglich ein Fehlschluss (nicht formal zwingend). Die Implikation der Nebenprämisse ist *lav davqa* und kann gleichermaßen allgemein oder kontingent sein. Auch entstünde bei einer *davqa* -Lesart von „Einige S1 sind P2“ keine Redundanz, im Gegensatz zu R. Ishmaels Verallgemeinerung, d. h. dass „Einige S1 sind nicht P2“ folgert. Der vorgeschlagene Weg ist daher ein künstlicher, empfohlen von einer religiösen Autorität, die göttliche Legitimation beansprucht. Es handelt sich im Wesentlichen nicht um eine Schlussfolgerung, sondern um einen Vorschlag, die Nebenprämisse *nicht* als exklusiv zu lesen.

Warum der Text nicht gleich einfach „Alle S1 sind P2“ (statt „Alle S2 sind P2“) sagte, falls dies die Intention war, wird nicht erklärt; möglicherweise wäre es *kontextuell* unpassend gewesen und hätte falsche Schlussfolgerungen aus dem umgebenden Kontext nahegelegt. Ebenso wenig wird erklärt, warum die vorgeschlagene Schlussfolgerung gezogen wird, *anstatt* die Besonderheit als Ausnahme zu lesen, sodass andere Arten von S1 als S2 *nicht* P2 sind, obwohl sie P1 sind. Ich vermute, dass die alternative Lesart der Besonderheit als Kontingenz in der rabbinischen Praxis gelegentlich vorkommt; ich habe jedoch nicht nach Beispielen gesucht [229]. Jedenfalls sind *deduktiv beide Ergebnisse formal akzeptabel; die vorgeschlagene Lesart kann daher nur als induktive Präferenz* betrachtet werden , die als spezifisch für die Bibelauslegung gilt.

✡ Bergman teilt uns mit, dass die obige Darstellung eine Version der *Lelamed -Regel darstellt* , in der das partikulare Gesetz „sowohl über sich selbst als auch über das allgemeine Gesetz“ lehrt. In einer anderen Version, so Bergman, lehre es (nicht über sich selbst, sondern) „nur über das allgemeine Gesetz“. Anhand des von ihm angeführten Beispiels widerspreche ich seiner Interpretation der letzteren Version jedoch entschieden, räume aber durchaus deren Existenz in der rabbinischen Literatur ein. Bevor wir jedoch auf unsere Differenzen eingehen, möchte ich diese zusätzliche Version formal vorstellen.

> Betrachten wir zunächst Bergmans Beispiel. Lev 22,3 verurteilt denjenigen, der sich unrein heiligen Opfergaben nähert, zur Ausmerzung (*Karet*) (allgemein); Lev 7,20 verurteilt denjenigen, der unrein Friedensopfer isst, zur gleichen Strafe (besonders); Friedensopfer werden in Lev 7,37 unter den anderen heiligen Opfergaben aufgeführt (genauer gesagt erwähnt dieser Vers nicht die allgemeine Kategorie der heiligen Opfergaben, sondern zählt nur verschiedene Arten von Opfern auf: Brandopfer, Mehlopfer, Sündopfer, Schuldopfer, Weiheopfer und Friedensopfer). Daraus wird geschlossen, dass der Verzehr (oder die Annäherung?) an Opfergaben geringerer Heiligkeit als Friedensopfer, wie etwa solche für die Instandhaltung des Tempels (Bergman gibt nicht an, wo im Text diese Unterscheidung im Grad der Heiligkeit begründet wird), *nicht* der Ausmerzung unterliegt. [230]

---

229 Ehrlich gesagt, erscheint mir die Lesart *„davqa“* die wahrscheinlichere der beiden (wenn auch nicht unausweichliche), denn das würde sofort erklären, warum die Schrift nicht einfach sagt: „Alle S1 sind P2“.

230 Scherman (S. 51) verwendet übrigens dieselbe Textstelle, um die erste Variante von *„lelamed“ zu veranschaulichen* . Aus Lev 7,19, wo es den rituell Reinen erlaubt ist, Opferfleisch zu essen [( ]und daher – nach einer vermeintlich exklusiven Lesart des Textes – den Unreinen verbietet), und Vers 20, wo für einen Unreinen, der Friedensopfer isst, eine Strafe von *Karet verhängt wird, leitet er die gleiche Strafe für alle* [heiligen]Opfer ab. Interessanterweise steht diese pauschale Schlussfolgerung im Widerspruch zu Bergmans differenzierterem Ergebnis, das er mithilfe der zweiten Variante von *„lelamed“ erzielt hat* ! Ich weiß nicht, welche der beiden als halachisch korrekt gilt. Allerdings ist meine Lesart von Vers 19, dass er sich auf Friedensopfer bezieht, da nicht nur der vorhergehende Vers, sondern auch die beiden folgenden

Obwohl weder R. Ishmael noch seine Nachfolger den folgenden Punkt explizit erwähnen, *lässt sich anhand einiger in der Literatur angeführter Beispiele feststellen* , dass Die Variante der *lelamed -Regel* betrifft Fälle, ***in denen das Oberprädikat P1 dem Unterprädikat P2 untergeordnet oder mit diesem identisch ist*** . In diesem Kontext lautet die in unserer vorherigen allgemeinen Formel undefinierte Prädikatsprämisse also:

Alle P1 sind P2 (prädikatale Prämisse).

Und die wichtigste Schlussfolgerung, die offenbar von Rabbinern nahegelegt wird, lautet:

Einige S1 sind *nicht* P2
(Hauptschlussfolgerung).

Betrachten wir nun die syllogistischen Schlüsse, die wir aus dieser Prämisse ziehen können; es gibt nur einen, der unten dargestellt wird. Beachten Sie, dass das untenstehende Ergebnis mit der Hauptschlussfolgerung der ursprünglichen Fassung von *lelamed übereinstimmt* , nur dass es hier deduktiv hergeleitet wird, ohne dass eine induktive Erweiterung erforderlich ist.

Aus den Haupt- und Prädikatsprämissen folgt: **Alle S1 sind P2** (Stimmung **1/AAA**).

Beachten Sie, dass „Alle P1 sind P2“ nicht aussagt, ob alle P2 P1 sind oder nicht; beide Möglichkeiten sind in der vorliegenden Variante vermutlich zulässig. Falls P1 und P2 einander implizieren (d. h. identisch oder logisch äquivalent sind), lässt sich aus den gegebenen Prämissen nichts Weiteres ableiten.

> Es gibt eine formale ***Ausnahme*** von der Anwendung der zweiten Variante von *lelamed* , nämlich in Situationen, in denen die Regeln vom Typ *klalim uphratim* anwendbar sind. Denn die zusammengesetzten Aussagen „G und S sind P“ und „S und G sind P“, wobei S G untergeordnet ist, sind jeweils formal äquivalent zu einer Konjunktion der beiden einfachen Aussagen „G sind P“ und „S sind P“. Und nach R. Ishmael lauten die in diesen Situationen zu ziehenden Schlussfolgerungen jeweils „Nur S sind P“ (*davqa* , nach Regel Nr. 4) und „Alle G sind P“ (allgemein, nach Regel Nr. 5). Daraus folgt, dass wir, wenn wir auf untergeordnete Subjekte mit demselben Prädikat stoßen, zunächst entscheiden müssen, welche Regel anwendbar ist. Laut Raschi (*Schewuot* , 7a) kommen die Regeln *des Klalim Uphratim* zur Anwendung, wenn die Subalternativen im Text nahe beieinander (im selben Vers) stehen, während die genannte Variante des *Lelamed* greift, wenn die Aussagen relativ weit voneinander entfernt sind. Die daraus resultierende Schlussfolgerung unterscheidet sich von der zweiten Variante des *Lelamed* , insbesondere im Fall „SG sind P“; aber auch im Fall „GS sind P“ ist der Prozess an sich anders. Ähnliches gilt für andere Formen des *Klalim Uphratim* .

Wir sehen also, dass in dieser zweiten Variante von *lelamed* die von den Rabbinern postulierte „Schlussfolgerung“ – „Einige S1 sind nicht P2“ – genau im *Widerspruch* zu der

---

Verse diese Opfer betreffen. In diesem Fall ist Schermans Argument nicht wirklich ein *lelamed erster Variante* , sondern lediglich eine Verallgemeinerung von Friedensopfern auf alle Opfer (was natürlich nicht bedeutet, dass Bergman Recht hat).

Schlussfolgerung steht, die die deduktive Logik (bei wörtlicher Annahme der Prämissen) erfordert! Ich bin daher sehr geneigt, diese Argumentationsweise gänzlich als antinomisch abzulehnen. Ich würde jedenfalls darauf wetten, dass dieses Vorgehen in der vorliegenden Situation nicht immer angewendet wird, da es sehr wahrscheinlich zu Widersprüchen führt; ich habe jedoch nicht nach Beispielen gesucht. Wir müssen aber versuchen zu verstehen, was die Rabbiner zu dieser verdrehten Logik veranlasst hat und wie sie sich formal ausdrücken lässt.

Offenbar veranlasste die Schrift die Rabbinen zu dieser verschachtelten Formulierung, weil das Oberprädikat (P1) weniger ausgedehnt ist als das Unterprädikat (P2) oder gleich ausgedehnt, während das Obersubjekt (S1) ausgedehnter ist als das Untersubjekt (S2). Warum wählt die Schrift diese Formulierung, anstatt gleich zu sagen: „Alle S1 sind P2“, obwohl wir diese Schlussfolgerung automatisch ziehen könnten? Die Rabbinen argumentierten daher angeblich, dass die Schrift nicht möchte, dass wir diese Schlussfolgerung ziehen.

Was die logischen Mittel für eine solche Position betrifft: Wenn man die Prämisse zulässt, die diese *Midah* von den anderen unterscheidet und definiert, so lässt sich die Schlussfolgerung „Alle S1 sind P2“ nur verhindern, indem man die Oberprämisse „Alle S1 sind P1“ verneint. Man beachte, dass, wenn wir dies tun und sagen:

Einige, *aber nicht alle* S1 sind P1 (Konkretisierung der Hauptprämisse).

Dann ist die Nebenfolgerung, dass „Alle S2 sind P1“, nicht mehr gültig, und die Beziehung zwischen S2 und P1 bleibt problematisch.

> Gegen diese rabbinische Position lassen sich folgende Einwände erheben: Wenn die Rabbiner im vorliegenden Fall überrascht sind, dass der Text nicht unmittelbar besagt: „Alle S1 sind P2“, warum waren sie dann im vorherigen Fall nicht ebenso überrascht, dass der Text dies nicht direkt aussagte, wenn dies doch seine Absicht war?
>
> Wenn P1 P2 untergeordnet ist, könnte es einen *kontextuellen* Grund dafür geben, der Oberprämisse ein spezifischeres Prädikat zu geben, um unerwünschte Schlussfolgerungen (wie etwa eine erste Variante, die aus einer anderen Unterprämisse *abgeleitet wird*) zu vermeiden, die sich andernfalls aus einem generischen Prädikat ergeben könnten. Sind P1 und P2 identisch, kann die rabbinische Überraschung nur auf den unterschiedlichen Erweiterungen der Subjekte S1 und S2 beruhen; auch hier ließe sich eine kontextuelle Erklärung anführen: Es ist denkbar, dass unerwünschte Schlussfolgerungen aus einem falsch platzierten generischen oder spezifischen Subjekt gezogen wurden.
>
> Gott, der Verfasser der Tora, mag gedacht haben: „Ich kann mir eine solche Formulierung erlauben, da die Rabbinen meine endgültige Absicht ohnehin irgendwann durch einen Syllogismus mithilfe der Prämisse erschließen werden.“ Die bloße Tatsache, dass der Text als von einem bewussten Wesen verfasst gilt und dass ein Syllogismus leicht zu begründen ist, beweist nicht, dass Gott das beabsichtigte, was die Rabbinen ihm unterstellen. Ein alternativer Weg ist durchaus gangbar, daher war ihr Unbehagen angesichts der scheinbaren Redundanz unbegründet. Soweit zur Bewertung; kehren wir zur Beschreibung zurück.

In der neuen Variante von *lelamed* widerspricht die vermeintliche „Schlussfolgerung“ der Hauptprämisse. Es handelt sich weder um eine Deduktion (da eine Schlussfolgerung in der Deduktion niemals einer Prämisse widersprechen kann) noch um eine Spezifizierung als Reaktion auf textuelle Inkonsistenz (da kein Widerspruch zwischen den Prämissen bestand, kein Konflikt, der einer Versöhnung bedurfte). Streng genommen kann sie daher nicht als Inferenz bezeichnet werden, sondern bestenfalls als eine Lesart, die durch ein vages Unbehagen mit der Logik des Textes motiviert ist. Die Rabbinen lehnen willkürlich (ohne formale Motivation) eine

wörtliche Lesart der Hauptprämisse „Alle S1 sind P1“ ab und erklären, dass diese nicht allgemein, sondern kontingent sei . Ihre angebliche Schlussfolgerung, dass „Einige S1 nicht P2 sind“, ist die Ursache und nicht die Folge einer solchen Lesart. Die anti-wörtliche Lesart wird erst dann notwendig, um absurde Konsequenzen zu verhindern, wenn die gewünschte „Schlussfolgerung“ künstlich gewählt wurde. Des Weiteren folgt diese „Schlussfolgerung“ nicht unbedingt aus einer solchen Lektüre, sie wird erst durch sie ermöglicht.

Lelamed endet also mit der Spezifizierung der Oberprämisse, anstatt damit zu beginnen; es findet kein Prozess statt, der zur Hauptfolgerung führt. Zu beachten ist, dass in diesem Kontext der syllogistische Schluss aus der ursprünglichen Oberprämisse (Alle S1 sind P1) und der vermeintlichen Prädikatalprämisse (Alle P1 sind P2), nämlich „Alle S1 sind P2“, rabbinisch verboten ist.

Aus der Hauptschlussfolgerung, wie die Rabbiner behaupten, folgt übrigens , dass es „mindestens eine Art von S1 gibt, die sich von S2 unterscheidet, nennen wir sie S3, die nicht P2 ist“; d. h., dass das Prädikat nur auf das Subjekt (und letztlich auf ähnliche) anwendbar ist. Das Problem dieser Schlussfolgerung ist jedoch, dass sie kein konkretes Wissen hinzufügt, da sie uns nicht sagen kann, *inwiefern* andere Arten der gegebenen Art „ähnlich“ oder „unähnlich“ sind [231]. Tatsächlich bleibt die Prämisse als solche (Alle S2 sind P2) zwar unberührt, wird aber exklusiv.

***Nur* S2 sind P2** (zusätzliche Schlussfolgerung).

Es ist zu beachten, dass diese exklusive Aussage formal nicht zwingend erforderlich ist, aber annähernd zutrifft und einen gewissen Spielraum für eine Erweiterung des Subjekts lässt (d. h. „S2“ kann hier andere Arten von S1 wie S2 umfassen, schließt aber in jedem Fall einige Arten von S1 aus, die sich von S2 unterscheiden). Der syllogistische Schluss „Einige S1 sind P2“ aus der Unterprämisse und der Subjektprämisse („Alle S2 sind S1“) bleibt gültig und ist selbstverständlich mit der rabbinischen Schlussfolgerung „Einige S1 sind nicht P2“ zu einem kontingenten Satz zu verbinden.

Um es zu wiederholen: Der Vorschlag der Rabbinen ist logisch unhaltbar, es sei denn, wir verändern die Prämissen auf eine passende Weise. Um einen Widerspruch *zu vermeiden* , muss die Hauptprämisse „Alle S1 sind P1“ verneint, d. h. zu „Einige, aber nicht alle S1 sind P1“ präzisiert werden. Diese Maßnahme führt jedoch *nicht* dazu, dass die gewünschte Hauptschlussfolgerung deduktiv hergeleitet wird; sie bleibt eine „vorherbestimmte Schlussfolgerung“ (eine These ohne Begründung in den Prämissen, ob alt oder neu). Die Anpassung der Hauptprämisse macht die Hauptschlussfolgerung lediglich formal denkbar; ihre Bevorzugung durch die Rabbinen bleibt ein induktiver Akt. ***Dieser Akt wäre für die Wissenschaft akzeptabel, wenn er als vorläufige Hypothese zur Überprüfung durch weitere Daten vorgebracht würde; wird er jedoch als unumstößliche, nicht überprüfbare Entscheidung verkündet, wird er aus wissenschaftlicher Sicht zu einem willkürlichen Akt.*** Die Rabbinen beanspruchen natürlich göttliche Legitimation dafür; wir müssen jedoch darauf hinweisen, dass eine solche Behauptung mit wissenschaftlichen Mitteln nicht überprüfbar ist. Wir belassen es dabei und gehen zum nächsten Thema über.

---

231 Definitionsgemäß unterscheidet sich jede Art in mancher Hinsicht von anderen Arten derselben Gattung, in anderer Hinsicht ist sie ihnen aber auch gleich. In der Praxis schlagen die Rabbiner jedoch eher willkürliche Einteilungen vor, ohne dabei auf eine adduktive Ordnung zu achten.

> Wir können nun zur Kritik an Bergmans Formulierung zurückkehren. Die von ihm vorgeschlagene Unterscheidung zwischen den beiden Varianten von *lelamed* ist unzutreffend. In der ersten Variante könnte man zwar sagen, dass das partikuläre Gesetz „sowohl über sich selbst als auch über das allgemeine Gesetz" lehrt, insofern das Prädikat „klein" rabbinisch auf das Hauptsubjekt angewendet wird. In der zweiten Variante lässt sich jedoch nicht sagen, dass das partikuläre Gesetz (nicht über sich selbst, sondern) „nur über das allgemeine Gesetz" lehrt. Das partikuläre Gesetz bleibt von diesem Prozess unberührt, und das allgemeine Gesetz ähnelt ihm nicht. Man kann höchstens sagen, dass das partikuläre Gesetz von den Rabbinen als *Ausnahme* vom allgemeinen Gesetz betrachtet wird; es bewirkt, dass letzteres aufhört, allgemein zu sein. Das Prädikat „klein" ist dem Untersubjekt (und anderen, die ihm schließlich ähnlich sind) vorbehalten, während andere Mitglieder des Hauptsubjekts (die dem Untersubjekt „anders" sind) des Prädikats „klein" beraubt werden.

Betrachten wir nun, wie wir *die lelamed- Formel* von R. Ishmael interpretieren müssten , damit sie die zweite Variante abdeckt. Um den Satz „ *kol davar shehayah bikhlal veyatsa min haklal lelamed lo lelamed al atsmo yatsa ela lelamed al haklal kulo yatsa* " anzupassen, müssen wir ihn so interpretieren, dass ein Subjekt (S2) aufgrund seiner Subsumtion unter ein anderes (S1) in eine Allgemeinheit (Alle S1 sind P1) einbezogen wurde; anschließend wurde es (S2) gesondert behandelt (Alle S2 sind P2). In diesem Fall sollte uns die gesonderte Behandlung (Alle S2 sind P2) etwas lehren. Sie diente nicht nur dazu, uns etwas über S2 selbst zu lehren, nämlich dass die Art differenziert wurde (in „Alle S2 sind P2"), sondern auch dazu, uns etwas über die gesamte Gattung (S1) zu lehren, [**von**]der sie differenziert wurde [**, nämlich dass nicht *alle* S1 P2 sind**].

In dieser modifizierten Version wird das implizite Wort „else", was „anders als die abweichende Behandlung" bedeutet, *in* die Formel hineingelesen, sodass die „Schlussfolgerung" für die Gattung anders ausfällt als für die Art. Hier bezieht sich „ *yatsa* " auf die gesamte untergeordnete Prämisse und nicht auf das untergeordnete Prädikat (siehe Anmerkung).

Wir könnten also die beiden Varianten von *lelamed unterscheiden* , indem wir die erste mit „ ***lelamed oto hadavar leshar haklal*** " (lehre *dasselbe* , P2, in Bezug auf den Rest der Gattung, S1) und die zweite mit „ ***lelamed hefekh hadavar leshar haklal*** " (lehre das *Gegenteil* , nicht P2, in Bezug auf den Rest der Gattung, S1) bezeichnen. Vergleicht man dies mit Bergmans Unterscheidung „sowie das Allgemeine" und „nur das Allgemeine", so zeigt sich, dass er ungenau war.

Betrachten wir nun die technischen Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen diesen beiden Versionen von *lelamed* , abgesehen von ihren Gemeinsamkeiten mit den anderen Regeln des Typs *kol davar shehayah bikhlal veyatsa* . (a) In beiden Fällen behauptet die Prädikatsimplikation, die als distinktive Bedingung für die Anwendung der Regel dient, eine Implikation zwischen den Prädikaten; jedoch in der ersten Version, die wir *lelamed genannt haben oto hadavar* , das untergeordnete Prädikat ist dem übergeordneten Prädikat untergeordnet; wohingegen in der zweiten Version, genannt *lelamed,* (a) *Bei hefekh hadavar* impliziert das Oberprädikat das Unterprädikat. (b) Die Hauptaussage des ersten Satzes ist allgemein positiv (Alle S1 sind P2), während die des zweiten Satzes partikular negativ ist (Einige S1 sind nicht P2); sie stimmen jedoch darin überein, dass einige S1 P2 sind.

Schließlich (c) beinhalten sie unterschiedliche Denkprozesse: *lelamed Oto hadavar* beruht auf der induktiven Verallgemeinerung einer bestimmten Implikation der Unterprämisse (nämlich: Einige S1 sind P2), wohingegen *Lelamed hefekh hadavar* willkürlich eine Schlussfolgerung postuliert, die einer Implikation der Oberprämisse widerspricht (nämlich: Alle S1 sind P2), und

die Oberprämisse selbst daraufhin versöhnlich konkretisiert. Beide Verfahren sind nach natürlicher Logik weder erforderlich noch notwendig, und keines stellt eine Deduktion aus der Prämisse dar, die es auslöst; doch der im ersteren Fall angewandte Kunstgriff ist relativ einfach, während der im letzteren Fall verschlungener ist.

> Angesichts der ähnlichen Prämissen erscheint die traditionelle Einteilung von *lelamed hefekh hadavar* in *lelamed oto hadavar* schlüssig. Gleichzeitig können wir jedoch angesichts der grundlegenden Unterschiede in Vorgehensweise und Schlussfolgerung bezweifeln, dass die zweite Variante in der ursprünglichen Definition von R. Ishmael beabsichtigt war. Ich vermute, ihre Formulierung ist eine spätere Entwicklung, auch wenn sie zuvor unbewusst verwendet wurde. Sie könnte ebenso gut als eigenständige Regel vom Typ *kol davar shehayah bikhlal veyatsa eingeführt worden sein* . Sie ähnelt der Regel vom Typ *liton toan acher, shelo kheinyano* (siehe unten) insofern, als sie eine Spezifizierung der Hauptprämisse beinhaltet, wenn auch aus ganz anderen Gründen.

Die nächsten beiden Regeln (Nr. 9 und 10) setzen die übliche Wendung *kol davar shehayah bikhlal veyatsa...* mit den Worten ***...liton toan acher fort*** . Wir werden diese nun analysieren.

✡ Betrachten wir zunächst **Regel Nr. 10** , die einfacher ist. Sie vervollständigt die vorhergehenden Sätze mit der Wendung ***„…shelo kheinyano, yatsa lehaqel ulehachamir*** " und lässt sich wörtlich übersetzen mit: „Alles, was allgemein gemeint war und hervorgebracht wurde, um eine andere, unvereinbare These aufzustellen, die *hervorgebracht* wurde, um zu erhellen und zu verhärten." Der Ausdruck „ *shelo kheinyano* " zeigt uns, dass die Ober- und Unterprädikate ihrer Natur nach (oder vielleicht aufgrund eines anderen Teils des Textes) nicht im selben Subjekt verbunden werden können. Sie sind nicht nur verschieden, sondern schließen sich gegenseitig aus; es besteht eine radikale Trennung zwischen ihnen.

Obwohl weder R. Ishmael noch seine Nachfolger den folgenden Punkt explizit erwähnen, bezieht sich die Regel *„liton toan acher, shelo kheinyano" – einigen Beispielen in der Literatur zufolge* – auf Fälle, ***in denen das Oberprädikat P1 und das Unterprädikat P2 einander widersprechen*** . In diesem Kontext ist die in unserer früheren allgemeinen Formel nicht definierte Prädikatsprämisse daher mindestens:

Kein P1 ist P2 (und kein P2 ist P1) (prädikative Prämisse).

> Beachten Sie, dass dies eine Minimaldefinition der erwähnten Unvereinbarkeit zwischen P1 und P2 darstellt. Der eckige Klammerzusatz ist überflüssig, da er ohnehin implizit enthalten ist. Im Falle von Widersprüchen muss zusätzlich gesagt werden: **Kein Nicht-P1 ist Nicht-P2** (was impliziert, dass kein Nicht-P2 Nicht-P1 ist). Im Falle von Gegensätzen muss hinzugefügt werden: **Einige Nicht-P1 sind Nicht-P2** (was impliziert, dass einige Nicht-P2 Nicht-P1 sind).

> An dieser Stelle sei eine Anmerkung zu *zusammengesetzten Prädikaten gemacht* . Besteht ein Prädikat X aus zwei Begriffen a + b, während das andere Prädikat Y nur aus einem dieser Begriffe (sagen wir, a) besteht, *ohne den anderen* (b) zu erwähnen, dann sind drei Lesarten möglich [232].

---

232 Sind mehr als zwei Konzepte beteiligt, können wir sie leicht auf zwei reduzieren. Wenn beispielsweise X = 'a + b + c' und Y = 'a + b', dann sind 'a + b' für unsere Zwecke effektiv ein Konzept und 'c' das andere. Beachten Sie jedoch: Besteht neben einem fehlenden Element in einer der Verbindungen

(i) X = 'a + b' und Y = 'a + b' *oder* 'a + notb'. Da beide Ereignisse eintreten können, ist X in Y enthalten, oder anders ausgedrückt: Y ist eine *Gattung* von X (sowie einiger anderer Arten, Z = a + notb). Daher wenden wir die Regel *lelamed* an und wählen die Variante *hefekh hadavar,* falls P1 = X und P2 = Y, oder die Variante *oto hadavar,* falls P1 = Y und P2 = X.

(ii) X = 'a + b' und Y = 'a + b'. Hier haben wir den Faktor 'b' von 'a' im Fall von X auf 'a' in allen Fällen, einschließlich Y, verallgemeinert; das Ergebnis ist, dass X und Y *identisch sind* . Daher würden wir, egal ob P1=X und P2=Y oder P1=Y und P2=X, die *lelamed Regel anwenden. hefekh hadavar* .

(iii) X = 'a + b' und Y = 'a + *nicht* b'. Hier haben wir von der *Nichtnennung* von 'b' in Bezug auf Y auf das *tatsächliche Fehlen* von 'b' in Y verallgemeinert; das Ergebnis ist, dass X und Y *unvereinbar sind* [233]. Daher würden wir, egal ob P1=X und P2=Y oder P1=Y und P2=X, die Regel *shelo kheinyano anwenden* .

Wie Bergman einräumt, weist die Heilige Schrift häufig Widersprüche auf, nicht *durch bewusste Zuweisung* unvereinbarer Prädikate zu untergeordneten Subjekten, sondern *durch Auslassung* (wie soeben beschrieben). Wie die obige Analyse zeigt, muss im letzteren Fall, bevor eine der hermeneutischen Regeln angewendet werden kann, ein Entscheidungsprozess durchlaufen werden [234]. Sind die beteiligten Komposita anschließend unvereinbar, wird *„shelo kheinyano“ angewendet* ; andernfalls eine der Varianten von *„lelamed“* . Bemerkenswert ist, dass die später definierte Regel [235]*„shehu kheinyano“ in diesem Kontext keine Anwendung findet!*

Nun wollen wir die syllogistischen Schlussfolgerungen betrachten, die wir aus der genannten Prämisse „Kein P1 ist P2“ ziehen können:

Aus den untergeordneten und prädikatalen Prämissen folgt, **dass Nr. S2 P1** (Modus **2/EAE**) ist.

Aus den Haupt- und Prädikatsprämissen folgt, **dass Nr. S1 P2** (Modus **1/EAE**) ist.

Mit der zusätzlichen Klausel (Kein Nicht-P1 ist Nicht-P2) widersprüchlicher Prädikate ist keine weitere Schlussfolgerung möglich, ebenso wenig mit derjenigen (Einige Nicht-P1 sind

---

auch eine explizite Unvereinbarkeit innerhalb der Verbindungen (zum Beispiel X = 'a + b + c' und Y = 'a + nicht c'), dann sind sie (d. h. X und Y) automatisch gegensätzlich.

233 Beachten Sie, dass, *wenn man annimmt, dass 'a' wahr ist* , 'a+b' und 'a+notb' nicht mehr nur (unbestimmt) unvereinbar sind, sondern widersprüchlich werden (d. h. sie können nicht nur nicht beide gleichzeitig wahr sein, sondern auch nicht beide gleichzeitig falsch sein).

234 Die Entscheidung hängt unter anderem von den bekannten Beziehungen zwischen den Elementen „a“ und „b“ ab. Da in unserem Fall „a+b“ vorkommt, müssen diese Beziehungen kompatibel sein. Wenn „a“ „b“ impliziert, dann impliziert „nur a“ „a+b“. In allen anderen Fällen bleibt die Kombination „a+nichtb“ logisch möglich, obwohl sie in manchen Fällen aus natürlichen oder biblischen Gründen *praktisch* nicht vorkommen oder sogar unmöglich sein kann.

235 *shehu kheinyano lässt sich* jedoch *aus einer umfassenderen Perspektive* vorhersagen . Diese besteht darin, die beiden Prädikate zunächst als P1 = 'a' und P2 = 'b' zu definieren und anschließend die logischen Konjunktionsmöglichkeiten zwischen den verschiedenen Kombinationen von a, b und ihren Negationen zu betrachten. Denn P1 kann gleich 'a+b' oder 'a+nichtb' oder 'a+b *oder* a+nichtb' sein, während P2 gleich 'a+b' oder 'nichta+b' oder 'a+b *oder* nichta+b' sein kann. Diese 3+3 Kombinationen (von denen 2 disjunktiv sind) implizieren neun Konjunktionen. Fünf dieser Konjunktionen bestehen zwischen inkompatiblen Elementen (*shelo kheinyano*), vier zwischen kompatiblen Elementen. Im letzteren Fall ergibt sich: „P2 impliziert P1“ (*lelamed oto hadavar*), „P2 wird von P1 impliziert“ und „P2 und P1 implizieren einander“ (*lelamed hefekh hadavar*). Schließlich erlaubt eine (nämlich die Konjunktion der beiden Disjunktionen) die Aussage „P2 ist unverbunden oder subkontradiktorisch zu P1“. Dieser letzte Fall ermöglicht *shehu kheinyano.*

Nicht-P2) gegensätzlicher Prädikate. Vergleicht man diese neuen Ergebnisse mit den Implikationen der Ober- und Unterprämissen in Verbindung mit der Subjektprämisse, nämlich „Alle S2 sind P1“ und „Einige S1 sind P2“, so zeigt sich, dass es sich um gegensätzliche bzw. widersprüchliche Aussagen handelt. Treten im Text also Subjekte in einer Gattungs-Art-Beziehung auf, deren Prädikate unvereinbar sind, liegt eine *formale Inkonsistenz vor* . Diese ist keine Antinomie aufgrund rabbinischer Interpretation, sondern dem Text inhärent. Eine formale Auflösung dieses Konflikts ist daher unbedingt erforderlich.

minimalen Rückzug von Allgemeinheiten angestrebt werden soll , der notwendig ist, um die Konsistenz wiederherzustellen; dies ist das wahrscheinlichste Ergebnis [236]. Wenn gezeigt werden kann, dass die Subjekte nicht subalternativ sind und/oder die Prädikate nicht unvereinbar sind, befinden wir uns natürlich nicht mehr in derselben Situation, und ein anderes Verfahren kann angebracht sein. Unter der Annahme, dass die Subjekt- und Prädikatsprämissen korrekt sind, besteht der *einzige* Weg zum gewünschten Ergebnis darin, *die Oberprämisse zu spezifizieren* . Bezüglich der Unterprämisse gilt: Wird nur diese spezifiziert, bleibt ein Konflikt bestehen; sie kann natürlich auch spezifiziert werden, aber das ändert nichts am Ergebnis. Das heißt, die Logik verlangt unbestreitbar:

Einige, *aber nicht alle* S1 sind P1 **(** Konfliktlösung, führende Schlussfolgerung).

Der Beweis für das, was wir soeben gesagt haben, wird nun vorgelegt:

- Wenn wir nur die Unterprämisse konkretisieren, sodass „Einige, aber nicht alle S2 sind P2“, und die Oberprämisse beibehalten, dann bleiben die folgenden Sorites möglich: „Alle S2 sind S1“ (Subjektiv) und „Alle S1 sind P1“ (Oberprämisse) und „Kein P1 ist P2“ (Prädikatal), daher „Kein S2 ist P2“; aber die letztere Schlussfolgerung widerspricht „Einige S2 sind P2“ (aus der Unterprämisse); daher haben wir immer noch einen Widerspruch.
- Andererseits, wenn wir nur die Oberprämisse konkretisieren, sodass „Einige, aber nicht alle S1 sind P1“, und die Unterprämisse beibehalten, dann bleiben die folgenden Sorites möglich: „Einige S1 sind S2“ (Umkehrung des Subjektalsatzes) und „Alle S2 sind P2“ (Unterprämisse) und „Kein P2 ist P1“ (Umkehrung des Prädikatalsatzes), daher „Einige S1 sind nicht P1“; und die letztere Schlussfolgerung stimmt mit „Einige, aber nicht alle S1 sind P1“ (veränderter Obersatz) überein; daher löst diese Maßnahme unseren Widerspruch auf.
- Wenn wir beide Prämissen konkretisieren, lassen sich keine solchen Sorites konstruieren. Die Ergebnisse sind gleichermaßen akzeptabel; diese Maßnahme beinhaltet jedoch eine radikalere Reaktion als nötig und geht über die logische Notwendigkeit hinaus. Daher kann die untergeordnete Prämisse verneint werden oder auch nicht; entscheidend ist die Verneinung der übergeordneten Prämisse. Der Unterschied im Verhalten beruht darauf, dass der untergeordnete Begriff enger gefasst ist als der übergeordnete.

Das heißt, wir müssen festhalten, dass der Text, der uns auf den ersten Blick zu der Annahme verleitete, „Alle S1 sind P1“, nicht wörtlich zu verstehen war, sondern lediglich darauf hindeutet, dass „viele, vielleicht die meisten, aber nicht alle“ S1 P1 sind. Die syllogistischen Konsequenzen dieses neuen Ergebnisses für die Beziehungen zwischen S1 und P2 sowie zwischen S2 und P1 sind folgende.

---

[236] Wir können hier nicht auf den komplexen Beweis dieses Prinzips eingehen. Er hat mit der Faktorenanalyse zu tun (siehe dazu meine Arbeit ***„Future Logic “).***

Aus den untergeordneten und subjektiven Prämissen folgt: **Einige S1 sind P2** (**3/IAI**).

Aus den Haupt- und Prädikatsprämissen folgt: **Einige S1 sind nicht P2** (**1/EIO**).

Aus den übergeordneten und untergeordneten Prämissen lässt **sich keine Schlussfolgerung ziehen** (**1/IA?**).

Aus den untergeordneten und prädikativen Prämissen folgt: **Einige S2 sind nicht P1** (**2/EIO**).

Die letztgenannte Konsequenz gilt unabhängig davon, ob die Unterprämisse konkretisiert ist oder nicht. Wenn die Unterprämisse ... *Ohne* nähere Betrachtung können wir außerdem folgern: „ **Kein S2 ist P1 ".** *Wird* die Aussage jedoch näher spezifiziert (aus anderen Gründen, da wir hier keinen Anlass dazu haben), bleibt die Frage, ob „Kein S2 ist P1" oder „Einige S2 sind P1", formal offen. Diese Konsequenzen bilden zusammen mit der veränderten Hauptprämisse („Nur einige S1 sind P1") unsere Schlussfolgerungen gemäß der formalen Logik. Nun wenden wir uns den Rabbinern zu und sehen, was sie dazu sagen.

> Ein Beispiel für *„liton toan acher shelo kheinyano"* (von Scherman angeführt): Exodus 21,2–6 enthält Gesetze zur Freilassung eines hebräischen Sklaven (*Eved Ivri* ; hier wird ein Dieb gemeint, der vom Gericht zur Sühne seines Diebstahls verkauft wurde, siehe Exodus 22,2; zu den sich selbst verkaufenden Armen siehe Lev 25,39–43). Exodus 21,7–11 enthält dann ganz andere Gesetze zur Freilassung einer als Magd verkauften Tochter (*Amah*). Daraus lässt sich schließen, dass die ursprünglichen Gesetze nur für männliche hebräische Sklaven galten und die Gesetze der einen Gruppe nicht auf die andere angewendet werden können.[237]

Bislang sind die von R. Ishmael offenbar vorgeschlagenen formalen Schlussfolgerungen in der vorliegenden Regel *identisch* mit denen der natürlichen Logik. Das obige Beispiel legt jedoch nahe, dass die Rabbinen eine eindeutigere Position einnehmen und zusätzlich folgern:

Kein S2 ist P1 (zusätzliche Schlussfolgerung).

Ob die Rabbinen stets so weit gehen oder nur gelegentlich, kann ich ohne eine vollständige Liste von Beispielen nicht sagen; spontan erscheint es mir jedoch recht typisch. Diese Schlussfolgerung kann auf zwei Vorgehensweisen beruhen. Entweder sind die Rabbinen der Ansicht, dass die Unterprämisse allgemein gehalten werden sollte, also „Alle S2 sind P2"; in diesem Fall folgt die zusätzliche Schlussfolgerung deduktiv aus der Unter- und der Prämisse. Oder die Rabbinen sind der Ansicht, dass die Unterprämisse spezifiziert werden sollte; in diesem Fall beruht ihre Schlussfolgerung auf einer Verallgemeinerung der Implikation „Einige S2 sind

---

237 Dies ist meiner Ansicht nach kein besonders gutes Beispiel, da der Text den Sklaven als möglicherweise verheiratet beschreibt (was ihn als Mann einstuft) und über die Magd sagt: „Sie soll nicht hinausgehen *wie die männlichen Diener* " (offenbar in Bezug auf die vorhergehenden Verse über den hebräischen Sklaven). Die Themen überschneiden sich also offensichtlich nicht, und die vorgeschlagene Schlussfolgerung ist überflüssig. Ich frage mich auch, ob weibliche Diebe von den Gerichten verkauft werden; jedenfalls wird die Tochter nicht verkauft. Davon abgesehen können wir die unterschiedlichen Freilassungsgesetze jedoch als Teilbeispiel heranziehen. Bessere Beispiele folgen später.

nicht P1“ der Unter- und der Prämisse. Die erste Alternative ist der formalen Logik vorzuziehen, da keine unnötige Manipulation gegebener Daten erforderlich ist. Die zweite Alternative, falls sie von den Rabbinen angewendet wird, würde einen induktiven Akt darstellen (wozu wir die bereits in ähnlichen Fällen gemachten Bemerkungen wiederholen können: Ein solcher Akt ist willkürlich, wenn er als feste Regel präsentiert wird, jedoch wissenschaftlich akzeptabel, wenn er als vorläufige Hypothese präsentiert wird).

✡ **Regel Nr. 9** vervollständigt die gängige Phrase *kol davar shehayah bikhlal veyatsa...* mit den Worten ***...liton toan acher, shehu kheinyano, yatsa lehaqel velo lehachamir*** und kann wörtlich übersetzt werden als „alles, was allgemein war und hervorgebracht wurde, um eine andere These aufzustellen, die vereinbar ist, hervorgebracht wurde, um zu erhellen und nicht zu verhärten“. Der Ausdruck ' *shehu kheinyano* ' ist zunächst unklar; wir können jedoch durch Ausschlussverfahren zu seiner beabsichtigten Bedeutung gelangen. ' *Shelo kheinyano* ' (siehe Regel Nr. 10 oben) bezieht sich eindeutig auf ein unvereinbares Prädikat; daher muss sich ' *shehu kheinyano ' auf eine Art vereinbares Prädikat beziehen; es kann sich jedoch nicht auf ein untergeordnetes Prädikat beziehen, das das Hauptprädikat subalterniert, wechselseitig impliziert oder von diesem subalterniert wird, da solche Beziehungen bereits unter den Überschriften lelamed* behandelt wurden ; Daher muss sich „ *shehu kheinyano* “ speziell auf ein subkontradikatives oder ein nicht verbundenes Prädikat beziehen. Das heißt, obwohl die beiden Prädikate ihrem Wesen nach verschieden sind, im Sinne von unterscheidbar, schließen sie sich nicht gegenseitig aus, sondern sind *miteinander verbindbar* .

> Traditionalisten mögen dieser Definition von *„shehu kheinyano“ nicht zustimmen* . Sie könnten es von *„shelo kheinyano“ abgrenzen* , indem sie argumentieren, dass sich beide auf leicht divergierende Prädikate beziehen: Ersteres auf „ähnlichen Gegenstand“, Letzteres auf „unterschiedlichen Gegenstand“ – oder etwas in der Art. Eine solche Unterscheidung ist jedoch von geringem praktischem Nutzen, da es schwierig ist, damit zu bestimmen, was „anders, aber nicht sehr“ und was „sehr unterschiedlich“ ist; die Unterscheidung wird in der Praxis zu reinem Raten oder (wie man sagen könnte) zu einer Frage der „mündlichen Überlieferung“.
>
> Obwohl ich mein Bestes gebe, sehe ich keine Möglichkeit, eine solche Unterscheidung formal zu fassen. Sie lässt sich beispielsweise nicht auf das Problem zusammengesetzter Prädikate zurückführen (siehe oben). Eine genetische Erklärung könnte die Beziehung zwischen zwei Stufen eines Konzepts X, etwa X1 und X2, und einer damit unvereinbaren Stufe Y (die nicht-X impliziert) sein: Man könnte sagen, dass das größere X (X2) weiter von nicht-X (X=0) entfernt ist als das kleinere X (X1); aber sowohl X1 als auch X2 stehen weiterhin im Konflikt mit Y. Der Begriff der „weniger“ oder „stärkeren“ Unvereinbarkeit ist, streng genommen, eine Grauzone. In der formalen Logik sind alle Unvereinbarkeiten äquivalent, ohne Abstufungen; Dinge können entweder *nicht* koexistieren oder sie *können* (unter bestimmten Bedingungen) koexistieren.
>
> Die von Kommentatoren üblicherweise angeführten Beispiele für die beiden Prozesse sind formal gesehen eindeutig identisch: Ersetzt man die Terme durch Symbole, so zeigt sich, dass die Prädikate in beiden Beispielsätzen formal unvereinbar sind. Daraus folgt, dass sich unterschiedliche Vorgehensweisen für die beiden Situationen nicht rechtfertigen lassen. Würden sich beide Regeln von *Liton toan Acher* tatsächlich auf unvereinbare Prädikate beziehen, so fehlte R. Ishmaels Hermeneutik ein Kommentar zu kompatiblen Prädikaten (im Sinne von unverbundenen oder subkonträren Prädikaten).

Obwohl weder R. Ishmael noch seine Nachfolger den folgenden Punkt explizit erwähnen, lässt sich sagen, dass die Regel *„liton toan acher, shehu kheinyano“* Fälle betrifft, ***in denen das Oberprädikat P1 und das Unterprädikat P2 unverbunden oder subkonträr sind*** . Diese Hypothese basiert auf dem genannten Ausschlussverfahren und *wird hoffentlich durch Beispiele*

aus der Literatur bestätigt werden . In diesem Kontext ist die in unserer vorherigen allgemeinen Formel undefinierte Prädikatsprämisse also mindestens:

Manche P1 sind P2 und manche P1 sind nicht P2, und
(einige P2 sind P1 und) **einige P2 sind nicht P1** (prädikative Prämisse).

Dies stellt eine Minimaldefinition der erwähnten Kompatibilität zwischen P1 und P2 dar. Der Satz „Einige P1 sind P2" dient der Beseitigung von Inkompatibilitäten, die unter dem Begriff „ *shelo kheinyano"* behandelt werden ; der eingeklammerte Satz „Einige P2 sind P1" ist darin implizit enthalten und kann daher weggelassen werden. Die Sätze „Einige P1 sind nicht P2" und „Einige P2 sind nicht P1" dienen der Beseitigung von Implikationsbeziehungen, die unter dem Begriff „ *lelamed" behandelt werden* . Im Falle von Subkontradien müsste der Satz „ **Alle Nicht-P1 sind P2** " (der „Alle Nicht-P2 sind P1" impliziert) hinzugefügt werden; in diesem Fall könnten die Sätze „Einige P1 sind nicht P2" und „Einige P2 sind nicht P1", da sie beide durch den übergeordneten Satz impliziert werden, weggelassen werden. Im Falle von nicht verbundenen Elementen würde stattdessen die Klausel „ **Einige Nicht-P1 sind nicht P2 " (die „Einige Nicht-P2 sind nicht P1" impliziert) hinzugefügt.**

Betrachten wir nun die syllogistischen Schlüsse, die wir aus der genannten (zusammengesetzten) Prädikatsprämisse ziehen können. In Verbindung mit der Oberprämisse können wir formal nur schließen, dass **einige P2 nicht S1 sind** (Modus **2/OAO**). Diese Information sagt uns jedoch nichts über die Beziehung von S1 zu P2 (in dieser Reihenfolge), außer dem, was wir bereits aus der Unter- und Subjektprämisse wissen, nämlich dass einige S1 P2 sind (was unbestimmt ist). Ebenso können wir aus der Prädikats- und Unterprämisse schließen, dass **einige P1 nicht S2 sind** ; aber diese Information sagt uns nichts über die Beziehung von S2 zu P1 (in dieser Reihenfolge). [238]

Bevor wir die von den Rabbinern in einem solchen Fall vorgeschlagenen Schlussfolgerungen formal präsentieren und bewerten können, müssen wir, wie in anderen Fällen auch, eine Aussage oder ein Beispiel finden, das die Angelegenheit etwas klärt. Das Problem hierbei ist, dass die mir bisher bekannten Aussagen und Beispiele zu dieser Regel ambivalent sind [239]. Daher müssen wir anders vorgehen und nach einem Beispiel suchen, das die Rabbiner, wären sie sich der formalen Problematik stärker bewusst gewesen, möglicherweise unter diese Kategorie eingeordnet hätten. Dieser Ansatz ist zugegebenermaßen rein hypothetisch. Denn das vorliegende Forschungsprojekt ist nicht primär präskriptiv, sondern deskriptiv; sein Hauptziel ist nicht, den Rabbinern vorzuschreiben, wie sie Texte interpretieren *sollen* , sondern zu erforschen, wie sie Texte *interpretieren* . *Wir wollen ihre Methoden* bewerten , nicht neue für sie entwickeln. Eine Wertung ist letztlich beabsichtigt, aber erst, nachdem wir etwas von ihnen zur Bewertung haben.

Dennoch ist zu beachten, dass wir unsere Hypothese zur Form von *shehu kheinyano* nicht aus dem Nichts, sondern durch die schrittweise Erforschung der Formen der anderen

---

238 Zur Klarstellung sei außerdem darauf hingewiesen, dass im Fall, dass P1 und P2 subkonträr sind, aus den gegebenen Prämissen nichts Weiteres abgeleitet werden kann.

239 Ein Bekannter von mir, Herr S. Szmerla, wies mich auf meine Bitte um Beispiele darauf hin, dass manche hermeneutischen Regeln möglicherweise nur ein oder zwei konkrete Anwendungsfälle aufweisen. Es ist daher keineswegs sicher, dass wir ein Beispiel finden werden, das sowohl von den Rabbinern als auch von Logikern wie mir als „ *shehu kheinyano" anerkannt wird* . Eine systematische Auflistung und Analyse aller exegetischen Akte im Talmud ist daher offensichtlich sehr wünschenswert.

Unterteilungen von *kol davar shehayah bikhlal veyatsa entwickelt haben* . Unsere Hypothese basierte daher insofern auf rabbinischer Praxis, als sie die einzig verbliebene Form darstellte. Es ist natürlich denkbar, dass Rabbi Ishmael und seine Nachfolger in der Praxis nie mit kompatiblen (aber nicht subalternativen oder implikanten) Prädikaten konfrontiert waren und daher keine hermeneutische Antwort und entsprechende Regel entwickeln mussten. Diese empirische Frage lässt sich für mich persönlich derzeit nur schwer klären, da mir keine vollständige Übersicht rabbinischer Exegesebeispiele vorliegt. Ich habe jedoch in der Literatur einige Beispiele gefunden, in denen die Prädikate *objektiv* in der erforderlichen Beziehung stehen, obwohl sie traditionell unterschiedlich klassifiziert werden (siehe **Anhang 6**).

„shehu kheinyano“ klassifiziert werden ; traditionell wird jedoch eines von ihnen als *„shelo kheinyano“* (Regel Nr. 9, oben) und das andere als *„lidon badavar hechadash“* (Regel Nr. 11, unten) eingestuft (wobei anzumerken ist, dass letzteres Beispiel je nach Lesart der Hauptprämisse auch als *„shelo kheinyano “ klassifiziert werden kann*). Daher unterscheiden sich die daraus resultierenden Schlussfolgerungen in ihrer Form. Wir können jedoch keinesfalls aufgrund solcher Umklassifizierungen vorhersagen, welche formalen Schlussfolgerungen die Rabbinen für *„shehu kheinyano“* -Situationen bevorzugen würden; denn hätten sie die Kompatibilität der Prädikate in den angeführten Beispielen gekannt, hätten sie möglicherweise andere Schlussfolgerungen vorgeschlagen als jene, die sie in Unkenntnis vorschlugen. Um dies mit Sicherheit zu wissen, benötigen wir ein Beispiel, das sowohl objektiv *„shehu kheinyano“ ist* als auch traditionell als solches gilt, ein solches habe ich bisher nicht gefunden.

Die Frage muss daher bis zur Erhebung weiterer Daten offengelassen werden. Das stellt kein großes Problem dar, denn unabhängig von der Antwort der Rabbiner haben wir inzwischen die Methode zur Behandlung dieser Antwort dargelegt: Sie ist zu formalisieren (indem Symbole den Inhalt ersetzen) und mit den Ergebnissen der Syllogistik zu vergleichen.

Wir wollen nun einige Bemerkungen zu den Schlussklauseln der *Liton-toan-Acher -Regeln* von Rabbi Ishmael bezüglich **Milderung und Strenge wagen** . Regel Nr. 9, *„shehu kheinyano“* , endet mit der Wendung *„...yatsa lehaqel velo lehachamir“* (was bedeutet: wurde ausgewählt, um zu mildern *und nicht* zu verschärfen); und Regel Nr. 10, *„shelo kheinyano“* , endet mit der Wendung *„...yatsa lehaqel ulehachamir“* (was bedeutet: wurde ausgewählt, um zu mildern *und* zu verschärfen). Traditionell werden diese Wendungen als Charakterisierung des Ergebnisses der Exegese verstanden, die das allgemeine und das besondere Recht vergleicht.

> Beispiele. (a) „Milderung statt Verschärfung“: Die Heilige Schrift sieht die Todesstrafe für das Töten eines Menschen vor, außer im Fall von Totschlag, für den die Strafe Verbannung statt Tod ist; somit ist die Strafe für Totschlag milder und nicht schwerer. (b) „Milderung und Verschärfung“: Die Heilige Schrift sieht die Zahlung eines Lösegelds für das Leben desjenigen vor, dessen Ochse jemanden tötet, außer wenn das Opfer ein Sklave ist; in letzterem Fall zahlt der Ochsenbesitzer dem Sklavenhalter einen festen Betrag (30 Silber-Schekel), unabhängig vom Marktwert des Sklaven; da der Marktwert des Sklaven höher oder niedriger als der feste Betrag sein kann, beinhaltet die letztere Strafe sowohl Milde als auch Strenge.[240]

[240] Beispiel (a) stammt von Scherman, Beispiel (b) von Abitbol. Es sollte jedoch klar sein, dass im letzteren Beispiel der Vergleichsfokus falsch ist: Wir sollten die feste Summe nicht mit dem Marktwert des Sklaven vergleichen (wie Abitbol es vermutlich traditionsgemäß tut), sondern mit dem Lösegeld für das Leben des Ochsenhalters. Ist das Lösegeld für das Leben eines freien Mannes stets höher als die feste Summe für einen Sklaven, so mildert das Gesetz im Sklavenfall die Situation, ohne sie zu verschärfen. Kann das Lösegeld höher oder niedriger als die feste Summe sein, so könnte man sagen, die feste Summe mildert und verschärft in diesem Sinne (anstatt wie Abitbol es auslegt). Ein weiterer Kritikpunkt:

Diese Charakterisierungen haben unserer Analyse zufolge keine formale Bedeutung. Wir können *formal nicht vorhersagen* , wie sich die sogenannten allgemeinen und besonderen Gesetze hinsichtlich Milde oder Strenge verhalten werden. Es ist klar, dass solche Charakterisierungen im Wesentlichen nachträgliche Zusammenfassungen auf Grundlage *materieller* Daten darstellen [241]. Wenn sich herausstellt, dass die Exegese *von „shehu kheinyano“* oder *„shelo kheinyano“* diese oder jene Eigenschaft aufweist, sind die Zusammenfassungen zutreffend; andernfalls nicht. Es ist denkbar, dass Schrift und rabbinische Exegese diesen Mustern folgen, aber es besteht keine logische Notwendigkeit dafür. Denn logisch gesehen ist in dieser Hinsicht alles möglich. Das bedeutet, dass die fraglichen Formulierungen keine Rolle bei der Schlussfolgerung spielen; sie sind für die Bestimmung der Halacha technisch nutzlos.

Was die inhaltliche Frage betrifft, habe ich kein direktes Interesse. Es ist jedoch bemerkenswert, dass die von Rabbi Ishmael genannten Klauseln nicht, wie es sein sollte, auf *einer vollständigen Aufzählung* beruhen , sondern auf *einer Verallgemeinerung* anhand weniger Fälle. Dies legt Bergmans Kommentar zu „ *shehu kheinyano “ nahe* : „(Obwohl die Formulierung dieser Regel besagt, ‚eher milder als strenger zu sein‘, gilt auch das Umgekehrte.) Wenn der Punkt aus Gründen der Strenge genannt wird, genießt er nicht die Milderung des allgemeinen Gesetzes.“ Auch in mehreren rabbinischen Beispielen zeigt sich, dass die Charakterisierungen oft erzwungen wirken, um Rabbi Ishmaels Aussagen zu entsprechen. Offensichtlich stützte Rabbi Ishmael diese Formulierungen auf eine allzu voreilige Verallgemeinerung aufgrund der Beobachtung einer begrenzten Anzahl von Fällen. Daher sind sie nicht nur formal unhaltbar, sondern auch empirisch ungenau. Folglich sind Rabbi Ishmaels Formulierungen in der Praxis zu restriktiv.

Dennoch wollen wir weitersehen und prüfen, ob wir aus den letzten Sätzen von R. Ishmael nicht doch nützliche Informationen formaler oder methodischer Art gewinnen können.

> Eine mögliche formale Interpretation lautet wie folgt.
>
> Betrachtet man das Gesamtergebnis der *Shelo-Kheinyano* -Exegese, so geschieht im Wesentlichen Folgendes: Die Ober- und Unterprämissen werden jeweils eingeschränkt und exklusiv gemacht, sodass Ober- und Untersubjekte schließlich *separate* Prädikate erhalten. Vereinfacht ausgedrückt, könnte man sagen, dass dieses Ergebnis „sowohl mildert als auch verschärft“, da die jeweiligen Nachsichtigkeiten und Strengen der Oberprämisse nicht auf den Unterbegriff und umgekehrt angewendet werden. Somit erfasst der Schlusssatz von Rabbi Ismael den „Geist“ dieser Regel, wenn auch nicht ihren „Wortlaut“.
>
> *Shehu-Kheinyano- Regel* zuwenden und R. Ishmaels Schlusssatz „lindert, aber verschlimmert nicht“ betrachten, und annehmen, dass er sich auch hier auf den „Geist“ und nicht auf den „Wortlaut“ dieser Exegese bezog, könnten wir vermuten, dass die von ihm empfohlenen Schlussfolgerungen in Fällen, in

---

Keine dieser Interpretationen erlaubt die Verwendung der Formulierung „mildern *und* verschärfen“; die korrekte Übersetzung müsste, diesem traditionellen Beispiel folgend, „mildern *oder* verschärfen“ lauten. Dies könnte jedoch als Übersetzungsproblem gewertet werden, da „ *ve-* “ in anderen Kontexten ebenso oft wie „und“ als „oder“ gelesen wird. All das verdeutlicht die Ungenauigkeit und Unzuverlässigkeit rabbinischer Denkweisen.

241 Ein weiteres bemerkenswertes Beispiel. Bezüglich des bereits erwähnten Falls von Sklavin und Magd im Hebräischen: Scherman erklärt, dass die Magd von bestimmten Erleichterungen und Strengen profitiert, die Männern verwehrt bleiben, etwa dass sie schon vor Ablauf von sechs Dienstjahren freigelassen werden kann und ihr Herr sie gegen ihren Willen verloben kann. Doch ich behaupte, diese Unterschiede ergeben sich aus dem Text selbst und sind nicht das Ergebnis exegetischer Auslegung. Es würde am Argumentationsprozess nichts ändern, wenn es *nur* relative Erleichterungen oder *nur* relative Strenge gäbe, *solange* mindestens ein Prädikatpaar unvereinbar ist.

> denen untergeordnete Subjekte kompatible Prädikate haben, darin bestehen, dass die untergeordnete Prämisse letztendlich „leichter" als die übergeordnete Prämisse ausfällt. Eine relativ formale Interpretation davon (mit Bezug auf eine Reihe von Prädikaten) wäre, dass das untergeordnete Subjekt am Ende nur sein eigenes Prädikat ohne das andere besitzt, während das übergeordnete Subjekt ohne das untergeordnete Subjekt am Ende beide Prädikate besitzt [242].
>
> Ich äußere mich rein spekulativ, ohne nach Beispielen zu suchen; ich bezweifle sehr, dass dies die formale Absicht von R. Ishmael war. Man beachte, dass in jedem Fall Reste des Originaltextes erhalten bleiben müssen: zumindest einige S1 müssen P1 und zumindest einige S2 müssen P2 sein [243].

Unsere beste Option ist eine *methodische* Interpretation, die wie folgt lautet. Diese Erklärung bezieht sich auf Ratschläge, die über die Belange der deduktiven oder formal-induktiven Logik hinausgehen.

Bezüglich des Konzepts *„shelo kheinyano"* könnte man Rabbi Ismael unterstellen, dass er gesagt habe, da sich die Oberaussage durch nachfolgende Widersprüche als nicht allgemeingültig erwiesen habe, müsse man fortan sehr vorsichtig vorgehen und, sofern nichts anderes bewiesen sei, jede *weitere* Aussage im Text, die den Oberbegriff betreffe, kritisch hinterfragen, bevor man sie (mittels einer anderen Auslegungsregel) auf den Unterbegriff ausdehne. Dies ist ein vernünftiger und weiser Rat. Wie Beispiele zeigen, schließt eine solche Empfehlung nicht von vornherein aus, dass Ober- und Unterbegriff gemeinsame juristische Prädikate haben (sie müssen zumindest einige nicht-juristische Prädikate gemeinsam haben, sonst wären sie nicht subalternativ); sie dient lediglich dazu, Vorsicht im Auslegungsprozess zu sensibilisieren.

Unser üblicher erkenntnistheoretischer Ansatz besteht darin, Erscheinungen oder Aussagen für bare Münze zu nehmen, sofern kein Grund besteht, sie zu widerlegen; dies könnte man als „unkomplizierten Ansatz" bezeichnen. In der Situation *von „Shelo Kheinyano"* haben wir jedoch angesichts der bereits aufgetretenen Widersprüche Grund, weitere zu erwarten; daher wäre es ratsam, nachfolgenden Erscheinungen oder Aussagen nicht sofort Glauben zu schenken, sofern kein Grund besteht, sie zu bestätigen; dies könnte man als „vorsichtigen Ansatz" bezeichnen. Diese Ansätze lassen sich mit den verschiedenen Arten der Beurteilung von Personen vergleichen: „unschuldig, bis die Schuld bewiesen ist" oder „schuldig, bis die Unschuld bewiesen ist". Ersteres schließt nach und nach bestimmte Punkte aus (die sich als unhaltbar

---

242 Eine sinngemäßere Interpretation (Bergmans oben erwähnten Kommentar außer Acht lassend) wäre folgende: Ist P2 *milder* als P1, so sollten die Personen in Gruppe S2 nicht die höhere Belastung von P1 tragen, sondern ausschließlich zu P2 gehören. Die übrigen Personen in Gruppe S1 können entweder ausschließlich zu P1 gehören oder sowohl P1 als auch P2 sein. Dies ist natürlich der passendste Fall – vermutlich genau das, was Rabbi Ismael im Sinn hatte. Ist P2 jedoch *strenger* als P1, so sollte entweder die Belastung der Personen in Gruppe S2 verringert werden, indem sie sowohl P2 als auch P1 angehören, während die übrigen Personen in Gruppe S1 ausschließlich zu P1 gehören; oder alternativ sollten die Personen in Gruppe S2 ausschließlich zu P2 gehören, während die Belastung der übrigen Personen in Gruppe S1 erhöht wird, indem sie sowohl P1 als auch P2 angehören. In beiden Fällen ist die Belastung der Personen in Gruppe S2 letztendlich jedoch höher als die der übrigen Personen in Gruppe S1. (Unter Berücksichtigung von Bergmans Anmerkung würden die Prädikate im letzteren Fall, wie im ersteren Fall, getrennt gehalten.) Angesichts der Vielzahl möglicher Hypothesen ist es offensichtlich, dass R. Ishmaels Formulierung „lindert, aber verschlimmert nicht" sehr mehrdeutig und daher kein sicherer Anhaltspunkt ist.

243 Dies gilt für jede Auslegung: Es wird von den Rabbinern bestätigt, die sagten : „ *Ein* Schriftvers verliert niemals seine einfache Bedeutung" (*Enc. Jud.,* mit Verweis auf *Schabb.* 63a, *Jew.* 24a). In formalen Kontexten bezeichnet „einfache Bedeutung" die minimal notwendige Implikation einer Aussage, nämlich ein unbestimmtes Partikular.

erweisen), letzteres schließt nach und nach bestimmte Punkte ein (die sich als haltbar erweisen). In der Praxis bewegen wir uns irgendwo zwischen diesen beiden Extremen.

Bezüglich des Prinzips *„shehu kheinyano“* ist daher, da keine Widersprüchlichkeit impliziert wird, ein unkomplizierter Ansatz angebracht. Offensichtlich befreit jede durch die Nebenprämisse eingeführte Lockerung oder Strenge ihr Subjekt von unvereinbaren Strengen oder Lockerungen, die in anderen Aussagen auf das Obersubjekt anwendbar sind. Solche Befreiungen ergeben sich jedoch gemäß der Regel *„shelo kheinyano“ aus unterschiedlichen Argumenten* und sind daher nicht, streng genommen, eine direkte Folge der Regel *„shehu kheinyano“* . Allerdings kann man vernünftigerweise davon ausgehen, dass Restfaktoren, die im Text an anderer Stelle in Bezug auf das Obersubjekt genannt oder impliziert werden und nicht explizit oder implizit durch die Nebenprämisse aufgehoben wurden, weiterhin auf das Subjekt des Obersubjekts anwendbar bleiben, solange kein Grund zum Gegenteil vorliegt.

In diesem Sinne soll der Ausdruck *lehaqel velo lehachamir* , der für *shehu kheinyano verwendet wird, insbesondere* im Hinblick auf diese methodische Frage *einen Kontrast* zu dem Ausdruck *lehaqel ulehachamir* , der für *shelo kheinyano verwendet wird, bilden.*

✡ **Regel Nr. 11** , das letzte der Prinzipien, das mit der üblichen Formulierung *„kol davar shehayah bikhlal veyatsa…“ beginnt* , wird mit den Worten ***„…lidon badavar hechadash, y ata yakhol lehachaziro likhlalo, ad sheyachazirenu hakatuv likhlalo beferush “ vervollständigt*** . Wörtlich übersetzt bedeutet dies: „Alles, was allgemein war und in einem neuen Sachverhalt behandelt wurde, kann nicht in seine [ursprüngliche]Allgemeinheit zurückgeführt werden, bis die Heilige Schrift dies ausdrücklich tut [.]“ Diese Regel unterscheidet sich, oberflächlich betrachtet, deutlich von den drei vorhergehenden. Sie lässt sich wie folgt formulieren: „Wenn ein Element einer bestimmten Klasse, das bestimmten Prädikaten unterliegt, Element einer völlig neuen Klasse *wird* , die anderen Prädikaten unterliegt, und dann scheinbar wieder unter seine ursprüngliche Klassifizierung *fällt* , sollte es die Prädikate dieser Klassifizierung nicht wiedererlangen, es sei denn, die Heilige Schrift erlaubt dies ausdrücklich.“ Symbolisch ausgedrückt bedeutet diese Definition Folgendes:

(i) Zunächst **ist x, ein Individuum, eine Subjektklasse S1,**
und alle S1 sind P1, ein Prädikat (wonach x P1 ist) **;**
(ii) später **hört x auf, S1 zu sein, und wird zu S2, einer anderen Fachklasse.**
und alle S2 sind P2, ein anderes Prädikat (wonach x P2 ist) **;**
(iii) später jedoch **hört x auf, S2 zu sein, und wird zu S1** (obwohl kein S2 S1 ist) **;**
(iv) für einen solchen Fall,
Obwohl x (erneut) **S1 ist, ist es *nicht notwendigerweise*** (nochmal) **P1, und**
Obwohl x nicht (mehr) **S2 ist, ist es *nicht unbedingt* nicht** (mehr) **P2.**

Eine Anmerkung zur Terminologie dieser Regel: Sie besteht aus drei (zusammengesetzten) Prämissen mit einem zugrundeliegenden Subjekt (x), zwei Subjektbegriffen (S1, S2) und zwei Prädikaten (P1, P2). Wir bezeichnen die Prämissen als Oberprämisse (i), Unterprämisse (ii) und Mittelprämisse (iii), obwohl ihre Begriffsebenen unabhängig sind; ebenso die jeweiligen Subjekte und Prädikate der Ober- und Unterprämissen. Die (zusammengesetzte) „Schlussfolgerung“ (iv) ist eine modale Aussage (logischer Art), die uns vor einer möglichen weiteren Entwicklung warnt . aus den Prämissen voreilige Schlüsse *zu ziehen.*

Lassen Sie uns diese Situation analysieren. Uns geht es hier nicht um die verschiedenen Klassifizierungen von Individuen (extensionale Modalität), sondern um den tatsächlichen Wechsel eines Individuums zwischen Klassen (natürliche Modalität). In den drei vorangegangenen hermeneutischen Regeln (Nr. 8–10) ging es um den Umgang mit einer statischen Situation, in der die Heilige Schrift Subjekte einer Unterklasse scheinbar etwas anders behandelt als jene innerhalb einer Oberklasse. Die einzelnen Subjekte *gehören* gleichzeitig beiden Klassen an; sie durchlaufen keinen Wandel im Sinne eines *Werdens* , eines tatsächlichen Aufhörens, etwas zu sein und dann als etwas anderes wieder aufzutauchen. In der vorliegenden Regel befassen wir uns mit der Metamorphose, die ganz eigene logische Eigenschaften besitzt [244]; genauer gesagt handelt es sich um eine zyklische Bewegung: Zugehörigkeit zu einer Klasse, dann Wechsel zu einer *neuen* Klasse und schließlich *Rückkehr* zur ursprünglichen Klasse.

> Meine Auslegung der Regel basiert auf einer von Scherman angeführten Veranschaulichung. Lev 22,10-11 besagt, dass es einfachen Juden (Nichtpriestern) sowie Pächtern und Lohnarbeitern von Priestern verboten ist, „heilige Speisen" zu verzehren, während die von Priestern gekauften oder in ihrem Haus geborenen Diener dies tun dürfen. Wir wissen (entweder durch eine *Davqa* -Lesung der letztgenannten Verse, durch eine *Qal-Vachomer-Lesung* von den im Haus geborenen Dienern oder durch einen nicht genannten Vers), dass die Tochter eines Priesters (unser Symbol x), sei es als Mitglied des väterlichen Haushalts vor ihrer Heirat mit einem Nichtjuden oder als Ehefrau eines anderen Priesters (S1), solche Speisen essen darf (P1). Die Verse 12-13 besagen, dass es ihr jedoch verboten ist (P2), solange sie mit einem Nichtjuden verheiratet ist (S2); wenn sie danach verwitwet oder geschieden ist und in das Haus ihres Vaters zurückkehrt, wie in ihrer Jugend (S1), darf sie diese Speisen verzehren (P1). In unserem Beispiel gewährt die Schrift ausdrücklich die Wiedereingliederung der Tochter in den Haushalt des Priesters zum Zweck des Verzehrs heiliger Speisen; aber die Tatsache, dass dies explizit erwähnt werden musste, ist an sich schon bedeutsam, denn sie impliziert, dass dies nicht einfach aus der bloßen Tatsache ihrer Heimkehr (oder in Verbindung mit a fortiori aus Vers 11 über gekaufte Diener, die Neuankömmlinge im Haushalt sind) abgeleitet werden konnte.

In der Regel *„lidon badavar hechadash" überschneiden sich die Subjektkategorien (S1, S2)* im Gegensatz zu den anderen nicht, sondern stehen im Gegensatz zueinander (sie haben ein gemeinsames Element x, jedoch zu unterschiedlichen Zeitpunkten) . Die Beziehung der Prädikate (P1, P2) ist hier irrelevant. Das Oberprädikat (P1) bezieht sich auf unser Individuum *qua* (in seiner Eigenschaft als, aufgrund seiner Zugehörigkeit) zum ersten Subjektbegriff (S1); analog dazu bezieht sich das Unterprädikat (P2) auf es *qua* zum zweiten Subjektbegriff (S2). Bezüglich der dritten Prämisse stellt sich die berechtigte Frage: War die ursprüngliche Subjektklasse (S1) so weit gefasst, dass sie auch Rückkehrer aus einer anderen Subjektklasse (wie S2) umfasste, sodass das frühere Prädikat (P1) erneut Anwendung findet? Oder bleibt das spätere Prädikat (P2) gültig (oder kommt vielleicht ein drittes Prädikat hinzu)?

Aus syllogistischer Sicht, unter Berücksichtigung der Prämissen, ergibt sich aus dem allgemeinen Element der Oberprämisse „Alle S1 sind P1" in Verbindung mit dem letzten Element der Mittelprämisse „x ist (wieder) S1" formal die Schlussfolgerung „x ist (wieder) P1". Die Elemente „x ist nicht länger S2" der Mittelprämisse und „Alle S2 sind P2" der Unterprämisse klären nicht, ob x P2 geblieben ist oder nicht mehr P2 ist (wenn P1 und P2 unvereinbar sind, muss x natürlich aufhören, P2 zu sein; sind sie jedoch vereinbar, ist das letzte Prädikat von x unbestimmt). Rabbi Ismael ist sich dieser beiden logischen Konsequenzen bewusst; er warnt uns

---

244 Siehe unsere Logik-Einführung, Kap. 1.2.

jedoch davor, der ersten blind zu folgen (bezüglich der zweiten stimmt er mit der formalen Logik überein).

Wenn wir die erste Prämisse wörtlich akzeptieren Im Allgemeinen müssten wir daher schlussfolgern, dass das erste Prädikat wieder Anwendung findet. Da wir jedoch wissen, dass (a) *derartige Veränderungen in Natur und Schrift vorkommen* und (b) *die Intention allgemeiner Aussagen in der Tora gelegentlich nicht wörtlich zu verstehen ist* , können wir eine solche Schlussfolgerung nicht automatisch annehmen und tun gut daran, die Frage offen zu lassen und die Antwort der Schrift (direkt oder indirekt) abzuwarten. Die wörtliche Auslegung ist deduktiv, die nicht-wörtliche induktiv. Diese hermeneutische Regel legt keine bestimmte Schlussfolgerung nahe, sondern beugt ihr vor; ihr Zweck ist es, sicherzustellen, dass deduktive Logik nicht mechanisch angewendet wird, wenn die beschriebenen Ereignisse eintreten, es sei denn, der Text rechtfertigt dies.

Genauer gesagt, gilt gemäß dieser Regel: Wenn die Schrift die Subsumtion des gehfähigen Individuums unter die Hauptprämisse (nach den genannten Änderungen) wiederholt, wird deren Allgemeingültigkeit bestätigt. Tut die Schrift dies jedoch nicht explizit, so besteht die empfohlene Reaktion darin, *die Hauptprämisse* zu „Nicht *alle* S1 sind P1“ zu konkretisieren. Diese alternativen weiteren Schritte (Bestätigung oder Konkretisierung der Hauptprämisse) führen zu einer endlichen Schlussfolgerung; daher kann man sagen, dass der Prozess *lidon badavar hechadash* bedingte Schlussfolgerungen hat (anstatt lediglich jede Schlussfolgerung zu verhindern).

> Die obige Auslegung der Regel weicht von der traditionellen ab, doch ich denke, es besteht kein Zweifel daran, dass die von uns beschriebene Situation dem entspricht, was R. Ishmael darstellen wollte. Seine Verwendung des Attributs „ *chadash“* (neu) anstelle von *„acher* “ (anders) wie in den beiden vorhergehenden Regeln bestätigt meine Ansicht, da es auf eine tatsächliche Veränderung hindeutet, anstatt auf eine bloße gedankliche Trennung verschiedener Dinge. In jedem Fall wäre es sicherlich eine sinnvolle Regel; und traditionelle Formulierungen, wie wir nun zeigen werden, fügen den bisherigen Regeln keinen praktischen Nutzen hinzu und sind daher nicht angemessen.
>
> Liest man diese Regel traditionell, so sind die Formalitäten nicht von denen der Regel *„shelo kheinyano“ zu unterscheiden* , wenn nicht gar von denen der Regel *„shehu kheinyano“* [245]. Doch die formale Logik kann nicht zwischen „Graden der Differenz“ inkompatibler Klassen differenzieren, sodass jedes auf dieser Grundlage formulierte Prinzip zwangsläufig subjektiv angewendet wird. Die traditionelle Lesart ist daher praktisch unbrauchbar. Geht man davon aus, dass R. Ishmael etwas Sinnvolles und Wertvolles gesagt hat, erscheint die von mir vorgeschlagene Lesart (die wohlgemerkt auf einem anerkannten Beispiel basiert) vielversprechender.

Man muss feststellen, dass ***die von den Rabbinern verwendeten Formen für materielle Fälle oft fehlerhaft sind*** . Aufgrund fehlender formaler Werkzeuge interpretieren die Rabbiner die hermeneutischen Prinzipien häufig falsch; das heißt, sie ordnen Beispiele falsch ein, und da ihr Verständnis der Prinzipien größtenteils auf Beispielen beruht, fällt es ihnen oft schwer, die Gründe und Zusammenhänge ihrer Argumentationsprozesse zu erläutern und diese voneinander zu unterscheiden. Man könnte annehmen, dass sie, da *sie* die Prinzipien schließlich formuliert

---

[245] Die traditionelle Lesart von *shehu* ist formal nicht von *shelo zu unterscheiden* ; in dieser Lesart sind beide also nicht von *lidon badavar hechadash zu unterscheiden* . Wenn wir *shehu jedoch, wie ich es tue, im Hinblick auf kompatible Prädikate lesen, ist es nicht mit der traditionellen Lesart von lidon* vergleichbar .

haben, besser als alle anderen wissen sollten, was diese genau bedeuten, und frei in der Lage sein sollten, Beispiele nach Belieben zu kategorisieren. Doch die Angelegenheit ist komplexer.

Es ist offensichtlich, dass sich Theorie und Praxis der rabbinischen Exegese im Laufe der Zeit parallel entwickelten. Die Rabbiner beobachteten ihr eigenes Denken in bestimmten Situationen und wurden daraufhin ermutigt, in anderen Situationen genauso zu denken. Oftmals wurde die Ähnlichkeit zwischen den Situationen künstlich hergestellt, und man erkennt ein sehr krampfhaftes Bemühen, das Beispiel in ein vorgegebenes Schema zu pressen, es dem gewünschten Format anzupassen [246]. Die Tatsache, dass die Formate selbst eher vage definiert waren, begünstigte dieses unpassende Vorgehen. Darüber hinaus zeigt sich eine Unsicherheit hinsichtlich des Gegensatzes von Begriffen oder Thesen: „Verschieden" wird oft mit Unvereinbarkeit verwechselt; Unvereinbarkeit wird als graduell angesehen; der formale Gegensatz von Komposita wird nicht analysiert; und so weiter.

All dies wird zusätzlich dadurch verkompliziert, dass in rabbinischen Denkprozessen implizite (verborgene oder unbewusst anerkannte) Verallgemeinerungen und exklusive Lesarten existieren, die einfach als gegeben hingenommen werden. Der Anspruch der Sinaitischen Tradition, der sich allmählich entwickelte, und die damit einhergehende Einschüchterung (die Zurückhaltung, frühere Autoritäten aus Angst vor Ablehnung durch die Kollegen in Frage zu stellen) führten zur Anhäufung und Verfestigung solcher Irrtümer, da der Prozess der wiederholten Überprüfung durch Fachkollegen, der normalerweise Fehler aufdecken und korrigieren würde, erheblich gehemmt wurde. Im besten Fall kann man dies als Inkompetenz bezeichnen; im schlimmsten Fall (sofern die betreffenden Autoren merkten, dass sie die Prinzipien falsch darstellten oder die Übereinstimmung von Beispielen konstruierten) als Täuschung und Manipulation.

Aufgrund der soeben beschriebenen Umstände werden exegetische Akte beispielsweise fälschlicherweise unter Regel 10 statt 9 oder 9 statt 10 oder 11 statt 9 oder 10 eingeordnet (Beispiele für solche Fehlklassifizierungen werden in **Anhang 6 dargestellt und analysiert** [247]).

Bevor ich die Diskussion der fünf Regeln des *Kol Davar Shehayah Bikhlal Veyatsa abschließe* , möchte ich nochmals betonen, dass meine Analyse ***auf der Formalisierung einer begrenzten Anzahl von Beispielen beruht*** . Sie ist daher auf Verallgemeinerungen angewiesen; denn es ist durchaus denkbar, dass es Beispiele gibt, in denen die Rabbinen objektiv andere Schlussfolgerungen gezogen haben als die hier angeführten (unabhängig von ihren theoretischen Behauptungen). Idealerweise hätte unsere Studie auf *einer umfassenden Aufzählung* aller talmudischen (und nachtalmudischen) Auslegungsakte basieren sollen; ein solches Unterfangen liegt jedoch außerhalb meiner Möglichkeiten, da mir die notwendigen sprachlichen Mittel (Hebräisch und Aramäisch) fehlen und meines Wissens noch niemand die erforderliche Liste

---

246 Dieser Effekt wird mitunter dadurch erzielt, dass *relevante Details* im Text ausgelassen werden, wie ein späteres Beispiel zeigt. Man könnte dies als informelle Angelegenheit betrachten oder als mangelnde Berücksichtigung des vollständigen Informationskontexts. Zweifellos gibt es weitere Formen der „Formung". Der Grund für diese Praxis liegt darin, dass sie ein Argument legitimiert und ihm den Anschein von Tradition verleiht.

247 Ich bitte die Leser um Entschuldigung für die ausführliche Darstellung, doch sie ist notwendig, um meine schwerwiegenden Anschuldigungen zu untermauern. Ich hoffe, dass sich eines Tages jemand die Mühe macht, alle existierenden rabbinischen Argumente ebenso detailliert, wenn nicht sogar detaillierter, zu analysieren; es stört mich, wenn Menschen mit Fehlschlüssen durchkommen. Mir geht es nicht um den *Inhalt* , das halachische Ergebnis ist mir gleichgültig; wichtig ist, dass der *Prozess* gültig ist.

erstellt hat (geschweige denn auf Englisch) – aber ich hoffe, dass dies eines Tages jemand schaffen wird. Dennoch ist mit einiger Sicherheit gegeben, dass ich die mir zur Verfügung stehenden Beispiele korrekt formalisiert habe, sodass wir nun zumindest ein teilweises formales Bild der tatsächlichen rabbinischen Denkprozesse haben, das ausreicht, um eine Art Urteil zu fällen (indem wir die empirischen Daten mit rabbinischen Verlautbarungen und der formalen Logik vergleichen).

Diese Forschung hat jedenfalls zumindest dazu beigetragen, Folgendes festzustellen: ***Eine klare und sichere Methodik für die unabhängige Prüfung rabbinischer Harmonisierungsregeln und -akte*** . Dies ist an sich schon eine äußerst wichtige Erkenntnis, deren Entwicklung Zeit und Mühe erforderte, da dies zuvor noch niemand getan hatte und es nicht unmittelbar ersichtlich war.

✡ Schließlich kommen wir zu **Regel Nr. 13** , die besagt: ***„vekhen, shnei khetuvim hamakhechishim zeh et zeh ad sheyavo hakatuv hashlishi veyakhriyaa beneihem“*** . Dies bedeutet eindeutig: „Zwei Schriften widersprechen einander, bis eine dritte kommt, die sie versöhnt.“ Es bezieht sich auf eine Situation, in der wir in der Schrift auf zwei Aussagen stoßen, sagen wir P und Q, die scheinbar im Widerspruch zueinander stehen. Die *Midah* empfiehlt, im Text eine dritte Aussage R zu finden, die den Widerspruch zwischen ihnen auf die eine oder andere Weise auflöst. Eine solche Versöhnung kann logischerweise dazu führen, dass keine, eine oder beide der ursprünglichen beiden Aussagen durch die dritte Aussage modifiziert werden, je nachdem, welche Rolle die dritte Aussage spielt.

- **P und Q bleiben letztlich von R unberührt; R zeigt aber, dass *der vermutete Konflikt* in ihrem Fall tatsächlich nicht auftritt.**

Ein Beispiel aus *dem Brief an Judäa:* Laut Exodus 19,20 „kam der Herr auf den Berg Sinai herab“, und laut Deuteronomium 4,36 „ließ er euch seine Stimme vom Himmel her hören“. Diese Stellen scheinen anzudeuten, dass Gott sowohl nahe der Erde als auch hoch im Himmel war *;* doch *dieser* scheinbare Widerspruch wird durch *Sifra* (1,7) aufgelöst, der [248]mit Bezug auf Exodus 20,19 behauptet: „Ihr selbst habt gesehen, dass ich vom Himmel her mit euch geredet habe“, dass Gott den Himmel mit sich herabbrachte, als er sprach. Hier wird die Annahme widerlegt, dass der Himmel an seinem gewohnten Platz (oben) blieb, was die Ursache des Konflikts war.

- ***eingeschränkter* sind als angenommen, wobei eines oder beide tatsächlich bedingt und nicht (wie es scheint) kategorisch oder kontingent und nicht (wie es scheint) allgemein sind.**

Bergman führt als Beispiel Num 7,89 an, wo es heißt, Mose sei ins Zelt der Begegnung gegangen, um mit Gott zu sprechen, während Ex 40,35 besagt, er sei nicht hineingegangen, da die Wolke darüber ruhte. Dieser Zusatz war nötig, um den Widerspruch zwischen den ersten beiden Aussagen aufzulösen und sie beide bedingt zu machen: Mose ging hinein und sprach mit Gott, *als* die Wolke sich entfernte, und blieb draußen, *solange* sie da war.

---

248 Die Lesart in *Sifra* ist meines Erachtens keineswegs offensichtlich; es handelt sich also nicht um ein Beispiel für eine biblische, sondern lediglich um eine rabbinische Versöhnung. Siehe weiter unten.

Beachten Sie die besondere Symbolisierung dieser Regel im Vergleich zu den anderen hermeneutischen Regeln: Hier beziehen wir uns auf ganze Aussagen (P, Q, R) beliebiger Form, nicht auf Aussagen bestimmter Formen (wie beim A-fortiori-Argument oder den vorhergehenden Harmonisierungsregeln) oder auf Terme (wie bei *klalim uphratim*). Die 13. Regel ist die am wenigsten strukturierte und mechanischste der Harmonisierungsregeln: Wir müssen den gesamten Text nach einer nicht formal vordefinierten Prämisse durchsuchen, sodass unsere Intuition stärker gefordert ist. Bei den anderen Regeln hingegen wird das Ergebnis (im Guten wie im Schlechten) direkter und nahezu automatisch erreicht.

Die hier angewandten Prozesse sind völlig natürliche induktive Verfahren, die häufig dazu genutzt werden, scheinbare Widersprüche im sich ständig wandelnden Kontext empirischer und rationaler Erkenntnis in Einklang zu bringen. In natürlichen Kontexten dienen sie dazu, die Konsistenz wiederherzustellen, wenn diese vorübergehend verloren gegangen zu sein scheint. Sie zeigen, dass der scheinbare Konflikt entweder aus irgendeinem Grund illusorisch war oder dass eine oder beide der widersprüchlichen Thesen zu stark verallgemeinert, zu wenig konkretisiert oder anderweitig unzutreffend waren. Im biblischen Kontext liefert idealerweise der Text selbst die Lösung des Problems, indem er uns über ein natürliches Ereignis oder eine bestimmte Eigenschaft, in manchen Fällen auch über ein Wunder, informiert, wodurch sich unsere Lesart der Situation verändert und jegliche Antinomie beseitigt wird.

> Es sei darauf hingewiesen, dass Rabbi Akiba laut der *jüdischen Enzyklika* die Resolution als Annahme einer der widersprüchlichen Thesen verstand, während Rabbi Ishmael die Ansicht vertrat, dass beide modifiziert werden müssten. Ich betone jedoch, dass es formal gesehen viele mögliche Resolutionen gibt, wie hier dargelegt.

Es muss angemerkt werden, dass der Konflikt nicht immer sofort ersichtlich ist; oft wird er erst Jahrhunderte nach dem Talmud bemerkt, manchmal von einem pingeligen Kommentator, der einen bestimmten Punkt unterstreichen will. Auch die ursprünglich formulierte Regel des *Shnei Khetuvim* sagt voraus, dass sich im Text ein dritter Satz, *Hakatuv Haschlischi* , finden wird, um das verlorene Gleichgewicht wiederherzustellen. Dies trifft jedoch oft nicht wörtlich zu; häufig wird der Konflikt tatsächlich erst durch rabbinische Intervention gelöst, entweder durch Bezugnahme auf einen in der mündlichen Überlieferung etablierten Kommentar oder durch einen neuen Kommentar (wobei in vielen Fällen verschiedene Kommentatoren unterschiedliche Vorschläge machen). Meiner Ansicht nach bedarf eine solche externe Intervention keiner besonderen Dispens, da der Prozess, wie bereits erwähnt, nach allgemeiner Logik durchaus legitim ist; vorausgesetzt natürlich, er wird korrekt durchgeführt, das heißt, *mit der Bereitschaft, Postulate zu revidieren, die letztendlich selbst Schwierigkeiten verursachen* .

> Einige Kommentatoren (Bergman zitiert *Tosefot Haazarah*) sahen sich genötigt, rabbinische Eingriffe zu rechtfertigen, und taten dies unter Bezugnahme auf die Wendung *„vekhen“* , mit der Rabbi Ishmael diese Regel formuliert. Sie lesen *„vekhen* “ als „und ebenso“ und beziehen sich auf die vorhergehende Regel (Nr. 12). Sie behaupten, die vorliegende Regel beziehe sich auf Fälle, in denen der unmittelbare Kontext keine Harmonisierung (*meinyano* oder *misofo*) ergebe, und ermächtige die Weisen, die Angelegenheit zu entscheiden [249]. Diese Rechtfertigungsversuche erklären jedoch nicht den Verweis auf

---

249 Mit anderen Worten: Gemäß dieser Ansicht betrifft Regel Nr. 13 nicht die expliziten (*meforash*) Versöhnungen der Tora selbst, sondern die impliziten (*satum*) der Weisen. Bergman fügt, wie für ihn typisch, hinzu: „Und die Tora verpflichtet uns, ihren Festlegungen zu folgen“, ohne jedoch anzugeben, wo dies geschieht.

eine dritte *Schriftstelle* (*hakatuv hashlishi*). Nach dieser Ansicht findet nämlich keine Exegese statt, wenn die Schrift den Konflikt explizit löst, und die Regel bezieht sich nur auf Fälle, in denen die Schrift schweigt!

Meiner Ansicht nach könnte der Ausdruck *„vekhen"* ebenso gut und glaubwürdiger mit „und auch" gelesen und als lose Bezugnahme auf alle vorhergehenden hermeneutischen Regeln verstanden werden, wobei lediglich angedeutet wird, dass die vorliegende Regel die letzte in der Liste ist (oder vielleicht die letzte, aber nicht weniger wichtige). Wenn die Heilige Schrift eine Lösung des Problems bietet, handelt es sich dennoch um Exegese, da wir die relevante Passage finden müssen; die Regel dient in diesem Fall dazu, uns daran zu erinnern, danach zu suchen. Was Fälle betrifft, in denen die Heilige Schrift keine Lösung zu bieten scheint, warum nicht sagen, dass solche Fälle mithilfe der anderen Harmonisierungsregeln von Rabbi Ishmael behandelt werden? In der Praxis ist die Grenze zwischen den beiden Situationen sehr schmal: Viele vermeintlich biblische Lösungen ergeben sich nicht automatisch, sondern setzen eine bestimmte rabbinische Lesart des Textes voraus (z. B. die *Sifra*- Lesart im oben genannten Beispiel).

Die letzte der Dreizehn *Midot* ist der Prototyp für die Harmonisierungsregeln, da sie die **dialektische Denkweise** mit ihrem Muster *These-Antithese-Synthese am deutlichsten darstellt* [250]. Ihre hierarchische Stellung ist ambivalent. Sie hätte gewissermaßen an erster Stelle stehen sollen, da sie am tiefsten im Text verankert ist (ähnlich wie bei *lidon badavar hechadash). Bevor wir andere Harmonisierungsmethoden anwenden, suchen wir im Text selbst* nach einer Lösung des wahrgenommenen Konflikts. Finden wir keine explizite Aussage, die die Schwierigkeit direkt oder indirekt auflöst, greifen wir auf mechanische Verfahren zurück, insbesondere auf das des *shelo kheinyano* (da *lelamed* , *shehu kheinyano* und *lidon* sich auf wahrgenommene Redundanzen, Diskrepanzen, Zweifel oder Interpretationsspannungen beziehen, nicht aber auf formale Widersprüche).

Die Rabbinen greifen jedoch offenbar gelegentlich auch auf die 13. Regel zurück, um intuitivere Übereinstimmungen zu begründen. Insofern stellt sie ebenfalls ein letztes Mittel dar und hat ihren Platz in der Liste. Wollten wir solche Argumentationen explizit anerkennen, wenn keine Schriftstelle – weder direkt noch indirekt über eine der anderen Auslegungsregeln (sofern diese nicht erschöpfend sind) – den beobachteten Unterschied zwischen zwei Stellen klärt, müssten wir der 13. Regel eine Klausel hinzufügen, die besagt: „Unter diesen Umständen muss ein glaubwürdiges und schlüssiges, die Übereinstimmung erklärendes Postulat gefunden werden." Ich denke, man kann mit Fug und Recht behaupten, dass diese Ergänzung von allen Kommentatoren, einschließlich Rabbi Ishmael selbst, stillschweigend akzeptiert und angewendet wurde. Wie bereits erwähnt, ist das zugrunde liegende Gedankenmuster natürlich und bedarf daher in biblischen Kontexten keiner besonderen Bestätigung, *sofern es korrekt angewendet wird* .

Die Art und Weise, wie bestimmte Postulate im Laufe der Zeit gegenüber anderen bevorzugt wurden, beruht schlichtweg auf dem Prozess der Begutachtung durch Fachkollegen; dies bestand in Debatten unter Experten, um die Glaubwürdigkeit und Konsistenz dieser Postulate zu gewährleisten. Ein solcher Prozess ist prinzipiell normal und gesund, er stellt im Grunde einen Prozess der kollektiven Wissensentwicklung dar, eine Art „ *Garde Fou"* , die in jeder wissenschaftlichen Disziplin anzutreffen ist. Charakteristisch für das rabbinische Denken (und ähnliche Bestrebungen in anderen Religionen) sind natürlich seine historisch nachweisbaren autoritären Aspekte.

---

250 Bezüglich dieser dreigliedrigen Beschreibung der Dialektik ist Folgendes bemerkenswert: Auf den ersten Blick beziehen sich „These" und „Antithese" auf die beiden einander widersprechenden Ideen, „Synthese" hingegen auf deren Versöhnung. Bei näherer Betrachtung lässt sich jedoch auch sagen, dass „These" sowohl die *beiden* einander widersprechenden Ideen bezeichnet, „Antithese" die *Erkenntnis dieses* Widerspruchs und „Synthese" (wie zuvor) die Lösung des Konflikts.

Die obigen Ausführungen basieren auf den mir vorliegenden Daten zur 13. Regel. Mit einer größeren Datenbasis ließe sich die Regel jedoch möglicherweise präziser formulieren. Zu den möglichen Ergebnissen oder alternativen Theorien gehören die folgenden:

- Es könnte sein, dass Regel 13 sich speziell auf Fälle bezieht, *in denen die Subjekte (oder Antezedenzien) der einander widersprechenden Aussagen identisch sind* (oder, obwohl unterschiedliche Konzepte, logisch gegenseitige Implikanten darstellen). Dies wird durch die beiden oben genannten Beispiele bestätigt und würde sie von den Regeln 8–10 unterscheiden, in denen die Ober- und Untersubjekte (oder Antezedenzien) Unteralternativen sind, sowie von Regel 11, in der sie unvereinbar sind. In diesem Fall würde Regel 13 präziser definiert als ein Argument, bei dem „Alle S sind P1" (Oberprämisse), „Alle S sind P2" (Unterprämisse) und „Kein P1 ist P2" (Prädikat) gilt und dessen Konklusion darin besteht, mindestens eine dieser drei Prämissen zu verneinen.
- Alternativ könnte die fragliche Regel weiter gefasst sein als in ihrer Anwendung und alle Fälle umfassen, in denen die Prädikate unvereinbar sind (unabhängig von der Beziehung der Subjekte). In diesem Fall wäre *shelo kheinyano* ein Sonderfall von *shnei khetuvim hamakhechishim* , und letztere würde zusätzliche Situationen abdecken, etwa wenn die entsprechende Prädikatprämisse verneint wird oder wenn die Subjekte identisch sind.
- Es ist auch möglich, dass Regel 13 nicht nur Widersprüche im engeren Sinne, sondern im weiteren Sinne der Rabbinen erfassen sollte, die jede Diskrepanz, Redundanz oder jeden Zweifel als Anlass für eine harmonisierende Reaktion sehen. Diese Sichtweise zeigte sich in den Regeln von *lelamed* , *shehu kheinyano* und *lidon badavar hechadash* . In diesem Fall würde Regel 13 den Regeln 8–11 die Funktion der Konfliktlösung durch Änderung subjektiver oder prädikativer Prämissen hinzufügen. Sie könnte analog dazu auch die Regeln *von klalim uphratim* und weitere umfassen [251].

Wir müssen auch bedenken, dass die von den Rabbinern in vielen der früheren Regeln empfohlenen Schlussfolgerungen aus formaler Sicht nicht logisch zwingend sind. Daraus folgt, dass sie gelegentlich zu Widersprüchen führen können und bestenfalls als vorläufig anzusehen sind. Die Auflösung eines solchen abgeleiteten Widerspruchs, einfach durch Abkehr von den Folgen der Anwendung einer unnötigen *Midah* , könnte von Rabbi Ismael beabsichtigt gewesen sein und unter die gegenwärtige Regel fallen.

> **die Adduktion** betrifft , die wir (in Kapitel 2) kennengelernt haben, so handelt es sich um einen von der Tora vorgegebenen Denkprozess, der von den Rabbinern jedoch weder als solcher erkannt noch als hermeneutische Regel verankert wurde. Man könnte argumentieren, dass die Adduktion, da sie *die Harmonisierung zwischen begrifflicher Vorhersage und empirischen Befunden darstellt* , unter Regel 13 fällt. Um sie jedoch dort einzuordnen, müsste die Aussage von Rabbi Ishmael erweitert werden, da diese sich spezifisch auf die Textharmonisierung bezieht – sie behandelt nicht die Konfrontation und Versöhnung zwischen dem Buch oder dessen Interpretationen (durch Rabbiner oder andere) und der äußeren Realität. Wird die Regel jedoch, wie oben vorgeschlagen, so angepasst, dass sie die Harmonisierung durch menschliche (zumindest rabbinische) Einsicht ermöglicht, so könnte sie auch adduktive Fragestellungen umfassen.

---

[251] Zum Beispiel könnte das seltsame *Semukhim*- Argument, das von Bergman vorgebracht wurde (siehe Fußnote 15 des vorherigen Kapitels), als eine Art „Konfliktlösung" betrachtet werden (wenn auch mit sehr zweifelhafter Gültigkeit).

12. DIE SINAI-VERBINDUNG.

Wir werden uns nun mit der Frage des sinaitischen Ursprungs der talmudischen/rabbinischen Hermeneutik befassen.

1. Urteil zur rabbinischen Hermeneutik.

Ich habe keinen Zweifel daran, dass mir manche dogmatische Verteidiger des Judentums die vernichtende Dekonstruktion der rabbinischen Hermeneutik in den beiden vorangegangenen Kapiteln übelnehmen werden. Doch ich muss sagen, dass mein Gewissen rein ist: Fakten sind Fakten, Logik ist Logik. Ich hatte nicht die Absicht, das jüdische Recht zu diskreditieren; ganz im Gegenteil, ich hoffte, seine Gültigkeit zu bestätigen. Ich beschloss jedoch, die zugrunde liegenden Prozesse objektiv zu bewerten, unbeeinflusst von jeglichen Erwägungen außer der Wahrheit, und mein logisches Können vollumfänglich anzuwenden. Ich glaube, Gott billigt dies, da ich die rabbinische Charakterisierung Gottes als *Gott der Wahrheit* wörtlich nehme. Ich räume ein, dass die religiösen Konsequenzen der erzielten Ergebnisse vielfältig und komplex sind und nicht alle positiv. Doch das ist nicht meine Aufgabe, da sie rein methodischer Natur ist; ich habe weder die Fähigkeit noch die Neigung, die religiösen Konsequenzen zu analysieren.

> Zweifellos wird man mir auch „Hochmut und Unwissenheit“ vorwerfen und mir unterstellen, ich würde die Lehre nach [meinen]persönlichen Vorstellungen interpretieren, um es mit den Worten von Rabbi Simlai zu sagen [252]. Es stimmt, dass ich höchstens oberflächliche Kenntnisse des jüdischen Rechts besitze, da ich den Talmud nur wenig studiert habe (vor allem, weil ich seine Argumentationsprozesse als frustrierend empfand). Doch so wie beispielsweise ein theoretischer Physiker nie ein Labor betreten muss, sondern mit den Ergebnissen experimenteller Forschung anderer arbeiten kann, so habe ich in meinem Fall meine Analyse der rabbinischen Argumentation auf der Grundlage von Daten entwickelt, die von einschlägigen Experten im Talmud zur Verfügung gestellt wurden. *Arbeitsteilung* ist im gemeinsamen Streben nach Wissen praktisch unvermeidlich; jeder hat seine besonderen Fähigkeiten. Meine Gabe – ich danke Gott demütig dafür, denn ich sehe nicht, wie ich eine solche Gabe verdient haben könnte – ist die Logik; und ich habe mich entschieden, sie auf diesem Gebiet anzuwenden, in der Zuversicht, wertvolle Beiträge zu leisten (und vielleicht auch in der Ahnung einer gewissen Naivität und Voreingenommenheit meiner Vorgänger).

Meine Methode bestand schlichtweg darin, traditionelle Daten, Beispiele und Prinzipien des Judentums selbst unter Berücksichtigung wissenschaftlicher Logik zu analysieren. Zugegebenermaßen wäre eine bessere Methode gewesen, den Talmud und andere rabbinische

---

252 Zitiert von Bergman (S. 99) unter Bezugnahme auf *Yerushalmi* zu *Pesachim* 5:3. Diese Aussage bezog sich auf die Lehre der Haggada an „Babylonier oder Völker aus dem Süden“.

Schriften direkt zu studieren und eine umfassende Datenbank unabhängiger Beobachtungen tatsächlicher Denkprozesse aufzubauen, um diese logisch zu bewerten. Der erstgenannte Ansatz schließt jedoch die Anwendung des letztgenannten nicht aus; und die Wünschbarkeit des letztgenannten Ansatzes mindert weder den Wert noch die Gültigkeit des erstgenannten. Dies lässt sich mit einer chemischen Analyse vergleichen: Werden Proben eines Körpers entnommen und deren chemische Zusammensetzung korrekt bestimmt, so bedeutet die Tatsache, dass möglicherweise noch nicht entnommene Proben eine andere chemische Zusammensetzung aufweisen, nicht, dass die bereits analysierten Proben nicht korrekt analysiert wurden. In unserem Fall gelten die von uns analysierten Prozesse zudem traditionell (zu Recht oder zu Unrecht) als repräsentativ [253].

Fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung der 13 *Midot kurz zusammen* , um ihre natürlichen und künstlichen Aspekte herauszuarbeiten. Zunächst ist festzuhalten, dass alle Regeln bis zu einem gewissen Grad vage und mehrdeutig sind, was bedeutet, dass ihre Anwendung zwangsläufig mit einem gewissen Maß an Anarchie einhergeht.

- ***Qal vachomer*** ist, wie wir gezeigt haben, eine natürliche und gültige Form der Argumentation. Sie wurde von den Rabbinern im Wesentlichen verstanden und kompetent angewendet (dies ist natürlich keine pauschale Aussage, keine Garantie dafür, dass alle rabbinischen A-fortiori-Argumente fehlerfrei sind [254]), ohne seltsame Ausschmückungen. Daher können wir sagen, dass diese erste *Midah* im Wesentlichen keine künstlichen Bestandteile enthält; rabbinische Versuche, die Verwendung dieser *Midah zu reservieren und zu regeln* (siehe weiter unten), müssen jedoch als künstliche Zusätze betrachtet werden.
- ***Gezerah Schavah*** basiert auf einem natürlichen Denkprozess, dem Vergleichen und Gegenüberstellen, der in der Textanalyse nach Bedeutungsgleichungen (Synonymie) oder Wortgleichungen (Homonymie) sucht. Analogieschlüsse sind wissenschaftlich zulässig, jedoch nur insofern, als sie durch adduktive Methoden kontrolliert werden, d. h. durch die fortlaufende Beobachtung und Anpassung an verfügbare Daten. Obwohl die Rabbinen in solchen Schlussfolgerungen durch Analogie ein gewisses Geschick bewiesen, verstanden sie die notwendigen Kontrollmechanismen für diese Argumentation nicht vollständig und unterwarfen sich ihnen auch nicht. Anstatt sich auf objektive Verfahren zu berufen, versuchten sie, die Anwendung dieser *Midah* (siehe dazu weiter unten) mit autoritären Mitteln zu beschränken und zu regulieren; darüber hinaus führten sie logisch irrelevante Bestimmungen zur „Freiheit“ der verwendeten Begriffe oder Thesen ein. So entwickelte diese Regel, obwohl sie eine beträchtliche natürliche Grundlage hat, schließlich eine recht große künstliche Auswüchse und sollte in der Praxis nicht blindlings vertraut werden.

---

253 Auch wenn diese Liste nicht unbedingt vollständig ist. Für alle, die ähnliche Forschungen anstellen möchten, möchte ich die interessante Information von *JE weitergeben* , dass Malbim in *Ayelet haShachar* „alle hermeneutischen Regeln, die in den Talmudim und Midraschim verstreut sind“, zusammengetragen hat; ihre Anzahl wird auf 613 geschätzt. Ich habe diese Quelle, die vermutlich sehr ergiebig ist, nicht näher untersucht. Doch selbst wenn sie umfangreich ist, entbindet sie uns nicht von der Pflicht, die Angelegenheit mit unseren eigenen Augen und unserer eigenen Haltung zu betrachten.

254 Insbesondere wurde das *Dayo*- Prinzip zwar von Rabbinern formuliert, doch einige andere Rabbiner lehnten es ab. Wie wir gesehen haben, gab es auf beiden Seiten gute Gründe, was bedeutet, dass es manchmal zwingend notwendig und manchmal vermeidbar ist, sodass diese theoretische Kontroverse verständlich ist. In der Praxis kam es jedoch zu einigen unverzeihlichen Verstößen gegen dieses Prinzip – unverzeihlich im gegebenen Kontext.

- Schlussfolgerungen aus dem Kontext, einschließlich ***heqesh*** , ***semukhim*** , ***meinyano*** und ***misofo*** , ähneln Analogieschlüssen, da der instinktive Verstand sie sofort akzeptiert, weil sie plausibel erscheinen. Bei näherer Betrachtung müssen wir jedoch die Notwendigkeit von Überprüfungsverfahren anerkennen; letztlich bleibt uns als wissenschaftliches Mittel nur die Adduktion (wiederholtes Testen und Bestätigen oder Widerlegen von Hypothesen). Nähe ist ohnehin nicht immer aussagekräftig, selbst theoretisch nicht; daher lässt sich keine feste Regel dafür aufstellen. Folglich wirkt der rabbinische Versuch, dies zu tun, zwangsläufig künstlich, sofern er als mehr als nur eine Möglichkeit unter anderen dargestellt wird.
- ***Binyan av*** ist, wie bereits erwähnt, ein rabbinischer Versuch kausaler Logik. Die Herleitung von Ursache und Wirkung ist selbstverständlich ein natürlicher und legitimer Prozess, sofern er korrekt durchgeführt wird, indem man das Zusammentreffen oder Trennen von Phänomenen beobachtet, die Informationen tabellarisch erfasst und nach Verhaltensmustern sucht. Der rabbinische Versuch einer solchen Argumentation war, leider muss ich sagen, alles andere als brillant. Die Rabbinen scheinen den positiven Aspekt kausalen Denkens verstanden zu haben, konnten aber den negativen offenbar nicht vollständig erfassen [255]. In der Praxis mögen sie kausale Zusammenhänge oft intuitiv richtig erfasst haben; doch fiel es ihnen schwer, diese Zusammenhänge theoretisch, in Worten, zu analysieren. Die Folge dieses relativen Scheiterns ist, dass *Binyan-Av*- Bemühungen mit Skepsis betrachtet und zu den künstlichen Aspekten rabbinischer Exegese gezählt werden müssen.
- Die verschiedenen Regeln ***der Klalim Uphratim*** (einschließlich der Varianten von R. Ishmael und R. Akiba) spiegeln einen natürlichen Aspekt der Exegese wider. Insofern sie jedoch Interpretationen, die denkbare Alternativen zulassen, starr vorschreiben, müssen sie als bisweilen künstlich oder zumindest teilweise zu beurteilen sein. Dies betrifft die Theorie; in der Praxis lässt sich noch viel weiter gehen. In vielen Fällen werden diese Regeln sehr künstlich angewendet und dienen lediglich als Vorwand für konstruierte Handlungen, die in keinem wirklichen Bezug zu ihnen stehen. Wenn wir jeden solchen falschen Bezug auf diese Prinzipien als ein wirksames Beispiel für deren Anwendung betrachten, … (im weiteren Sinne betrachtet) vergrößert sich dann ihr künstlicher Anteil erheblich.
- Bezüglich der ersten Regeln, die mit der Phrase ***„kol davar shehayah bikhlal veyatsa“ beginnen*** , stellten wir fest, dass ihre Gemeinsamkeit darin besteht, dass sie sich mit subalternativen Subjekten (oder Antezedentien) mit unterschiedlich entgegengesetzten Prädikaten (oder Konsequenzen) befassen. Stehen die Prädikate in einer parallelen Beziehung zu den Subjekten, verallgemeinert die Konklusion das untergeordnete Prädikat auf das übergeordnete Subjekt (***lelamed oto hadavar***). Stehen die Prädikate in einer antiparallelen Beziehung zu den Subjekten, macht die Konklusion die untergeordnete Prämisse exklusiv und partikularisiert die übergeordnete Prämisse (***lelamed hefekh hadavar***). Sind die Prädikate unvereinbar, ähnelt die Konklusion der vorhergehenden, jedoch aus anderen Gründen; und möglicherweise macht sie zusätzlich das untergeordnete Subjekt und das übergeordnete Prädikat unvereinbar (***liton toan acher shelo kheinyano***). Hinsichtlich der Fälle, in denen die

---

255 Ich frage mich, wie viele von ihnen den „Wason-Test“ bestehen würden, der wie folgt beschrieben wird (nach Michael Thompson-Noel in der *Financial Times* vom 15./16. April 1995): Uns werden vier Karten mit den Bezeichnungen A, D, 3 und 6 gezeigt. Es wird erklärt, dass Karten mit einem Vokal auf der einen Seite immer eine gerade Zahl auf der Rückseite haben. Die Frage ist: Welche Karten (mindestens) sollten umgedreht werden, um die Richtigkeit dieser Aussage zu überprüfen? Die richtige Antwort lautet (*WARTEN SIE! Testen Sie sich selbst, bevor Sie weiterlesen!*): die Karten A (um zu überprüfen, ob auf der Rückseite eine gerade Zahl steht) und 3 (um zu überprüfen, ob sich auf der Rückseite *kein Vokal befindet); D und 6 sind irrelevant.*

Prädikate ansonsten kompatibel sind (***liton toan acher shehu kheinyano***), hat unsere Forschung die rabbinische Schlussfolgerung nicht ermittelt und lässt die Frage offen.

In all diesen Fällen, *mit Ausnahme* der Hauptschlussfolgerungen von *„shelo kheinyano“* , welche bedeutende Widersprüche gemäß der natürlichen Logik auflösen, sind die rabbinischen Schlussfolgerungen deduktiv überflüssig: Sie stellen bestenfalls induktive Präferenzen dar. Da sie jedoch von den Rabbinern nicht als vorläufige, überprüfbare Hypothesen, sondern als bedingungslos zu befolgende Gesetze betrachtet werden, müssen sie als willkürlich und künstlich angesehen werden. Obwohl wir versucht haben, die genaue Form dieser Gesetze zu bestimmen, sind sich die Rabbiner selbst in dieser Frage nicht immer einig und verwenden gelegentlich falsche Beispiele; dies ist ein weiterer Grund, ihre Aktivitäten unter diesen Rubriken (außer, um es zu wiederholen, bei legitimer Harmonisierung) als verdächtig und künstlich zu betrachten.

- Die Regel ***„lidon badavar hechadash“*** , deren genaue Abgrenzung den Rabbinern nicht klar war, bezog sich laut formalen Methoden und anhand von Beispielen auf den Wechsel von Individuen zwischen verschiedenen Klassen. Rabbi Ismael beabsichtigte damit, die Frage nach entsprechenden Änderungen in der Prädikation aufzuwerfen. Während eine wörtliche Textauslegung diese Frage ablehnen würde, erscheint sie innerhalb eines offeneren exegetischen Systems durchaus plausibel. Erkenntnistheoretisch erfordert diese Regel in den betreffenden Situationen besondere Vorsicht und setzt Schlussfolgerungen unter dem Vorbehalt der erneuten Bestätigung. Selbst wenn wir diese Regel aus theoretischen Gründen nicht als übermäßig künstlich einstufen, müssen wir einige ihrer angeblichen Anwendungen angesichts der Unklarheit der Rabbinen in dieser Frage mit erheblichem Misstrauen betrachten.
- Schließlich kann die Regel ***„shnei khetuvim hamakhechishim“*** , die als weitreichendes Harmonisierungsprinzip verstanden wird, als wichtiger Aspekt der natürlichen Logik gelten. Ihre grundsätzliche Gültigkeit rechtfertigt jedoch nicht automatisch jeden dialektischen Akt in der rabbinischen Literatur; oft wirken rabbinische Interventionen unter diesem Deckmantel eher erzwungen. Darüber hinaus war diese Regel möglicherweise nicht von Rabbi Ismael beabsichtigt, jede Konfliktlösung (oder zumindest jeden Konflikt, der nicht durch vorhergehende Regeln gelöst wurde) abzudecken; ihr Anwendungsbereich könnte sich auf Prämissen mit einem gemeinsamen Subjekt (oder Antezedens) und unterschiedlich entgegengesetzten Prädikaten (oder Konsequens) beschränkt haben. Solche Unklarheiten in der Definition erfordern ebenfalls Vorsicht. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass diese Regel, wie die meisten der vorhergehenden, in der Praxis, wenn auch nicht in der Theorie, künstliche Faktoren enthält.

Diese Zusammenfassung verdeutlicht, dass *sich die charakteristischen Merkmale der rabbinischen „Logik“* – also jener Aspekte, denen die natürliche Logik keine universelle Gültigkeit zuerkennt – nicht in einem Satz definieren lassen. Vereinfacht gesagt **entwickelten die Rabbinen aufgrund fehlender formaler Werkzeuge, der daraus resultierenden Unklarheit theoretischer Definitionen und der daraus resultierenden Unsicherheiten in der praktischen Anwendung eigene Denkweisen** . Ihre natürliche Logik wurde nach und nach durch eine Anhäufung verschiedener künstlicher Elemente verkompliziert, die zunehmend schwerer zu durchschauen und immer imposanter wurden. Da diese zusätzlichen Elemente offenkundig nicht mit natürlichen Mitteln zu rechtfertigen waren, mussten sie durch Einschüchterung, unter Berufung auf göttliche Weisung und die Autorität der Tradition verteidigt werden.

Das Urteil über den Großteil der rabbinischen Hermeneutik, das sich aus unserer präzisen logischen Analyse ergibt, muss, um es drastisch auszudrücken, *negativ ausfallen* [256]. Letztendlich handelt es sich, **was auch immer sie sein mag, nicht um eine Lehre reiner Logik** [257]. Gewiss gibt es viele Aspekte, die vollkommen natürlich und logisch sind [258]. Doch bestimmte charakteristische Aspekte, die wir als spezifisch jüdische „Logik" bezeichnen können, müssen größtenteils als Fehlschlüsse oder Widersprüche eingeräumt werden; allem Anschein nach Produkte eines sehr verworrenen Denkens. Wir könnten mit Mühe viele dieser letztgenannten Prozesse akzeptieren, wenn wir sie als vorläufige Hypothesen *von Anfang an* , als induktive erste Präferenzen betrachten würden, die weiterer Bestätigung oder zumindest der Nichtwiderlegung durch den übrigen Wissensbestand unterliegen. Traditionell werden sie jedoch als unumstößliche Gewissheiten, als quasi-deduktive Prozesse dargestellt, die keiner kritischen Überprüfung unterliegen (zumindest nicht ohne eine Sondergenehmigung für einige wenige Privilegierte). Daher müssen wir sie in diesem gegebenen Rahmen bewerten.

> Ungeachtet traditioneller Behauptungen ist es logisch nahezu unvermeidlich, dass in einem großen Informationskorpus die Annahme unnötiger Postulate und der willkürliche Widerspruch gegebener Daten zu versteckten, wenn nicht gar offensichtlichen, Widersprüchen führen. Dies gilt umso mehr, wenn der Beweistext selbst, wie die Tora, eher mehrdeutig, ungeordnet und verwirrend ist, sodass man äußerst vorsichtig vorgehen muss. Um mit künstlichen Verfahren wie den Regeln von Rabbi Ishmael zu einem konsistenten Ergebnis zu gelangen, ist ein gewisser Spielraum unerlässlich, die Möglichkeit zum Rückschritt ebenso wie zum Fortschritt. Muss jede Regel starr und unumkehrbar angewendet werden, ist das Endergebnis zwangsläufig unhaltbar und kann nur durch Lügen und Selbsttäuschung aufrechterhalten werden. Selbst eine einfache, natürliche Verallgemeinerung einer biblischen Aussage, etwa durch eine *lelamed oto hadavar* , kann sich als im Widerspruch zu einer anderen Textaussage erweisen; umso mehr gilt dies für einen komplexen, verschlungenen Paralogismus, wie beispielsweise eine *lelamed hefekh hadavar* . In solchen Fällen müssen wir den Text entweder zurückziehen oder abändern: Auf welcher Grundlage wir Letzteres ohne absolute logische Notwendigkeit tun dürfen, ist mir schleierhaft; Ersteres erscheint mir weitaus gerechtfertigter. Unser oberstes Axiom muss doch sein, dass die Tora verlässlicher ist als rabbinische Konstrukte.

Die einzig denkbare Verteidigung gegen die Ergebnisse der vorliegenden Forschung besteht darin, zu behaupten, die Regeln der rabbinischen Exegese bildeten ***einen Geheimcode*** , mit dem Anweisungen in der Tora in gültige Rechtsaussagen umgewandelt würden. Diese These legt nahe, dass Gott die Tora absichtlich irreführend verfasst habe, um nicht allen, sondern nur

---

256 Ich war selbst so schockiert über dieses überraschend negative Urteil, dass ich das Buch umbenannte. Ursprünglich hatte ich es *„Jüdische Logik" nennen wollen* , aus Stolz auf die frühen Fortschritte meines Volkes in bestimmten Bereichen der Logik, wie Adduktion, A fortiori und Dialektik. Doch nach der Analyse aller hermeneutischen Prinzipien wurde mir klar, dass ich das Buch nur *„Jüdische Logik" nennen konnte* !

257 Ich glaube, ich lasse hier etwas Ironie durchblicken. Entweder ist die rabbinische Hermeneutik als Logiklehre gedacht, dann wäre sie Pseudologik; oder sie ist nicht so gedacht, dann ist es irreführend, rabbinische Argumente (wie oft geschehen) als Denkprozesse darzustellen, *die* zu einer Schlussfolgerung führen: Jedes Argument muss dann als bloßer *Beschluss betrachtet werden* . Aber beides gleichzeitig geht nicht. Es ist bezeichnend, dass *„midot* " in vielen zweisprachigen jüdischen Gebetbüchern mit „Prinzipien der Logik" übersetzt wird; Lewittes (S. 66, Anm. 61) teilt uns mit, dass dies eine Entscheidung des Rabbinerrats ist.

258 Dies beweist an sich nichts, denn (wie die Rabbiner selbst gesagt haben) *steckt in jeder falschen Aussage ein Körnchen Wahrheit* . Das muss so sein: Ohne einen Bezug zur Realität kann Illusion überhaupt nicht existieren; niemand würde einer falschen Aussage Glauben schenken, wenn sie nicht einen wahren Kern enthielte. Es geht immer darum, die Hülle der Lüge zu erkennen und sie gegen den Kern der Wahrheit abzuwägen.

wenigen Auserwählten (den jüdischen Rabbinern) Zugang zu seinen wahren Absichten zu gewähren. Ihnen sei eigens *eine Umrechnungstabelle* , die hermeneutischen Prinzipien, zur Entschlüsselung offenbart worden. Demnach habe Gott (sinngemäß) gesagt: „Wenn ich beispielsweise in der Tora einem untergeordneten Subjekt ein implizites Prädikat zuordne, müsst ihr der Tora-Aussage widersprechen, in der ich das implizite Prädikat dem untergeordneten Subjekt zuordne (*lelamed hefekh hadavar*)." Vereinfacht ausgedrückt ist dies die Verteidigung, die von der orthodoxen Kirche vorgebracht wird. Sie formuliert es romantischer mit dem Verweis auf „Anspielungen und verborgene Geheimnisse", die sich einer wörtlichen Auslegung entzögen [259], aber genau das ist gemeint.

Aus dieser Sichtweise ergibt sich also : *Die Tora kann es, und tut es oft. Es bedeutet mehr oder weniger, als es aussagt* . Denn genau das geschieht: Wenn die Rabbiner ohne logische Notwendigkeit eine bestimmte Aussage verallgemeinern oder sie ausschließlich so auslegen [260], ***fügen sie*** dem Gesetz etwas hinzu; und wenn sie eine allgemeine Aussage konkretisieren, ***nehmen sie etwas vom Gesetz weg*** . Diese These ist nicht unvorstellbar, aber doch recht weit hergeholt und schwer zu glauben. Man mag sich fragen, warum Gott sich auf solche Winkelzüge einlassen und nicht klar und deutlich sprechen sollte. Wenn es sein Ziel war, die Menschheit im Allgemeinen und das jüdische Volk im Besonderen mit einem vollkommenen Gesetz zu erleuchten, erfüllt von göttlicher Weisheit und Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Reinheit und Spiritualität, warum sagt er dann nicht einfach, was er meint? Warum sollte er seine wahren Absichten verschleiern und den Schlüssel dazu nur den Rabbinern anvertrauen?[261]

All dies betrifft wohlgemerkt insbesondere Situationen, die rabbinische Antworten *nicht* logisch implizieren oder erfordern. Wo die Logik eindeutig eine bestimmte Schlussfolgerung oder Konfliktlösung verlangt, bedarf es keiner besonderen Offenbarungen; jeder ist (mehr oder weniger) prinzipiell von Natur aus mit den erforderlichen intellektuellen Mitteln ausgestattet. Die rabbinische Hermeneutik, als göttlich verliehenes Privileg, kommt im Wesentlichen immer dann zum Tragen, wenn die Logik mit einem *Problem konfrontiert wird* , weil die Heilige Schrift als Ganzes eine Frage nicht beantwortet, sondern eine Lücke lässt. Diese Lücke kann eine unbestimmte Einzelaussage sein: Sollten wir sie allgemein oder kontingent lesen? Im Bereich des natürlichen Wissens [262]wäre die Verallgemeinerung vorzuziehen. Alternativ kann die Lücke auch in völligem Schweigen über ein Thema bestehen, ohne dass es auch nur eine leitende Einzelaussage gibt. In der natürlichen Ethik könnten wir uns für Toleranz oder bestenfalls für ein konventionelles Gesetz entscheiden.

Bei der Auswertung einer mutmaßlich göttlich *offenbarten* Wissensdatenbank wie der Tora, anstatt des natürlich im menschlichen Geist entstandenen Wissens, kann die

---

259 Ich zitiere erneut Bergman (S. 99), der diese Formulierung im Zusammenhang mit hagadikischen Aussagen der Rabbiner verwendet; ich habe aber auch schon ähnliche Formulierungen im Zusammenhang mit der Tora gesehen.

260 Dem Rest des Subjekts bzw. dessen Negation die Negation des Prädikats zuzuschreiben, geht über die durch die eduktive Logik gegebene Freiheit hinaus.

261 Ich bin kein Krypto-Karait und gehöre auch keiner anderen Sekte oder Religion an; dies ist eine offene und ehrliche Frage eines „normalen Juden", der die Religion seiner Vorfahren bisher *so gut wie möglich praktiziert* . Eine weitere berechtigte Frage lautet: Warum sollte Gott uns nicht Logik und geordnetes Denken lehren wollen? Welchen Vorteil hätte er davon, Menschen zu verwirren und sie erkenntnistheoretisch zu lähmen? Meiner Ansicht nach kann nur eine Klerikerklasse von solchen Annahmen profitieren.

262 Basierend auf der Theorie der faktoriellen Induktion; siehe dazu nochmals mein Werk ***Future Logic*** .

wissenschaftliche Logik im Falle von Lücken nicht mit Sicherheit vorhersagen, was die Absicht des Gesetzgebers war. Es ist wohl wahrscheinlicher, dass eine unbestimmte Einzelaussage als bedingt zu verstehen ist, und es ist denkbar, dass gravierendere Lücken durch die Entscheidung göttlich eingesetzter Richter geschlossen werden (wie Deut 17,8–13 nahelegt). Letztere Möglichkeit würde *Ergänzungen* des Gesetzes rechtfertigen (etwa die Festlegung einer unbestimmten Einzelaussage als exklusiv, ihre Verallgemeinerung oder die Formulierung einer völlig neuen Bestimmung beziehen sich auf zuvor nicht behandelte Fälle); sie würde jedoch *Streichungen* des Gesetzes nicht rechtfertigen (außer Präzisierungen, die durch offenkundige Widersprüche erforderlich sind, die sich anders nicht auflösen lassen).

Die Tora missbilligt jedoch *ausdrücklich sowohl Hinzufügungen (Tosafot)* als auch Weglassungen (*Geronot*) vom geschriebenen Gesetz, wie etwa in den folgenden Passagen [263]:

> ***Ihr sollt nichts hinzufügen zu dem Wort, das ich euch gebiete, noch sollt ihr davon wegnehmen, damit ihr die Gebote des Herrn haltet*** (Deut. 4,2) .
>
> ***Alles, was ich euch gebiete, sollt ihr halten und befolgen; ihr sollt nichts hinzufügen noch davon wegnehmen.*** (Deut. 13:1).

Solche Passagen könnten wörtlich interpretiert werden und bedeuten, dass selbst dort, wo Lücken bestehen, kein menschlicher Gesetzgeber oder Gesetzgebungsorgan es sich anmaßen darf, diese zu füllen. Die zutiefst menschliche, insbesondere rabbinische, Neigung, über nahezu alles Gesetze zu erlassen, erscheint demnach unzulässig [264]. Aus dieser Perspektive betrachtet, existiert, selbst bei allen Bemühungen rein logischer Logik um Klärung, faktisch kein göttliches Gesetz (zu dem betreffenden Thema). Die Einsetzung von Richtern dient dann lediglich der *Anwendung* des göttlichen Gesetzes; das heißt, sie entscheiden in jedem Einzelfall, ob das göttliche Gesetz gebrochen wurde oder wessen Seite es steht, und verhängen gegebenenfalls das nach diesen Gesetzen vorgesehene Urteil. Es gibt keine Befugnisdelegation zur Ausarbeitung von Gesetzen mit nahezu göttlicher Autorität. Alle nicht-göttlichen Gesetze unterliegen der

---

263 Diese beiden Sätze (aus dem Deuteronomium) stammen natürlich von Mose. Unsere Grundannahme ist, dass er sie mit voller göttlicher Autorität, als bloßes Sprachrohr, und nicht als erster Rabbi ausspricht. Eine ganz andere Sichtweise ist, das Deuteronomium als erstes rabbinisches Werk, also als erste Niederschrift der mündlichen Lehre, zu betrachten. (Beim Lesen dieses Werkes stelle ich mir Mose, nun der alternde Anführer einer etablierten neuen Ordnung, in seinem Zelt vor, wie er seinem Sekretär spontan Weisheiten diktiert. Dieses Bild wird durch den ungezwungenen Stil, die Abschweifungen, die Wiederholungen und die thematischen Unterschiede nahegelegt.) Man könnte einwenden, dass das „Wort“, auf das sich Mose bezieht und das nicht verändert werden darf, nicht nur die geschriebene, sondern auch die mündliche Lehre umfasst. Doch wie lässt sich die Einhaltung der ungeschriebenen Lehre gewährleisten? Was würde in diesem Fall eine Hinzufügung oder Weglassung bedeuten? Wie ließen sich die Grenzen definieren?

264 Lewittes (S. 90) kommentiert mit Bezug auf diese beiden Stellen aus Deuteronomium: „Dennoch zögerten die Meister des jüdischen Rechts, insbesondere die Weisen des Talmud, nicht, dem jüdischen Recht neue Bestimmungen hinzuzufügen. Sie interpretierten das oben zitierte biblische Gebot so, dass es für jedes einzelne Gebot gilt; d. h., einem Gebot kein Merkmal hinzuzufügen, das nicht in der Tora vorgeschrieben ist. … Ferner galt es nicht als Verstoß gegen dieses Gebot, wenn die zusätzlichen Bestimmungen eindeutig als rabbinischen und nicht biblischen Ursprungs gekennzeichnet waren.“ Diese Erklärung löst das Problem jedoch nicht wirklich; viele Gesetze fallen *tatsächlich* auf die eine oder andere Weise nicht unter sie. Sie ist lediglich ein Vorwand: Betrachtet man die endgültigen Bestimmungen Punkt für Punkt, so findet man unbestreitbar zahlreiche Hinzufügungen und Streichungen.

natürlichen Ethik oder menschlichen Konventionen und sind daher unter bestimmten Umständen möglicherweise variabel.

mit dem „Geheimcode“ ist jedenfalls sehr fragwürdig. Sie war, wohlgemerkt, als letzte Erklärung für ***die Unlogik der Midot*** gedacht (wie oben dargelegt). Doch diese Erklärung hält bestenfalls nur vorübergehend; denn sobald der Code geknackt und somit nicht mehr geheim ist, wie es in diesem Band geschieht, bricht das gesamte Argument zusammen. Solange ein Rätsel besteht, kann man argumentieren, Gott habe die Tora anders niedergeschrieben, als er sie lesen wollte, und ausschließlich Mose und seinen Nachfolgern (den Rabbinen) ein Codebuch (die *Midot*) zur Übersetzung seiner Absichten gegeben. Sobald die impliziten Gleichungen jedoch transparent und für alle zugänglich sind, wird die Vorstellung, Gott drücke sich auf solch unnötig verschlungene Weise aus, lächerlich.

> Alle esoterischen Behauptungen sind letztendlich gleichermaßen sinnlos. Ebenso verhält es sich mit der mündlichen Lehre: Sobald sie schriftlich festgehalten wird (wie in der Mischna und allen nachfolgenden halachischen Werken), verliert sie ihren besonderen Vorrang. Man mag sich daher fragen, warum sie uns nicht von Anfang an schriftlich überliefert wurde.

Man könnte daher leicht annehmen, dass die *Midot* (etwa zur Zeit des Talmud) von Beginn an lediglich das jüdische Äquivalent sophistischer Argumentation darstellten [265]– Produkte logischer Unfähigkeit und intellektueller Unehrlichkeit der Sprecher sowie der relativen Unwissenheit und Leichtgläubigkeit ihrer Zuhörer. Tatsächlich erwecken die künstlichen Aspekte der rabbinischen Hermeneutik den Anschein komplexer logischer Argumente und verführen so jeden, der an seinen logischen Fähigkeiten zweifelt oder aus emotionalen Gründen allzu leichtgläubig ist. Die vermeintliche „Geheimcode“-Logik dient lediglich als Unterstützung in Debatten mit Philosophen. Im Alltag funktioniert die rabbinische Hermeneutik, d. h. sie ist überzeugend, weil ihre Verteidigung eine logische Klarheit und Expertise erfordert, die den meisten Menschen fehlt (ob Rabbiner oder Laien).

> Die Überzeugungskraft der *Midot* war früher natürlich größer als heute; dennoch lassen sich manche Menschen, selbst Gebildete, weiterhin von ihnen beeinflussen. Ein nicht zu vernachlässigender Grund für die anhaltende Glaubwürdigkeit ist der Wunsch der Juden, sich mit der authentischen, jahrhundertealten Tradition des Judentums zu verbinden. Sie suchen nicht nach der absoluten Wahrheit, sondern nach Wurzeln und Zugehörigkeit. Sie sind bereit, sich den ungewohnten Denkweisen der Rabbiner anzupassen, weil sie ihre eigenen Denkprozesse als ebenso künstlich von der modernen Gesellschaft und ihren Medien beeinflusst betrachten. Doch das Streben nach Glück darf nicht mit dem Streben nach Wahrheit verwechselt werden.

2. Künstliche Hindernisse für die natürliche Entwicklung des Rechts.

Die Existenz einer mündlichen Rechtstradition wird in verschiedenen, bereits erwähnten Passagen der (schriftlichen) Tora angedeutet. Dies erscheint durchaus plausibel, wie die Geschichte in Exodus 18,13–26 verdeutlicht: Auf Anraten Jethros setzte der überlastete Mose

---

265 Historisch gesehen sollten wir vielleicht eher einen Vergleich mit den stoischen Predigern der römischen Antike anstellen.

Richter ein, die das Gesetz an seiner Stelle anwenden (und somit auch teilweise auslegen) sollten, und behielt sich nur die schwierigsten Fälle vor. So wurde Mose im Grunde zum Theoretiker, der mit Gott in Verbindung stand, und überließ die praktische Arbeit größtenteils anderen. Dies war ohnehin notwendig, um den Fortbestand des neuen Rechtssystems nach seinem Tod zu sichern. Mit dem Tod Moses und dem schließlich einsetzenden Verschwinden der Prophetie endete die Bezugnahme auf göttliche Entscheidungen in schwierigen Fällen, und das Recht konnte sich nur noch anhand vorgegebener Parameter weiterentwickeln.

Die obige allgemeine Aussage ist zwar gerechtfertigt und vernünftig, doch folgt daraus nicht automatisch, dass jede einzelne Überlieferungsbehauptung gleichermaßen gut belegt ist. Betrachtet man insbesondere die hermeneutischen Prinzipien, so erscheint es sehr unwahrscheinlich, dass sie vollständig vom Sinai überliefert wurden. Die Annahme, die Spielregeln des talmudischen Diskurses seien von Anfang an bekannt gewesen, ist besonders schwer nachzuvollziehen. Empirisch belegt ist vielmehr in Mischna und Gemara (und darüber hinaus) die allmähliche Entwicklung der Spielregeln durch Versuch und Irrtum, durch Auseinandersetzungen und Kompromisse zwischen den Beteiligten. Zahlreiche Belege dafür finden sich im Verlauf dieser Arbeit.

> Es lohnt sich, in diesem Zusammenhang die *Jewish Encyclopedia zu zitieren* : „Der Talmud selbst gibt keine Auskunft über den Ursprung der Middot, obwohl die Gaonim sie als sinaitisch betrachteten… Dies kann nur dann zutreffen, wenn der Ausdruck [*Halacha leMosche miSinai*] nichts anderes als ‚sehr alt' bedeutet, wie es bei vielen talmudischen Passagen der Fall ist [266]. Es ist jedoch entschieden falsch, diesen Ausdruck wörtlich zu nehmen und die Middot als traditionell seit der Zeit Moses auf dem Sinai anzusehen."

Auf den ersten Blick scheinen die vorgeschlagenen Regeln durchaus mosaischen Ursprungs zu sein, in irgendeiner Form. Doch bei genauerer Betrachtung zeigt sich Folgendes:

- *dass es Streitigkeiten über ihre Gültigkeit gibt und widersprüchliche Listen angeboten werden,*
- *dass die Listen unvollständig und unvollkommen organisiert sind*
- *und vor allem, dass es Meinungsverschiedenheiten bei der Auslegung der einzelnen Prinzipien selbst gibt.*
- *Und es werden viele Ausnahmen und Erweiterungen dafür vorgeschlagen...*

Wir müssen äußerst vorsichtig sein, insbesondere da es um *methodische* Richtlinien zur Auslegung des göttlichen Gesetzes geht. Sollten diese Richtlinien auch nur im Geringsten zweifelhaft sein, so ist auch jede mit ihnen durchgeführte Arbeit zweifelhaft.

Ethische Gesetze, ob sie sich auf religiöse Rituale, persönliche und soziale Moral oder juristische und politische Angelegenheiten beziehen, *können* logischerweise optional oder konventionell sein und somit „siebzig Facetten" aufweisen, da *es viele Mittel geben kann, die dasselbe Ziel gleichermaßen gut erreichen* . Die rabbinische Entscheidung kann in solchen Kontexten die Notwendigkeit einer gemeinsamen und einheitlichen Wahl, eines Konsenses, widerspiegeln. Im Hinblick auf die Hermeneutik ist es denkbar, dass Gott die Tora so verfasst hat, dass aus einem Datensatz eine Vielzahl intellektueller Verbindungen möglich ist, jede zu einem

---

266 Interessanterweise wird laut Lewittes (S. 142) von keinem Geringeren als dem Rosch selbst anerkannt, dass der Ausdruck *Halakhah leMoshe miSinai nicht immer wörtlich zu verstehen ist.*

der optionalen ethischen Gesetze. Die durch die Tradition gesetzten Grenzen für solche Denkprozesse repräsentieren den konventionellen Aspekt des religiösen Rechts und der Logik. Dieser Spielraum und diese Kontrolle in der Interpretation machen jedoch nur einen kleinen Teil der Exegese aus, die weiterhin an zahlreiche absolute Logikregeln gebunden ist.

Bezüglich der Regeln der natürlichen Logik gibt es kein Wenn und Aber. Rabbiner können diese Regeln nicht *ignorieren* , genauso wenig wie sie *entscheiden können,* Ihnen *zu folgen* ; es sind universelle Wahrheiten, unumstößliche Realitäten, für die keine Hypothese von „siebzig Facetten“ aufgestellt werden kann. ***Die rabbinische „Logik“ kann weder erlauben, was die natürliche Logik verbietet, noch von dem ausnehmen, was sie fordert*** . Diese Bemerkungen betreffen natürlich hauptsächlich die deduktive Logik; im Hinblick auf die induktive Logik oder Epagogik sind präventive Regeln, die Gedankengänge verhindern, die andernfalls eingeschlagen werden könnten, nicht gänzlich ausgeschlossen. Die Rabbinen könnten, wie eben angedeutet, mit Bezug auf den Tora-Text einen Interpretationsprozess verbieten oder vorschreiben, der nach den Prinzipien der Logik *kontingent ist* . Sie müssten natürlich göttliche Legitimation beanspruchen – etwas, das schwer zu beweisen oder zu widerlegen ist und das jeder andere ebenso gut beanspruchen könnte, wenn Behauptungen blindlings akzeptiert werden. Aber in jedem Fall hängt ihre Glaubwürdigkeit von der Achtung der objektiven Grenzen ab, die die natürliche Logik setzt.

Dennoch haben die Rabbinen Anstrengungen unternommen, die Anwendung der hermeneutischen Prinzipien sowohl [267]*einzuschränken* als auch zu *regeln , mitunter auf eine Weise, die ungerechtfertigt oder nicht zu rechtfertigen erscheint. Hinweise auf diese Tendenz finden sich im Talmud* , doch sie hat sich in der nachtalmudischen Literatur stark weiterentwickelt. Wir zitieren Bergman [268], zunächst in Bezug auf die Bibelauslegung (für halachische Zwecke): „ **Wir sind nicht mehr befugt, die Schriftliche Tora mithilfe einer der dreizehn Auslegungsregeln zu interpretieren** (*Maharik Shoresh* 139; *Ra'ah* zu *Ketubos,* zitiert in *Yad Malachi* 144)“; und ähnlich in Bezug auf die Auslegung des Talmud, wobei er Raschi zu *Schabbat* 132a als Referenz angibt: „ **Die mündliche Tora kann nicht mit einer der dreizehn hermeneutischen Regeln interpretiert werden** .“

Der erste dieser Sätze behält die Anwendung hermeneutischer Prinzipien zur Auslegung der Heiligen Schrift ausschließlich den Gelehrten des Talmud vor; der zweite Satz verbietet deren Anwendung zur Auslegung talmudischer und anderer Texte durch jedermann. Logisch betrachtet setzen beide Sätze voraus, dass eine solche Regelung objektiv möglich sei, als ob die zugrunde liegenden Denkweisen keine formale Notwendigkeit hätten! Doch in Wahrheit kann kein Mensch logische Gesetze per Gesetz aus der Existenz tilgen, und die Exegese besteht zu einem großen Teil aus solchen Naturgesetzen. Daher liegen zumindest die natürlichen Aspekte der Exegese

---

[267] Als Beispiel sei der Satz *„ain adam din gezerah shavah meatsmo“* angeführt, den *JE* mit „Niemand darf aufgrund eigener Autorität eine Schlussfolgerung aus einer Analogie ziehen“ übersetzt und dabei auf *Pes* . 66a und *Niddah* 19b verweist. *JE* erklärt (S. 32), dass dieser Kanon formuliert wurde, um Widersprüche durch die uneingeschränkte Anwendung des *Gezerah-Shavah-* Arguments zu vermeiden, und legt nahe, dass die Entscheidung über die Anwendung im Einzelfall nicht (wie Raschi behauptete) notwendigerweise auf der Sinai-Tradition, sondern auf dem rabbinischen Konsens beruhte. Ich würde argumentieren, dass der Zweck dieses Kanons weder Unveränderlichkeit noch kollektive Zustimmung war, sondern die Sicherstellung, dass ein einzelner Rabbiner, der ein *Gezerah-Shavah- Argument vorschlägt* , dies unter Berücksichtigung des gesamten Wissenskontexts tut (ein Laie könnte relevante Daten leicht ignorieren oder vergessen); die kollektive Zustimmung und Unveränderlichkeit wären Folgen eines solchen korrekten induktiven Denkens, das alle für alle Zeiten überzeugt.

[268] Alle Zitate von Bergman stammen hier aus Kapitel 13 (S. 120-156).

außerhalb der Zuständigkeit der Rabbiner; ihnen steht keine göttliche Autorität zu: Der Beweis dafür, dass Gott die Gesetze der Logik (wie jene der Mathematik, Physik usw.) wollte, liegt darin, dass er sie als Teil der Natur erschaffen hat. Was die künstlichen Aspekte betrifft, so sind diese ihnen willkommen; das heißt, *da sie unlogisch sind, gilt: Je weniger sie angewendet werden, desto besser* .

Interessant an diesen allgemeinen Grenzen und spezifischeren Äquivalenten ist, dass die von Bergman zitierten Autoritäten *nachtalmudischer Herkunft sind* und dass er zudem wiederholt *über Kontroversen* unter ihnen hinsichtlich der Wahrheit oder der genauen Formulierung solcher begrenzender Prinzipien berichtet [269].

> Um die Frage der Tradition angemessen zu betrachten, müssen wir stets die verschiedenen Zeiträume berücksichtigen. Fundamentalistische Gelehrte des jüdischen Rechts neigen dazu, den Zeitfaktor zu ignorieren und so zu denken, als wären alle Beteiligten Zeitgenossen gewesen. Sie behaupten, mit Sicherheit zu wissen, dass die Sinai-Tradition über ein Jahrtausend lang lückenlos mündlich überliefert wurde – ohne Verlust, Verfälschung oder Neuerungen. Dann, plötzlich gefährdeter [270]denn je, wurde sie innerhalb eines halben Jahrtausends vollständig (oder fast vollständig) schriftlich festgehalten; die Aufschreibenden besaßen besondere exegetische Befugnisse und Rechte, die mit ihrem Tod erloschen. Schließlich, Jahrhunderte später, finden wir Autoritäten, die „mündliche Überlieferungen“ niederschreiben, die offenbar in der Zwischenzeit niemand für erwähnenswert gehalten hatte (obwohl es seit dem Talmud eine hochentwickelte Kultur des geschriebenen Rechts gab). Dieses von den Rabbinern vorgeschlagene Überlieferungsszenario ist unglaubwürdig.

Es ist zu beachten, dass die vorgeschlagene Beschränkung der Schlussfolgerungen aus der Schriftlichen Tora eine weitere logische Schwierigkeit birgt. Die Mischna-Diskussionen begannen etwa *1200 Jahre* nach der Offenbarung am Sinai; der Talmud als Ganzes wurde etwa *600 Jahre* später abgeschlossen; die klassischen Kommentatoren wirkten *noch mehrere Jahrhunderte* danach. Es ist schwer vorstellbar, dass die hermeneutischen Prinzipien am Sinai mit einer eingebauten „Selbstzerstörungsklausel“ verkündet wurden, die es rabbinischen Autoritäten, die speziell zwischen 1200 und 1800 Jahren später lebten, erlaubte, bestimmte Schlussfolgerungsmethoden anzuwenden, und es denjenigen, die nach diesem Zeitraum lebten, verbot. Wie hätte eine solche Klausel formuliert werden sollen? Sagte Mose: „In etwa 1800 Jahren, nach etwa 600 Jahren der Niederschrift der mündlichen Tora, wenn der Talmud abgeschlossen ist, wird es euch nicht mehr erlaubt sein, aus der Schriftlichen Tora Gesetze abzuleiten“? Es gibt keine Belege für eine solche Tradition; Es ist allzu offensichtlich, dass die Einschränkung ein *nicht*- traditionelles Phänomen war, sondern lediglich das Werk bestimmter starrköpfiger Individuen.

Bezüglich der vorgeschlagenen Beschränkung von Schlussfolgerungen aus der mündlichen Tora könnte man argumentieren, dass die Schriftliche Tora ein göttlich diktiertes

---

269 Bergman zieht selbstverständlich aus diesen oder anderen Fragen keine negativen Schlüsse; jegliche hier geäußerte Kritik ist die des Autors.

270 Gefahr birgt die Verfolgung derer, die die mündliche Überlieferung bewahren; sie könnten alle ausgelöscht werden, und die Tradition geriete somit in Vergessenheit. Wenn bekannt wird, dass *ein Teil* der mündlichen Überlieferung in Vergessenheit geraten ist, werden zwangsläufig *alle* übrigen Teile verdächtig, denn die fehlenden Teile könnten für bestimmte Schlussfolgerungen entscheidend sein, und ohne sie würde das gesamte Gesetz tatsächlich oder möglicherweise verzerrt – das Verbotene würde erlaubt, das Erlaubte verboten usw. Aus diesem Grund kann nicht behauptet werden, dass Teile unserer Tradition tatsächlich verloren gegangen seien (wie ich meine, mich an einige Passagen des Talmud zu erinnern).

Dokument ist, die Mündliche Tora (aufgeschrieben als Talmud) hingegen ein menschliches Produkt [271]. Bei näherer Betrachtung birgt dieses Argument jedoch ebenfalls Schwierigkeiten. Wäre die Mündliche Tora, wie orthodox behauptet wird, ebenfalls göttlich gegeben, so müsste der Talmud eine nahezu wortgetreue Abschrift derselben sein und könnte vermutlich ebenfalls als Quelle für Schlussfolgerungen dienen. Dem Talmud eine solche Vollkommenheit abzusprechen, hieße, seine Kontinuität mit der mündlichen Tradition des Sinai infrage zu stellen! Und selbst wenn man zugibt, dass nicht alle Gesetze göttlich gegeben sind, so wird doch behauptet, dass sie, wenn auch nur indirekt, göttlich legitimiert sind; auch in diesem Fall wären Schlussfolgerungen möglich.

Es sollte jedenfalls festgehalten werden, dass die Rabbiner des Talmud, wenn sie die Thesen der anderen diskutieren, und ihre Nachfolger, wenn sie den Talmud und die Thesen der anderen diskutieren, tatsächlich zumindest die natürlichen Aspekte der hermeneutischen Prinzipien anwenden. Wenn ein Rabbiner beispielsweise, *wie es häufig vorkommt , aus den Aussagen eines anderen ein Qal-Vachomer -Argument* ableitet , eine andere These als *Davqa versteht* oder versucht, einen Konflikt zwischen zwei rabbinischen Thesen zu lösen, verwendet er unbestreitbar exegetische Methoden. Es kann daher nicht behauptet werden, dass das theoretische Verbot solcher Methoden im mündlichen Recht von den Autoritäten in der Praxis befolgt wird. Das Verbot richtet sich offensichtlich speziell an Laien, um sie daran zu hindern, rabbinische Entscheidungen in Frage zu stellen.

Tatsächlich lassen sich die *natürlichen* Denkprozesse, durch die wir alle schriftliche oder mündliche Rechtsdarstellungen verstehen , weder vermeiden noch kontrollieren, sei es im Falle der Tora, des Talmud oder des späteren rabbinischen Rechts. Die vorgeschlagenen Einschränkungen können sich theoretisch nur auf zusätzliche, *künstliche* Klauseln beziehen; doch wie wir bereits argumentiert haben, lassen sich solche Klauseln, ob göttlich inspiriert oder menschliche Erfindungen, ohnehin kaum zeitlich begrenzen.

> Wie sich solche künstlichen Klauseln im Laufe der Zeit entwickelt haben, wird im Artikel der *Jewish Encyclopedia* zur Talmud-Hermeneutik erläutert. Es scheint beispielsweise so, dass die Rabbiner anfänglich eine *Gezerah Schavah* zwischen zwei Vorkommen eines Begriffs zogen, ohne andere Manifestationen desselben Begriffs in der Tora zu berücksichtigen. *Um später zu verhindern, dass derselbe Schluss auf solche anderen Fälle ausgedehnt wird, ohne jedoch den ursprünglichen Schluss aufzugeben* , musste eine künstliche Regel aufgestellt werden, die den oder die Fälle, auf die ein solcher Schluss beschränkt sein sollte, einzeln als „traditionell anerkannt“ festlegte.
>
> Ein natürlicher Ansatz hätte entweder erfordert, dieselbe Schlussfolgerung auf alle anderen Fälle auszudehnen, zumindest für den betreffenden Fall eine innere Unterscheidung zu finden, die seine Sonderbehandlung rechtfertigt, oder die ursprüngliche Schlussfolgerung aufzugeben. Doch die Rabbiner, die sich der Widersprüche bewusst waren, die sich aus einer freien Auslegung ergeben würden, und die in den anerkannten Fällen kein überzeugendes Unterscheidungsmerkmal fanden, und die aus ideologischen Gründen zögerten, frühere Urteile zu revidieren, entschieden sich für die Einführung einer willkürlichen

---

271 Interessanterweise scheinen einige Rabbiner das Göttliche eher als zufällig und weniger zielgerichtet als das Menschliche zu betrachten, wie ein Kommentar in Bergman (S. 135) nahelegt: „ *Rabbi Betzalel Ranshburg …* zitiert *Ravana und* behauptet, Rabbi Jehuda habe *die Semuchim* nur im *Deuteronomium interpretiert* . Dies liege daran, dass die anderen vier Bücher des Pentateuchs vom Allmächtigen diktiert und nicht in einer bestimmten Reihenfolge aufgezeichnet worden seien, wohingegen Mose die Abschnitte des Deuteronomiums in einer bestimmten Reihenfolge angeordnet habe, um sie interpretieren zu können.“ Mir scheint, dass eine solche Position Rabbi Akibas Prinzip infrage stellt, dass die Ordnung der Dinge in der Tora intentional ist – ein Prinzip, auf dem viele kontextuelle Schlussfolgerungen beruhen. Darüber hinaus, und das ist noch wichtiger, stellt sie die Göttlichkeit der Gesetze im Deuteronomium, nicht aber in den vier vorhergehenden Büchern, infrage.

> Regel, die zulässige Fälle *indikativ definierte* (d. h. lediglich sagte: „Dies, aber nicht das“). Dies ist im Grunde ein Versuch, die exegetischen Methoden so zu *manipulieren* , dass sie zu den gewünschten Ergebnissen gelangen. Irren ist menschlich und natürlich; aber Irrtum zu institutionalisieren, heißt zu lügen.

Zwei grundlegende Annahmen sind in diesem Zusammenhang zu erwähnen: (i) dass **die Tora-Gesetze von Gott als ewig gedacht waren** und (ii) dass **die von den religiösen Autoritäten aus der Tora abgeleiteten Gesetze unveränderlich sind** [272]. Diese Kanones waren selbstverständlich von großer Bedeutung für das jüdische Rechtssystem, da sie jegliche zeitliche Erwägungen und jede Möglichkeit der Veränderung ausschlossen. Da sie jedoch allgemein anerkannt waren, mussten sie in Rechtsdebatten nicht wiederholt zur Sprache gebracht werden. Dazu lassen sich verschiedene Anmerkungen machen.

Der erste Kanon erscheint auf den ersten Blick sehr vernünftig. Bei näherer Betrachtung entspringt er jedoch einem übertriebenen Rationalismus; denn es ist durchaus *denkbar,* dass Gott bestimmte Gesetze in Bezug auf spezifische soziokulturelle Kontexte verfasste und deren Weiterentwicklung im Laufe der Geschichte zuließ. Tatsächlich scheint die Tora Veränderungen in Gottes Gesetzgebung zuzulassen (vergleiche die Zeit vor und nach der Sintflut sowie vor und nach dem Sinai); zudem waren manche göttlichen Anweisungen zeitlich begrenzt (beispielsweise viele im Zusammenhang mit dem ersten Pessachfest). Dies bedeutet lediglich, dass göttliche Gebote so lange Bestand haben, *bis Gott sie – wenn überhaupt – selbst aufhebt, ersetzt oder abändert* . Selbstverständlich bedeutet die Anerkennung dieser Möglichkeit nicht, jede spezifische Behauptung, dies sei tatsächlich geschehen, wie etwa die christlichen und muslimischen, anzuerkennen.

Darüber hinaus gibt es Fälle, in denen das Tora-Gesetz vorübergehend außer Kraft gesetzt wurde, was die religiösen Autoritäten einräumen (beispielsweise das Tieropfer des Propheten Elija auf dem Berg Karmel, das gegen das Gesetz verstieß, welches solche Rituale ausschließlich im Tempel erlaubte). Außerdem haben die religiösen Autoritäten das Gesetz gelegentlich, aber auch fortwährend, an veränderte historische Gegebenheiten angepasst (beispielsweise die Gesetze zur Schuldenbefreiung und Zinszahlung). Sie argumentierten, diese Anpassungen seien im ursprünglichen Gesetz als Schlupflöcher vorgesehen gewesen; wir müssen die Angelegenheit jedoch phänomenologisch betrachten: Es gab einen tatsächlichen Wandel der anerkannten Rechtsnormen. Einige Kommentatoren haben zudem den Relativismus mancher Gesetze angedeutet (ich denke hier an Maimonides, der Tieropfer als *überholt bezeichnete*).

Der zweite Kanon erschien den Rabbinern als natürliche Erweiterung des ersten. Angesichts ihres Anspruchs auf göttlich verliehene Autorität (basierend auf bestimmten Aussagen der Tora, die wir bereits betrachtet haben), ihres Glaubens, dass Gott vielen von ihnen besondere Einsichtskräfte (Prophezeiung, den Heiligen Geist, große Weisheit) verliehen hatte, sowie ihres großen Vertrauens in ihr Denkvermögen, da sie annahmen, ihre Schlussfolgerungen seien überwiegend deduktiv und nicht induktiv, war es unvermeidlich, dass sie die gesamte Halacha (d. h. alle im Laufe der Zeit von den Rabbinern gemeinsam entwickelten Interpretationen der Tora) nach ihrer Festlegung als unveränderlich betrachteten. Wenn die

---

[272] Ich beziehe mich hier auf „von den Rabbinern aus der Tora abgeleitete Gesetze“ im weitesten Sinne, einschließlich jeglicher Gesetzgebung, die nicht explizit in der Tora enthalten ist. Die Tradition bezeichnet „rabbinisches Recht“ nur als einen kleinen Teil der Halacha, nämlich *die Taqanot* (wenn ich mich recht erinnere); ich schließe hier jedoch alle mündlichen Überlieferungen und Interpretationen mit ein.

Aussagen der Tora ewig waren und die daraus gezogenen Schlüsse technisch fehlerfrei, dann mussten (so dachten sie) die von ihnen erzielten Ergebnisse unumstößlich und endgültig sein.

Wie in der vorliegenden Arbeit häufig gezeigt wird, war die rabbinische Argumentation zwar oft überzeugend, aber weder allwissend noch unfehlbar. Der zweite Kanon folgt nicht logisch aus dem ersten. Selbst wenn wir die volle Intention des ersten anerkennen, müssen wir nicht automatisch auch die volle Intention des zweiten anerkennen. Da es um *Menschen geht* , können wir nur mit Sicherheit sagen, dass wir ihre Argumente anerkennen müssen, *solange sie* logisch tragfähig und überzeugend sind und dies *auch* unter sich ändernden objektiven Umständen und im sich wandelnden Wissenskontext bleiben. Wenn jedoch im Einklang mit dem Buchstaben und dem Geist des Tora-Gesetzes gute Gründe gefunden werden, sollten die Rabbinen Änderungen des abgeleiteten Rechts zulassen. Es ist absurd und widerspricht der Vernunft, die Tür zu verschließen und den Schlüssel wegzuwerfen.

> In jedem Fall sei angemerkt, dass die Ausweitung des Konzepts der Unveränderlichkeit auf die gesamte Halacha erhebliche technische Komplikationen im Gesetzgebungsprozess mit sich gebracht hat. Ich beziehe mich auf die Schwierigkeiten der Orthodoxie, den stetig schwindenden Handlungsspielraum der Gesetzgeber angesichts der zunehmenden Menge etablierter Kommentare. Dieses Phänomen (und seine verheerenden Auswirkungen auf die Adressaten des Gesetzes) ist nicht auf das Judentum beschränkt: Eine ähnliche Starrheit lässt sich in vielen Epochen und Strömungen des Christentums und des Islams beobachten. Demgegenüber steht das säkulare Recht in einer Demokratie (dem *Rechtsstaat*). In letzteren Rechtssystemen [273]können selbst Verfassungsgesetze je nach den jeweiligen Umständen und dem aktuellen Verständnis der Sachlage geändert werden. Darüber hinaus weisen sie bestimmte Merkmale auf, die im säkularen Recht fehlen oder weniger ausgeprägt sind; beispielsweise hat das Verfassungsrecht Vorrang vor abweichenden Gesetzen, und neuere Gesetze oder Bestimmungen können ältere, abweichende Gesetze oder Bestimmungen außer Kraft setzen, sofern diese nicht ausdrücklich aufgehoben wurden. Folglich kann sich das Recht weiterentwickeln (manchmal, zugegeben, auf bedauerliche Weise; aber oft, gewiss, zum Guten).

Die rabbinischen Beschränkungen für die Anwendung der hermeneutischen Regeln (für bestimmte Personen, in bestimmten Bereichen) beeinträchtigen nicht deren praktische Anwendung, sofern die Rabbinen ihre Anwendung erlauben. Andererseits gibt es allgemeine Prinzipien, die die Exegese in der Praxis beeinflussen und dazu führen, dass viele Regeln Ergebnisse erzielen, die sie sonst nicht erzielen würden. Ich denke insbesondere an das **Prinzip der Ökonomie** , das Rabbi Akiba zugeschrieben wird und sich allgemein wie folgt formulieren lässt: **In der Tora ist keine Wortwahl oder -platzierung zufällig und keine Wortwiederholung überflüssig** [274]. Diese Sichtweise beruht auf dem rationalistischen Gedanken, dass Gott in einem so wichtigen Dokument wie der Tora, seinem wichtigsten verbalen Bindeglied zur Menschheit, kein einziges Wort, keine Phrase oder keinen Satz missbrauchen, falsch platzieren oder verschwenden würde.

---

273 Die hier aufgezeigten Gegensätze zum weltlichen Recht stammen nicht von mir. Ich habe sie bei Abitbol in seiner Diskussion über die 13. *Midah gefunden* . Er erwähnt auch, dass Konflikte zwischen abweichenden Gesetzen mithilfe allgemein anerkannter Prinzipien gelöst werden können. Man kann das Tora-Gesetz als verfassungsrechtlich betrachten und rabbinische Rechtsableitungen als gleichwertig mit gewöhnlichen Gesetzen ansehen, wobei das neuere Gesetz das ältere ersetzt, weil es dieses berücksichtigt. Der Gegensatz bleibt jedoch trotz solcher Analogien bestehen, da wir das Tora-Gesetz prinzipiell nicht ändern und rabbinische Rechtsableitungen in der Praxis nicht ändern können.

274 Eine ausführlichere Formulierung dieses Prinzips würde auch folgenden Elementen Bedeutung beimessen: einem Pleonasmus (d. h. einem grammatikalisch redundanten Wort); dem Fehlen eines Wortes, das in einer ähnlichen Aussage an anderer Stelle vorhanden ist; einer redundanten Phrase oder einem redundanten Satz; einem zusätzlichen oder fehlenden Buchstaben in einem Wort.

Es ist jedoch zu beachten, dass das Prinzip der Ökonomie durch den Grundsatz, dass es in der Tora kein Frühes und Spätes gibt (ain muqdam umeuchar baTorah), etwas abgeschwächt wurde. Dies **erlaubte** es *Kommentatoren,* [275]die in der Tora geschilderten Ereignisse gelegentlich chronologisch neu anzuordnen. Dies hatte jedoch, wenn überhaupt, nur geringe Auswirkungen auf die Halacha, da die Reihenfolge, in der die Gesetze gegeben wurden, weder ihren Inhalt noch ihre relative Bedeutung beeinflusst.

> Es besteht zwar kein Zweifel daran, dass die Rabbinen das Prinzip der Ökonomie in Bezug auf viele Wörter und Wortstellungen angewendet haben, doch meines Wissens wurde dies nie für alle bestätigt. Niemand scheint systematisch alle möglichen Quellen durchforstet zu haben, um festzustellen, ob tatsächlich *jeder* unter dieses Prinzip fallende Punkt in der Tora von den Rabbinen – auch nur vermutet – erklärt wurde oder um den Anteil der erklärten Punkte zu ermitteln.

Aus dieser deterministischen Perspektive lassen sich aus jeder sprachlichen Besonderheit der Tora Schlüsse ziehen; und wie wir gesehen haben, hatte dies einen starken Einfluss auf die rabbinische Exegese und führte oft zu sehr gewagten Schlussfolgerungen. Es muss betont werden, dass diese theoretische Position nicht allgemein anerkannt war; Rabbi Ismael bevorzugte einen poetischeren Ansatz und sagte, „ **die Tora spricht in der Sprache der Menschen** “ (*Sifre* zu Num. 112, zitiert von *JE*). Es ist jedoch anzumerken, dass Rabbi Ismael (wie wir gesehen haben) in der Praxis sehr oft stillschweigend derselben Denkweise wie Rabbi Akiba anhing. Man könnte sich fragen, ob es für Menschen nicht sehr schwer ist, dem Rationalismus zu entgehen, selbst wenn sie es versuchen!

Wenn das Prinzip der Ökonomie von hohen Autoritäten der Mischna-Zeit in Frage gestellt wurde, kann es sicherlich nicht als absolut, göttlich gegeben und traditionell unanfechtbar gelten. Selbst wenn es in der Praxis häufiger angewendet als ignoriert wurde, muss es bestenfalls als nachträgliche Zusammenfassung, als heuristisches Prinzip, und nicht als leitendes, hermeneutisches Prinzip betrachtet werden. Ein gravierendes Problem besteht darin, es präzise zu definieren, sodass seine Anwendung formal vorhersehbar ist. Es kann nicht als unumstößliche Regel formuliert werden, analog zum Identitätsgesetz, dass die Tora „meint, was sie sagt“, denn eine wörtliche und starre Auslegung dieses Dokuments führt zu Widersprüchen (und ohnehin bevorzugen die Rabbinen, wie wir gesehen haben, nicht immer die wörtliche Auslegung).

Des Weiteren ist die Hypothese der „Menschensprache“, die Gott eine poetische Freiheit zuschreibt, wonach seine Wortwahl variieren, er Wörter wiederholen und sie an unerwarteten Stellen verwenden kann, ohne damit notwendigerweise das Gesetz zu beeinflussen, nicht unvernünftig. Solche stilistischen Freiheiten müssen nicht zwangsläufig auf einen Mangel an Ordnung in Gottes Denken hindeuten, sondern könnten anderen Motiven wie Schönheit, Betonung und narrativen Erfordernissen zugeschrieben werden, die auch die intellektuellen Grenzen und emotionalen Bedürfnisse der menschlichen Adressaten der göttlichen Botschaft widerspiegeln. Daher ist das Ökonomieprinzip nicht die einzig logisch akzeptable Position.

Die Wahrheit liegt, wage ich zu behaupten, irgendwo zwischen Funktionalismus und Kunst. Wenn wir R. Ishmaels Postulat als unverbindlich verstehen, also lediglich als Ablehnung von R. Akibas unumstößlicher Regel, dann brauchen wir nicht weiter nach dem goldenen Mittelweg zu suchen: Er ist es. Angesichts des fehlenden Konsenses in einer so grundlegenden Frage selbst unter den führenden Trägern der Tradition und der technischen Schwierigkeit, das Prinzip der Ökonomie so zu definieren, dass es unstrittig anwendbar ist, können wir sagen, dass

---

275 *Pes* . 6b, zitiert nach *Enc. Jud.* S. 371.

der richtige Ansatz darin besteht, sich auf die natürliche, allgemeine Logik zu stützen. Das heißt, jede Situation nach ihren Verdiensten zu beurteilen und dabei die gesamte Bandbreite induktiver und deduktiver Verfahren, die uns die Logik zur Verfügung stellt, flexibel und unprätentiös anzuwenden.

> Es mag paradox erscheinen, dass R. Akiba in seiner theoretischen Haltung rationalistischer und R. Ishmael poetischer wirkt – doch in ihrer exegetischen Praxis, wie die *Enzyklika Jud. zeigt* , ist die Methode des Ersteren „weniger restriktiv", logisch permissiver, die des Letzteren hingegen „strenger", logisch anspruchsvoller. Meiner Ansicht nach nutzt R. Akiba das scheinbar strenge Ökonomieprinzip als Vorwand für fast jede noch so abwegige Spekulation; wohingegen R. Ishmaels Hypothese der menschlichen Sprache und die daraus resultierende Vorsicht im Handeln von einem tieferen Empirismus und Rationalismus zeugen.

Wir müssen in jedem Fall betonen, dass *zwischen den von Rabbi Akiba und Rabbi Ishmael formulierten allgemeinen Prinzipien und den angeblichen Schlussfolgerungen, die auf dieser Grundlage gezogen wurden (von denselben Rabbinern oder anderen), unterschieden werden muss* . Allein die Behauptung, bei einer bestimmten Schlussfolgerung dieses oder jenes anerkannte Prinzip anzuwenden, beweist nicht, dass dieses Prinzip tatsächlich die logische Grundlage der Schlussfolgerung bildete. Es besteht ein großer Unterschied zwischen Rechtfertigung und Rationalisierung. Zwischen dem vorgeschobenen Prinzip und seiner angeblichen Anwendung mag eine lose, analoge Beziehung bestehen, ohne dass es sich in Wirklichkeit um eine streng logische Beziehung handelt. Oftmals ist leeres Gerede nur ein Vorwand.

Ein weiterer, rationalistisch geprägter Grundsatz, der die Exegese beeinflusste, besagte, dass **jede Informationseinheit der Tora nur für eine einzige Schlussfolgerung dienen könne** . Es muss betont werden, dass diese Vorstellung der jüdischen Logik sehr eigen ist. Die allgemeine Logik kennt eine solche Einschränkung nicht: Eine Prämisse *kann* in beliebig vielen Argumenten wiederholt verwendet werden, ohne dadurch ihre Gültigkeit zu verlieren. Mehr noch, eine Prämisse *sollte* so oft wie möglich wiederverwendet werden, wo immer ihre Begriffe oder Thesen dies zulassen, um ihre Konsistenz und Integration in das Gesamtwissen zu gewährleisten. Ich vermute, dass die Idee der Rabbinen als Folgerung aus dem Prinzip der Ökonomie, als eine Art Erweiterung der Statik auf die Dynamik des Tora-Studiums, konzipiert wurde. Ich sehe jedoch keinerlei Rechtfertigung dafür, und ihre Wiederholung entbehrt jeder Grundlage in der formalen Logik.[276]

Ein weiterer restriktiver Kanon dieser Art, vorgeschlagen von Rabbi Ismael, besagt, dass die **hermeneutischen Prinzipien keine Argumentketten** (Soriten) bilden dürfen, deren Schlussfolgerung als Prämisse der nächsten dient. Rabbi Akiba lehnte diesen Kanon ab und vertrat die Ansicht, dass man „aus einer Sache lernen kann, die selbst aus der Schrift stammt" (*lamed min halamed*). [277]Wie zu erwarten, würde ich in diesem Fall Rabbi Ismaels Einschränkung

---

276 Tatsächlich verwenden die Rabbiner, wenn auch nur implizit, Prämissen wieder. Beispiele dafür finden sich in unserer Analyse der Exegese „ *kol davar shehayah bikhlal* ", in der jede der vier Prämissen (Ober-, Unter-, Subjekt- und Prädikatsphänomen) mit den übrigen drei kombiniert wird, um Informationen zu gewinnen und die Konsistenz zu überprüfen.

277 Siehe *Enc. Jud.* S. 371, wo auf *Zev.* 57a verwiesen wird. Bergman erwähnt ebenfalls das Prinzip von R. Ishmael (jedoch nicht das von R. Akiba), scheint es aber auf Gesetze bezüglich der heiligen Opfergaben zu beschränken; er fügt jedoch hinzu, dass diesbezüglich „mehrere Unterscheidungen getroffen werden können" und verweist auf *Zev.* 50b. (Nebenbei bemerkt: Wenn man R. Ishmaels Position hier akzeptiert, sodass alle Prämissen hermeneutischer Argumente direkt aus dem Text selbst stammen

hinsichtlich der künstlichen Ergebnisse der hermeneutischen Prinzipien bevorzugen, jedoch Rabbi Akibas Position hinsichtlich der natürlichen Ergebnisse der Exegese verteidigen. Die künstlichen Teile sind so weit wie möglich zu vermeiden; die Teile der natürlichen Logik dürfen nicht verboten werden.

3. Wie die „Tradition“ immer weiter wächst.

Im Streben nach objektiver Wahrheit in religiösen Fragen – oder zumindest nach einer möglichst genauen Annäherung daran – ist es, wie bereits erwähnt, wichtig, zunächst die eigene Denkweise zu kontrollieren und sich, jeglichem psychologischen und sozialen Druck ausweichend, auf die Fakten und die Logik des jeweiligen Falles zu konzentrieren. Darüber hinaus sollte man sich verschiedener Fallstricke bewusst sein, von denen einige in allen Bereichen auftreten können, andere jedoch eher im speziellen Bereich des religiösen Denkens.

müssen, folgt daraus zwangsläufig, dass seine 13. Regel nicht so interpretiert werden kann, dass die Lösung von Konflikten außerhalb der Heiligen Schrift erfolgen darf!)

Heute ist uns bewusst, welch bedeutende Rolle die Vorstellungskraft im wissenschaftlichen Denken spielt. Mach und Einstein gehören zu denjenigen, die dies betont haben. Wissen beruht auf der Bildung und Überprüfung von Hypothesen. Hypothesen zu bilden bedeutet, *sich neue Ideen vorzustellen* , indem man sich an Bildern und Erinnerungen vergangener Erfahrungen und rationaler Einsichten orientiert und deren konkrete und abstrakte Elemente auf nie zuvor erprobte Weise kombiniert und neu ordnet. Unsere Vorstellungskraft ist *unterschiedlich ausgeprägt und begrenzt* . Derselbe Mensch verfügt unter verschiedenen Bedingungen, insbesondere in unterschiedlichen Wissenskontexten, über unterschiedliche Möglichkeiten und Grenzen der Vorstellungskraft. Unterschiedliche Menschen, die in derselben Epoche und Kultur leben, haben unterschiedliche Möglichkeiten und Grenzen; ebenso, und umso mehr, Menschen in unterschiedlichen Zeiten oder Milieus.

All dies gilt in der Mathematik ebenso wie in der Physik oder Biologie: ***Unsere Fähigkeit, Erklärungen oder Lösungen zu entwickeln, hängt stets von unserer Vorstellungskraft ab*** . Diese wiederum ist eine Funktion der Vorstellungskraft an sich (der Faktoren in unserem Gehirn, die die Projektion neuartiger Strukturen und Permutationen ermöglichen), aber auch unserer Wahrnehmungsfähigkeit, der Intelligenz unserer Einsichten und unseres erworbenen Informationskontexts (die zusammen die von der Vorstellungskraft verarbeiteten Elemente liefern). Anstrengung und Ausdauer spielen natürlich ebenfalls eine Rolle. Wenn dies in den exakten Wissenschaften gilt, so gilt es umso mehr für Disziplinen wie die Geschichte, wo Fakten viel schwerer zu beschaffen sind, da sie relativ einzigartig und nicht reproduzierbar sind und der Anteil an Postulaten folglich viel größer ist. Ebenso, wie wir später noch genauer zeigen werden, *hängt religiöses Denken von der Vorstellungskraft derer ab, die sich damit auseinandersetzen.*

Betrachtet man Religion, nicht nur das Judentum, sondern auch die anderen großen Religionen, so lassen sich bestimmte wiederkehrende Verhaltensmuster erkennen. Eine der häufigsten Methoden, neue religiöse Lehrsätze zu legitimieren, besteht darin, sie in die Vergangenheit zu projizieren; zu behaupten, sie hätten schon immer existiert, sie einer oder mehreren Autoritätspersonen zuzuschreiben und ihre Überlieferung in die Gegenwart auf verborgene (mündliche, esoterische) Kanäle zurückzuführen. Dies könnte man als das **Argument der Vernunft bezeichnen. Anachronismen.** Um es zu wiederholen, da es wichtig ist, dies zu verstehen: Solche Vorgehensweisen sind nicht spezifisch für das Judentum, sondern allen großen Religionen gemein. Innerhalb der jüdischen Kultur wurden in den vortalmudischen Jahrhunderten viele Werke im biblischen Stil und unter antiken Pseudonymen verfasst, die die Talmud-Gelehrten selbst aus verschiedenen Gründen ablehnten. Manche behaupten, das Buch Daniel sei ein solches späteres Werk, das die Rabbinen jedoch im Kanon behielten. Ein jüngeres, klassisches Beispiel ist der *Sohar* [278].

Manche stellen naturgemäß das Alter der Tora selbst (d. h. der Fünf Bücher Mose) in Frage und vermuten, dass es sich um ein Werk vieler Autoren und Bearbeiter handelt, das über

---

278 Laut Historikern, darunter Gershom Scholem, wurde dieses Werk hauptsächlich von Moses de Léon (13. Jh., Spanien) verfasst, der es pseudoepigraphisch hauptsächlich Rabbi Schimon Bar Jochai (2. Jh., Heiliges Land) zuschrieb. Obwohl das Werk erst spät in der Geschichte auftauchte, waren viele Juden bald von seiner Authentizität überzeugt, und viele sind es bis heute. So sehr, dass es in zwei oder drei Fällen sogar die Halacha beeinflusst hat. Beispielsweise beruht, wie ich gelernt habe, die Befreiung vom Tragen der Tefillin (Gebetsriemen) an den Wochentagen zwischen Pessach und Sukkot allein auf der Autorität des *Sohar* .

mehrere Jahrhunderte hinweg entstand und von ihnen einem alten, vielleicht nur legendären, Gestalt namens Mose zugeschrieben wurde. Einige behaupten, Textstellen zu besitzen, die dies belegen (ich habe diese Behauptungen nicht untersucht). Das ist natürlich ein sehr radikaler Ansatz. Doch selbst wenn man die traditionellen Annahmen bezüglich der Tora selbst und der späteren Bücher der Bibel (des Nach) im Wesentlichen akzeptiert, ist es wichtig zu erkennen, dass das Argument des Anachronismus im Talmud und in der Folgezeit immer wieder, wenn auch nicht explizit, verwendet wird. Das Problem mit diesem Argument ist, dass es meist ebenso schwer zu widerlegen wie zu beweisen ist. Es bleibt in der Regel ein Funken Plausibilität, egal wie sehr die Beweislage gegen die betreffende These spricht.

> Die Tora-Zeit der jüdischen Geschichte scheint für Historiker nahezu unzugänglich (obwohl über die umliegenden Kulturen natürlich recht viel bekannt ist). Die Zeit der jüdischen Ansiedlung (Richter, Könige) bis zum ersten Exil und der Rückkehr (Esra) ist dank des Nach selbst und archäologischer Funde (von denen nur wenige dokumentarisch sind) im Heiligen Land und darüber hinaus besser zugänglich. Die Zeit des Zweiten Tempels bis zum Beginn der Mischna ist überraschenderweise ein relativ dunkles Zeitalter der jüdischen Geschichte in Bezug auf schriftliches Material; vermutlich wurde wenig geschrieben und vieles zerstört. Dann folgt eine starke rabbinische Bewegung, die mit der Mischna beginnt und mit der Gemara anwächst; eine wortgewaltige Bewegung voller Überzeugungen und Gewissheiten mit ihren eigenen Konventionen und Methoden. Doch selbst in dieser talmudischen Phase ist es relativ schwierig, die Historizität oder den Mythos bestimmter Behauptungen eindeutig zu belegen.

Wie lässt sich also Anachronismus überprüfen und widerlegen? Die Antwort liegt in der empirischen Betrachtung neuerer rabbinischer Diskussionen. Mit zunehmender historischer Evidenz sinkt die Wahrscheinlichkeit eines Fehlers bei der Bewertung anachronistischer Behauptungen. Es ist leicht, Märchen (sehr unwahrscheinliche Geschichten) zu erfinden, wenn die fraglichen Daten nicht zugänglich sind; manipulative Konstrukte werden jedoch unannehmbar, wenn die Daten verfügbar sind oder wenn sie verfügbar sein sollten, aber nicht verfügbar sind. Analysieren wir, wie zeitgenössische oder relativ moderne Rabbiner das Judentum weiterentwickeln, können wir unsere Erkenntnisse getrost auf ihre Vorgänger übertragen. Hier werden die zugrunde liegenden Prozesse *tatsächlich* sichtbar.

1. Es entsteht ein rechtliches Problem, das von früheren religiösen Autoritäten (von der Tora über den Talmud und darüber hinaus) **nicht explizit vorhergesehen wurde** . Wäre die betreffende Problematik explizit vorhergesehen worden oder ließe sie sich auch nur leicht aus dem geltenden Recht ableiten, gäbe es heute keine Diskussion darüber. Unser Anliegen hier sind definitionsgemäß solche Fälle: beispielsweise die Benutzung elektrischer Geräte am Sabbat [279].
2. Man kann nicht sagen, dass die heutigen Rabbiner die Antwort bereits durch mündliche oder schriftliche Überlieferung kennen, da sie alle **Offenbar suchten sie danach** und diskutierten mögliche Antworten untereinander. Man beachte die logische Unmöglichkeit anachronistischer Behauptungen heutzutage: Im Talmud konnte mündliche Überlieferung bewusst oder vermutet geltend gemacht werden, und es gab kaum Möglichkeiten zur

[279] Der elektrische Strom war uns bis zum Ende des 18. Jahrhunderts praktisch unbekannt, erst die Entdeckungen von L. Galvani im Jahr 1796 und A. Volta im Jahr 1800 machten ihn uns zugänglich.

Überprüfung [280]; *seither aber ist das „mündliche" Recht zunehmend ausschließlich* ***schriftlich festgehalten*** *und unterliegt somit einer objektiven Prüfung.*

3. Für jeden Rabbiner, der sich mit dem Problem auseinandersetzt, ist der Lösungsprozess derselbe: Gebunden an seine tief verinnerlichten jüdischen kulturellen Normen und Hemmungen, geprägt von seinem umfassenden Wissen über die offizielle jüdische Methodik und das jüdische Recht sowie über Kenntnisse der jeweiligen Lebensbedingungen und der Naturwissenschaften, und unterstützt durch seine persönliche Intelligenz (tiefgründiges und umfassendes Verständnis, intellektuelle Strenge) und Vorstellungskraft, **schlägt er seinen Kollegen eine oder mehrere mögliche Lösungen** zur Prüfung vor, und ein Dialog beginnt. Dies ist ein ganz normales induktives Verfahren, das in allen Bereichen Anwendung findet.
4. Die von den verschiedenen beteiligten Rabbinern vorgeschlagenen Lösungen für das aufgeworfene Problem orientieren sich selbstverständlich am jüdischen Recht der Vergangenheit und beziehen sich dabei so weit wie möglich auf Präzedenzfälle und Analogien aus der Literatur. Da jedoch weder die Frage noch die Antwort zuvor bekannt und behandelt wurden, müssen wir uns auf **die Möglichkeiten stützen. Diese Fragen spielen sich in den Köpfen der Betroffenen ab** . Selbst wenn diese Menschen hinsichtlich Frömmigkeit und Kenntnis des jüdischen Rechts einwandfrei wären, bleibt für jeden Einzelnen die Frage nach seinem bisherigen Wissen über weltliche Themen, seiner Ehrlichkeit im Umgang damit sowie seiner Intelligenz und Vorstellungskraft. Dies ist der menschliche Faktor bei Entscheidungen, im jüdischen Recht wie überall sonst, und dem kann man sich nicht entziehen. Selbst wenn diese Menschen tatsächlich Heilige sind, müssen wir alle dies berücksichtigen.
5. Der nächste Schritt ist der interessanteste. Die von einer Autorität vorgeschlagene Lösung kann allgemein anerkannt werden oder von einigen ihrer Kollegen akzeptiert, von anderen aber abgelehnt werden. Sie kann vollständig oder in abgewandelter Form in die Halacha Eingang finden – oder sogar gänzlich aus dem betreffenden halachischen Bereich verbannt werden. Da es sich aber um den Vorschlag eines angesehenen Rabbiners handelt, bleibt er in der jüdischen Kultur wirksam und kann Jahrhunderte später, im Zusammenhang mit einer ganz anderen Fragestellung, aufgrund einer möglichen Analogie wieder aufgegriffen werden. Die Tatsache, dass er von einer Autorität (also jemandem, der *in anderen* Rechtsdebatten obsiegt hat) und *vor langer Zeit geäußert wurde* , verleiht seinem Vorschlag **den Status einer „Tradition".**
6. Dieser Status, ungeachtet der Tatsache, dass die Idee menschlichen Ursprungs ist und ihr Urheber auf einer begrenzteren wissenschaftlichen Grundlage arbeitete und die damalige Debatte womöglich nicht für sich entscheiden konnte, wird auf alle nachfolgenden Ideen übertragen, unabhängig von den jeweiligen Kontexten, die sich auf diese „Tradition" berufen. Darüber hinaus dient der alte Vorschlag nicht nur als **Ausgangspunkt** für neue Ideen, sondern setzt auch **die Grenzen** für die weitere Diskussion. Das heißt, nachfolgende Diskussionen müssen diese „Tradition" berücksichtigen, mit ihr in gewissem Maße übereinstimmen und sie

---

[280] Ein Rabbi konnte zwar glaubhaft behaupten, eine bestimmte Lehre von seinem Lehrer erhalten zu haben; doch wer kann schon sagen, ob das, was sein Lehrer ihm beigebracht hatte, tatsächlich von diesem stammte *oder* eine eigene Erkenntnis war? Der Zwischenlehrer mag dies schlichtweg nicht erwähnt haben, und sein Nachfolger ging von einer alten Tradition aus! Man muss den Grad der Verehrung berücksichtigen, den die Menschen in der Antike ihren Lehrern entgegenbrachten. Multipliziert man diese Unsicherheit mit der Anzahl der Generationen vom Sinai bis zum Talmud, so wächst sie exponentiell.

nicht gänzlich ausschließen. Sie wird somit zu „Rohdaten“ mit all ihren Entwicklungspotenzialen und impliziten Grenzen.

Dieses soeben dargestellte Wachstumsmuster ist eine tatsächliche, beobachtbare Tatsache. Verfolgen Sie eine beliebige rabbinische Debatte, und diese Elemente werden Ihnen deutlich werden. Paradoxerweise wächst die „Tradition“ stetig. Auch wenn die talmudischen Traditionen – ob sie alle vom Sinai stammen oder nicht – mit großer Unsicherheit behaftet sind, lässt sich mit Sicherheit zeigen, dass in jüngerer Zeit neue „Traditionen“ zunächst durch die Vorstellungskraft Einzelner entstehen und nach einiger Zeit den Status von Ikonen erlangen. Daraus lässt sich ableiten, dass ähnliche Prozesse auch in weniger zugänglichen historischen Epochen stattfanden [281].

> Ich persönlich kann mir kaum vorstellen, dass alle Worte zum jüdischen Gesetz, die in den letzten 3300 Jahren gesprochen oder geschrieben wurden, zuerst von einem einzigen Mann, Mose, ausgesprochen und dann von Generation zu Generation weitergegeben wurden. Sicherlich hätte kein Mensch in einem ganzen Leben genug *Zeit , all diese Worte auszusprechen* , geschweige denn ihre Bedeutung zu erfassen. Selbst wenn die erste Überlieferung von Gott an Mose auf wundersame Weise schnell erfolgte und die Weitergabe von Mose an andere Menschen von Wundern begleitet war, müssen wir die nachfolgenden Überlieferungsstufen berücksichtigen. Darüber hinaus müssen die Möglichkeiten des menschlichen Gedächtnisses empirisch betrachtet werden: wie viel es in einer bestimmten Zeit aufnehmen kann, wie viel es im Laufe der Zeit vergisst und wie hoch die Wahrscheinlichkeit für falsches Erinnern ist. Es ist durchaus plausibel anzunehmen, dass Mose neben seinem schriftlichen Erbe auch mündliche Lehren überliefert hat; und es ist denkbar, dass *einige dieser* Lehren über die Jahrhunderte weitergegeben wurden; doch *wie viele* und *welche* seiner mündlichen Lehren uns erreicht haben, ist ungewiss.
>
> Man sollte bedenken, dass die Bibel selbst Hinweise darauf enthält, dass die Weitergabe des Gesetzes gelegentlich unterbrochen wurde. Die bekannteste dieser Geschichten findet sich in 2 Könige 22,8–13 (und ihrer Parallele in 2 Chronik 34,14–21). Dort wird berichtet, dass der Hohepriester Hilkija während der Regierungszeit von König Josia im Tempel „das Buch der Tora (*Sefer haTorah) fand“. Der bestimmte Artikel in* dieser Aussage bedeutet, dass *eine bestimmte* Torarolle gefunden wurde. Einige Kommentatoren vermuten, dass es sich um *die Originalrolle handelte* , die von Mose geschrieben worden war. Sie erklären Josias Besorgnis nicht mit seiner (und der aller anderen) völligen Unkenntnis des Gesetzes zu jener Zeit, sondern damit, dass die gefundene Rolle an einer ungünstigen Stelle lag. Andere wiederum erklären das „die“ als Ausdruck von Hilkias Wissen, dass, obwohl alle anderen Abschriften der Tora in der vorangegangenen Zeit des Götzendienstes zerstört worden waren, *eine letzte* Abschrift (möglicherweise sogar das besagte Original) versteckt worden war, und er hatte gehofft, sie zu finden.
>
> Die erste, weniger verschlungene Interpretation erscheint mir plausibler. Die zweite ist jedoch angesichts der verfügbaren Daten durchaus denkbar. Man beachte, dass dem König später mitgeteilt wird, Hilkija habe „ *ein* Buch“ gefunden. Dies könnte bedeuten, dass der Sprecher und der König – anders als Hilkija – nichts vom Verlust der Originalrolle wussten; oder aber Überraschung und Freude darüber ausdrücken, dass *überhaupt eine* Rolle gefunden wurde, da sie angenommen hatten, alle Rollen seien verloren. Es besteht also die logische Möglichkeit, dass die Tora, wenn nicht gänzlich vergessen, so doch über einen längeren Zeitraum, vielleicht etwa 70 Jahre (während der Regierungszeit Manasses 55 Jahre, der Amun-Regierung 2 Jahre und der ersten 10 Jahre Josias), weitgehend ignoriert wurde. Sollte es sich, wie einige Kommentatoren vermuten, bei dem fraglichen Buch lediglich um das Deuteronomium handeln, so umfasst dieses immer noch fast ein Drittel der 613 Gebote (200 davon, davon 77 positive und 123 negative).

---

281 Die Geschichte von Moses, der in einer Vorlesung von Rabbi Akiba hinten saß und von den neuen Gesetzen, die in seinem Namen gelehrt wurden, überrascht war, zeigt, dass die talmudischen Gelehrten sich dieses Paradoxons bereits bewusst waren (*Menachot* 29b; nach Lewittes, S. 57). Per Definition muss Tradition statisch sein: Die Vorstellung einer dynamischen Tradition ist ein Widerspruch in sich.

> Wenn die schriftliche Tora über einen längeren Zeitraum ganz oder teilweise nicht mehr im Umlauf war, muss das mündliche Gesetz sicherlich erheblich gelitten haben. Offenbar gab es keinen völligen Verlust, da Anhänger wie Hilkija und die Prophetin Hulda sowie verschiedene kulturelle Spuren erhalten blieben; dennoch dürften Lücken im Wissen über das Gesetz entstanden sein.

Die *Vielzahl* widersprüchlicher „Traditionen" scheint die These zu bestätigen, dass bereits in talmudischer Zeit neue Ideen auf vielfältige Weise entwickelt wurden oder erst kürzlich entwickelt worden waren. Orthodoxe Kommentatoren haben angesichts dieser Vielfalt jedoch die tröstliche Gegenthese aufgestellt, Gott habe Diskussionen anregen und Raum für Entscheidungsfindung lassen wollen und der Tora-Tradition daher „siebzig Facetten" gegeben. Somit beweist die Tatsache der Vielfalt an sich weder das eine noch das andere. Es gibt jedoch andere Indizien dafür, dass widerstreitende Denkschulen eine kulturelle Entwicklung der talmudischen Zeit waren: In der älteren Tanach-Literatur finden sich kaum konkrete Belege für ähnliche Rechtsstreitigkeiten, und darüber hinaus (wie das Beispiel des A-fortiori-Arguments in der vorliegenden Arbeit zeigt) gibt es keine Hinweise auf eine ausreichend entwickelte logische Sprache.

13. ÜBER DEN BEGRIFF DER *MIZWA* .

Die jüdische Tradition schreibt dem Begriff der Mizwa verschiedene technische Merkmale zu . *In diesem Kapitel werden wir versuchen, einige davon zu erläutern und ihre formalen Implikationen zu analysieren, indem wir Vergleiche zur natürlichen ethischen Logik anstellen.*[282]

1. Grundlegende Eigenschaften.

Der Begriff ***Mizwa*** (Plural: ***Mizwot***) wird üblicherweise mit Gebot(en) übersetzt. Mizwot ***asseh*** Gebote (die „Dos“) sind positive Befehle oder Imperative; Mitzwot ***lo-taasseh*** (die „Do Nots“) sind negative Befehle oder Verbote. Streng genommen ist das nicht ganz korrekt. Einige der Mitzwot sind tatsächlich Imperative oder Verbote, andere hingegen sind – direkt oder indirekt – eher Erlaubnisse (d. h. Aufhebungen von Verboten) und/oder Ausnahmen (d. h. Aufhebungen von Imperativen).

Beispiele hierfür sind: Deuteronomium 23,25: „Wenn du in den Weinberg deines Nächsten kommst, darfst du von den Trauben essen“ (gemeint ist ein Arbeiter bei der Arbeit) – ein Fall direkter Erlaubnis; oder Exodus 13,13: „Und wenn du es nicht auslösen willst, sollst du es enthaupten“ (gemeint ist ein erstgeborenes Eselchen) – ein bedingter Imperativ, der implizit eine Erlaubnis impliziert. In manchen Fällen haben Imperativ und Erlaubnis nicht dasselbe logische Subjekt; so impliziert in Levitikus 19,10 die Verpflichtung des Gutsbesitzers, Nachlese für die Armen übrig zu lassen, das Recht der Armen, auf das Feld zu gehen und sie zu nehmen.

Man beachte jedoch, dass Aussagen, die wie eine Erlaubnis formuliert sind, in manchen Fällen eher als impliziter Imperativ verstanden werden (beispielsweise wird Deut 14,11, wo es heißt: „Jeden reinen Vogel dürft ihr essen“, so interpretiert, dass man einen Vogel untersuchen und sich vergewissern muss, dass er koscher ist, bevor man ihn isst; ähnlich verhält es sich mit Lev 11,2.9.21). Manche Passagen, die man eher als bloße Erlaubnis verstehen könnte, werden scheinbar extremer als Imperative ausgelegt (beispielsweise werden Deut 15,3 oder 23,21, wo es heißt: „Von einem Nichtjuden, [geht]voran]“ – „genaue Rückzahlung [des Darlehens, auch im *Sabbatjahr* “ oder „Zinsen nehmen“, von manchen als „Ihr *müsst* es tun“ interpretiert, anstatt nur als „Ihr *dürft* es tun“; ähnlich wird Deut 17,14–15 so verstanden, dass Israel nicht nur einen König haben darf, sondern (letztendlich) einen haben muss).

Wir müssen den Begriff Mizwa/Gebot hier also so interpretieren, dass er sowohl „Gebot zum Erlauben“ und „Gebot zum Ausnehmen“ als auch „Gebot zum Verpflichten“ und „Gebot

---

282 Kahans „ *Taryag Mitzvos“* ist in diesem Zusammenhang lesenswert, da es veranschaulicht, wie Mitzwot heutzutage Laien vermittelt werden. Viele der hier angeführten Beispiele stammen aus diesem Werk, die Analyse selbst ist jedoch meine.

zum Verbieten“ umfasst. Diese Art der verschachtelten Wiederholung könnte formale Probleme aufwerfen, wenn sie zu wörtlich genommen wird. Ich denke daher, es ist am besten, den Begriff „Gebot“ – mangels eines besseren – neben seiner engen Bedeutung des Imperativs auch in einem weiteren Sinne zu verstehen, der Verbote, Erlaubnisse und Ausnahmen einschließt.

Man könnte argumentieren, dass Wiederholung einen Aspekt des Mizwa-Konzepts widerspiegelt, nämlich dass selbst bedingte ethische Aussagen, sofern sie wahr sind, Gottes Willen entspringen und somit ein Gebot implizieren. Doch an wen richtet sich dieses Gebot? Manche würden antworten: an die religiösen Autoritäten, die den Laien vorschreiben sollen, was sie tun müssen, was sie nicht tun dürfen und was nicht. Ich glaube jedoch nicht, dass das Judentum einen derart autoritären Charakter anstrebt; es erkennt vielmehr eine direktere Beziehung zwischen dem Laien und Gott an.

Ich glaube auch nicht, dass wir logisch gezwungen sind, kontingente ethische Aussagen als Ausdruck des göttlichen Willens zu betrachten ; es ist durchaus denkbar, dass Gott beiden durch solche Aussagen implizierten Wegen gegenüber aufgeschlossen ist. Anders ausgedrückt: Die totalitäre These, dass innerhalb einer religiösen Ethik „alles geregelt“ sei, ist nicht logisch zwingend; es ist durchaus denkbar (auch wenn manche mit fanatischen Neigungen dies bezweifeln würden), dass Gott menschliche Spontaneität zulässt (vielleicht sogar begrüßt), sodass der Mensch eine gewisse (wie große oder kleine) Entscheidungsfreiheit besitzt, nicht nur im Sinne seiner natürlichen Fähigkeiten, sondern auch im Sinne ethischer Freiheit.

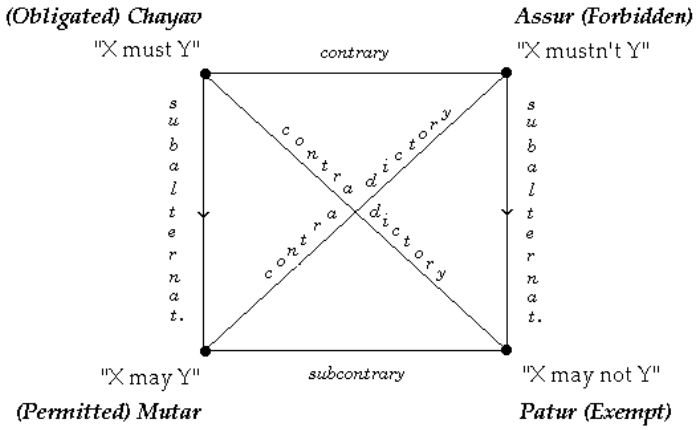
Formaler ausgedrückt, lässt sich das Problem wie folgt darstellen: In der natürlichen Modalität ist eine Aussage der Form „X ist *fähig* , Y zu tun“ üblicherweise mit einer Aussage der Form „Wenn X sich in der und der Situation befindet, ist er *gezwungen ,* Y zu tun“ verbunden, welche die Bedingungen ausdrückt, unter denen sich die Potenzialität notwendigerweise aktualisiert. Eine Hypothese (bekannt als Determinismus) besagt, dass eine solche Verknüpfung nicht nur üblich, sondern universell ist; die gegenteiligen Hypothesen (die Spontaneität oder freien Willen postulieren) besagen, dass es Fälle gibt, in denen eine Potenzialität keine bedingte notwendige Aktualisierung impliziert.

Ähnlich verhält es sich mit der Frage nach Totalitarismus versus partieller Freiheit in der Ethik: Eine Aussage der Form „X darf *Y* tun“ kann eine Aussage der Form „Wenn X sich in einer bestimmten Situation befindet, ist er *verpflichtet* , Y zu tun“ voraussetzen oder auch nicht – die Frage ist formal nicht lösbar; beide Positionen, ethischer Determinismus und ethischer Indeterminismus, sind Hypothesen. Es sei nebenbei bemerkt, dass die englische Sprache durch die Verwendung passiver Verben wie „ist erlaubt“ bereits impliziert, dass Freiheit verliehen ist; eine neutralere Terminologie würde jedoch die inhärente Unabhängigkeit der Freiheit, ihre begriffliche Vorrangstellung, besser widerspiegeln.[283]

Nachfolgend einige der Begriffe, die in talmudischen Diskussionen im Zusammenhang mit Mizwot vorkommen:

---

283 Die einfachste Erklärung für permissive und/oder exemptive ethische Aussagen in der Tora ist die Annahme, dass Gott uns (oder die Rabbiner) davor bewahren wollte, eine prohibitive oder imperative Schlussfolgerung zu ziehen.



Es gibt selbstverständlich viele weitere gleichwertige Begriffe; im Hebräischen beispielsweise *tsarikh* , *zakai* , im Englischen etwa prescribed, forbidden, allowed usw. (weitere finden Sie in Ihrem Thesaurus). Logiker verstehen diese Konzepte üblicherweise als ethische Modalitäten – Attribute von Relationen, die konzeptionell ähnlich sind wie (tatsächlich Teilmengen von) Notwendigkeit, Unmöglichkeit, Möglichkeit und Unnötigkeit, im ethischen Bereich jedoch einen oder mehrere vorgelagerte Wertmaßstäbe, letztendliche Normen, implizieren und unter anderem die folgenden logischen Eigenschaften aufweisen:

(a) Sie sind prinzipiell umkehrbar, sodass, wenn für Subjekt X das Tun (im weitesten Sinne) von Y eine Verpflichtung ist, dann ist Nicht-Y verboten, und wenn Y verboten ist, dann ist Nicht-Y eine Verpflichtung; und ebenso ist, wenn Y erlaubt ist, dann ist Nicht-Y eine Ausnahme, und wenn Y eine Ausnahme ist, dann ist Nicht-Y erlaubt.

b) Sie bilden ein normales „Quadrat der Gegensätze“, sodass die Verpflichtung die Erlaubnis impliziert (aber nicht von ihr impliziert wird), dem Verbot widerspricht und der Befreiung widerspricht; und ebenso impliziert das Verbot die Befreiung (aber nicht von ihr impliziert), steht im Widerspruch zur Verpflichtung und widerspricht der Erlaubnis.

Wie bereits in einem früheren Kapitel erörtert, würden Talmudisten diese Konzepte jedoch in der Regel etwas anders interpretieren. Für sie wären Erlaubnis und Befreiung, zumindest *von Anfang an , als Davqa- Positionen* zu verstehen und somit einander bedingend und gemeinsam sowohl der Pflicht als auch dem Verbot zu widersprechen. In diesem Fall ließe sich „X darf nicht Y“ (sowie „X darf nicht nicht Y“) aus „X darf Y“ ableiten; und analog dazu „X darf Y“ (sowie „X darf nicht Y“) aus „X darf nicht Y“. In bestimmten Fällen könnten die vorhergehenden *Lav-Davqa* -Interpretationen vorzuziehen sein, falls sich die *Davqa*-Interpretationen aus irgendeinem Grund als unhaltbar erweisen sollten.

Weiterhin stellt sich die Frage, ob die hebräischen Ausdrücke ' *asseh* ' und ' *lo-taasseh* ' ('tue' und 'tue nicht') als allgemeine Wörter gemeint sind, die beliebige Verben bezeichnen, oder ob sie spezifischer *willentliche* 'Handlung' bzw. 'Unterlassung der Handlung' bezeichnen.

Im allgemeinen Sinne sind Verben vollständig obvertierbar: „Tut X“ impliziert „Tut nicht X“, und „Tut nicht X“ impliziert „Tut nicht X“. Diese Bedeutung wird aufgrund ihrer Einfachheit von der formalen Logik bevorzugt. Im spezielleren Sinne, der den menschlichen Willen mit seinen psychologischen, physiologischen, umweltbedingten, sozialen, politischen und spirituellen

Begleiterscheinungen betrifft – dem Interessengebiet der Ethik –, müssen hingegen verschiedene Nuancen berücksichtigt werden.

Eine „Handlung“ kann sich auf einen Gedanken (ein rein mentales Ereignis), auf eine Emotion (einen psychosomatischen Ausdruck von Freude, Schmerz oder Gleichgültigkeit, Liebe, Hass oder Unverbindlichkeit in verschiedenen Ausprägungen und Graden) oder auf ein physisch manifestes Ereignis mit all seinen Auswirkungen auf die beteiligten Personen und seinen Folgen im umgebenden natürlichen und sozialen Kontext beziehen. In diesem Sinne bezeichnet „Handlung“ einen Akt des menschlichen Willens, der *von vollkommen freiwillig und bewusst bis hin zu nahezu unfreiwillig und/oder unbewusst reichen kann* , aber in jedem Fall ein gewisses Maß an Freiheit aufweisen muss, um in jedem System ethischen Regelungen unterliegen zu können.

Man beachte, dass Gedanken – entgegen der Erwartung – oft einer Art Gesetzgebung unterliegen: Denn obwohl Erkenntnis letztlich ein objektives Ereignis ist, kann der Beobachter häufig die Richtung seiner Aufmerksamkeit, den Verlauf seiner Forschung und die Bedingungen seiner Überzeugungen und Einstellungen selbst bestimmen. Ähnlich verhält es sich mit Emotionen: Sie sind in gewisser Weise „Leidenschaften“, doch die ihnen zugrunde liegenden Werturteile sind oft eine relativ freie Wahl. Man kann Emotionen unterdrücken, sie mehr oder weniger kontrollieren oder ihnen freien Lauf lassen, woraus dann Handlungen (unterschiedlicher Bedeutung) folgen können. Im Judentum finden sich Gesetze zum Glauben (an die Existenz, Einheit und Souveränität des Herrn/Gottes zu glauben, nicht an andere Götter zu glauben) und zur Liebe (den Herrn/Gott zu lieben, den Nächsten wie sich selbst zu lieben, den Bruder nicht im Herzen zu hassen).

Schließlich ist es zwar möglich, dass ein Mensch durch seine Gedanken und Gefühle direkt auf sein natürliches und soziales Umfeld einwirken kann (ich meine, durch Telepathie), doch in den meisten Fällen kann sich ein solcher Einfluss sicherlich nur durch physische Handlungen (seien es gesprochene oder unausgesprochene Worte oder Laute, Gesichtsausdrücke und Gesten oder Schieben, Ziehen und andere Bewegungen) des Einzelnen manifestieren.

Es ist außerdem anzumerken: Im religiösen Kontext betrifft Ethik nicht nur den Einfluss des Einzelnen auf seinen Körper und Geist (einschließlich der Seele) sowie auf sein physisches und soziales Umfeld, sondern auch dessen (vermeintlichen) Einfluss auf „höhere und niedere spirituelle Welten“ von mystischer Bedeutung. Während sich manche Rituale mehr oder weniger immanent erklären lassen, wird vielen transzendente Bedeutung zugeschrieben oder zumindest angenommen. Ich werde mich jedoch nicht weiter zu solch eher metaphysischen Themen äußern.

Mein einziges Anliegen ist es, die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „tun“ aufzuzeigen und kurz zu verdeutlichen, dass die Angelegenheit deutlich komplexer wird, sobald man über die einfache, allgemeine Bedeutung hinausgeht. Aus diesem Grund konzentriert sich die formale Logik üblicherweise auf die weitestgehende Bedeutung des Verbs „tun“, bei der außer der Polarität keine wesentliche Unterscheidung zwischen positiven und negativen Befehlen besteht.

Wenn der spezifischere Begriff menschlichen Handelns gemeint ist, müssen wir zumindest die folgenden Kategorien berücksichtigen: „Handeln“ und „Unterlassen“ (die beide ein gewisses Maß an Willenskraft und Bewusstsein voraussetzen) sowie „Nichthandeln“ und „Nichtunterlassen“ (die die beiden vorhergehenden Kategorien lediglich negieren, ohne Willenskraft und Bewusstsein zu implizieren oder auszuschließen). All dies ist einleuchtend und war (meiner Ansicht nach) den Talmudisten durchaus bekannt.

Im Folgenden werden die besprochenen Konzepte etwas technischer dargestellt:

Bei den abstraktesten Formen, in denen „do“ für jedes beliebige Verb steht, ob positiv oder negativ, aktiv oder passiv, gilt Folgendes: (a) Alle Imperative mit null oder einer geraden Anzahl von Negationen sind gleichwertig, und (b) alle mit einer ungeraden Anzahl von Negationen sind gleichwertig; diese beiden Formengruppen widersprechen sich. Dies bezieht sich auf die folgenden Formen (ich verwende die Formeln „das ist gut“ und „das ist schlecht“, um die jeweiligen Werturteile auszudrücken):

a) **X muss Y tun** = X darf nicht Y tun = X darf nicht Y tun = X darf nicht Y nicht tun = Wenn X Y tut, ist das gut; wenn X Y nicht tut, ist das schlecht.
b) **X darf Y nicht tun** = X darf nicht-Y tun = X darf nicht nicht-Y tun = X darf nicht Y tun = Wenn X Y nicht tut, ist das gut; wenn X Y tut, ist das schlecht.

Wenn wir jedoch „tun“ als speziell „wollen“ interpretieren, sind Obversionen nicht immer möglich, und wir erhalten vier unterschiedlich entgegengesetzte Mengen von je zwei Formen (c bis f, unten) anstelle von zwei gegensätzlichen Mengen von je vier Formen (a, b, oben).

c) **X muss Y wollen** = X darf Y nicht nicht wollen = Wenn X Y will, ist das gut; wenn X Y nicht will, ist das schlecht.
d) **X darf Y nicht wollen** = X darf Y nicht - wollen = Wenn X Y nicht will, ist das gut; wenn X Y will, ist das schlecht.
e) **X muss nicht - Y** = X darf nicht nicht - Y = Wenn X nicht - Y will, ist das gut; wenn X nicht nicht - Y will, ist das schlecht.
f) **X darf nicht - wird nicht - Y** = Wenn X nicht - wird nicht - Y = Wenn X nicht - wird nicht - Y, ist das gut; wenn X nicht - Y, ist das schlecht.

Zu den Gegensätzen zwischen diesen Formen: Da „X will Y“ und „X will nicht-Y“ unvereinbar sind, „X will nicht Y“ und „X will nicht nicht-Y“ hingegen vereinbar sind, folgt daraus, dass „X will Y“ „X will nicht nicht-Y“ impliziert (aber nicht impliziert wird) und dass „X will nicht-Y“ „X will nicht Y“ impliziert (aber nicht impliziert wird).

Die Formen (c) und (d) widersprechen sich, da sie sich darin widersprechen, ob „X will Y“ gut (c) oder schlecht (d) ist, und ebenso darin, ob „X will Y nicht“ gut (d) oder schlecht (c) ist. Ähnliches gilt für die Formen (e) und (f). Da jedoch „X will Y“ (gut) in (c) „X will nicht Y“ (gut) in (f) impliziert und „X will Y nicht“ (schlecht) in (c) durch „X will nicht Y“ (schlecht) in (f) impliziert wird, sind die Formen (c) und (f) zwar vereinbar, aber keine impliziert die andere. Ähnliches gilt für die Formen (e) und (d).

2. Komplementäre Faktoren.

Wenn Gott uns sagt, wir sollen etwas tun oder nicht tun, geht es ihm dann nur um die eine Sache, die er erwähnt hat, oder um einen viel größeren, unausgesprochenen Kontext?

Vielleicht zählt allein schon, Gottes Gebot zu befolgen. Oder vielleicht wird diese grundlegende Handlung bereits angemessen belohnt; doch je mehr man die Tat mit höherer ***Kavanah*** (Plural: ***Kavanot***) – wie unten definiert – bereichert, desto größer wird die Belohnung. Ähnlich verhält es sich mit dem Negativen: Hier mag es Abstufungen im Schweregrad geben, von einem Minimum für „Sünde aus Irrtum“ (was eine gewisse Verantwortung für Unwissenheit oder Nachlässigkeit impliziert) bis hin zu einem Maximum für vorsätzliche oder willentliche Sünde (was eine gewisse Rebellion impliziert). Oder vielleicht erfordert die Erfüllung eines positiven Gebots oder die Unterlassung eines negativen Gebots eine angemessene Kavanah (oder vielmehr eine bestimmte Sammlung von Kavanot) und zählt andernfalls überhaupt nicht.

Kavanah umfasst verschiedene Faktoren:

(a) Ein gewisses Maß an **Bewusstsein** für die eigene Aktivität oder Inaktivität, sodass diese ein Produkt des Willens und nicht bloß eine automatische Reaktion (ein Reflex, eine Gewohnheit oder ein Zufallsereignis) ist. Beispielsweise fällt es beim Beten unter diese Kategorie, sich der Bedeutung (zumindest der wörtlichen, wenn nicht der tieferen Bedeutung) der gesprochenen Worte bewusst zu sein.

(b) Die eigentlichen **Motive** : Dies betrifft den kausalen Hintergrund, der die Tat beeinflusst. Dazu gehören (i) mehr oder weniger bewusste Ziele, wie etwa das Erreichen eines Platzes im Jenseits oder das Erlangen irdischer Belohnungen wie Ehepartner und Kinder, ein langes Leben, Gesundheit, Wissen, Erfolg, Reichtum usw.; und (ii) nicht ausgesprochene/nicht eingestandene, unterbewusste oder unbewusste Ziele, die den relativ verborgenen psychologischen Kontext bilden, wie beispielsweise Machtgier. Offensichtliche Motive sind nicht unbedingt wahre Motive; hier implizieren sich komplexe Bedürfnisse nach Selbstreflexion.[284]

(c) Die **Absicht** , dadurch *die Mizwa* als solche zu erfüllen, d. h. als ein Gebot Gottes, das durch Mose am Sinai gegeben wurde. Man kann dies, obwohl es das ideale Motiv ist, als ein notwendiges Motiv, eine *unabdingbare Voraussetzung , betrachten* , ohne dass es das einzige, alle anderen *ausschließende Motiv sein muss* . Oder, noch extremer, man kann auf Gehorsam ohne jegliches egoistisches Motiv bestehen, rein *lishma* , „um seiner selbst willen“, oder *leshem Shamaim* , „um des Himmels willen“.

(d) Erwähnenswert ist auch der *emotionale Kontext , auch wenn er nicht im engeren Sinne als Kavanah gilt* . Abhandlungen über die Erfüllung von Mizwot betonen stets die Bedeutung der

---

284 Man beachte, dass die Heilige Schrift in einigen Fällen, soweit ich mich erinnere (obwohl mir spontan kein Beispiel einfällt), selbst ein Motiv nennt; in diesem Fall liegt es nahe, dass das genannte Motiv eine Rolle spielt. Die Rabbinen lehnen Erklärungen für Gebote in der Regel ab, da sie befürchten, dass diese dadurch fälschlicherweise eingeschränkt werden könnten. Beispielsweise könnte die Behauptung, Rasieren sei verboten, *weil* heidnische Priester es praktizierten, dazu führen, dass man Rasieren als erlaubt ansieht, solange es nicht aus Götzendienst geschieht; oder die Behauptung, Schweinefleisch sei verboten, *weil* es in heißen Ländern schnell verdirbt, könnte dazu führen, dass man es in kalten Ländern oder im Zeitalter der Kühlschränke als erlaubt ansieht. Daraus folgt jedoch, dass, wenn die Heilige Schrift jemals ausdrücklich ein Motiv für ein Gebot nennt, dessen Ausführung *ohne* dieses Motiv logischerweise einer Nichtausführung gleichkäme (d. h. bei einem positiven Gebot eine nutzlose Handlung und bei einem negativen Gebot eine legitime Ausnahme darstellen würde). Eine *Davqa*- Lesart, ähnlich einer *Klal-Uphrat* -Schlussfolgerung, wäre in einem solchen Fall gerechtfertigt; ich weiß aber nicht, ob diese Position traditionell akzeptiert wird oder ob die Rabbiner die Mizwa dennoch verallgemeinern.

Stimmung oder **Haltung** : Wohlwollen und die freudige Ausführung der Aufgabe (*Beratson*) steigern den Wert und die Tugend der guten Tat, während Groll und Ähnliches sie mindern. Dies ist durchaus verständlich, zumindest aus der Sicht desjenigen, der den Auftrag erteilt, der sich nicht durch negative Schwingungen (Halssteifheit) ärgern und stören lassen möchte. Aus der Sicht desjenigen, der den Auftrag erhält, mag jedoch das Bedürfnis bestehen, Unzufriedenheit oder Widerspruch auszudrücken, also unfreiwillig zu gehorchen.

Nach Ansicht einiger Rabbiner (darunter, soweit ich mich erinnere, der Rambam und der Chafets Chaim) ist eine Handlung ohne die erforderliche Kavanah reiner Zufall und stellt keine Erfüllung der entsprechenden Mizwa dar.

Das oben Genannte ist eine sehr gewichtige Lehre mit vielfältigen logischen Implikationen. Formal bedeutet sie, dass die in der Tora enthaltenen göttlichen Gebote, obwohl sie in einfachen Formen wie „Tue dies“ oder „Tue das nicht“ formuliert sind, eigentlich komplexere Formen annehmen, die eine Vielzahl stillschweigender Einschränkungen beinhalten. Dies verändert natürlich ihre logischen Eigenschaften. Beispielsweise weisen die beiden folgenden ethischen Aussagen sehr unterschiedliche logische Eigenschaften auf:

- „X muss Y tun“ (einfach).
- „X muss Y tun *und sich dessen* (im Grad *k*) bewusst sein, Y zu tun *, und* die Motive *l, n, m haben* , während er Y tut *, und* Y tun, um den Befehl, Y zu tun, zu erfüllen“ (komplex).

Wenn ich sage, dass zwei solche Aussagen unterschiedliche logische Eigenschaften haben, meine ich, dass sie unterschiedliche Widersprüche, unterschiedliche Implikationen usw. haben – genau wie jede elementare Aussage „P“ im Vergleich zu jeder zusammengesetzten Aussage „P+Q+R“ unterschiedliche logische Eigenschaften besitzt. Dies gilt umso mehr, als die zusätzlichen Elemente dasselbe Subjekt und/oder Prädikat auf vielfältige und komplexe Weise erwähnen.

Daraus folgt, dass, wenn die oben beschriebene Lehre wörtlich und vollständig verstanden wird, sodass es im Judentum faktisch keine einfachen ethischen Aussagen mehr gibt, das anwendbare logische System nicht (wie oft angenommen) jenes ist, das für einfache ethische Aussagen gilt, sondern ein wesentlich komplexeres System, das den komplexeren Formen mit seinen zahlreichen Einschränkungen der einfachen Beziehungen angemessen ist. Es ist von größter Wichtigkeit, die Tragweite dieser Implikation der Lehre vollständig zu erfassen.

Es gibt noch weitere ergänzende Faktoren, die möglicherweise berücksichtigt werden müssen:

In einer natürlichen Ethik ist der **Belohnungs- bzw. Bestrafungsfaktor** inhärent, da die Handlungen, die man ausführen oder unterlassen sollte, in einem natürlichen, konstruktiven oder destruktiven Kausalzusammenhang mit den eigenen Wertvorstellungen stehen – üblicherweise dem menschlichen Wohlergehen. Das Tun oder Unterlassen einer bestimmten Handlung *führt zu* einer Verbesserung oder Verschlechterung der Ziele, die unsere Norm bilden; die Schwere der Maßnahme hängt davon ab, ob dieser Kausalzusammenhang notwendig oder lediglich hilfreich, hinreichend oder partiell, kategorisch oder bedingt usw. ist.

Hierbei gilt: „X sollte Y tun“, *denn* wenn X Y *nicht* tut, wird das/die letztendliche(n) Ziel(e) Z *beeinträchtigt* ; oder „X sollte Y nicht tun“, *denn* wenn X Y *tut* , wird das/die letztendliche(n) Ziel(e) Z *beeinträchtigt* ; oder auch: „X kann Y tun oder nicht tun“, denn ob X Y tut oder nicht, das/die letztendliche(n) Ziel(e) Z wird/werden *nicht* beeinträchtigt, obwohl der eine Weg günstiger sein kann als der andere oder ungünstige Folgen eintreten können, und zwar auf die eine oder andere Weise, jedoch nur unter bestimmten Bedingungen und nicht bedingungslos.

In einer religiösen Ethik, also einer auf göttlicher Offenbarung basierenden, sind solche Kausalzusammenhänge jedoch nicht immer offensichtlich, insbesondere da uns die letztendlichen Ziele möglicherweise nicht vollständig bekannt sind (obwohl Kommentatoren dies oder jenes als Gottes Absicht annehmen mögen). Darüber hinaus ist die persönliche oder kollektive Belohnung bzw. Bestrafung nicht in allen Fällen auf natürliche Weise kausal mit den Taten verbunden, sondern kann vielmehr durch göttliche Fügung auf verborgenen Wegen erfolgen. Selbst wenn man annimmt, dass die Natur ein Produkt göttlicher Fügung ist, geht die Religion dennoch davon aus, dass manche Zusammenhänge ihr innewohnen (immanent, natürlich), während andere eher extrinsische Wege nutzen (transzendent, wundersam).

In der Religion besteht daher folgende formale Beziehung zwischen Belohnung und Strafe, die wir mit Z1 bzw. Z2 symbolisieren: „X soll Y tun, *und* wenn X Y tut, wird Z1 versprochen, *und* wenn X Y nicht tut, wird Z2 angedroht“; und analog gilt im Fall von „X soll Y nicht tun“, *mutatis mutandis* . Die Imperative sind mit Versprechen und Drohungen verbunden, doch lassen sich aus ihnen formal keine negativen natürlichen Konditionalsätze *ableiten* .

Hier ist das Belohnungs-/Bestrafungssystem ein göttlich eingeführtes *Konstrukt* , das möglicherweise keinen natürlichen kausalen Zusammenhang mit dem (positiven oder negativen) Imperativ aufweist. Das Ergebnis ist nicht automatisch gemäß dem Naturrecht gegeben, sondern wird durch Gottes Willensakte im Einzelfall vermittelt . Selbst wenn Gottes Entscheidungen im Wesentlichen einheitlich sind, behalten sie stets einen eher freiwilligen Charakter. Diese Hypothese erklärt die Unregelmäßigkeit der Ergebnisse (die alternativ natürlich auch auf die Komplexität der beteiligten natürlichen Kausalzusammenhänge zurückzuführen sein könnte) und passt gut zu der Lehre, dass Gott sich die Möglichkeit der Barmherzigkeit und Vergebung vorbehalten möchte.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage der *Erlösung* . In der Natur lassen sich manche Fehler korrigieren, andere nicht. Im Judentum werden uns – gleichsam durch eine besondere göttliche Fügung – häufig weitere Möglichkeiten der Erlösung, der Aufhebung und Vergebung vollendeter Tatsachen *,* jenseits des Natürlichen, angeboten: durch Reue und persönliche Veränderung (*Teschuwa*), durch Wohltätigkeit (*Zedaka*) und Opfer im Tempel (*Korbanot*). All dies hat eine logische Bedeutung.

Anstrengung zusammenhängen . Geht es Gott nur um *das Endergebnis* , die Erledigung der Aufgabe, oder ist ihm auch die Anstrengung, die zur Erfüllung eines Gebots (Mitzwa) unternommen wird, wichtig? Anstrengung bedeutet, gegen Widerstände anzukämpfen – gegen die eigenen Fähigkeiten und Schwächen oder gegen verschiedene äußere Faktoren; oder, in einer den Rabbinern vertrauten Terminologie, gegen den Gegendruck des *Yetzer Hara* , des angeblich im Menschen und in dieser Welt im Allgemeinen vorhandenen „bösen Triebes“.

Bezüglich der Belohnung: Wenn zwei Personen dieselbe Mizwa erfüllen und es für die eine *leicht* , für die andere aber *schwierig war* , befinden sie sich dann auf demselben

moralischen/spirituellen Niveau? Die Person, für die es leicht war, gilt in gewisser Weise als höhergestellt, aufgrund der empfundenen Leichtigkeit; aber die Person, für die es schwieriger war, gilt in anderer Hinsicht als höhergestellt, aufgrund der zusätzlichen Anstrengung, die sie unternommen hat.

Genauer gesagt: Wenn jemand beispielsweise nie tötet, nie stiehlt oder nie Ehebruch begeht (und viele Menschen fallen in diese Kategorien), wird ihm dann immer Tugend zugeschrieben? Oder hängt der Verdienst davon ab, ob er Versuchungen ausgesetzt war und ihnen widerstanden hat, wie manche Rabbiner behaupten, und wächst der Verdienst mit der Schwierigkeit, die er dabei überwindet? Anders gefragt: Wird im jüdischen Recht nur die Wärmeerzeugung geachtet, während Supraleitung verpönt ist?

Formaler gefragt: Bedeutet „X muss Y tun" in der Tora, dass X belohnt wird, wenn es ihn Mühe kostet, Y zu tun, andernfalls nicht? Und bedeutet „X darf Y nicht tun" in der Tora, dass X belohnt wird, wenn er in Versuchung gerät, Y zu tun, und widersteht, andernfalls nicht? Solche Fragen lassen sich möglicherweise nicht formal beantworten; jede in sich schlüssige Lehre, die keine inhärenten Schwierigkeiten aufwirft, ist in dieser Hinsicht gleichwertig.

Bezüglich der soeben erwähnten negativen Gebote möchte ich anmerken, dass Menschen ständig Versuchungen ausgesetzt sind: Jeder Anlass zu Zorn, ob real oder eingebildet, stellt eine Versuchung zu Gewalt und letztlich zu Mord dar; jeder Gegenstand, den man in die Hand nehmen kann (und der jemand anderem gehört), ist eine Versuchung zum Diebstahl; jede vorbeigehende Frau ist eine Versuchung zur Vergewaltigung und (falls sie verheiratet ist) zum Ehebruch. Selbst wenn solche Versuchungen für die meisten Menschen als so gering angesehen würden, dass sie nahezu null wären, oder wenn deren Überwindung für die meisten Menschen nur einen vernachlässigbaren Vorteil brächte, könnten wir in solchen Fällen dennoch nicht behaupten, dass überhaupt *keine* Versuchung vorlag und somit auch kein Widerstand gegen die Versuchung stattfand.

Die Idee der extremeren Rabbiner lässt sich vielleicht genauer ausdrücken, indem man sagt, dass sich jede Mizwa auf vier Ergebnisse bezieht (die zuvor erwähnten komplexeren Fragen der Kavanah einmal beiseite gelassen), und zwar wie folgt: zum Beispiel bedeutet „X muss Y tun" in der Tora „X muss Y wollen" (siehe Form (c) im vorherigen Abschnitt), sodass:

- Wenn **X Y will** (= aktive Ausführung), ist die Mizwa erfüllt und wird belohnt;
- Wenn X Y tut, aber **Y nicht *will*** (= passive Ausführung), ist die Mizwa nicht wirklich erfüllt und es folgt keine Belohnung;
- Wenn **X Y nicht will, es aber tatsächlich *nicht tut*** (= Unterlassungssünde), wird das Gebot gebrochen, wenn auch vielleicht relativ weniger strafbar **;**
- Wenn **X nicht will - Y** (= Sünde der Begehung), wird das Gebot auf eine strafbarere Weise gebrochen.

Ebenso bedeutet „X darf Y nicht tun" in der Tora „X darf Y nicht wollen" (siehe Form (d)), woraus sich, sinngemäß, vier mögliche Ergebnisse ergeben; und vermutlich gilt dies auch für „X muss Y tun/wird Y nicht tun" (siehe Form (e)) und „X darf Y nicht tun/wird Y nicht tun" (siehe Form (f)). Das alles erscheint in sich schlüssig.

Wird im Hinblick auf die Bestrafung jemand, der sich nach Kräften bemüht hat, ein gutes Gebot zu erfüllen oder einer Versuchung zur Sünde zu widerstehen, aber gescheitert ist, milder

bestraft als jemand, der sich weniger oder gar nicht bemüht hat? Diese Frage lässt sich, wie die vorhergehende, auch formal formulieren und schlägt weitere Abstufungen vor. Unser menschliches Gerechtigkeitsempfinden würde dies bejahen; das Judentum stimmt dem im Prinzip zu, obwohl manche Erzählungen nahelegen, dass dies mitunter irrelevant ist.

Weitere Unterscheidungen und Abstufungen ergeben sich, wenn wir die Problematik der Kavanah betrachten. Beispielsweise ist jemand, der das Gesetz nicht kannte, etwa weil er fernab der Gemeinschaft entführt wurde und bewusst Schweinefleisch isst, nicht mit jemandem vergleichbar, der das Gesetz kannte und es brechen wollte, um seine Ablehnung auszudrücken. Solche feinen Unterteilungen sprengen den Rahmen dieser Studie; ich erwähne sie nur, um den Leser daran zu erinnern, dass wir die Thematik noch lange nicht vollständig erörtert haben.

Im Zusammenhang mit Belohnung und Bestrafung sei ein interessantes Konzept der Deontologie (allgemeinen ethischen Logik) erwähnt, das sich in Bibel und Talmud findet: das der **Wiedergutmachung** . Beispielsweise ist Stehlen verboten (ein negatives Gebot), doch wenn jemand stiehlt und den gestohlenen Gegenstand dem Besitzer zurückgibt (ein positives Gebot), in manchen Fällen sogar mit einer zusätzlichen Menge desselben Gegenstands, wird der Dieb von der verhängten Strafe (wie etwa Auspeitschung) befreit. Ähnliche Beispiele finden sich im menschlichen Recht und in der „natürlichen“ Ethik.

Solche Korrekturprozesse lassen sich formal wie folgt ausdrücken: In manchen Situationen verursacht X Y *und* NotX verursacht NotY; in anderen Fällen hingegen verursacht X zwar Y, NotX aber *nicht* NotY – sodass der durch den Verstoß (X) *entstandene Schaden (Y) nicht durch eine Abhilfe (NotX) rückgängig gemacht werden kann* (NotY). Dies ist primär eine Erkenntnis der Kausallogik, nämlich dass manche Kausalbeziehungen umkehrbar sind, während bei anderen gilt: „Was geschehen ist, ist geschehen“ – sie sind sozusagen „entropisch“.

Im weiteren Sinne wird jede Belohnung oder Bestrafung, ob in dieser Welt oder im Jenseits, als Heilmittel betrachtet. Dies ist das Konzept des ***Tiqun*** (Wiederherstellung), das jüdischen Mystikern so sehr am Herzen liegt und von ihnen häufig verwendet wird. Das Leben ist entweder ein Verfall (durch Sünde) oder eine Wiederherstellung (durch gute Taten oder durch Belohnung/Bestrafung seitens der Gesellschaft oder Gottes). Es ist wichtig zu beachten, dass Belohnung letztlich ebenso sehr ein *Tiqun ist* wie Bestrafung, denn eine unbelohnte gute Tat ist vergleichbar mit Arbeit ohne Lohn; es liegt eine Ungerechtigkeit vor, etwas, das hätte vollendet werden sollen, wurde nicht vollendet.

> Es muss betont werden, dass die Rabbinen (soweit ich weiß) nirgends erklären, wie sie wissen, dass die Gebote (Mitzwot) von Gott mit den verschiedenen ihnen zugeschriebenen besonderen Merkmalen versehen wurden. Die schriftliche Tora ist in solchen Fragen sicherlich nicht so explizit wie sie. Auch sind keine der Schlussfolgerungen, die sich aus den in diesem Kapitel erörterten besonderen Merkmalen ergeben, in den Hauptlisten hermeneutischer Prinzipien enthalten; nirgends wird genau gezeigt, wie solche Argumentationsformen mithilfe der aufgeführten hermeneutischen Prinzipien in den Tora-Text hineingelesen werden könnten. Die besonderen Merkmale der rabbinischen Ethik werden einfach als selbstverständlich vorausgesetzt, als fester Bestandteil der mündlichen Überlieferung; und vielleicht werden sie bis zu einem gewissen Grad im Verhalten beispielhafter Charaktere in den Geschichten der Tora, des Talmud und der späteren inspirierenden Literatur implizit betrachtet. Wie wir bereits erwähnt haben, gibt es unter den Rabbinern Diskussionen über ihre letztendliche Gesetzeskraft. Ich würde vermuten, dass sich diese besonderen Merkmale allmählich in der rabbinischen Überlieferung entwickelt haben, hervorgebracht durch den Idealismus und manchmal auch den Überlegenheitsdrang aufeinanderfolgender Rabbiner.

Abschließend sei angemerkt, dass Mizwot noch **weitere Merkmale aufweisen können** (die nicht mit den obigen zusammenhängen). Beispielsweise stehen Mizwot häufig in einem zeitlichen Zusammenhang, etwa in der Form: „ **Ihr, [die betreffenden Personen,]müsst Mizwa A vor Mizwa B erfüllen** .“ Dies sind komplementäre Gebote, sagen wir C, deren Subjekt mit A und B übereinstimmt und deren Prädikat zwei Gebote in einer festgelegten Reihenfolge enthält. Solche Aussagen können jede Polarität oder Modalität aufweisen [285]und – neben Kategorisierungen – auch Konditionalsätze sein, in vielfältigen und mitunter komplexen Hierarchien. Die formale Logik solcher Aussagen kann daher recht kompliziert werden. Dieses Merkmal ist nicht auf die jüdische Deontologie beschränkt, sondern findet sich auch in der natürlichen Ethik, wo komplementäre Mittel zu einem Zweck oft ähnlich geordnet sind.

> Ein Beispiel aus dem Judentum ist die empfohlene Reihenfolge für die Gebote des *Tallit* (Gebetsschal) und *der Tefillin* (Gebetsriemen; Lederkapseln mit Schriftstellen und Riemen). Innerhalb der Tefillin ist der *Rosch - Tefillin* (Kopf-Tefillin) vor dem *Jad - Tefillin* (Arm-Tefillin) anzulegen . Streng genommen handelt es sich um unabhängige Gebote, doch die hier aufgeführte Reihenfolge ist die ideale. Uns wird auch genau gesagt, an welchen Stellen die entsprechenden Segenssprüche gesprochen werden sollen. [286]Wie all dies (wenn überhaupt) aus der Schrift belegt ist, ist eine andere Frage, die mit der Hermeneutik zu tun hat; uns geht es hier um die formalen Vorgaben.

3. Wie man die Mizwot zählt.

Eine der interessanten, besonderen Eigenschaften biblischer oder talmudischer/rabbinischer Gebote ist **die Nicht-Äquivalenz zwischen einer ethischen Aussage und ihrer Umkehrung** . Das heißt, „X muss Y“ und „X darf nicht Y“ (oder analog „X darf nicht Y“ und „X darf nicht Y“) implizieren sich zwar logisch und formal in allen Fällen, können aber dennoch in manchen Fällen als zwei separate Gebote (Mitzwot) gelten! Beispielsweise heißt es in Deuteronomium 22,19, wo es um Fälle von Verleumdung der Ehefrau durch den Ehemann geht, sowohl „Sie soll seine Frau bleiben“ als auch „Er darf sie sein Leben lang nicht wegschicken“. Die Pflicht, verheiratet zu bleiben, und das Verbot der Scheidung sind identisch, werden hier aber beide explizit genannt. Ein weiteres Beispiel sind Deuteronomium 25,17 und 19, die Gebote, sich an Amaleks Vergehen gegenüber Israel zu erinnern und sie nicht zu vergessen.

Auf den ersten Blick mag es redundant erscheinen, dasselbe Gebot sowohl positiv als auch negativ zu formulieren; man könnte vermuten, dass die beiden Formulierungen als zwei separate Gesetze gezählt wurden, um einer vorgefassten Meinung über die „Anzahl der Mizwot“ zu entsprechen. Die Erklärung der Rabbinen ist jedoch durchaus plausibel: Diese Betonung dient nicht nur dazu, die Befolgung des Gebots doppelt zu fördern, sondern auch die zusätzlichen Möglichkeiten von Belohnung oder Bestrafung aufzuzeigen, die mit seiner Erfüllung oder Nichtbefolgung einhergehen. (Es sei angemerkt, dass die betreffenden positiven und negativen

---

[285] Andere Formen sind beispielsweise „A kann vor B erfolgen“, „A darf nicht vor B erfolgen“, „A darf nicht vor B erfolgen“ usw. Auch Zwischenformen wie „sollte vorzugsweise“ oder „sollte vorzugsweise nicht“ können verwendet werden (diese entsprechen Wahrscheinlichkeitsgraden in der natürlichen Sprache).

[286] Es gibt viele weitere Vorschriften, beispielsweise, dass man, wenn man die *Yad-Tefillin* vor den *Rosch-Tefillin angelegt hat* , sie aus Respekt weiter anlegen soll, oder dass, wenn man während des Rituals spricht, ein weiterer Segen gesprochen werden muss; und so weiter. Formal betrachtet stellen solche Details eine Vielzahl bedingter (Wenn-Dann-)Mitzwot dar.

Mizwot im biblischen Text nicht unbedingt nahe beieinander liegen müssen: Beispielsweise sind Lev 19,13 und Dtn 24,15, die die unverzügliche und pünktliche Lohnzahlung an einen Arbeiter betreffen, weit voneinander entfernt und ergänzen sich dennoch.)

Es gilt daher die allgemeine (oder nahezu allgemeine) Regel: Der Ungehorsam gegenüber einem positiven Gebot kann von rabbinischen Gerichten nicht bestraft werden, auch wenn er negative soziale oder göttlich bedingte Folgen haben kann, letztere im Diesseits oder im Jenseits. Der Ungehorsam gegenüber einem negativen Gebot hingegen kann von rabbinischen Gerichten bestraft werden, auch wenn er Folgen verschiedenster Art haben kann. Was den Gehorsam gegenüber positiven oder negativen Geboten betrifft, so liegt die Belohnung für diesen Gehorsam üblicherweise nicht in der Zuständigkeit rabbinischer Gerichte (obwohl diese in manchen Fällen beispielsweise die Ehrung einer Person anordnen können), sondern kann von Natur aus (natürlich von Gott) vorgesehen sein oder als soziales Phänomen auftreten (höchstwahrscheinlich aufgrund der durch die Tora geprägten Kultur) oder durch göttliche Vorsehung (d. h. durch göttliches Eingreifen) in dieser oder der nächsten Welt bewirkt werden.

Im Grunde handelt es sich hier um eine spezielle *sprachliche Konvention* : Ist ein Gebot *ausschließlich* positiv formuliert, sind die Gerichte nicht befugt, Übertretungen zu ahnden; ist es hingegen *auch oder ausschließlich* negativ formuliert, sind sie dazu befugt. Es ist ein Signal, ein Code, der in der allgemeinen Sprache nicht vorkommt und daher keine Regel formaler ethischer Logik darstellt, sondern (wie uns gelehrt wird) dem Bereich der Tora eigen ist.

Beachten Sie, dass sich positive und negative Gebote in manchen Fällen nicht im streng formalen Sinne gegenseitig aufheben. Dies kann der Fall sein, wenn sich das positive Gebot auf einen endlichen Willensakt bezieht und das negative Gebot nicht nur auf dessen Fehlen, sondern auf einen anderen endlichen Willensakt in entgegengesetzter Richtung. Ein Beispiel: Deuteronomium 22,29, das Fälle von Vergewaltigung betrifft, schreibt die Ehe vor und verbietet die Scheidung. Diese beiden Gebote sind nicht wie der oben erwähnte Fall in Deuteronomium 22,19 identisch, denn man kann durchaus zur Heirat gezwungen werden, ohne dass es einem gänzlich verboten ist, sich kurz darauf wieder scheiden zu lassen.

Ebenso sind in Deuteronomium 21,23 das Verbot, einen Mann über Nacht *hängen zu lassen* , und die Pflicht, ihn am selben Tag seiner Hinrichtung zu *begraben* , keine exakten Gegensätze. In Deuteronomium 22,1.3 sind das Gebot, gefundene Fundsachen zurückzugeben, und die Warnung, nicht einfach daran vorbeizugehen und sie zu ignorieren (um sich die Mühe der Rückgabe zu ersparen), nicht einander zuzuschreiben; ebenso wenig wie in Deuteronomium 22,4, wo es darum geht, einem gefallenen Tier zu helfen. Auch die Gebote in Deuteronomium 22,6–7 bezüglich des Muttervogels lassen sich nicht voneinander ableiten (da es beispielsweise hätte lauten können, dass wir weder Mutter noch Junges oder Mutter, aber kein Junges mitnehmen dürfen).

Auch in der Tora findet sich eine Form scheinbarer Redundanz: **die Wiederholung bestimmter Gesetze in allgemeiner und spezifischer Form** . Wenn beispielsweise Inzest zwischen einem Mann und *bestimmten* nahen Verwandten verboten ist (Lev 18,7–18), könnte man sich fragen, welchen Sinn das zusätzliche Verbot mit *allen* nahen Verwandten hat (Lev 18,6). Auch hier erklären Kommentatoren, dass diese Wiederholung die Schwere des Gebots unterstreicht und vor der doppelten Strafe warnt, die sein Ungehorsam im Falle negativer Gebote nach sich zieht, oder im Falle positiver Gebote auf deren Bedeutung und doppelte Vergeltung hinweist. Es wird eine Rechnung vorgeschlagen: Bezogen auf das hier angeführte Beispiel könnte

man sagen, dass Inzest im Allgemeinen eine moralische Schuld von *x verursacht* , während eine solche Praxis mit einem bestimmten nahen Verwandten eine größere Schuld von *x + y verursacht* .[287]

Dieses Problem wirft im Übrigen eine weitere auf, die für die formale Logik ethischer Aussagen von noch größerem Interesse ist. Welche logischen Beziehungen bestehen zwischen Imperativen, Erlaubnissen, Verboten und Ausnahmen? Diese Frage hat mit Modallogik zu tun und lässt sich, wie wir sehen werden, vollständig **mit Hilfe der alethischen (nicht-ethischen) Logik beantworten** .

Wir wissen, dass in der Logik nicht-ethischer Aussagen die Prädikation einer beliebigen Art zwar syllogistisch die Prädikation aller ihrer Gattungen impliziert, die Prädikation einer Gattung jedoch nicht ausreicht, um die Prädikation einer *beliebigen* (zufällig ausgewählten) ihrer Art zu implizieren. Sie impliziert aber, dass *mindestens eine ihrer Arten* (ohne Prädikat hinsichtlich *der* Art(en)) prädikierbar sein muss. Daraus folgt: Während die Verneinung eines Gattungsprädikats die Verneinung aller *relativ* spezifischen Prädikate impliziert, ist die Verneinung *einer* (oder sogar mehrerer, sofern es sich nicht um alle handelt) ihrer Art formal nicht ausreichend, um eine gegebene Gattung zu verneinen. Vielmehr bedarf es der Verneinung *aller* ihrer Arten, um die Verneinung einer gegebenen Gattung sicherzustellen.

Wie wir nun zeigen werden, lassen sich aus dem Vorangegangenen bestimmte Regeln der ethischen Logik ableiten. Die formale Beziehung zwischen ethischen und neutralen Aussagen findet sich in **der Teleologie** (einem Ableger der Kausallogik). Normative Aussagen beziehen sich auf *Mittel und Zwecke* ; sie geben an, ob etwas für einen anerkannten *Wertestandard notwendig, schädlich oder weder notwendig noch schädlich ist* . Diese Norm kann ihren Ursprung in Offenbarung, rationalen Überlegungen oder irrationalen Entscheidungen haben; sie kann mehr oder weniger explizit und einheitlich oder vielschichtig sein (vorausgesetzt, sie ist in sich schlüssig oder zumindest sind ihre Teile klar hierarchisch geordnet).

Gottes Wille die Norm , dessen genauer Inhalt wir nur teilweise und spekulativ kennen, da er implizit in der Tora durch Gesetze und Erzählungen zum Ausdruck kommt (und ähnlich, *mutatis mutandis* , in manchen anderen Religionen). In der natürlichen Ethik ist das allgemeine menschliche Wohl die Norm, die sich auf ökologische Belange ausweiten lässt. Dies ist weitgehend explizit und konsistent, soweit es durch die Biologie und verwandte Wissenschaften erkennbar ist. Subjektivere Ethiksysteme beziehen sich auf persönliche Emotionen oder das Wohl bestimmter Gruppen (z. B. einer Rasse) als Maßstab und sind weitgehend undefiniert und oft widersprüchlich. Ungeachtet des jeweiligen Wertmaßstabs (den wir mit **C bezeichnen) gelten für jede Handlung (nennen wir sie B**), die von jemandem (**A) ausgeführt wird** , die folgenden formalen Beziehungen gemäß der Logik :

---

287 Das hier angeführte Beispiel ist aufgrund seiner Komplexität möglicherweise nicht optimal. Der Text kann natürlich als *„klal uphrat" interpretiert werden* , was bedeutet, dass die anfängliche Allgemeinheit auf die nachfolgend aufgeführten Einzelheiten beschränkt ist [vierte hermeneutische Regel von Rabbi Ismael]. Alternativ kann die Allgemeinheit auch auf nicht-kopulative erotische Handlungen Bezug nehmen, während sich die Einzelheiten auf den Geschlechtsverkehr beziehen, obwohl der Wortlaut derselbe ist [*lo tikrav legalut ervah* , nähere dich nicht, um die Nacktheit aufzudecken]. Zudem ist das Subjekt dieser Verbote im Allgemeinen männlich [*ish* , ein Mann], ohne dass der Status der weiblichen Partnerinnen geklärt wird. Und so weiter – doch lassen wir diese Komplikationen in diesem Kontext außer Acht.

- **A muss B tun** (B ist zwingend für A), bedeutet, dass C nicht eintreten kann, wenn A B nicht tut.
- **A darf B nicht tun** (B ist A verboten), bedeutet, dass, wenn A B tut, C nicht eintreten kann.
- **A muss B weder tun noch darf es nicht tun** (nennen wir dies mangels eines besseren Wortes „Lizenz"), bedeutet, dass C trotzdem eintreten kann, unabhängig davon, ob A B tut oder nicht.

Zusätzlich:

- **A darf B tun** (B ist A erlaubt), bedeutet, dass B entweder zwingend oder für A zulässig ist.
- **A darf B nicht tun** (B ist von A ausgenommen), bedeutet, dass B entweder für A verboten oder für A erlaubt ist.

Dies sind also die alethischen Interpretationen der *kategorischen* ethischen Notwendigkeit, Unmöglichkeit, Kontingenz, Möglichkeit und Unnotwendigkeit. Unser Spektrum ethischer Modalitäten lässt sich durch *bedingte* Teleologien erweitern. So ist beispielsweise die Handlung B von A *förderlich* für C, wenn sie unter bestimmten Umständen C verursacht; und die Handlung B von A ist *gefährlich* für C, wenn sie unter bestimmten Umständen C hemmt (Nicht-C verursacht). Unser Ziel ist es nun, **die Beziehungen zwischen Handlungsarten und -gattungen zu ermitteln** . Wenn wir wissen, dass eine bestimmte Gattung (etwa **G) zwingend, verboten oder Ähnliches ist, was können wir dann über ihre Arten (etwa S1** , **S2** , **S3 , ...)** schließen ? Und umgekehrt?

a. **Wenn eine Gattung G imperativ ist** , folgt daraus logisch, dass *keine* ihrer Arten imperativ oder sonst etwas ist. Es wird jedoch impliziert, dass *mindestens eine* ihrer Arten ausgeführt werden muss, *da sonst G und somit auch C nicht stattfinden können* . Man beachte, dass S1, S2, S3… durch die Imperativität von G disjunktiv, aber nicht einzeln, distributiv oder gar kollektiv impliziert imperativ sind; lediglich die Disjunktion der Reihe von S ist betroffen. Jede einzelne Art S kann für sich erlaubt, imperativ oder sogar verboten sein. Daraus folgt, dass es nicht genügt zu wissen, dass jede einzelne ihrer Arten S1, S2, S3,… ausgenommen ist, um zu schließen, dass eine Gattung G ausgenommen ist. Vielmehr muss nachgewiesen werden, dass die Arten nicht disjunktiv imperativ sind, wie eben definiert. Dies ist wichtig zu beachten! **Wenn also eine Art, beispielsweise S1, ausgenommen ist,** ist logisch kein Schluss auf ihre Gattungen, wie etwa G, möglich.

b. **Wenn eine Gattung G verboten ist** , sind logischerweise *alle* ihre Arten ebenfalls verboten, *denn wenn eine oder mehrere dieser Arten vorkämen, würde auch G vorkommen, und somit könnte C nicht vorkommen.* Hier wird das Verbot von G distributiv und kollektiv auf S1, S2, S3, ... übertragen; die Verbindung ist wesentlich stärker als im vorherigen Fall (siehe Anmerkung). Daraus folgt *ad absurdum* , dass, **wenn eine Art, beispielsweise S1, erlaubt ist** , alle ihre Gattungen, wie etwa G, erlaubt sind (entweder zwingend oder erlaubt).

c. **Wenn eine Art, etwa S1, imperativ ist** , dann sind auch alle ihre Gattungen, wie beispielsweise G, imperativ, *da die Abwesenheit von G (die durch S1 impliziert wird) die Abwesenheit von S1 implizieren würde, unter der Bedingung C nicht eintreten kann* . Beachten

Sie, dass die anderen Arten von G, S2, S3, ..., nicht alle imperativ sein müssen; die Imperativität von G ist hier eher eine Nebensache der Imperativität von S1, mehr eine Unvermeidlichkeit, da man S1 nicht ohne G erzeugen kann; nur wenn alle seine Arten gleichermaßen imperativ wären, wäre G *per se imperativ* . Daraus folgt *ad absurdum* , dass, **wenn eine Gattung G exempt ist** , dann auch alle ihre Arten, S1, S2, S3, ..., exempt sind (entweder verboten oder erlaubt).

d. Wenn eine Art, etwa S1, verboten ist , lässt sich kein Schluss über ihre Gattung G ziehen, *denn da S1 Nicht-C impliziert und S1 G impliziert, können wir nur schließen, dass G nicht C impliziert (denn wenn G C implizieren würde, würde S1 sowohl Nicht-C als auch C implizieren, wodurch S1 unmöglich wäre, im Widerspruch zur Prämisse, dass es verboten ist, was Potenzial impliziert)*. G kann gleichermaßen imperativ sein (Nicht-G impliziert Nicht-C, in diesem Fall sind die übrigen Arten S2, S3, ..., zumindest disjunktiv imperativ), oder verboten (G impliziert Nicht-C, in diesem Fall ist das Verbot von S1 einfach eine Folge des Verbots von G), oder weder imperativ noch verboten („G impliziert nicht C“ schließt nur die Möglichkeit aus, dass G imperativ zu *Nicht-* C ist, was uns nicht betrifft, da C unser Wertmaßstab ist). Aus all dem oben Gesagten folgt, dass, **wenn eine Gattung G erlaubt ist** , kein logischer Schluss über ihre Arten S1, S2, S3, ... möglich ist; Jede dieser Optionen könnte gleichermaßen imperativ (in diesem Fall wäre G imperativ und somit erlaubt) oder lizenziert (was lediglich bedeuten würde, dass G erlaubt ist) oder verboten (was für G keine Implikation hätte) sein.

Abschließend sei angemerkt, dass wir, wenn wir wissen, dass **eine Gattung G erlaubt** ist (d. h. weder zwingend noch verboten), für ihre Arten nur schließen können, dass sie ausgenommen sind (d. h. entweder verboten oder erlaubt); und wenn wir wissen, dass **eine Art, beispielsweise S1, erlaubt** ist , können wir für ihre Gattungen, wie z. B. G, nur schließen, dass sie erlaubt sind. Diese Zusammenhänge ergeben sich aus dem Vorangegangenen. Wir brauchen die Angelegenheit hier nicht weiter im Hinblick auf bedingte Situationen zu verfolgen.

Es ist jedoch zu beachten, dass die obigen Prinzipien, die beschreiben, *wie ethische Modalität in begrifflichen Hierarchien nach oben oder unten weitergegeben wird* , auch in Form von modalen Syllogismen ausgedrückt werden können. Die offensichtlichsten gültigen Modi sind (siehe b, c oben, die zu kategorischen Schlussfolgerungen führen):

G ist eine Gattung von S1,	**S1 ist eine Art von G,**
und A darf nicht G spielen;	**und A darf S1 spielen;**
Daher darf A nicht S1 ausführen.	**Daher darf A G ausführen.**
G ist eine Gattung von S1,	**S1 ist eine Art von G,**
und A darf G nicht ausführen;	**und A muss S1 ausführen;**
Daher darf A S1 nicht ausführen.	**Daher muss A G ausführen.**

Im alltäglichen Sprachgebrauch religiöser Juden wird der Begriff „Mitzwa“ oft weit gefasst und umfasst jede gute Tat oder angemessene Selbstbeherrschung, die einem Anerkennung einbringt. Im Kontext der Lehre von den **613 Geboten** für Juden bzw. den **7 Geboten** für die Kinder Noahs (Nichtjuden) erhält der Begriff jedoch eine engere Bedeutung, die sich in den beiden Systemen zudem leicht unterscheidet. Dieses Phänomen wird im Folgenden erläutert, da es aus logischer Sicht interessant und ein besonderes Merkmal des jüdischen (bzw. jüdisch geprägten) Rechts ist.

Die formale Logik befasst sich mit sinnvollen grammatikalischen Sätzen, von denen jeder eine phänomenale Erscheinung symbolisiert, sei sie konkret oder abstrakt, materiell oder mental, empirisch oder hypothetisch, real oder illusionär. Betrachtet man sie so umfassend, wird selbst das Subjektive objektiv, und die Logik ist stets offen für alle Kandidaten, die Teil des Wissenskorpus werden sollen, den sie schrittweise zu konstruieren sucht. Jedes Ereignis hat unzählige Facetten und Ebenen, die auf vielfältige Weise miteinander verbunden sind. Jedes dieser unzähligen Phänomene, jedes Phänomen innerhalb oder neben jedem anderen, kann zu begrifflichen Zwecken durch verbale Aussagen dargestellt werden; doch viele Objekte der Wahrnehmung oder der Erkenntnis bleiben unverbalisiert.

Aus dieser flexiblen Perspektive wäre es absurd und willkürlich, dogmatisch „Gesetze" jeglicher Art aufzuzählen und zu *behaupten* : „Es gibt N Naturgesetze in diesem und jenem Bereich" (z. B. die drei Hauptsätze der Thermodynamik) oder „Es gibt M moralische Gesetze, die in dieser und jener Situation zu befolgen sind" (z. B. die sieben Todsünden). Die Aufzählung müsste alle Aussagen *auf einem bestimmten Niveau erfassen* , die wahr sind und aus denen sich alle anderen Aussagen zum betreffenden Thema ableiten lassen; und sie müsste einen gewissen Anspruch auf Endgültigkeit erheben.

Ein solches ultrarationalistisches Logistikprogramm, wie es noch heute unter Logikern mit cartesianischer Prägung anzutreffen ist, berücksichtigt nicht den sukzessiven Einfluss empirischer Daten in der Praxis. Dieser schrittweise Input beeinflusst zwangsläufig nicht nur die Anwendung von Gesetzen, sondern auch deren Grundlagen und Inhalte.

In jeder Wissenschaft oder jedem Wissensgebiet lassen sich bestimmte übergeordnete Prinzipien, wie auch immer sie zustande gekommen sein mögen, als die übrigen Daten dominierend identifizieren, ähnlich dem deduktiven Verhältnis zwischen Axiomen und Theoremen. Doch jeder kluge Denker behält die induktiven Quellen des Ganzen im Blick und bleibt in seiner Herangehensweise pragmatisch. Kurz gesagt: Das starre *Zählen von* „Gesetzen" wäre ein sehr künstliches Verfahren, insbesondere wenn man ***auf einer bestimmten Anzahl beharrte*** . Doch genau dies findet sich im jüdischen Recht und beeinflusst erwartungsgemäß nicht nur dessen Inhalt, sondern auch dessen Form.

So kommt es, dass verschiedene Rabbiner zwar übereinstimmen, *dass* es gemäß der talmudischen Tradition 613 Gebote für Juden und 7 Gebote für Nichtjuden gibt, sich aber in der Frage, *welche* Gebote genau in die jeweilige Liste aufgenommen oder ausgeschlossen werden sollen, nicht ganz einig sind. Solange sie, selbst oberflächlich betrachtet, die richtige Gesamtzahl erreichen, behalten sie eine gewisse Legitimität. Ein System hingegen, das die magische Zahl nicht anerkennt und auf einer unabdingbar größeren oder kleineren Zahl beharrt, wäre von vornherein zum Scheitern verurteilt. Hinzu kommt, dass es **248 positive und 365 negative Gebote gibt** [288]. Mein Ziel ist es hier nicht, diesen Ansatz zu kritisieren, sondern die damit verbundenen logischen Besonderheiten hervorzuheben.

> Dennoch ist es interessant festzustellen, dass die Zahl 613 [*TaRYaG* im Hebräischen]meines Wissens nur auf einer beiläufigen Erwähnung in *Makkabäer* 23b beruht, wo Rabbi Simlai zitiert wird, und der Talmud keine vollständige Aufzählung dieser Gebote enthält. Eine Erklärung für die Zahl, die ich gelesen habe, besagt, dass sie sich aus der Summe von 2 für die ersten beiden der Zehn Gebote

[288] Es soll den 248 Knochen unseres Körpers und den 365 Tagen des Jahres entsprechen und die Notwendigkeit implizieren, alle seine Fähigkeiten jederzeit in den Dienst Gottes zu stellen. (Ich weiß nicht, ob unser Körper tatsächlich genau 248 Knochen hat; die 365 Tage sind eine gerundete Zahl, die in Schaltjahren korrigiert wird.)

zusammensetzt, die die Israeliten am Sinai direkt von Gott hörten, und 611, dem Zahlenwert des Wortes Tora (T=400, O=6, R=200, H=5), das sie indirekt durch Mose empfingen. Ob diese Erklärung *nachträglich konstruiert wurde* oder der ursprüngliche Grund für die Zahl war, ist mir nicht bekannt.

In einem solchen Kontext kann man nicht *einfach jede* Mizwa (ethische Handlung) als Mizwa bezeichnen (beachten Sie meine Verwendung eines großen M). Nur bestimmte Mizwot verdienen diese Ehre, und ihre Eignung dafür beruht hauptsächlich auf Tradition (beispielsweise finden sie sich in der Liste, die der Rambam im *Sefer HaMitzvot* oder im *Sefer HaChinukh vorschlägt*). Man kann nicht mit Sicherheit sagen, dass diese Gesetze, bekannt als *Av-Mizwot* (Vater-Mizwot), alle auf derselben konzeptionellen Ebene stehen; noch dass sie zusammengenommen die strikt deduktive Schlussfolgerung auf alle anderen Gesetze erlauben, obwohl viele tatsächlich ableitbar sind (in diesem Fall werden sie *Toledot genannt)*. [Nachkommen]). Somit hat die Aufzählung keine natürliche Grundlage; sie ist eine aufgezwungene Struktur.

In gewisser Hinsicht sind die Mizwot also eine Art Sammelsurium; dies spiegelt vielleicht die Komplexität der Welt wider, auf die sie Anwendung finden sollen. Während aus formallogischer Sicht (und auch für Gesetzessammlungen wie den *Schulchan Aruch* , wie unten erwähnt) jede einzelne Anweisung, sei sie kategorisch oder konditional, imperativ oder anderweitig, als ethischer Satz (Mitzwa) gelten würde, kann eine traditionelle Mizwa (*Av* Mizwa) aus einer Gruppe solcher Sätze bestehen, die miteinander verbunden oder getrennt, explizit oder implizit sind. Die meisten Mizwot sind wohl in den Mizwot implizit enthalten; streng genommen kann man aber nicht behaupten, dass alle enthalten sind: Viele Details stammen aus der Tradition oder späteren rabbinischen Entscheidungen, und viele variieren von Gemeinde zu Gemeinde.

Um ein willkürliches Beispiel zu nennen: In Exodus 20,12 heißt es: „Ehre deinen Vater und deine Mutter“. Hier werden zwei verschiedene Personen genannt (und nicht nur „Eltern“), die aber als ein einziges Gebot gelten. Manchmal ist die Zusammensetzung komplexer: So schreibt beispielsweise Deuteronomium 25,3: „Vierzig Schläge soll er ihm geben, nicht mehr.“ Hier wird das Geben von Schlägen vorgeschrieben, bis zu vierzig erlaubt und mehr als vierzig verboten – alles in einem einzigen Satz. Es ist nicht immer leicht vorherzusagen und zu verstehen, wie und warum die Rabbinen manche Sätze in zwei oder mehr separate Gebote aufteilten, während sie andere beibehielten oder einige zu einem einzigen Gebot zusammenfassten.

Allgemeiner sei angemerkt, dass Sätze, die intuitiv als Gesetze erscheinen mögen, in manchen Fällen durch rabbinische Entscheidungen verworfen werden; wohingegen Sätze, die auf den ersten Blick wie beiläufige Erzählungen wirken mögen, letztendlich als Gesetze gelten. All dies muss im Einzelfall unter Bezugnahme auf die entsprechenden talmudischen und nachtalmudischen Diskussionen erläutert werden; eine allgemeingültige Rechtfertigung gibt es nicht. Auch die mündliche Überlieferung dehnt Gesetze aus und grenzt sie ein, indem sie deren Anwendungsbereich festlegt und Ausnahmen detailliert beschreibt.

Wenn wir nun unsere Aufmerksamkeit von solchen Zahlensystemen dem entwickelten Rechtssystem des *Schulchan Aruch zuwenden* , sehen wir, dass dieses alle Mizwot (kleines m) auflistet, ohne sie zu zählen. Diese Mizwot sind allgemein als Halacha anerkannt und umfassen auch viele subkulturelle Traditionen (*Minhagim*). Während der Kodex der 613 Mizwot per Definition exklusiv ist, strebt der *Schulchan Aruch eher Vollständigkeit (und zumindest eine gewisse Ordnung der aktuell relevanten Gesetze) an. Es ist klar, dass man die Tausenden von*

Nuancen in der Kasuistik des Schulchan Aruch nicht mechanisch aus den 613 Mizwot ableiten kann . Vielmehr können die 613 als Kapitelüberschriften betrachtet werden, die bestimmte Sammlungen von Mizwot unterschiedlicher Wichtigkeit und unterschiedlichen Konsenses kennzeichnen.

„Die sieben Gesetze Noahs" überzeugend dargelegt hat , besitzt der Begriff „Mitzwa" im Gesetzeskodex der 613 Mizwot und dem der 7 Mizwot nicht exakt dieselbe Bedeutung. Zwar bestehen Parallelen und genetische Verwandtschaften zwischen diesen Systemen, doch zeigen sich auch grundlegende Unterschiede und Detailabweichungen. Auch hier hat der Begriff „Mitzwa" also eine variable Bedeutung (selbst nach der von Lichtenstein selbst vorgeschlagenen Erläuterung von etwa 66 Entsprechungen zwischen den beiden Systemen).

Das Konzept der „Kapitelüberschriften" anstelle von „obersten Prinzipien, von denen alle anderen abgeleitet werden", wird auch in diesem Werk deutlich: In der Liste der Noachischen Gesetze beschreiben die Titel tendenziell ein *extrem negatives Verhaltensmuster* (zum Beispiel das Essen eines Gliedes von einem lebenden Tier), ohne sich scheinbar darauf zu beschränken, d. h. ohne andere verbotene Verhaltensweisen auszuschließen und sogar vorgeschriebene positive Verhaltensmuster (im vorliegenden Fall gegen andere Formen der Grausamkeit gegenüber Tieren und für Freundlichkeit ihnen gegenüber) auszuschließen.

Aus der vorangegangenen Diskussion geht hervor, dass das Zählen der Mizwot keine einfache Angelegenheit ist.

4. Gebotene *vs.* persönliche Moral.

Im Judentum gilt eine gute Tat als verdienstvoller, wenn sie von Gott geboten wurde, als wenn man sie nur freiwillig vollbringt. In manchen Fällen (zum Beispiel das Schütteln des *Lulavs* außerhalb des Sukkot-Festes) ist eine Tat ohne Gebot nutzlos und bringt keinerlei Anerkennung; in anderen Fällen (wie etwa die vermeintliche Einhaltung des Sabbats durch einen Nichtjuden) ist sie sogar kontraproduktiv und strafbar.

Ethik ist in dieser Perspektive nicht „universell" im Sinne einer für alle einheitlichen Geltung, sondern kann von Gruppe zu Gruppe oder sogar zwischen Individuen variieren. So können für Juden andere Regeln gelten als für Nichtjuden; Israeliten, Leviten und Kohen können unterschiedlichen Regeln unterliegen, ebenso wie bestimmte Gruppen von Personen, die sich eher freiwillig engagieren, wie etwa Nasiräer, Richter (innerhalb eines Beit Din, eines religiösen Gerichts) oder Könige; Männer, Frauen und Kinder müssen nicht dieselben Pflichten, Einschränkungen und Freiheiten haben; Propheten oder Könige können sehr persönliche Anweisungen erhalten; und so weiter. Nicht nur die Regeln können sich von Bevölkerungsgruppe zu Bevölkerungsgruppe unterscheiden, sondern auch Belohnung und Bestrafung können entsprechend variieren.

Ich sehe in dieser Sichtweise keine logische Schwierigkeit, da ich der Kantischen Auffassung, Moral sei notwendigerweise reziprok und universell, nie zugestimmt habe. Die Deontologie, die allgemeine Logik ethischer Formen, kann nicht vereinfachend auf ausschließlich kategorische Aussagen ethischer Modi reduziert werden, sondern muss ein komplexes Zusammenspiel bedingter Aussagen berücksichtigen. So wie der nicht-ethische Aspekt der Natur Vielfalt und Bedingtheit sowie eine gewisse Einheitlichkeit und Kategorizität aufweist, so mag

auch der ethische Aspekt der Natur (sofern er existiert) und umso mehr die von Gott gegebene Ethik diese verschiedenen Modalitäten zeigen.

Darüber hinaus kann die Bedingung sowohl in der natürlichen als auch in der religiösen Ethik jeder Kategorie und Modalität angehören: Sie kann extensional sein (schematisch: „Bei dieser Personengruppe gilt dies; in allen anderen Fällen nicht"), natürlich/zeitlich (z. B. „Wenn ein *Nasiräer* eine bestimmte Menge Trauben isst, unterliegt er bestimmten Strafen") oder sogar epistemisch (d. h. „Wenn eine Person dies und jenes wusste, ist sie dafür verantwortlich; andernfalls nicht"). Die Suche nach Absoluten (nach einer Ethik, die sich mit Sicherheit beweisen lässt) darf nicht mit dem Streben nach Kategorisierungen verwechselt werden.

Wo kein überzeugender Grund für Diskriminierung vorliegt, ist man logischerweise gezwungen, auf den Gedanken der Gegenseitigkeit und Universalität zurückzugreifen (Philosophen kennen ihn als Prinzip der Gleichförmigkeit des Ununterscheidbaren). Ein solcher Positivismus oder Minimalismus ist oft gerechtfertigt und unvermeidlich, zumindest im Rahmen naturwissenschaftlicher Erkenntnisse; er findet sogar Anwendung im religiösen Kontext, wo der betreffende Text keine Unterscheidungen vorschreibt. Denn in solchen Fällen wären rechtliche Differenzierungen zwischen Menschen und ein Mangel an Gerechtigkeit (Gleichheit vor dem Gesetz) willkürlich und nicht zu rechtfertigen.

Doch im Bereich der religiösen Ethik vertreten wir die Auffassung, dass es Gottes Vorrecht ist, Verantwortung und Belohnung und Bestrafung ungleich zu verteilen und uns seinen Willen diesbezüglich mitzuteilen, wenn Gott, der Schöpfer aller Tatsachen – einschließlich ethischer Tatsachen –, dies so handhabt, und wir sind verpflichtet, diesem Willen Folge zu leisten. Der Grund für diese Haltung liegt nicht unbedingt darin, dass es einen für uns unsichtbaren, aber für Gott sichtbaren Grund für Unterscheidungen gibt (obwohl dies in manchen Fällen zutreffen mag), sondern darin, dass Gott frei ist, seinen verschiedenen Mitarbeitern unterschiedliche Aufgaben und Löhne zuzuweisen, so ununterscheidbar sie auch in ihren natürlichen oder spirituellen Eigenschaften sein mögen. Er ist der Herr.

> Diese Sichtweise ist jedoch aus einer anderen Perspektive schwer nachzuvollziehen, insbesondere für jemanden in der modernen, demokratischen westlichen Gesellschaft, in einer Zeit und an Orten, wo die Erfahrung totalitärer orientalischer oder mittelalterlicher Monarchien glücklicherweise nahezu verschwunden ist. Unsere Gesellschaft ist sehr tolerant und liberal (und dennoch, Gott sei Dank, nicht völlig amoralisch oder unmoralisch, sondern in vielerlei Hinsicht sogar moralischer als je zuvor). Diese Haltung ist das Ergebnis einer Entwicklung, die sich zwar auch in meiner Lebenszeit bemerkbar gemacht hat, deren Wurzeln aber tief in der Aufklärung (unter anderem bei Immanuel Kant, aber auch bei vielen anderen) und den darauffolgenden philosophischen und politischen Ereignissen liegen.
>
> Es fällt uns schwer, das Verhaltensmuster eines verängstigten Sklaven als moralisches Vorbild zu akzeptieren, der seine Pflichten ohne jeglichen Eigennutz erfüllt, nur weil der Herr es bedrohlich befohlen hat, und dabei nur so weit denkt, wie es für die Ausführung des Befehls nötig ist. Wir wollen die Dinge besser verstehen, wir erwarten mehr Gerechtigkeit. Selbstlose Unterwerfung und reiner Gehorsam erscheinen uns als ferne theoretische Konstrukte, Erfindungen strenger und gefühlloser Moralisten; sie wirken nicht mehr so schön und ideal. Solche Haltungen müssen berücksichtigt werden.

Ich möchte hier erörtern, ob eine von außen auferlegte Handlungsweise, die zwar göttlich geboten, aber pflichtgemäß ausgeführt wird, moralisch höherwertig ist, wie es das normgebende Judentum anzudeuten scheint – oder ob jemand moralischer handelt, wenn er aus einer tiefen inneren Intuition von Richtig und Falsch heraus, spontan und ohne Zwang, aus echter Liebe zur Welt, zu seinen Mitmenschen und zu Gott handelt. Einfacher ausgedrückt: Die Frage ist eigentlich: Wer ist der bessere Mensch, derjenige, der einem Gutes tut oder einen nicht tötet, nur

weil es ihm geboten ist – oder derjenige, der einem Gutes tut oder einen nicht tötet, weil er einen selbst liebt?

Eng damit verbunden ist die Frage nach der Psychologie des Religionsstudiums und der Religionsausübung, die nahelegt, dass die Antwort auf unsere Frage von Fall zu Fall unterschiedlich ausfällt. Denn es besteht sicherlich größtenteils ein Unterschied zwischen den Motivationen, die die Religion theoretisch von ihren Anhängern fordert, und denen, die sie in der Praxis tatsächlich bewegen. Und während die Religion diese Diskrepanz hoffnungsvoll als vorübergehende Phase betrachtet, die es gerade Aufgabe des Studiums und der Ausübung der Religion ist, zu überbrücken, müssen wir uns eingehender damit auseinandersetzen. Wir müssen uns fragen, was die meisten religiösen Menschen *tatsächlich* dazu bringt, so zu handeln, wie sie es tun, also scheinbar im Einklang mit den Geboten der Religion.

Die Antwort kann nicht lauten, dass solche Menschen von vornherein dieselben Wertvorstellungen wie die Religion vertreten. Das mag sein, wenn sie von Jugend an kulturell darauf vorbereitet wurden, doch beweist dies nicht, dass sie unter anderen Einflüssen nicht auch andere Werte und Überzeugungen erworben hätten. Jedenfalls werden Neuankömmlinge in der Religion, ob Juden, *die Teschuwa* (Rückkehr) oder *Gerim* (Konvertiten) praktizieren, zwar möglicherweise aufgrund ihrer persönlichen Lebenserfahrung einige Werte und Überzeugungen mit denen der Religion teilen – genug, um sie zu ihr hinzuziehen –, doch werden sie, so meine ich, systematisch *akkulturiert* und dazu gebracht, Wünsche und Überzeugungen zu erwerben, die ihnen zuvor fehlten.

Während die anfänglichen Motive eines Neuankömmlings vielleicht der Wunsch waren, schmerzhaften Erfahrungen wie Einsamkeit und Verwirrung zu entfliehen, oder – positiver formuliert – der Wunsch, sich in einer wettbewerbsorientierten Welt durch die Gunst des Weltherrschers einen Vorteil zu verschaffen oder vielleicht auch nur materielle Unterstützung von der jüdischen Gemeinde zu erhalten, weckt die Religion im Neuankömmling neue, zusätzliche Wünsche als Bedingung für die Zugehörigkeit zur Gruppe. Diese können vielfältige materielle, psychologische, familiäre, nationale, politische und spirituelle Bedürfnisse umfassen. Beispielsweise mag der Neuankömmling anfänglich kein Interesse an der kommenden Welt oder dem Messias haben, doch die Religion lässt ihn allmählich glauben, dies seien seine innigsten Wünsche und hätten es schon immer gewesen.

Objektiv betrachtet, sind in jedem Stadium der spirituellen Entwicklung eines Menschen manche Aspekte seiner Indoktrination verinnerlicht, andere befinden sich noch auf einem künstlichen Niveau der Vortäuschung oder Nachahmung, während wieder andere weiterhin abgelehnt werden. Während im Falle eines Rollenspiels eine Unterscheidung zwischen dem Subjekt und seinem Reaktions- oder Verhaltensmuster möglich ist, gestaltet sich eine solche objektive Unterscheidung bei einer verinnerlichten Doktrin schwierig. Der Unterschied zwischen Eigenschaften und Gewohnheiten, die einerseits durch den natürlichen Prozess der „Erfahrung“ und andererseits durch den sozialen Prozess der „Indoktrination“ erworben wurden, wird ab einem gewissen Punkt rein akademisch – es sei denn, die angewandte Einflussmethode beinhaltete Gewalt oder bewusste Lügen, sodass das Subjekt gezwungen oder getäuscht wurde, anstatt freiwillig teilzunehmen.

Ähnliche Zweifel bestehen sogar hinsichtlich desjenigen, der durch nicht-religiöse Kräfte zu tugendhaftem Handeln motiviert wird. Gute Taten (oder Selbstbeherrschung), wie etwa Nächstenliebe (oder Gewaltlosigkeit), mögen zwar äußerliche Ähnlichkeiten aufweisen, doch ihre inneren Wurzeln sind vielfältig – von niederträchtigen und hässlichen Hintergedanken bis hin zu wunderschönen, erhebenden Beispielen aufrichtiger menschlicher Liebe und

Geschwisterlichkeit. Es wäre unfair, ausschließlich negative Subtexte anzunehmen, und naiv, ausschließlich positive zu vermuten.

Aus diesen Gründen ist mir nicht klar, warum manche Rabbiner darauf bestehen, dass gute Taten (oder Selbstbeherrschung), die auf rein säkularen Motiven beruhen, automatisch verdächtig sind. Ich kann mir kaum vorstellen, dass die menschliche Natur von Natur aus böse und niedrig ist, wenn sie nicht explizit von Gott geführt wird. Vielmehr glaube ich, dass der Mensch ein angeborenes Mindestmaß an Moral besitzt, das sich auf verschiedene Weise und in unterschiedlichem Maße von Person zu Person ausdrückt und das er nur schwer unterschreiten kann. Sicherlich hat das individuelle „Mindestmaß an Moral", die Grenzen, die er selbst unter größtem Druck oder Versuchung nicht überschreiten wird, oft kulturelle Wurzeln (die letztlich sogar religiös sein können), aber es ist dennoch vorhanden.

Eine auch nur oberflächliche Übereinstimmung mit dem Gesetz (sei es die Befolgung der sieben Gebote für Nichtjuden oder der 613 Gebote für Juden) ist durchaus respektabel, auch wenn eine tiefere Übereinstimmung mit dem Geist des Gesetzes stets bewundernswerter ist. Die Rabbiner argumentieren, dass der „böse Impuls", sich einem Gesetz zu widersetzen, umso größer ist, je mehr ein Gesetz existiert (oder vielmehr bekannt ist oder dessen Existenz man vermutet), und dass die Befolgung des Gesetzes daher umso lobenswerter ist; wohingegen Handlungen (oder Unterlassungen), die ohne einen solchen Widerstand ausgeführt werden, nahezu wertlos sind. Dies mag erklären, warum man eher im Gehorsam gegenüber einem (für einen geltenden) Gesetz das Richtige tun sollte als aus persönlichen Motiven, oder warum eine Person, für die das Gesetz galt, ehrenwerter ist als eine Person, für die es nicht galt, obwohl beide es befolgen. Meiner Meinung nach hat ein solches Argument jedoch nur relative Aussagekraft und darf nicht auf die Spitze getrieben werden.

Kurz gesagt, selbst wenn wir eine Typologie der wünschenswerteren und der weniger wünschenswerten Motivationen formulieren können, sind die Unterschiede zwischen den Motivationen in der Praxis oft verschwommen und irrelevant, und es ist schwierig, ohne voreingenommene Typisierung zu beurteilen, wo genau die jeweilige Person steht.

Wer die Kunst der Selbsterkenntnis beherrscht, kann seine eigenen Beweggründe im Großen und Ganzen gut einschätzen; andere Menschen zu verstehen ist jedoch viel schwieriger und oft ein Ratespiel. Denn unser Urteil ist stark von unserer Toleranz und Liebe geprägt – zu uns selbst und zu anderen. Wer sich selbst gewohnheitsmäßig zu hart beurteilt, neigt dazu, andere genauso oder sogar noch härter zu beurteilen; wer übermäßig selbstzufrieden ist, ist es entweder auch anderen gegenüber (um sich selbst zu entschuldigen) oder urteilt dennoch über andere (und wendet dabei zweierlei Maßstäbe an).

Die eigentliche Schlussfolgerung ist, dass Menschen nicht wie materielle Objekte sind, nicht eindeutig dies oder das, sondern dass ihre Charaktereigenschaften unbestimmt sind – ein „war etwas", ein „zu werden scheinen", ein „dazu tendieren", anstatt ein Sein. Es ist nicht immer klar, was genau sie sind – nicht nur für uns, die subjektiven oder objektiven Beobachter, sondern in Wirklichkeit, tatsächlich.

> Wo wir gerade von harter Verurteilung sprechen, möchte ich eine unanständige Denkweise ansprechen, die manche religiöse Menschen an den Tag legen. Ich meine den stillschweigenden Verdacht gegenüber jedem Opfer, wenn nicht gar jedem Leidenden. Sie denken: „Wenn Gott gerecht ist, dann muss jedes Opfer/jeder Leidende in der Vergangenheit ein Verbrechen/eine Sünde begangen haben, für die es/er

nun bestraft wird [289].“ In dieser Sichtweise gibt es keine *unschuldigen* Opfer/Leidenden, alles Mitleid ist fehl am Platz, alles Mitgefühl unverdient; Unglück wird zum *Beweis für* verborgene Schuld!

Es erscheint unglaubwürdig, dass Gott die Missetat eines Verbrechers als Mittel zur Bestrafung des Opfers nutzen würde: Das würde bedeuten, dass er, selbst wenn er ein solches Verbrechen verurteilt, in gewisser Weise dessen Anstifter oder Komplize wäre und der Verbrecher im Dienste der Gerechtigkeit stünde! Nein: Verbrechen muss als Eigeninitiative des Menschen betrachtet werden, die Gott zutiefst missbilligt. Gott mag *im Nachhinein* die Schuld des Opfers etwas ausgleichen, aber dazu brauchte er das Verbrechen nicht. Wir könnten Naturkatastrophen eher als Gottes Wirken im Dienste der Gerechtigkeit betrachten; aber selbst das ist, denke ich, zu einfach gefasst. So wie Gott Verbrechen *zulässt , so lässt* er (oder gerade deshalb) Naturkatastrophen geschehen.

Das Leid deutet auf *eine Distanz* Gottes hin, der das menschliche Drama innerhalb bestimmter Grenzen ablaufen lässt, meist ohne einzugreifen. (Warum diese Nachlässigkeit und wie sie mit Gerechtigkeit vereinbar ist, weiß ich nicht.) Es gibt *einige* offensichtliche Kausalzusammenhänge zwischen Leid und früheren Verfehlungen, doch sehr oft (wie z. B. im Fall der *Shoah*) fehlen glaubwürdige Erklärungen. Die Vergeltung muss eine spätere Angelegenheit sein, nach dem Tod (wenn überhaupt). Das scheint die einzig empirisch begründete und vernünftige Sichtweise zu sein.

---

289 Hinweise auf diese Ansicht finden sich im Talmud. In der hinduistisch-buddhistischen Philosophie bezieht sich das Argument auf „Karma“ und setzt voraus, dass ein Opfer in einem früheren Leben, wenn nicht im jetzigen, ein *ähnliches* Verbrechen begangen hat. Dies impliziert jedoch einen unendlichen Regress; das Verbrechen muss irgendwann und irgendwo seinen Anfang genommen haben.

14. LOGISCHE ASPEKTE VON *EMUNAH* .

Abschließend werden wir hier einige der logischen Schwierigkeiten und Paradoxien im Konzept des religiösen Glaubens untersuchen.

1. Über natürliche Beweise für Religion.

Bei der Erörterung der Logik religiöser Schriften wie der Bibel oder des Talmuds hatten wir bisher keine Gelegenheit, uns mit dem auseinanderzusetzen, was Philosophen als „Gottesbeweise“ bezeichnen. Der Grund dafür ist einfach: Die Suche nach solchen Beweisen ist kein rein religiöses Phänomen, zumindest nicht ursprünglich, sondern ein Anliegen der säkularen Philosophie (genauer gesagt der Theologie). Die Gottesbeweise der Tora sind in den Offenbarungen und Taten Gottes, die sie berichtet, implizit enthalten, wie etwa Gottes Erscheinung vor Mose im brennenden Dornbusch oder die Teilung des Roten Meeres. Wenn die Propheten für Gott argumentieren, greifen sie nicht auf abstrakte Philosophie zurück, sondern beziehen sich auf biblische Ereignisse, die als gegeben gelten. Auch der Talmud knüpft an die biblischen Schriften an, ohne deren Ursprung oder Inhalt kritisch zu hinterfragen. Dennoch kreisen theologische Diskussionen heutzutage unweigerlich um natürliche Gottesbeweise. Das moderne Denken verlangt danach.

Es muss gleich zu Beginn gesagt werden, dass es keine unumstößlichen Beweise für die jüdischen Glaubensinhalte gibt ; ebensowenig gibt es Widerlegungen. Jedes bekannte Argument, egal in welche Richtung, lässt sich widerlegen. Solange wir nicht persönlich und beständig in der Gegenwart Gottes sind, sind wir auf *den Glauben* angewiesen ; und ohne diese Erfahrung kann auch unsere Vernunft ihr Objekt nicht mit Sicherheit leugnen. Die Haupteigenschaften, die wir Gott in unserem Denken zuschreiben, unsere Definition von ihm als existent, einheitlich, einzigartig, allgegenwärtig, allwissend, allmächtig, Schöpfer und Herr über alles, vollkommen gerechter und barmherziger Richter, fürsorglich und gnädig usw., sind allesamt intellektuelle und emotionale Projektionen (Konstruktionen, die zwar größtenteils auf Tora-Lehren basieren), die letztlich auf Glaubensakten beruhen.

Diese Ausführungen gelten gleichermaßen für das Christentum, den Islam und andere monotheistische Religionen. Auch Systeme wie Hinduismus, Taoismus oder Buddhismus beinhalten unbeweisbare und unwiderlegbare Glaubenssätze, etwa die Idee des Karmas oder die Vorstellung, dass Befreiung möglich ist (etwa durch Meditation). Jede Religion hat bestimmte Ausgangspunkte, die man annehmen oder ablehnen kann; Logik kommt erst ab diesen Ausgangspunkten zum Tragen.

Betrachten wir zunächst das natürlichste Argument für den Glauben an Gott. Wenn man sich in der Welt umsieht, staunt man unweigerlich über das Wunder des ***Daseins*** , über die Tatsache, dass *überhaupt etwas* existiert, und darüber hinaus über die Vielfalt ***, Ordnung und Komplexität*** des Existierenden, ganz zu schweigen von ***unserem Bewusstsein für all das*** . Dieses allgemeine Wunder, das uns täglich begegnet und unbemerkt bleibt, ist gewiss beeindruckender als jedes einzelne Wunder, wie die Teilung des Roten Meeres. Woher kommt all das? Es kann nicht immer da gewesen sein! Wer hat es bewirkt? Es ist zu abenteuerlich, als dass es „durch Zufall“ und „ *aus dem Nichts* “ geschehen sein könnte (selbst wenn man die Begriffe Zufall und Nichts überhaupt als sinnvoll annimmt)! So denkend, kann man leicht schließen: Ja! Es muss einen Gott geben, mächtig und in höchstem Maße bewusst, der all dies, das Wunder der Natur, erschaffen hat.[290]

So überzeugend dieses Argument auch erscheinen mag [291], es lässt sich leicht widerlegen. Denn wir können analog argumentieren: Wenn das Universum, das wir erleben, schon etwas Wunderbares ist, *wie viel* wunderbarer muss dann erst ein Wesen sein, das es erschaffen kann! Unser ursprüngliches Argument postulierte Gott als Erklärung für das überraschende Phänomen vor uns; doch bei näherer Betrachtung müssen wir zugeben, dass wir uns damit ein noch komplexeres Problem geschaffen haben [292]. Wir könnten daher argumentieren: **Wenn die Welt einer Erklärung bedarf, wie viel mehr dann Gott; und wenn Gott keiner Erklärung bedarf, wie viel weniger dann die Welt** . Kurz gesagt, unsere Intervention war nur von kurzer Dauer; das ursprüngliche Problem bleibt im Wesentlichen ungelöst; wenn wir überhaupt etwas erreicht haben, dann die Sache nur noch komplizierter gemacht.

Ob wir uns nun auf die Existenz der Welt als Ganzes beziehen (kosmologisches Argument) oder auf die Vielfalt, Ordnung und Komplexität ihrer Teile (teleologisches Argument), die logische Wirkung solcher ontologischer Argumente ist identisch – nämlich gleich null. Wir mögen durch diese Argumentation die interessante Entdeckung machen, dass Materie möglicherweise von einem geistigen Wesen *aus dem Nichts erschaffen wurde* , doch liefert uns dies keine *endgültige* Erklärung der Dinge. Die Existenz und Macht des Schöpfers bleiben ein gewaltiges Geheimnis [293]. Wohlgemerkt, eine solche Neutralisierung des Arguments beweist

---

290 Diese Art der intellektuellen Suche nach der Ersten Ursache findet sich in der griechischen Philosophie. Eine talmudische Version ist die Geschichte im Midrasch *Genesis Rabba* (Kapitel 38), der zufolge der Patriarch Abraham zur Erkenntnis Gottes gelangte, indem er von jedem Ding auf seine Ursache zurückschloss. Dieses Argument wurde in der Philosophie oft so verstanden, als basiere es auf der Idee, dass alles eine Ursache hat und somit auch das Universum eine haben müsse. Eine solche Idee ist jedoch nur dann konsistent, wenn man die Idee einer unendlichen Reihe akzeptiert, was schwer zu akzeptieren ist und ohnehin die Annahme einer Ersten Ursache ausschließen würde. Die heute gebräuchlichere Version beruft sich vielmehr auf das Bedürfnis, die unwahrscheinliche *Tatsache* und *den Reichtum* der Existenz zu erklären; sie verweist ebenso sehr auf Komplexität wie auf Kausalität.

291 Und ich kann bezeugen, dass es in meinem Leben Zeiten gab, in denen dies das einzig überzeugende Argument war, das ich noch gegen mich selbst vorbringen konnte!

292 Die im Hinduismus und Christentum verbreitete Vorstellung, Gott sei in menschlicher Gestalt erschienen (Inkarnation), stellt nicht nur ein schwierigeres technisches Problem dar, sondern ist vielmehr ein unvorstellbares Konzept: Wie kann ein Gefäß sich selbst enthalten? Wenn überhaupt, müsste eine solche Erscheinung bestenfalls als projizierte Illusion, eine Art Hologramm, postuliert werden; sie kann nicht als „realer“ materieller Körper wie der des Menschen angesehen werden.

293 Man beachte, dass dieses Argument oft fälschlicherweise als Erklärungsversuch der Materie interpretiert wird. Doch das ist es im Kern nicht; denn der Geist (bestehend aus unseren inneren Erfahrungen und der Seele, die wir zu haben scheinen) ist ein ebenso faszinierendes Rätsel, wenn nicht sogar ein noch faszinierenderes. Das Problem ist umfassender: *die Existenz selbst* . Aus dieser Perspektive lässt sich sagen, dass das Judentum, das einen ewigen, geistigen Gott kennt, der aller

jedenfalls nichts gegen die Idee Gottes; sie bedeutet lediglich, dass der vorgeschlagene Gedankengang logisch nicht schlüssig ist.

Ein alternativer philosophischer Ansatz zu diesem Thema ist erkenntnistheoretischer statt ontologischer Natur. Man könnte fragen: Was *würde* prinzipiell einen eindeutigen Beweis für oder gegen die einzelnen Glaubenssätze einer Religion darstellen? Was bräuchte es, um uns endgültig zu überzeugen? Im Hinblick auf die Existenz Gottes könnte man beispielsweise annehmen, dass eine Manifestation der Göttlichkeit, wie ein helles Licht oder ein äußerst ungewöhnliches Ereignis, jeden Empiristen endgültig überzeugen würde.

Es ist jedoch denkbar, dass man selbst unter solchen Umständen, sobald der erste Schock nachgelassen hat und man Gelegenheit zum Nachdenken hatte, an der eigenen Wahrnehmung zweifeln könnte! Normalerweise zweifeln wir nicht an einer Erfahrung, es sei denn, wir haben aufgrund einer widersprüchlichen Erfahrung Anlass dazu; der Verstand ist jedoch stets skeptisch und könnte selbst unter den genannten Umständen einen Grund dafür finden [294]. Wir können dieses Szenario als mit der Tora vereinbar betrachten, da wir aus ihr wissen, dass es selbst nach dem Erleben außergewöhnlicher Ereignisse wie dem Auszug aus Ägypten oder der Offenbarung der Tora am Sinai Menschen gab, die – wie ihre Taten zeigen – Zweifel an der Realität oder Bedeutung dieser Ereignisse hatten.

Bezüglich der genannten Eigenschaften Gottes, abgesehen von seiner Existenz, lassen sich folgende Anmerkungen machen. Die meisten dieser Konzepte bergen logische Schwierigkeiten. Wie kann Gott viele Attribute und Kräfte besitzen und dennoch eins sein? Manche, wie Maimonides, versuchen, dieses Problem zu umgehen, indem sie sagen, seine Einheit sei etwas anderes als die Einheit jeglicher Dinge in der Natur, sie sei einzigartig; oder indem sie (im Gegensatz zur Praxis der Tora) behaupten, Gott könne nur durch negative Aussagen beschrieben werden, indem man sagt, was er nicht ist (nicht plural, nicht endlich usw.). Doch dies sind Konstrukte, die die Paradoxien nicht wirklich auflösen. Gott als transzendent und immanent, als ungeschaffener Schöpfer und unbewegter Beweger allen Seins, allwissend mit innerer und äußerer Perspektive, allmächtig mit unübertrefflicher Kontrolle über die Ereignisse – all diese Konzepte sind *extreme Extrapolationen natürlicher Kräfte und Ereignisse* , die wir weder erfahren noch nachvollziehen können.

Wie kann ein Mensch, der nicht allwissend ist, *wissen ,* dass Gott allwissend ist? Wie kann ein Mensch, dessen Erfahrung alle Kräfte begrenzt, von einem Willensorgan *wissen , das alles tun kann, was es will? Im besten Fall handelt es sich um eine Fantasie à la Walt Disney, ohne jegliche Detailgenauigkeit. Die Definitionen solcher grenzenloser Konzepte sind*

Materie vorausgeht und sie überdauert, und Aristoteles, der ein ewiges Universum mit Gott und Materie annimmt, im Grunde hinsichtlich der Ewigkeit der Existenz an sich übereinstimmen (im Judentum nur in Bezug auf Gottes Existenz, im Aristoteles umfassender). Dies erscheint ironisch, wenn man bedenkt, wie manche Kommentatoren diese Lehren als radikal gegensätzlich darstellen; sie sind sich zwar uneinig, aber nur in Bezug auf die Frage der Langlebigkeit der Materie. Eine wahrhaft radikale Gegenthese ist die Behauptung, die Existenz sei plötzlich und spontan aus dem Nichts entstanden; manche Menschen glauben das offenbar. Man sollte jedoch beachten, wie die letztgenannte These „vorstellbar“ ist: Wir visualisieren das Ereignis wie einen Zeichentrickfilm im Fernsehen, der Bildschirm ist zunächst leer, dann „Plopp!“ erscheint aus dem Nichts ein Universum; allerdings gibt es zunächst einen Bildschirm, und es können sich unsichtbare Ereignisse hinter dem Bildschirm abspielen.

[294] Zu den Hypothesen, die in den letzten Jahren zur Erklärung des Sinai-Erlebnisses kursierten, gehören beispielsweise Verweise auf psychotrope Substanzen, technische Geräte oder Besuche von Außerirdischen.

zwangsläufig bloßes Jonglieren mit Worten ; sie beziehen sich auf nichts, wovon wir wirklich wissen. Tatsächlich sind diese Konzepte *voller logischer Probleme* . Kann ein allwissendes Wesen überhaupt wissen, dass es allwissend ist? Es kann es nur annehmen, denn es mag durchaus etwas geben, das jenseits seines Verständnisses liegt und ihm verborgen bleibt [295]. Beinhaltet Allmacht die Fähigkeit zur Selbsterschaffung aus dem Nichts? Diese Vorstellung ist unvorstellbar. Wie sollen wir uns Gott als allgegenwärtig vorstellen, als das Sein und Erhaltende allen materiellen, geistigen und spirituellen Seins, als den Behälter des gesamten Universums, und dennoch nicht in den Pantheismus verfallen, wie Spinoza?

Und so weiter – mein Ziel ist es hier nicht, die Thematik vollständig zu erörtern oder Glaubensverlust zu verursachen, sondern lediglich darauf hinzuweisen, dass jeder Versuch, unsere gängigen Vorstellungen von Gott zu rationalisieren, ein Zeichen von Naivität ist. Besser ist es, die damit verbundenen Schwierigkeiten und unser Vertrauen auf den Glauben demütig anzuerkennen.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die Vernunft unsere Gedanken über Gott und andere religiöse Überzeugungen zwar ordnen und in Einklang bringen kann, sie aber niemals endgültig beweisen kann. Es ist vergeblich, nach einem tatsächlichen Beweis zu suchen. Der Glaube *(Emunah*) ist unumgänglich. Er ist wesentlich für Willensfreiheit und moralische Verantwortung: Wird eine moralische Handlung gleichsam unter dem Zwang bloßer Logik ausgeführt, verliert der Mensch seine besondere Stellung als Entscheidungsträger. Dies soll keinen transzendentalen Beweis für Religion liefern, sondern ist lediglich eine Erklärungsperspektive, die sich nach der Annahme einer Religion innerhalb dieser ergibt. Unentschlossene sind nicht logisch gezwungen, sondern können weiterhin frei entscheiden, ob **sie glauben oder nicht** .

Des Weiteren muss festgehalten werden, dass ein Beweis für die Existenz Gottes keineswegs einen Beweis für die übrige Religion impliziert. Selbst wenn Gott existiert, bleibt die Frage offen, auf *welches religiöse Dokument – wenn überhaupt –* wir uns als Gottes Botschaft an uns stützen sollen. Ist es die Tora, die Evangelien, der Koran oder die Bhagavad Gita? Auch hier ist ein zusätzlicher Glaubensakt erforderlich! Selbst wenn wir uns für die Schriftliche Tora als Ganzes entscheiden (in unserem Fall) [296], bedarf es einer *Vielzahl* weiterer Glaubensakte, um an die Mündliche Überlieferung (den Talmud und die nachfolgenden rabbinischen Entwicklungen) zu glauben. *Jedes* Gesetz, jede Haltung und jede Geschichte in der Bibel und der nachfolgenden religiösen Literatur ist ein komplexes Gefüge einzelner Glaubensvorstellungen, das jeweils einen neuen Glaubensakt erfordert. Das Händewaschen am Morgen, die *rituelle Waschung (Nidah) und der* Besuch der *Mikwe* sowie der Glaube an unsichtbare Wesenheiten (wie Engel), Handlungen (wie das göttliche Gericht) und Bereiche (wie die kommende Welt) sind Bündel von Glaubensakten.

---

295 Natürlich weiß ein allwissendes Wesen *definitionsgemäß* (deduktiv) um seine Allwissenheit. Das Problem liegt jedoch auf der induktiven Ebene, der schrittweisen Entwicklung. Hierzu und zu ähnlichen Fragen bedarf es weiterer Ausführungen.

296 Angesichts des fehlenden Systems (warum sollte Gottes historische Aussage an die Menschheit so ungeordnet, so „unvorbereitet“ sein?) und der vielen offensichtlichen Ungenauigkeiten und Widersprüche (jene, die von den Rabbinern bemerkt, und jene, die sie ignorierten) ist dies keine leichte Aufgabe; ganz zu schweigen von dem unverhältnismäßig großen Raum, der scheinbar nebensächlichen Angelegenheiten eingeräumt wird, während wichtige Fragen beschönigt oder gänzlich ignoriert werden. Eine Kritik der Tora ist hier jedoch nicht angebracht: Die vorliegende Arbeit nimmt sie, soweit möglich, als Ausgangspunkt.

die Forderung nach einem Gottesbeweis lediglich zum Anfang eines unendlichen Prozesses. Würden wir auf Antworten warten und den Glauben verweigern, fänden wir niemals die Zeit, uns einer Religion zuzuwenden.

2. Theodizee und die Wette des Gläubigen.

Jedenfalls werden Menschen in der Praxis (und darauf müssen wir immer wieder bestehen) nicht aufgrund rationalistischer Argumente religiös, sondern aus tieferliegenden, instinktiven Motiven. Eine gute Philosophie versucht, extremen Rationalismus zu vermeiden, und obwohl sie verwirrten Anarchismus eher ablehnt, ist sie offen für Spekulationen und Intuition. Religion hingegen gewährt dem Irrationalismus in uns, unseren instinktiven, tieferen Sehnsüchten und emotionalen Reaktionen, größere Freiheit. Das ist, denke ich, ihre menschliche Dimension; sie macht uns zu mehr als nur Maschinen.

> Die Extreme der Religion, der „Fundamentalismus" oder genauer der „Integralismus" [297], sind zu einem großen Teil Produkte eines übertriebenen Rationalismus (im abwertenden Sinne des Begriffs – es ist der Rationalismus von Einfaltspinseln), was die Strenge erklärt, die sie historisch gesehen sehr oft mit sich brachten (ihre Ausdrucksformen, insbesondere die Gewalt, sind natürlich irrational).

Was Menschen in der Praxis religiös macht, sind banale Dinge wie die Hoffnung auf Glück auf Erden (die sich allmählich in die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod verwandelt), die Hoffnung auf bessere zwischenmenschliche Beziehungen, die Hoffnung auf Verständnis, Liebe, Harmonie, einen Partner, Kinder; außerdem die Befreiung von Ängsten, Schutz vor den Härten des Lebens und des Todes, Befreiung von Schuld und Ungewissheit, Vergebung und Führung. (Das ist natürlich sehr vereinfacht dargestellt, aber Sie verstehen, was ich meine.) Religion macht Versprechungen und droht, fängt willige Opfer ein und spinnt dann mit geschickten Manövern und der Hilfe ihrer Opfer selbst ein immer engeres Netz um sie (diese Worte mögen hart und desillusioniert klingen; aber diese Sichtweise enthält einen wahren Kern). Religion besitzt psychologisches Wissen, sie weiß, was Menschen bewegt.

Der Mensch besitzt eine eigene Gerechtigkeitsintuition. Diese ist weder bei allen Menschen identisch noch gleich stark ausgeprägt, doch sie ist die Grundlage für das Verständnis des Gerechtigkeitsbegriffs. Diese persönliche Gerechtigkeitsintuition kann auf die eine oder andere Weise von religiösen oder anderen Doktrinen beeinflusst werden – kulturelle Einflüsse

---

297 *„Integrativismus"* , ein französischer Begriff, der immer mehr ins Englische Einzug hält , ist praktisch, da er den totalen Einfluss beschreibt, den Religion auf ihre Anhänger ausüben kann und der sie in immer forderndere Verpflichtungen hineinzieht. Seine Konnotation ist jedoch vor allem politisch; man denkt unwillkürlich an die terroristischen Taktiken verschiedener islamischer Fanatiker oder die absolute Theokratie iranischer *Ayatollahs (Geistlicher), die wir derzeit leider täglich in den Nachrichten erleben. Der Begriff ist in diesem Kontext nach wie vor treffend und suggeriert Totalitarismus, den Wunsch einiger, alle* anderen ihrem Weg zu unterwerfen und *alle* Aspekte ihres Lebens zu kontrollieren. „Fundamentalismus" bezeichnet eher die Textebene, *auf* die sich die Anhänger für ihre Glaubensüberzeugungen beziehen; also eine gewisse naive und oberflächliche Herangehensweise an die Textauslegung. Hinter der Intoleranz, die sich auch in gewissem Maße in der heutigen jüdischen Welt findet, verbirgt sich die Strenge gegenüber dem Selbst, die die Religion (und andere puritanische Strömungen) scheinbar fordert: Sie ist es, die uns dazu bringt, andere mit Härte zu betrachten.

können eine rationalistische oder gar erzwungene Umgestaltung des Instinkts im Individuum bewirken –, doch epistemologisch gesehen geht sie diesen voraus. Der Gerechtigkeitsbegriff ist somit bei jedem Menschen das Ergebnis eines Kompromisses zwischen persönlicher Einsicht und soziokulturellen Zwängen, deren Einfluss auf den Einzelnen von der jeweiligen Kombination aus Wünschen, Ängsten und Schuldgefühlen abhängt, die seine Empfänglichkeit zu einem bestimmten Zeitpunkt bestimmen.

All das hat scheinbar wenig mit Gott zu tun, sondern vielmehr mit Psychologie und Soziologie! Da Religion aber so fest mit dem Gottesbegriff verbunden ist, neigen wir dazu, beides miteinander zu verknüpfen und meinen meist, dass eine Distanzierung von der Religion zwangsläufig auch eine Distanzierung von der Religion bedeutet. Der Glaube an Gott ist theologisch denkbar, ohne an eine Religion zu glauben; viele Menschen haben versucht, diesen Mittelweg zu finden. In der Praxis ist die Verbindung jedoch recht stark. Widerstand gegen Religion entsteht dort, wo oder wann ihre Versprechen oder Drohungen als empirisch unhaltbar gelten.

Was erwarten wir von Gott, wenn wir ihn um Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bitten? *Gerechtigkeit* : dass wir und unsere Lieben für unsere guten Taten belohnt werden und unsere Feinde für ihre schlechten Taten bestraft und ihrer Gnade beraubt werden. *Barmherzigkeit* : dass wir und unsere Lieben Gnade erfahren und uns unsere schlechten Taten vergeben werden. Wenn unser Herz großmütig ist, verstehen wir, dass Gott die guten Taten unserer Feinde belohnen und ihnen mitunter ihre schlechten Taten vergeben kann. All dies ist ein grundlegender menschlicher Instinkt. Auf dieser Grundlage können wir um unseren Schutz, unseren Lebensunterhalt, unser Glück und vieles mehr beten.

> Die Konzepte, die solchen allgemeinen oder spezifischen Gebeten zugrunde liegen, sind natürlich komplex. Sie haben viele Aspekte, Ebenen und Abstufungen.
>
> Gut und Böse können spiritueller, mentaler, physischer, emotionaler, politischer, sozialer, wirtschaftlicher, ökologischer oder sogar ästhetischer Natur sein; und zwar in unterschiedlichem Maße, direkt oder indirekt, kategorisch oder bedingt. Man kann Gottes Plan, sich selbst, anderen Menschen (einzeln, in Gruppen oder als Art) oder sogar Tieren und Pflanzen (einzeln, in Gruppen oder als Art) Gutes oder Schlechtes zufügen [298]. Darüber hinaus können Harmonien und Konflikte zwischen all diesen Bereichen bestehen – sie beeinflussen sich auf natürliche und logische Weise, und Hierarchien müssen geschaffen oder identifiziert werden. Auch unsere Wahrnehmungen spielen eine Rolle: Der objektive Status eines Wertes oder Unwertes ist oft irrelevant, und unsere subjektiven Intuitionen dazu können mehr Gewicht haben.
>
> Ebenso können Freunde und Feinde real oder eingebildet sein. Diese Begriffe beziehen sich im Grunde auf den Nutzen oder Schaden, den andere Menschen uns zufügen (auf die soeben genannten Arten). Doch Motive und Gefühle spielen bei solchen Bewertungen eine Rolle: Fragen der Liebe, des Hasses oder

---

[298] Im Hinblick auf die Mineralwelt ist die Frage umstritten. Normalerweise betrachten wir die Begriffe „gut“ und „böse“ nur im Zusammenhang mit Lebewesen oder letztlich mit Gott als anwendbar. Man könnte jedoch absoluter sagen, dass selbst die Zerstörung eines Steins „schlecht“ für ihn sei, oder dass ein Edelstein, ein Kunstwerk oder ein technisches Wunderwerk als Höhepunkt des Universums einen intrinsischen „Wert“ besitze. Doch innerhalb einer solchen Vorstellung gäbe es keine Abstufungen oder Bedingungen. Das Gute eines Dings wäre seine unveränderte Existenz; schlecht für es wäre jede Veränderung seines Seins, wodurch es zu *einem anderen* Ding würde, das wiederum nur noch ein Entweder-oder-Wertverhältnis zu Ereignissen hätte. Was Gott betrifft, den wir als unzerstörbar und sogar unveränderlich begreifen (obwohl er ein freier Akteur des Wandels ist), so sind die Begriffe „gut“ und „böse“ auf ihn persönlich nicht anwendbar. Wir können allenfalls sagen, dass alles, was Er will, gut ist, und alles, was Er von uns (denen Er ein gewisses Maß an Wahlfreiheit eingeräumt hat) will, ist gut, und nicht zu wollen, ist schlecht.

der Gleichgültigkeit, der Aufrichtigkeit oder der Unaufrichtigkeit, auf beiden Seiten. Es gibt Freunde oder Feinde, die wir tatsächlich kennen (aufgrund ihrer objektiven Auswirkungen) und solche, die wir bewusst kennen (je nachdem, ob sie uns absichtlich, beiläufig oder zufällig beeinflussen).

Wir gehen davon aus und hoffen, dass Gott, der Richter und Schiedsrichter, all diese Faktoren ordnet und eine gerechte Entscheidung trifft und durchsetzt.

Der Appell an Gott setzt den Glauben an Gut und Böse voraus. Zen hingegen lehrt, dass Gut und Böse miteinander verbunden sind, und seine Anhänger versuchen, die Welt neutral, ohne solche dualistischen Konzepte, zu betrachten. Es stimmt, dass der *Gedanke* an das Gute automatisch den *Gedanken* an das Böse – oder zumindest die Abwesenheit des Guten – durch *Abgrenzung und Kontrast* hervorruft. Logisch betrachtet lassen sich diese Konzepte auf einen Wertestandard beziehen, der die Verantwortung jedoch lediglich auf eine willkürliche Norm abwälzt, solange keine universellen Werte identifiziert werden können. Tatsächlich sind diese Konzepte, Gut und Böse, im menschlichen Dasein aber sehr schwer zu fassen; sie sind vage, variabel und oft widersprüchlich. Es ist eher ein Instinkt oder bestenfalls eine intuitive Wahrnehmung, die uns dazu bringt, etwas als gut oder böse zu bezeichnen. Dies ist eine der höchsten Leistungen unseres Denkvermögens, diese Fähigkeit, das Unaussprechliche zu erkennen, aber nicht weniger wertvoll als die Sinneswahrnehmung. Sie ist die Würde und Anständigkeit des Menschen.

in Bezug auf Gott suchen und was sie dazu bewegt, Religion anzunehmen und auszuüben, ist ein Regelwerk für das Leben. Wenn sie sich daran halten und bestimmte Dinge (im weitesten Sinne) tun, wird es ihnen gut gehen, wie sie es sich wünschen; andernfalls müssen sie mit negativen Konsequenzen rechnen. Es ist *ein Versprechen* , an das wir glauben wollen und für das wir bereit sind zu zahlen (unabhängig davon, ob wir unseren Merkantilismus zugeben oder nicht). Es ist die rationalistische Forderung nach einer verständlichen Welt, in der Gut und Böse ihren Platz haben. Die Religion verspricht genau das: eine geordnete Kausalität (dies gilt für theistische Religionen – im Falle von Religionen wie Taoismus und Buddhismus ist das Angebot anders: ein Ausweg aus der Gut-Böse-Dichotomie durch Transzendenz). Man nimmt die Lehre hoffnungsvoll an und *versucht, die Welt auf die vorgegebene Weise wahrzunehmen* , um Trost zu finden.

Schwierigkeiten können nach einer langen Lehrzeit auftreten, wenn man feststellt, dass die versprochenen Regeln nicht gelten und die Abfolge von Gut und Böse im eigenen Leben, wie auch immer sie für jeden Einzelnen aussehen mag, nicht unbedingt dem versprochenen Plan entspricht [299]. An diesem Punkt bietet die Religion transzendente Bereiche wie Himmel und Hölle an [300]. Die Wahrnehmung von Ereignissen, die den von der Religion geweckten Erwartungen widersprechen, gepaart mit der Überzeugung, sich an die Regeln gehalten zu haben, kann zu einem Glaubensverlust und zur Abkehr von der Religion oder Teilen davon führen. Doch bleibt eine Leere zurück, wenn die Welt weiterhin irrational erscheint – ein unerfülltes Bedürfnis nach Gerechtigkeit.

---

299 In diesem Zusammenhang lohnt es sich, George Santayana (gest. 1952) zu zitieren: „Fanatismus bedeutet, seine Anstrengungen zu verdoppeln, wenn man sein Ziel vergessen hat.“ Es ist klar, dass nicht jeder seine ideologischen Loyalitäten neu bewertet.

300 Die Vorstellung der Hölle soll übrigens im Zoroastrismus ihren Ursprung haben, einer dualistischen Religion des 6. Jahrhunderts v. Chr., die noch heute Anhänger hat. Siehe Roberts, S. 169.

Die *Wette des Gläubigen* [301]besteht darin, dass Gott existiert und dass seine oder ihre jeweilige Religionswahl (oder sogar seine oder ihre selbst entworfene Religion oder eine Variante einer etablierten Religion) die richtige für ihn oder sie ist. Es ist eine Wette, denn die Weigerung, einen Glaubenssprung zu wagen, ist selbst ein Glaubenssprung in etwas, das ebenfalls bewertet werden muss:

- Was, wenn meine Religion **wahr ist** und ich davon absehe, ihr zu folgen – werde ich Schaden nehmen und/oder werde ich etwas verpassen?
- Und was, wenn meine Religion **falsch ist** und ich ihr trotzdem folge – werde ich dann mein Leben ruinieren und/oder es vergeuden?
- Wie sieht es mit **anderen** Glaubenssystemen auf dem Markt aus – wie schneiden sie im Vergleich hinsichtlich Glaubwürdigkeit und Wirksamkeit ab?

Der Entscheidung liegt eine umfassende Abwägung zugrunde, die man als das Wesen der *Theodizee bezeichnen könnte* , doch letztlich bleibt *ein gewisser* Glaubenssprung unausweichlich, in welche Richtung er auch führen mag.

3. Glaube und Gerechtigkeit.

Es scheint ein logischer Widerspruch zwischen den Begriffen Glaube und Gerechtigkeit zu bestehen. Wir haben bereits gezeigt, und ich denke, jeder ernsthafte Denker räumt dies bereitwillig ein, dass göttliches Recht nicht durch Erfahrung und Vernunft bewiesen werden kann, sondern vielmehr grundlegend und in größerem Maße auf reinem Glauben, also auf *bewusster Überzeugung, beruht* . Wie kann ein solches Recht, das in seinem Ursprungsanspruch einen Zweifel an seiner eigenen Gültigkeit in sich birgt, gerechtfertigterweise als verbindlich für Menschen angesehen werden, die nicht daran glauben, oder sogar für Menschen, die daran glauben, sodass sie von einem menschlichen Gericht oder von Gott bestraft werden können, wenn sie ihm nicht gehorchen?

Mir ist erst allmählich bewusst geworden, dass das Konzept des göttlichen Gesetzes, zu dem man durch offene philosophische Auseinandersetzung gelangt – das einer Ethik, die auf der Achtung der Tora-Tradition beruht, verbunden mit der Berücksichtigung tatsächlicher Erfahrungen und dem Gebrauch rationaler Fähigkeiten –, sich grundlegend von dem in der religiösen Bevölkerung und Kultur im Allgemeinen vorherrschenden Mizwa-Konzept unterscheidet. Für den streng orthodoxen Juden stellt das Gesetz absolute und unumstößliche Forderungen; Verständnis oder Toleranz gegenüber denen, die aus *Zweifel davon abweichen,* sind *aus Gerechtigkeitsgründen nicht* möglich, allenfalls *aus Barmherzigkeit* .

Einerseits erkennen rabbinische Autoritäten an, dass religiöse Pflichten stark vom Glauben abhängen, wie die ständigen Mahnungen zum *Glauben (Emunah) belegen* – und Glaube impliziert logischerweise Zweifel. Andererseits gilt im Talmud selbst zumindest teilweise der

---

301 In der Philosophiegeschichte wird dies als *Pascalsche Wette bezeichnet; da ich aber unabhängig davon darauf gekommen bin und ich sicher bin, dass auch andere darauf gekommen sind, und mir ein aussagekräftigerer Name sinnvoll erschien, habe ich es umbenannt.*

Grundsatz der Gerechtigkeit, dass Zweifel an einem Gesetz vor einer Verurteilung nach diesem Gesetz schützen. Doch die grundlegende Spannung zwischen diesen beiden Positionen scheint unbemerkt geblieben zu sein.

Ein ähnlicher Widerspruch lässt sich in einem System der „natürlichen“ Rechtsprechung leichter vermeiden . In diesem Fall empfindet der Großteil der Menschheit, genauer gesagt, der Großteil einer bestimmten Gesellschaft oder Gruppe von Menschen Abscheu oder Furcht vor bestimmten Verhaltensmustern und den Wunsch oder das Bedürfnis, von seinen Mitgliedern andere Verhaltensmuster zu fordern. Daher setzt sie ihren kollektiven Willen durch, indem sie Gesetze erlässt und Wege und Mittel zu deren Durchsetzung schafft. Sie tut dies, ohne ihre abstrakte Gerechtigkeit *beweisen zu müssen* – obwohl sie sich pragmatisch, unter Bezugnahme auf das Gemeinwohl, erklären kann, um einen Konsens zu erzielen und die freiwillige Einhaltung zu fördern.

In einem System „religiöser“ Rechtsprechung bildet jedoch der vermeintliche Wille Gottes die Grundlage des Rechts, und der Anspruch auf absolute Gerechtigkeit erscheint notwendig. Denn aus rationalistischer Sicht würde man erwarten, dass alles, was der Schöpfer als gerecht erachtet und uns als sein Gesetz gibt, tatsächlich gerecht sein muss; selbst ein abstraktes Konzept wie Gerechtigkeit kann logisch gesehen keine Existenz oder Realität haben, die ihm nicht vom Schöpfer aller Dinge verliehen wurde. Aus humanistischer Sicht hingegen ist Gerechtigkeit das, was Menschen im Allgemeinen als gerecht erfahren oder intuitiv erfassen, da sie schließlich diejenigen sind, die die Folgen des Gesetzes zu spüren bekommen.

Unser Gerechtigkeitssinn und die im Talmud vertretenen Ansichten, die göttlichen Ursprungs sind, scheinen jedenfalls darin übereinzustimmen, dass *Zweifel das Recht mildern* . Verschiedene Argumente dieser Art sind möglich:

- Man kann auf Unschuld plädieren und Zweifel daran äußern, dass der Angeklagte A tatsächlich gegen das Gesetz L verstoßen hat - oder Zweifel daran, dass das Gericht/die Richter wissen oder wissen können, dass A tatsächlich gegen L verstoßen hat;
- man kann sich auf Unwissenheit berufen und Zweifel daran äußern, dass der Angeklagte A wusste, dass L Gesetz war oder dass es in der betreffenden Situation Anwendung fand - oder Zweifel daran, dass das Gericht/die Richter wissen oder wissen können, dass A wusste, dass L Gesetz war oder anwendbar war;
- Man kann sich auf die Freiheit berufen und Zweifel daran äußern, dass das Gesetz L ein göttliches Gesetz ist – oder Zweifel daran, dass das Gericht/die Richter wissen oder wissen können, dass L Gesetz ist;

Hinsichtlich der ersten Kategorie stützt sich das jüdische Recht auf die Aussage zuverlässiger Zeugen in Verbindung mit Indizienbeweisen, um begründete Zweifel auszuräumen (wobei doch meist ein Restzweifel bestehen bleibt). Hinsichtlich der zweiten Kategorie verlangt das jüdische Recht die Vorwarnung des Täters unmittelbar vor der Tat (was aber, wenn er der Warnung nicht glaubt?). Hinsichtlich der dritten Kategorie, dem radikalsten Einwand, kann das Gericht in der Praxis trotz solcher Zweifel stets auf der Grundlage der natürlichen Rechtsprechung (d. h. sozialer Notwendigkeit und Macht) ein Urteil fällen. Das moderne Recht der westlichen Länder des 20. Jahrhunderts folgt im Großen und Ganzen ähnlichen Grundsätzen.

Würde man im Namen eines Ideals vollkommener Gerechtigkeit jeden noch so kleinen Zweifel ernst nehmen, entstünde totale Anarchie – das genaue Gegenteil des Rechtsstaatsprinzips, das Gerechtigkeit erst ermöglicht. Doch geht es hier nicht um realistische Weisheit und die Frage, was genau als mildernde Umstände anzusehen (oder nicht anzusehen) ist, sondern vielmehr um eine logische Kritik an fanatischen Eiferern. Meiner Ansicht nach gibt es in jeder ethischen oder juristischen Doktrin genügend Grund zum Zweifel, um extrem wertende Haltungen und blinden Hass auszuschließen, außer natürlich im Fall offenkundig abscheulicher Verbrechen.

Obwohl Zweifel und Gerechtigkeit in gewisser Weise im Widerspruch zueinander stehen, scheint ein gewisses Maß an Unsicherheit für die Funktionsweise des menschlichen freien Willens, auf dem der Gerechtigkeitsbegriff beruht, unerlässlich zu sein; und so ist Gerechtigkeit in gewisser Hinsicht ohne Zweifel grundsätzlich unmöglich. Diese paradoxe Einheit in der Dualität lässt sich anhand der folgenden Ausführungen veranschaulichen.

Wenn, wie manche Kommentatoren zu behaupten scheinen, das göttliche Urteil durch ein tatsächliches himmlisches Gericht in Anwesenheit des Angeklagten und mit dessen Möglichkeit zur Verteidigung fällt, warum erinnern wir uns dann nie daran? Im irdischen Recht weiß ein Gefängnisinsasse, warum er dort ist (kafkaeske Situationen einmal beiseitegelassen); doch im göttlichen Recht verstehen wir die Leiden, die wir in dieser Welt erfahren (was im Jenseits geschieht, wissen wir nicht), selten. Selbst wenn wir uns wegen einer vergangenen Tat schuldig fühlen und vermuten, dass unsere Leiden damit zusammenhängen, erinnern wir uns nie an einen tatsächlichen Prozess im Himmel. Vielleicht ist die Ungewissheit einfach Teil der Strafe; wir machen uns darüber jedenfalls keine Sorgen, wenn uns Gutes widerfährt.

Warum erfolgt Belohnung/Bestrafung für Tugend/Laster nicht unmittelbar? Denn wenn jeder Augenblick eine Neuschöpfung ist, wie manche Kommentatoren behaupten, scheint die betreffende Person nicht heute (zum Zeitpunkt der Tat) und morgen (zum Zeitpunkt ihrer Vergeltung) dieselbe Person zu sein, sondern in jedem Augenblick ein neues Geschöpf. Tatsächlich sündigen wir oft selbstsüchtig und leichtfertig, ohne Rücksicht auf die zukünftigen Folgen, und betrachten die zukünftige Person als eine andere als uns selbst. Offenbar sieht das Judentum dieses Problem jedoch nicht als gravierend an und erklärt die den Sündern gewährte Verzögerung als göttliche Barmherzigkeit, die ihnen Zeit zur Reue geben soll. Und die Verzögerung der Belohnung? Vielleicht, um sich Verdienste für Größeres und Besseres zu erwerben!

Ein Gedanke, der mir im Sommer 1991 in Zakat während des Studiums von Moshe Cordoveros Werk „ *Tamar Devorah“ kam* . Meine Frage lautete: Wenn Gott den Sünder am Leben erhält, um ihm Zeit zur Umkehr zu geben, und er doch die Zukunft kennt und somit im Voraus weiß, wer umkehren wird und wer nicht, warum lässt er die Letzteren dann überhaupt am Leben? Meine Antwort war folgende: Würde Gott die unbußfertigen Sünder nicht am Leben erhalten, könnten alle Überlebenden sich selbst als zukünftige Bußfertige betrachten und wären weniger bestrebt, sich zu bessern. Ähnlich verhält es sich mit der Lehre, dass Sünder von Gott in dieser Welt belohnt werden, sodass er ihnen im Jenseits nichts Gutes schuldet, während tugendhafte Menschen in dieser Welt hart behandelt werden, sodass Gott ihnen im Jenseits nur Gutes geben kann – würde dieses Prinzip konsequent und ausschließlich angewendet, ließen sich aus dem Glück oder Leid der Menschen Rückschlüsse ziehen.

Kurz gesagt, *muss Gott die Sachlage verwirren und die Dinge verschleiern, um die Zweifel und das Geheimnis aufrechtzuerhalten, die die Wahlfreiheit erst ermöglichen und den Willen notwendig machen* .

4. Gesetzlich vorgeschriebener Glaube.

Das jüdische Konzept des gesetzlich vorgeschriebenen Glaubens ist schwer zu verstehen. Ich weiß, dass ähnliche Einwände bereits in Bezug auf Gesetze, die Liebe gebieten (wie „Liebe den Herrn, deinen Gott“,); mir ist jedoch klar, dass man sich zwar nicht zum Lieben zwingen kann, aber im Laufe der Zeit durch einfühlsames Verhalten lernen kann, zu lieben. Glaube hingegen ist aus erkenntnistheoretischer Sicht etwas Fundamentaleres.

Menschliche Überzeugungen und Erkenntnisse entstehen naturgemäß durch das Zusammenwirken von Wahrnehmungen und Begriffen. Konkrete und abstrakte Phänomene treten in unser Bewusstsein, und im Laufe der Zeit versuchen wir, sie zu ordnen (zu vergleichen und gegenüberzustellen) und zu verstehen (Widersprüche aufzulösen, Daten miteinander zu verknüpfen und Lücken zu füllen). Zu keinem Zeitpunkt im Leben kann man ein einzelnes Phänomen, isoliert von seinem *Kontext* betrachtet, von vornherein als „Realität“ (oder Wahrheit) oder „Illusion“ (oder Falschheit) einstufen. Erst im *Gesamtkontext* aller Phänomene, denen man begegnet ist, kann man ein einzelnes Phänomen bewerten und es als Teil der Realität, als deren Verzerrung oder als noch problematisch betrachten. Und da sich der Kontext *ständig verändert* , variieren diese Bewertungen natürlich im Laufe der Zeit und können sich auch ändern.

Der naive Mensch, der sich nicht mit erkenntnistheoretischen Fragen auseinandergesetzt hat, nimmt die zugrundeliegenden Prozesse einfach als gegeben hin und glaubt, was er gerade glaubt, geleitet von der natürlichen Wirkung von Eindrücken, darunter jene, die von emotionalen Kräften bestimmt werden, und jene, die bewusst oder unbewusst von der umgebenden Gesellschaft oder bestimmten Milieus in unterschiedlichem Maße ausgehen. Für solche Menschen (und wir alle gehören in unterschiedlichem Maße zu dieser Kategorie) gibt es keine klare Trennlinie zwischen Glauben und Wissen. Oder genauer gesagt: Für solche Menschen wird Wissen stärker vom Glauben bestimmt, als umgekehrt, wie es eigentlich sein sollte, der Glaube vom Wissen.

Für einen philosophisch veranlagten Menschen ist Wissen wie eine zarte Pflanze, die sich verändert und wächst und behutsam gepflegt werden muss. Es geht nie darum, die Realität vorherzusehen, sondern nur vorsichtig und vorsichtig. Man kann Fragen stellen, aber man hört geduldig auf die Antworten und lässt die Realität für sich selbst sprechen, sich in ihrem eigenen Tempo offenbaren. Man betrachtet niemals die Art und Weise, wie sich die Dinge darstellen, als endgültig oder versucht, Phänomene in eine starre Form zu zwingen oder sie in eine bestimmte Richtung zu lenken.

Manche Menschen versuchen jedoch aus Schmerz, Feigheit oder Faulheit, sich selbst (oder anderen mittels politischer, kultureller oder religiöser Diktaturen) bestimmte Überzeugungen aufzuzwingen; und sie bezeichnen diese unrechtmäßig als „Wissen“ und entwenden damit ein Wort, das hier nicht zutrifft.

Glaube unterscheidet sich von Wissen dadurch, dass ersterer bis zu einem gewissen Grad eine Haltung ist, die normalerweise durch die natürliche Kraft der Vorstellungen bestimmt wird,

aber auch willentlich angenommen werden kann; in diesem Fall nennen wir sie „Glaube“. Wissen hingegen ist ein normativerer Begriff, der bedeutet, dass das vorgeschlagene Ergebnis nicht durch bloße natürliche Trägheit und schon gar nicht durch erzwungenen Glauben (weder gegen Vernunft und Erfahrung noch in deren Zwischenräumen oder jenseits ihrer Horizonte) entstanden ist, sondern bis zu einem gewissen Grad durchdacht, unter Bezugnahme auf logische Standards entwickelt und im gegebenen Kontext so weit wie möglich validiert wurde. Somit kann Glaube als ein allgemeinerer Begriff betrachtet werden, der alles umfasst – Glauben, emotional bedingten Glauben, extern auferlegten Glauben, allgemeines/naives Wissen und wissenschaftliches Wissen. Die beiden letztgenannten unterscheiden sich lediglich im Grad der Reflexion, den sie implizieren.

In dieser Perspektive bezeichnet direkte Offenbarung außergewöhnliche Darstellungen von Phänomenen durch Gott gegenüber bestimmten Menschen; Prophetie ist die Art von Bewusstsein, die mit solchen besonderen Ereignissen verbunden ist, seien sie verbal oder umfassen Klänge und Bilder, ob sie scheinbar in der äußeren Welt stattfinden oder traumähnlich sind. Indirekte Offenbarung ist der Bericht oder das Hörensagen über solche Phänomene. Während direkte Offenbarung naturgemäß Glauben hervorruft und prinzipiell eine völlig legitime Erkenntnisquelle darstellt, ist indirekte Offenbarung in dieser Hinsicht problematischer und bedarf einer sorgfältigeren Prüfung. Manche Menschen glauben indirekten Offenbarungen leicht (insbesondere wenn sie von bestimmten Lehrern stammen, denen sie vertrauen), während andere erst überzeugt werden müssen und wieder andere prinzipiell skeptisch sind.

Das Judentum (und ähnliche Religionen) umfasst nicht nur ein bestimmtes Glaubenssystem, sondern auch eine Reihe von Geboten. So wird beispielsweise Exodus 20,2: „Ich bin der Herr, dein Gott“, von den Rabbinern als Gebot interpretiert, (ständig) an die Existenz und die verschiedenen Eigenschaften Haschems (z. B. Souveränität, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit) sowie an seine vielfältigen Kräfte und Taten (z. B. Schöpfung, Vorsehung, Befreiung aus Ägypten, Gabe der Tora) zu glauben. Ebenso ist das Schma Israel (Deut. 6,4) ein Gebot, an Haschems absolute Einheit zu glauben (trotz der scheinbaren Vielfalt seiner Eigenschaften und seines Wirkens in der Welt). Es gibt auch negative Gebote in Bezug auf den Glauben – wie Exodus 20,3, das Gebot, nicht an Götzen oder andere Götter als Haschem zu glauben, und Numeri. 15:39, „und folgt nicht eurem Herzen und euren Augen“, was als Mizwa interpretiert wird, ketzerische Gedanken und unmoralische Fantasien zu vermeiden.

Logisch betrachtet ist dies schwer nachzuvollziehen. Normalerweise bestimmt das, was man als notwendig erachtet, das, was man erreichen will (die eigenen Ziele oder allgemeiner die eigenen Werte) und die verfügbaren Informationen über relevante Kausalzusammenhänge (die einem zeigen, welche Mittel wahrscheinlich zum Ziel führen). Beim Aufbau einer natürlichen Ethik gehen neutrale (oder alethische) Aussagen logisch allen normativen Aussagen voraus; es kann keine normativen Aussagen *über* Tatsachenüberzeugungen geben, *denn wenn etwas bereits allgemein als wahr bekannt ist, wäre ein Imperativ, es zu glauben, logisch überflüssig (abgesehen von einem allgemeinen Aufruf zur intellektuellen Redlichkeit), und wenn es nicht offensichtlich wahr ist, dann gibt es keine Informationsgrundlage für einen Imperativ darüber* .

Vielleicht erklärt das, warum die Tora einfach sagt: „Ich bin der Herr, dein Gott“ und „Der Herr ist einer“, um Tatsachen zu verkünden, anstatt Glaubensvorstellungen zu gebieten. Das oben erwähnte Gebot bezüglich der Götzen lautet wörtlich: „Du sollst keine anderen Götter neben mir *haben* .“ Es bezieht sich nicht explizit auf Glauben, sondern scheint vielmehr vor bestimmten Verhaltensmustern zu warnen. Schließlich ist die Passage über das „Herz“ und die „Augen“ recht

vage und könnte sich durchaus auf Handlungen beziehen, die aus ketzerischen Gedankengängen oder unmoralischen Vorstellungen *resultieren , anstatt primär auf kognitive Prozesse.*

Anders ausgedrückt: Die Auffassung, dass solche Tora-Aussagen Gebote zum Glauben oder Unglauben darstellen, ist weder zwingend noch logisch haltbar. Vielmehr müssen sie als positive oder negative Gebote für bestimmte Handlungsweisen (jenseits von Glaubenssätzen) verstanden werden, die sich logisch aus bestimmten Überzeugungen oder Toleranzen ergeben. So behält *der Geist* seine intellektuelle Freiheit, die Voraussetzung für Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit und zugleich ein Aspekt seiner Würde ist – und dennoch wird der Mensch in keiner Weise von den ethischen Verpflichtungen und Verboten der Tora befreit , denn auch die Unterwerfung unter Gott ist ein Aspekt der menschlichen Würde. Liberalismus ist nicht zwangsläufig Libertinismus.

Wir könnten hier zum Schluss kommen und Folgendes sagen: Die Absicht der Verfasser solcher Glaubensgesetze (wie etwa des Rambam) war es eindeutig, schwächere Geister vor den Angriffen irreführender Philosophien und unwiderstehlicher Versuchungen zu schützen. Zweifel stellt stets eine Gefahr dar und musste entschieden zurückgewiesen werden, ohne dabei ein unerfreuliches Abgleiten zu riskieren. Doch angesichts unserer obigen Argumente ist der erkenntnistheoretische und logische Hintergrund dieser Art von Kodifizierung fehlerhaft und instabil. Darüber hinaus ist ihre psychologische Wirkung, nebenbei bemerkt, nicht immer optimal. Offenheit ist richtig und gesundheitsförderlich.

Bei näherer Betrachtung ist jedoch ein ausgewogeneres Fazit möglich. Die Selbstreflexion zeigt, dass es im religiösen Leben oft Momente des Zweifels gibt, in denen alles darauf hindeutet, dass wir an Gottes Existenz, seiner Barmherzigkeit, seiner Gerechtigkeit oder was auch immer zweifeln. Die Dinge können so schlimm stehen, dass man sich fragt, ob er überhaupt daran interessiert ist, uns zu helfen, ob er richtig urteilen kann oder ob er überhaupt da ist, um zu urteilen; oder man mag ihn als seinen Peiniger sehen und sich wünschen, man könnte sich an jemand anderen, eine höhere oder mitfühlendere Macht, um Hilfe wenden; und so weiter. Unter solchen Umständen ist es in der Tat sehr hilfreich, ein Glaubensgesetz (an Gott, an Gottes Einheit usw.) zu haben, an dem *man* festhalten kann, sodass man, aus Furcht, auch wenn es *im Moment nicht* durch eine wohlüberlegte Überzeugung geschieht, auf dem rechten Weg bleibt.

Man kann sich sogar sagen: Egal wie aussichtslos die Lage erscheint, ich vertraue stets auf meine eigene innere Güte oder Vernunft, auf die Treue meiner Frau oder was auch immer. Solche Vorsätze haben einen pragmatischen Wert und ermöglichen es uns, die Unwägbarkeiten des Alltags zu überwinden. Erkenntnistheoretisch beruhen sie auf der Tatsache, dass es eine Hierarchie der Wahrheiten gibt; manche Wahrheiten sind sicherer als andere. So genießen beispielsweise in der Logik die Gesetze der Identität, des Widerspruchsfreiheit und des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten sowie einige andere Prinzipien Vorrang vor allen anderen, sodass, wenn die Lage aussichtslos erscheint, nicht diese Gesetze infrage gestellt werden, sondern alle anderen Interpretationen des vorliegenden beunruhigenden Phänomens.

In diesem Licht betrachtet ist ein ethisches Glaubensgesetz durchaus denkbar, wie eine schützende Botschaft der Vergangenheit an die Zukunft. Gott mag wissen, dass ich im Begriff bin, eine turbulente Zeit durchzustehen (und das trifft jeden früher oder später), und warnt mich: „Heute weißt du, dass ich existiere und dass ich der Eine bin usw. – aber morgen wirst du kurzzeitig die Illusion haben, diese Wahrheiten seien unbegründet; deshalb rate ich dir, daran festzuhalten, was auch immer geschehen mag.“ Solche Entschlüsse widersprechen nicht zwangsläufig der Logik und schmälern in keiner Weise die Intelligenz der Menschheit. Auf diese Weise werden Gebote in Bezug auf den Glauben vernünftig und nachvollziehbar; sie fordern uns

nicht auf, blind fanatisch zu glauben (oder nicht zu glauben), sondern schützen unser Wissen vor bedauerlichen Verlusten.

Aus diesen Gründen gelten die hier aufgeführten Gebote bezüglich des Glaubens übrigens als „beständig“, d. h. als ununterbrochen anwendbar. Es ist menschlich unmöglich, sich buchstäblich immer an den Sabbat oder die Feindschaft Amaleks zu *erinnern oder* diese Feindschaft *nie* zu vergessen. Der menschliche Geist kann sich nur auf eine begrenzte Menge gleichzeitig konzentrieren und muss daher zulassen, dass manche Bewusstseinsinhalte zumindest in den Hintergrund treten, wenn nicht gar ganz verschwinden; wir müssen auch schlafen. Daher beziehen sich solche zeitlichen Ausdrücke streng genommen auf eine gelegentliche (wenn auch möglichst häufige) oder bedingte (unter allen entsprechenden Umständen) Ausführung.

Unsere Glaubensgesetze sind vergleichbar mit einer Verteidigungswaffe, die man stets bei sich trägt, ohne zu wissen, wann der Feind zuschlägt – bereit für alle Eventualitäten. Die Waffe ist nicht ständig im Einsatz, aber jederzeit einsatzbereit. Natürlich prägt unser Entschluss, uns in Zeiten des Zweifels auf diese festen Überzeugungen zu verlassen, unser gesamtes Leben und bestimmt letztendlich all unsere Entscheidungen; denn der Glaube an Gott und all seine Implikationen haben zweifellos weitreichende und tiefgreifende Auswirkungen auf die menschliche Psyche und das Schicksal.

15. EPILOG.

1. Motive der vorliegenden Forschung.

***„Jüdische** Logik: Eine formale Analyse biblischer, talmudischer und rabbinischer Logik“* ist nicht das Werk eines Talmudisten, sondern das eines Logikers. Der Autor, der in seinen früheren Arbeiten bedeutende Beiträge zu verschiedenen Bereichen der (säkularen) Logik geleistet hat, fühlte sich aufgrund seiner Kompetenz befähigt, die im Judentum anzutreffenden logischen Prozesse auf neuartige Weise zu analysieren und zu bewerten. Ein Logiker kann behaupten, die talmudische Logik zu verstehen, ohne über mehr als minimale Talmudkenntnisse zu verfügen. Ein Talmudist besitzt zweifellos ein wesentlich tieferes Wissen über den Inhalt des Talmuds und mag aufgrund regelmäßiger Übung ein weitaus versierterer Anwender der talmudischen Logik sein. Ein Logiker hingegen verfügt über die Vorteile theoretischen Wissens und der Gewohnheit, die formalen Aspekte des Denkens zu erfassen; er mag zwar nicht alle im Talmud verwendeten Argumentationsformen berücksichtigen, aber er kann diejenigen, denen er begegnet, tiefer verstehen.

Im absoluten, normativen Sinne muss der Begriff „Logik“ etwas Universelles bezeichnen. Logische Denkprozesse sind Denkformen, die uns in einem gegebenen Kontext von Rohdaten der Wahrheit am nächsten bringen. Die Logikwissenschaft dokumentiert solche Denkformen und versucht, ihre spezifische Wirksamkeit zu erklären. Die Vorstellung, dass es kulturspezifische „Logiken“ gibt, leugnet weder die Universalität noch behauptet sie, dass verschiedene Völker oder Epochen unterschiedlichen Erkenntnistheorien unterliegen. Eine Kultur lässt sich durch die Gesamtheit ihrer Erfahrungen und begrifflichen Einsichten sowie ihrer Vorstellungen und Handlungen definieren und messen; diese Faktoren unterscheiden sich von Kultur zu Kultur. Logische Praxis und Theorie sind Aspekte der Kultur und unterscheiden sich in spezifischen Kulturen in Umfang und Schwerpunkt. Der zugrunde liegende menschliche Erkenntnisapparat bleibt im Wesentlichen gleich, kann sich aber in verschiedene Richtungen und in unterschiedlichem Maße entwickeln. Urteile sind selbstverständlich möglich; Relativismus ist unhaltbar. Wenn sich unterschiedliche Praktiken oder Auffassungen von Logik als unvereinbar erweisen, ist eine Bewertung notwendig: Es muss eine Art von Unwissenheit oder Irrtum auf der einen oder anderen Seite oder auf beiden vorliegen.

Die vorliegende Studie wurde aus drei Gründen durchgeführt:

1. **Ziel ist es, der talmudischen Logik Erkenntnisse zu entlocken, die für die allgemeine Logik von Wert sind.** Entgegen der Annahme haben säkulare Logiker ihr Forschungsgebiet noch lange nicht erschöpft. Die Logikwissenschaft ist ein fortwährendes Unterfangen, das trotz der großen Erfolge von Aristoteles, Philo, Bacon, Mill, Russell und Lewis noch viel zu leisten hat. Ihr Auftrag ist nichts Geringeres als die gründliche Beobachtung und Bewertung der Formen menschlichen Denkens (bewusst oder unbewusst, alltäglich oder selten) und deren

Integration in eine umfassende Erkenntnistheorie. Tatsächlich haben mindestens zwei Argumentationsformen, die von R. Ishmael und seinen Kollegen hervorgehoben wurden – nämlich das A-fortiori-Argument und die Versöhnung widersprüchlicher Thesen –, bisher von westlichen Logikern kaum oder gar keine Beachtung gefunden.

2. **Um Talmudisten fortgeschrittenere logische Werkzeuge und Techniken an die Hand zu geben** . Obwohl viele Talmudlehrer und -schüler über beeindruckende Argumentationsfähigkeiten verfügen, sind sie sich offenbar selten der abstrakten Aspekte ihrer Denkprozesse und der Notwendigkeit einer formalen Validierung bewusst. Sie können enorm komplexe Argumente im Kopf, mündlich und sogar ohne Stift und Papier formulieren oder nachvollziehen; doch sie sind nicht in der Lage, die zugrunde liegenden Muster zu erfassen und zu erklären, die letztlich die Schlussfolgerungen rechtfertigen. Abgesehen von bestimmten Standardklassifizierungen verharren sie auf der Ebene des Inhalts und sind in der Formalisierung ungeschult. Ein solcher pragmatischer Ansatz kann zwar wertvolle Ergebnisse liefern, doch ein systematischer Ansatz ist zwangsläufig effizienter und vermeidet Fehler mit größerer Sicherheit.
3. **Die Debatte zwischen Wissenschaft und Religion sollte auf erkenntnistheoretische statt ontologische Fragen gelenkt werden.** Die Integration unseres säkularen Wissens und unserer spirituellen Überzeugungen ist ein grundlegendes Bedürfnis des menschlichen Geistes und der Kultur; die Alternative der Trennung erfordert eine Art mentalen oder kulturellen Zwang und kann nur eine vorübergehende Maßnahme sein. Konflikte zwischen Erfahrung und Vernunft einerseits und Glauben andererseits lassen sich am besten durch eine unvoreingenommene Betrachtung der zugrunde liegenden logischen Fragen entschärfen. Viele Meinungsverschiedenheiten können beigelegt werden, indem man zumindest aufzeigt, dass die beiden Seiten lediglich Alternativen in einer disjunktiven Aussage darstellen, die zwar induktiv unterschiedliche Wahrscheinlichkeiten aufweisen mögen, deduktiv jedoch gleichwertig sind und praktisch eine Frage der persönlichen Wahl darstellen.

Inwieweit diese Ziele erreicht wurden, werden die Leser beurteilen. Neben diesen theoretischen Zielen verfolgte der Autor ein persönliches Motiv: die Überprüfung seines eigenen religiösen Bekenntnisses. Aus diesem Grund und um den Lesern zu verdeutlichen, dass das Werk einen Entwicklungsprozess durchlaufen hat und keine Verkündung vorgefasster Dogmen darstellt, war es notwendig, das Buch so zu verfassen, dass *die verschiedenen Schichten des jeweiligen Gedankengangs – soweit möglich innerhalb der Grenzen der Konsistenz – sichtbar bleiben* . Während des größten Teils der Schreibphase sollte der Titel des Buches das Wort „ *Reflexionen " enthalten* , um die wiederholte Auseinandersetzung mit einem Thema unter dem Einfluss neuer Entdeckungen oder Erkenntnisse in anderen Bereichen zu kennzeichnen. Transparenz macht den Prozess ebenso wichtig wie das Ergebnis. Das Ergebnis ist, so die Hoffnung, eine Lektion in unabhängigem Denken; gemeint ist nicht Erfindung, sondern freie Erforschung von Fakten und Möglichkeiten, die Auseinandersetzung mit der Realität und die Akzeptanz möglicher Zweifel.

> Die jüdische Tradition besagt, dass solche intellektuellen Erkundungen spirituell gefährlich sein können. Sich zu tief mit Fragen auseinanderzusetzen, verstärkt Zweifel und verkompliziert das spirituelle Leben (durch innere Konflikte und mangelnde soziale Einheitlichkeit), wenn nicht gar Sünde und Abfall vom Glauben. Sicherlich waren Philosophen historisch gesehen keine glücklichen und ausgeglichenen Menschen oder leuchtende spirituelle Vorbilder. Man könnte sich aber auch fragen, wie hoch ein spirituelles Leben, das auf *vermeintlichen Gewissheiten beruht* , einen Menschen führt, auch wenn es einfacher und

weniger riskant, angenehmer und eindrucksvoller ist. Wissen und das Wissen um die eigene Unwissenheit sind Prüfungen. Wie alle anderen Prüfungen kann man sie bestehen – oder nicht. Es mag sein, dass man schlechter dran ist, wenn man sie nicht besteht, als wenn man sie gar nicht erst abgelegt hätte; besteht man sie aber, ist man besser dran, als wenn man sie gar nicht erst abgelegt hätte. Jedenfalls bedeutet es nicht, Schwierigkeiten zu suchen, wenn man dazu aufruft, dem Leben mit offenen Augen zu begegnen. Das Leben ist für jeden Menschen voller Gelegenheiten für religiöse Zweifel; Es ist sicherlich besser, solche Dinge gelassen hinzunehmen, als sich starr dagegen zu wehren, bis eines Tages vielleicht eine einschneidende Erfahrung oder Erkenntnis die gesamte Abwehrhaltung erschüttert. Eine spirituelle Hingabe aus reinem Glauben, die alle empirischen und rationalen Kräfte – und natürlich auch die emotionalen – transzendiert, erscheint auf lange Sicht stabiler. Und das setzt eine gewisse intellektuelle Offenheit und Flexibilität voraus.

2. Schlussfolgerungen unserer Studie.

bereits im **Abstract und im Inhaltsverzeichnis** am Anfang dieses Buches aufgeführt, sodass wir sie hier nicht wiederholen müssen. Unsere Aufgabe besteht nun darin, abschließende Schlussfolgerungen zu ziehen.

1. Hinsichtlich der **Aspekte der jüdischen Logik, die die westliche Logik bereichern können** , haben wir folgendes Material herausgearbeitet:

   Von historischem Interesse sind die Belege in der Tora (und im Nach) sowie im Talmud (und anderen rabbinischen Schriften) für die Verwendung und das Verständnis verschiedener komplexer Denkweisen, in einigen Fällen lange vor deren Übernahme durch die westliche Literatur oder Philosophie. Besonders hervorzuheben sind die folgenden:

- Die Tora liefert eindeutige Belege für die Kenntnis der beiden Gesetze der **Adduktion** . Sie werden dort nicht nur *angewendet , sondern als Prinzipien* formuliert (Deut. 13,2–4; 18,21–22). Diese Prinzipien sind jedoch nicht rein formal als allgemeine logische Methoden dargestellt, sondern beziehen sich speziell auf die Beurteilung von Prophezeiungen und Propheten. Dies geht jedenfalls Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende, vor das westliche Bewusstsein (wenn auch wahrscheinlich nicht die Anwendung) adduktiver Verfahren zurück. Die Adduktion wird im Talmud und anderen rabbinischen Schriften häufig und gekonnt angewendet, erfährt aber (soweit dem Autor bekannt) keine theoretische Beachtung.
- Andererseits findet sich im Talmud eine weitere wichtige induktive Praxis mit einem beträchtlichen Maß an Selbstreflexion (die in späteren rabbinischen Schriften weiter ausgearbeitet wurde): **die Versöhnung widersprüchlicher Thesen** (*Kuschja, Terutz*). Dieser Prozess spielt eine zentrale Rolle im talmudischen Diskurs und zählt zu den 13 Prinzipien der Hermeneutik. Er findet sich später in christlichen (und vermutlich auch in muslimischen) Debatten des Mittelalters wieder und wird in der westlichen Philosophie im Konzept der Dialektik (These, Antithese, Synthese) anerkannt, hat aber ansonsten in der westlichen Logik keine angemessene Beachtung und formale Behandlung erfahren. Der Autor der vorliegenden Arbeit hat in seinem früheren Werk „ ***Future Logic*** “ eine umfassende formale Analyse vorgeschlagen.

- **Das A-fortiori** -Argument wird in der Tora und im Nach häufig und korrekt verwendet (wir haben etwa 30 Fälle aufgezeigt). Obwohl bestimmte Wörter in diesen Kontexten wiederkehren, ist die Terminologie weder einheitlich noch exklusiv, und es gibt keine Anzeichen für ein bewusstes Vorgehen in dieser Praxis. Im Talmud finden wir einen sehr häufigen Rückgriff auf das A-fortiori-Argument sowie eine *spezialisierte Terminologie* und das Bewusstsein, dass es sich um eine *eigene Kategorie von Argumenten* handelt. Diese Praxis setzt sich in nachfolgenden rabbinischen Schriften fort, die darüber hinaus ein theoretisches Verständnis des Arguments entwickeln, einschließlich *der Unterscheidung zwischen positiven und negativen Stimmungen* . Obwohl dieses Verständnis *beinahe formal* ist, ist es nicht gänzlich formal, sondern drückt sich insbesondere in Bezug auf die Strenge oder Milde rechtlicher/ethischer Vorschriften, Verbote und Ablässe aus. In diesem Band haben wir eine formalere Analyse des Arguments vorgeschlagen [302].
- Weitere Hinweise auf Logik finden sich im Tanach, da die Figuren der Erzählung „Wenn-dann"-Aussagen treffen, die auf zugrundeliegende Denkprozesse schließen lassen. Diese Prozesse sind jedoch (soweit dem Autor bekannt) – abgesehen von den oben genannten – nicht sehr transparent und daher schwer präzise zu identifizieren und zu klassifizieren. Entgegen der Behauptungen der jüdischen Tradition gibt es zudem keine textlichen Belege dafür, dass hermeneutische Prinzipien in biblischer Zeit bekannt waren oder Debatten im talmudischen Stil geführt wurden. Natürlich ist die Bibel kein Logikhandbuch und hätte solche Dinge nicht berichten müssen. Doch die sprachlichen Belege im Falle des A-fortiori-Prinzips, dem einzigen identifizierbaren Prozess, für den uns Daten vorliegen, deuten auf diese Schlussfolgerung hin, insbesondere wenn wir die spätere talmudische Terminologie mit der biblischen vergleichen und die Entwicklung von der Mischna zur Gemara betrachten.
- Im Talmud und später im rabbinischen Diskurs finden sich hochentwickelte deduktive Verfahren im Bereich der **Ethik** : Die verschiedenen Arten ethischer [303]Aussagen, Fragen des Bewusstseins, des Motivs, der Absicht, der Haltung sowie die Übertragung ethischer Modalitäten von der Gattung zur Art einer Handlung oder umgekehrt werden von den Teilnehmern des Talmud und auch späteren Gelehrten klar betrachtet und verstanden. Inwieweit diese Faktoren von den Gesetzgebern anderer Nationen in derselben historischen Epoche übernommen wurden, hat der Autor nicht untersucht. Angesichts der vergleichsweise deontischen Ausrichtung der jüdischen Kultur (die später in die christliche und muslimische Kultur übernommen wurde) und der Tatsache, dass die westliche Logik erst vor kurzem begonnen hat, die Formalitäten der Ethik (unter dem Namen praktische oder angewandte Logik) zu untersuchen, kann man jedoch annehmen, dass der Talmud Neuland betrat.
- Schließlich ist der Talmud reich an weiteren Argumentationsformen, insbesondere Opposition, Education, kategorischer Syllogismus, Apodosis, *Reductio ad absurdum* , hypothetischer Syllogismus, Dilemmaargument, Analogieschluss, Generalisierung, Partikularisierung usw. Diese werden häufig und gekonnt angewendet, und zwar mit einem beachtlichen Bewusstsein für ihre Funktionsweise. Man würde jedoch zögern zu behaupten, dass die Teilnehmer sich formal damit auseinandergesetzt hätten.

---

302 Diese Analyse stellt den einzigen wirklich grundlegenden Forschungsteil dar, der für die allgemeine Logik von Wert ist, in der vorliegenden Arbeit.

303 Selbstverständlich wird der Begriff „ethisch" hier im Sinne einer Modalität verwendet, die sowohl juristische als auch andere Aspekte umfasst.

> Man mag über die Unkenntnis der Rabbinen in formaler Logik überrascht sein . Man hätte angenommen, dass die Werke Aristoteles' bald nach den Eroberungen Alexanders des Großen, spätestens aber in talmudischer Zeit, ihren Weg nach Judäa gefunden hätten, angesichts des Ausmaßes, in dem die hellenische Kultur (genauer: die hellenistische Kultur) die sogenannte zivilisierte Welt bereits durchdrungen hatte. Tatsächlich wird vielen Rabbinern im Talmud selbst zugeschrieben, sich mit griechischem Wissen auseinandergesetzt zu haben; doch während sie möglicherweise einen Teil seines Rationalismus und Empirismus im Allgemeinen übernommen haben, scheinen sie seinen logischen Formalismus nicht erfasst zu haben. Selbst spätere rabbinische Schriften, wie die von Maimonides, die deutlich systematischer sind als der Talmud, scheinen trotz der Entwicklungen in der Logik der Scholastik, zu denen viele Juden zumindest als Übersetzer griechischer Werke aus dem Arabischen (oft über das Hebräische) ins Lateinische beitrugen, jeglichen formalen methodologischen Ansatz zu vermissen. All dies deutet auf die Abgrenzung der jüdischen Kultur von ihrer Umgebung hin, was von den Rabbinern tatsächlich so gewollt war, und es beweist insbesondere die relative Unabhängigkeit der Entwicklungen in der jüdischen Logik.

Von besonderem wissenschaftlichem Interesse für heutige Logiker sind zwei der oben genannten Faktoren der jüdischen Logik: **die dialektische Logik** und **die A-fortiori-Logik** . Wir vertreten die Ansicht, dass diese, wenn nicht originell und einzigartig sind (nichts in der Logik ist wirklich unerhört, da sie ontologisch ein Aspekt der Welt, in der wir leben, und epistemologisch eine dem menschlichen Geist innewohnende Fähigkeit ist), so doch in der jüdischen Kultur früher und umfassender angewendet, entwickelt und erforscht wurden als in jeder anderen. Noch wichtiger ist, dass sie von modernen Logikern bisher nicht ernsthaft in Betracht gezogen wurden. Der Autor dieses Textes beansprucht, 1989/90 als Erster eine formale Induktionstheorie (Faktorisierung, Faktorenselektion und Formelrevision) entwickelt zu haben, die die Mechanismen der Versöhnung widersprüchlicher Thesen erläuterte; und 1991/92 als Erster das A-fortiori-Argument eingehend behandelt zu haben.

Die Dialektik ist jedoch ein fundamentaler Prozess von umfassender erkenntnistheoretischer Bedeutung. Sie beschreibt die Art und Weise, wie der Geist auf die ständigen Widersprüche unserer Welt reagiert – von den sich wandelnden Eindrücken auf der Wahrnehmungsebene über die Modulation von Begriffen bis hin zu den wiederholten Anpassungen abstrakter wissenschaftlicher Theorien. Auch wenn das Prinzip „a fortiori“ einen vergleichsweise spezifischen Teil des logischen Arsenals des Menschen darstellt, ist es dennoch von beträchtlicher erkenntnistheoretischer Bedeutung, da es uns ermöglicht, die Konsistenz im quantitativen (graduellen) Aspekt unserer Begriffe zu wahren. Logiker sind jedenfalls weiterhin verpflichtet, solche Prozesse zu berücksichtigen, ebenso wie Mathematiker sich mit gekrümmten Räumen oder Binomialgleichungen auseinandersetzen müssen.

Auf der negativen Seite der Medaille seien folgende Phänomene genannt, die für Wissenschaft und Geschichte nur als Beispiele dafür von Interesse sind, wie weit Menschen, einzeln und kollektiv, manchmal von logischem Denken abweichen können [304].

- Zunächst sei angemerkt, dass **die talmudischen und späteren Rabbiner Sie waren keineswegs allmächtig oder allwissend in der Logik** . Diese Bemerkung wäre überflüssig, gäbe es nicht die mythischen Dimensionen, die ihnen in der jüdischen Überlieferung zugeschrieben werden, um die Endgültigkeit und Unveränderlichkeit talmudischer und nachfolgender Dekrete zu rechtfertigen. Diese Leute begingen gelegentlich – einzeln, wenn

[304] Sozusagen eine „Galerie der Schurken“ in einem Museum der Logik! Solche Exponate sind für Logiker nach wie vor interessant, wegen der Überlegungen, die sie anregen.

auch nicht immer kollektiv [305]– unbewusste Logikfehler (auch wenn sie sehr oft versierte Praktiker waren); und darüber hinaus war ihr theoretisches Wissen auf diesem Gebiet unvollständig und fehlerhaft (wenn auch zugegebenermaßen nicht zu vernachlässigen). In einigen Fällen scheinen die praktischen Fehler und theoretischen Lücken bewusst gewesen zu sein; und man kann vermuten, dass sie mit manipulativer Absicht begangen wurden, um die Menschen zu verwirren und ihnen dadurch vorbestimmte rechtliche Ergebnisse aufzuzwingen.

- Am schockierendsten ist **die beträchtliche Anzahl an Fehlschlüssen, die von talmudischen und späteren Rabbinern angewandt und verteidigt wurden** . Dies betrifft sowohl die Paralogismen vieler rabbinischer hermeneutischer Prinzipien und Praktiken als auch die Einschüchterung, mit der diese gestützt wurden. Hauptursache für dieses fehlerhafte Denken war die Unkenntnis der Rabbiner hinsichtlich der *formalen* Methode der logischen Reflexion (die sie offenbar aus Stolz nicht von den Griechen lernen wollten). Folglich wurde Prozessen, die als induktiv oder gar unvernünftig hätten erkannt werden müssen, deduktiver Wert zugeschrieben. Da ihnen objektive und allgemein gültige Bewertungsinstrumente fehlten [306], griffen die Rabbiner stattdessen zu illoyalen Methoden: Sie nahmen Abkürzungen, verschleierten Unklarheiten und Widersprüche durch übermäßig verschlungene und langatmige Argumente ohne klare Struktur [307], beanspruchten göttliche Legitimation für ihre esoterischen Denkweisen und wehrten Kritik mit irrelevanten Anschuldigungen und Drohungen ab.

2. Hinsichtlich der **Aspekte westlicher Logik, die die jüdische Logik bereichern können** , lässt sich Folgendes sagen:

   Zunächst muss verstanden werden, dass die Logik **keine *fremden* , also nichtjüdischen oder antijüdischen Aspekte enthält** . Sie wurde zwar historisch von Nichtjuden entwickelt, wobei der Grieche Aristoteles die Formalisierung (d. h. die Verwendung von Symbolen anstelle spezifischer Begriffe, um die Allgemeingültigkeit eines Denkprozesses unabhängig von seinem Inhalt zu überprüfen) und die Denkgesetze (Identität, Widerspruchsfreiheit, Ausschluss des Mittleren) entdeckte und die Kategorienoppositionen, Eduktionen und Syllogismen erforschte. Verschiedene andere Personen, darunter Christen und Angehörige anderer Glaubensrichtungen, folgten seinem Beispiel und untersuchten dieselben Konzepte detaillierter oder andere Formen des Denkens, wie etwa hypothetische und disjunktive Argumente, induktive Logik usw. Die ethnische oder religiöse Zugehörigkeit dieser Personen spielte dabei jedoch keine Rolle (ebenso wenig wie in der Medizin oder im Ingenieurwesen).

   Der Zweck der Logikforschung ist und war nie, etwas über Gott oder irgendeine Religion zu beweisen oder zu widerlegen. Das Ziel war und ist schlicht und unschuldig: *die menschliche Kognition zu verstehen und zu bestätigen* , zu wissen, wann man richtig und wann man falsch

---

[305] Individuelle Fehler sind schon schlimm genug. Auch wenn die kollektive Überprüfung einen Korrekturmechanismus darstellt, zeigt das Vorliegen individueller Fehler die Fehlbarkeit der Teilnehmer und somit die Möglichkeit, dass der Mechanismus nicht immer narrensicher ist.

[306] Dass die Rabbiner die Unsicherheit ihrer Denkmuster erkannten, zeigte sich sowohl in ihrem Verbot, diese Denkmuster ohne autoritative Erlaubnis zu verwenden, als auch in ihrem Bedürfnis, sich auf einen *Deus ex machina zu berufen* , um Unterstützung zu erhalten.

[307] Schließlich werden ihre Argumente geordnet und verdeutlicht, wenn nicht gar vereinfacht, *um sie überprüfen zu können* .

liegt, zu wissen, was als Beweis gilt und was daraus abgeleitet werden kann, Fehler und Irrtümer zu vermeiden, Intelligenz zu gebrauchen und sich gegen Torheit zu verteidigen.

Die meisten Rabbiner hegen eine Abneigung gegen „Philosophie“. Doch das ist ein Scheinargument. Philosophie im reinsten Sinne, beschränkt auf Erkenntnistheorie und Ontologie (und unter Ausschluss bloßer metaphysischer Spekulationen, persönlicher Lebensbetrachtungen, Psychologie, Ethik, Politik und aller derartigen literarischen Werke), ist eine neutrale Untersuchung, deren Ergebnisse unvorhersehbar sind. Philosophie ist keine *bestimmte Doktrin* wie das Judentum – sie ist im besten Fall eine ehrliche, unvoreingenommene Suche nach Wahrheit oder (wenn die Wahrheit nicht zu finden ist) zumindest das Eingeständnis des eigenen Nichtwissens. Sie ist offen für Wissen, wo immer es zu finden ist; und wer das anders sieht, hat sie nicht verstanden. Insbesondere die Logik ist eine Schlüsseldisziplin in dieser Suche nach Wahrheit; weder ganz Erkenntnistheorie noch ganz Ontologie, obwohl sie Teil von beidem ist, steht sie an der Schnittstelle zwischen ihnen, als deren Motor und regulierender Mechanismus, zugleich deren Quelle und durch Rückkopplung auch deren Ergebnis.

> Zu behaupten, etwas sei wahr oder unwahr, und fromm darauf zu beharren, macht es nicht wahr; es bedarf eines überzeugenden Arguments. Ebenso wenig haben *persönliche* Lobpreisungen oder Anschuldigungen, ob berechtigt oder unberechtigt, und Hoffnungen oder Befürchtungen hinsichtlich der moralischen oder sozialen Folgen von Informationen letztlich Einfluss auf den Wahrheitswert. Trotz aller Bemühungen der rabbinischen Autoritäten, aufgeklärte Forschung und Reflexion zu unterdrücken oder zu ignorieren, ist es ihnen historisch nicht gelungen, den statistisch manifesten Rückgang des Glaubens und der religiösen Praxis unter den einfachen Juden zu verhindern [308]. Dies beweist endgültig die Sinnlosigkeit intellektueller Arroganz und Diktatur sowie einer Vogel-Strauß-Politik. Unsere Geistlichen haben es versäumt, sich der Herausforderung rationaler und empirischer Wahrheit direkt zu stellen und intelligent und mit Respekt vor ihren Gegnern und ihrer Gemeinde an der effektiven Lösung realer Probleme zu arbeiten. Wir sitzen alle im selben Boot. Die von säkularer Logik, Philosophie und Wissenschaft behandelten Probleme sind keine Probleme *der Nichtjuden* , sondern *menschliche* Probleme, die uns alle betreffen. Sie lassen sich nicht ignorieren oder abtun, sondern sind für jegliche menschliche Erkenntnis und jeden Wissensanspruch relevant. Ohne überzeugende Bestätigung ist jeder Wissensanspruch faktisch ungültig.

Was wir in der vorliegenden Arbeit den Studierenden und Lehrenden des Talmud und des jüdischen Rechts vermitteln wollten, die bereit sind, Dinge ehrlich und intelligent zu durchdenken, ist **ein solides logisches Fundament** . Dies bedeutet vor allem eine besondere, eidetisch charakterisierte *Herangehensweise* an intellektuelle Fragen. Sie beinhaltet das Bestreben, vor allem die formalen Aspekte eines Arguments zu berücksichtigen und die damit verbundenen Prozesse mithilfe von Algorithmen objektiv zu klären, um dessen Kontinuität oder Lücken zu erkennen und seine abstrakte Gültigkeit einzuschätzen. Der Inhalt ist zweitrangig und kann von Leidenschaften beeinflusst werden oder diese beeinflussen und so das Urteilsvermögen trüben; primär zählt die Form. Wichtiger als Frömmigkeit ist die psychologische Haltung der Offenheit und Unvoreingenommenheit, die Bereitschaft, die

---

308 Wenn ich die letzten paar Jahrhunderte betrachte, so wurde die *Baal-Teschuwa*- Bewegung (Rückkehrerbewegung) meiner Generation und der nachfolgenden Generationen meiner Ansicht nach stark überbewertet und scheint, zumindest aus meiner voreingenommenen Sicht, ihren Höhepunkt überschritten zu haben und nun abzuebben. Ich war selbst Teil davon und kann meine Enttäuschung darüber zum Ausdruck bringen. Die Erwartungen an ein höheres Bewusstsein und an moralische und soziale Verbesserungen wurden nicht erfüllt. Man könnte noch viel mehr dazu sagen, aber das ist für unsere Diskussion irrelevant.

Realität in ihrer Gesamtheit anzunehmen. Es bedarf zudem des Willens, die Wahrheit weiter und tiefer zu erforschen und sich nicht mit bequemen Oberflächlichkeiten und selbstgefälligen Stereotypen zufriedenzugeben, sondern der Bereitschaft, die eigenen Ideen immer wieder zu überprüfen und zu revidieren.

Zweitens ist es notwendig, die Besonderheiten der bestehenden theoretischen Logik zu erlernen und gegebenenfalls Weiterentwicklungen auf diesem Gebiet anzustreben, um für die jeweilige Aufgabe gerüstet zu sein und über die notwendigen technischen Mittel zu verfügen. Logiktheorie und -praxis verhalten sich zu allgemeinen Konzepten wie Algebra und Arithmetik zu numerischen Konzepten. Im Bereich der Religion, wie in jedem anderen, kann man ohne angemessene Schulung nicht erwarten, die Fallstricke und Grenzen des gewöhnlichen Denkens zu vermeiden; man muss eine bewusstere und fortgeschrittenere Methodik anwenden. Darüber hinaus erfordert das Streben nach Kohärenz und Tiefe regelmäßige Systematisierungen; die verschiedenen Elemente unseres scheinbaren Wissens müssen geordnet und ihre Zusammenhänge geklärt und sorgfältig überprüft werden. Zweifelhafte Argumentationsformen müssen unvoreingenommen als solche erkannt und letztlich verworfen werden, wenn sie nicht verbessert werden können, ohne sich einschüchtern zu lassen. Dies sind selbstverständliche Anweisungen, aber es lohnt sich, sie immer wieder in Erinnerung zu rufen.

Abschließend möchten wir uns an Talmudisten, Exegeten und jüdische Gesetzgeber wenden. Die spirituelle Sehnsucht der Menschen wird sicherlich niemals erlöschen, doch kann sie durch die Stagnation der religiösen Entwicklung durchaus gedämpft werden. Toragelehrte sollten, anstatt die säkulare Bildung einzuschränken, vielmehr jegliches Wissen fördern und kreativ auf die Tugend der Aufklärung und den damit einhergehenden Wissensdurst reagieren. Es ist offensichtlich, dass die Denker, die den Talmud verfassten, große Freude daran hatten; sie waren zu ihrer Zeit an der Spitze der intellektuellen Entwicklung. Männer wie der Rif, der Rambam, insbesondere durch seine *Mischna Tora* , oder Joseph Caro durch seinen *Schulchan Aruch* , bereicherten und bewahrten das Judentum, weil sie den Mut hatten, den Talmud neu zu denken, seine Erkenntnisse zusammenzufassen und zu ordnen, und zwar mit Methoden, die in ihren jeweiligen Epochen als „moderner“ galten. Wenn die im Judentum der Vergangenheit angewandten Ansätze nicht – heute, morgen – aktualisiert werden, befindet sich das Unterfangen in einer Sackgasse.

> Leben ist Bewegung, Leben ist Teilhabe. Spirituelle Wegweiser können nicht einfach die intellektuellen Abenteuer ihrer Vorgänger wiederholen, sie müssen die Flamme neu entfachen und Licht spenden, das für ihre Zeitgenossen sichtbar ist. Der jüdische Markt kauft nicht, einfach weil die angebotenen Güter eher verstaubt und schäbig sind. Die Sackgasse, in der sich das Judentum heute befindet, ist zu einem großen Teil auf einen intellektuellen Bankrott, eine Tendenz zur Distanziertheit und Erstarrung zurückzuführen. Die Nachahmung des Stils und der Ideen vergangener Persönlichkeiten genügt nicht; es bedarf eines Beitrags, der dem heutigen Bildungsniveau entspricht. Viele Möchtegern-Verteidiger des Glaubens scheinen lediglich am Ruhm berühmter Persönlichkeiten teilhaben zu wollen (natürlich sehr „bescheiden“) und ein Bild der Frömmigkeit zu projizieren (um gesellschaftliche Vorteile zu erlangen). Aber die meisten Menschen lassen sich nicht von Pose täuschen; sie verlangen anspruchsvollere und inspirierendere Inhalte, für die sie nicht, wie in „Des Kaisers neue Kleider“, Interesse vortäuschen müssen. Nicht alle gegenwärtigen Angebote fallen in solche ermüdenden Kategorien; Die innovative Arbeit von R. Adin Steinsaltz beispielsweise nicht.

Die Aufgabe besteht nun, so schlagen wir vor, **nicht den *Inhalt* des Talmud und des nachfolgenden jüdischen Rechts zu systematisieren, sondern deren Argumentationsprozesse .** Es geht nicht darum, die Schlussfolgerungen vergangener Gesetzgeber zu ordnen und zu organisieren, noch darum, die Kategorien und Prinzipien der jüdischen Hermeneutik und Heuristik abstrakt zu identifizieren; vielmehr gilt es, *jedes einzelne* Argument dieser Gesetzgeber Schritt für Schritt, wie in einem Computerprogramm, streng zu klären und zu bewerten, wobei für *jeden* Schritt die Art des zugrunde liegenden Prozesses angegeben wird [309].

Eine zentrale Erkenntnis dieser Arbeit ist, inwieweit die talmudisch-rabbinische Logik induktiv und nicht deduktiv ist. Dies bedeutet, dass die Schlussfolgerungen der Gesetzgeber viel stärker vom Wissenskontext und den fachlichen Kenntnissen abhängen als traditionell angenommen und daher eher überprüfbar sind und wahrscheinlich einer Revision bedürfen [310]. Deduktiv betrachtet sind viele Argumente ohnehin Enthymeme (sie sind verkürzt und lassen „offensichtliche" Faktoren aus). Wo immer Diskontinuitäten auftreten, muss klar zwischen gegebenen Prämissen oder Schlussfolgerungen und den zur Lückenfüllung angenommenen Aussagen unterschieden werden. Werden schließlich Fehler oder Schwächen entdeckt, müssen diese ohne Rücksicht auf das Prestige der Quelle, ohne wider alle Beweise anzunehmen, dass unbekannte Daten oder Erkenntnisse die problematische Aussage motiviert haben, und unbeeindruckt von verdeckten oder offenen Drohungen göttlicher Vergeltung durch Geistliche (im Vertrauen darauf, dass Gott die Wahrhaftigkeit *billigt) eingestanden werden.*

Ein weiteres wichtiges Ergebnis dieser Studie ist das Ausmaß, in dem die talmudische/rabbinische Logik fehlerhaft ist. Wir können heute weder in Bezug auf die Grundlagen der religiösen Methodik noch auf ihre gängigen Argumente eine verzerrte Logik tolerieren. Diese Fragen müssen unvoreingenommen und mit klarem Blick betrachtet werden.

Zunächst zur **Begründung** der talmudisch-rabbinischen Methode **:** Es ist nachvollziehbar, dass die Auslegungsmethoden, die letztlich zur Ableitung alltäglicher Gesetze aus der Tora herangezogen werden, wörtlich und für jeden verständlich sein müssen, sofern sie selbst auf dem Tora-Text basieren. Das heißt, **während nicht-methodologische Gesetze unter Umständen auf ungewöhnliche Weise aus dem Beweistext „abgeleitet" werden können, lassen sich *methodologische Gesetze* nicht (ohne Zirkelschluss) auf ähnliche Weise rechtfertigen, sondern müssen , wenn nicht auf natürliche Weise, *klar im Text explizit dargelegt sein*** . Diese wichtige logische Voraussetzung gilt zunächst für die Auslegung von „Verfassungsgesetzen", wie etwa dem Gesetz, das den Richtern Gesetzgebungsbefugnisse verleiht, dem Gesetz der Mehrheitsentscheidung, dem Gesetz, das die Erweiterung und Einschränkung des Gesetzes verbietet, und so weiter. Was die hermeneutischen Prinzipien betrifft, so finden sich – abgesehen von a fortiori und der Adduktion (die sowohl natürlich als auch biblisch begründet sind) – keine Belege in der schriftlichen Tora. Die Behauptung, dass sie Teil der mündlichen Tora seien, ist kein Argument: Dass es eine mündliche Tradition gibt, erscheint soziologisch wahrscheinlich und wird im Text angedeutet; aber ob eine solche

---

309 Man könnte beispielsweise sagen: „Dies ist eine Umwandlung von **A** nach **I** ", „Dies ist ein Syllogismus, 2/ **EAE** ", „Dies ist ein einfaches konstruktives Dilemma", „Dies ist ein A-fortiori-Argument, und hier ist seine Oberprämisse, und das ist sein Mittelterm usw.", „Dies ist eine Verallgemeinerung von **O** nach **E** ".

310 Dies ist keine unbegründete Aussage; ich bin schon oft genug (meistens jedoch an Sabbaten, wenn das Anfertigen von Notizen unmöglich war!) in Talmud-Studiensitzungen auf Argumente gestoßen, die ich nicht als stichhaltig betrachten konnte.

Tradition ursprünglich diese spezifischen oder überhaupt hermeneutische Prinzipien enthielt, lässt sich nicht feststellen.

Rhetorik betrifft : (a) Wenn die Unlogik bestimmter traditioneller Denkweisen aufgezeigt wird, wird behauptet, die hermeneutischen Prinzipien seien keine Logik, sondern ein göttlich vorgegebener Weg zur Entschlüsselung der Tora. Betrachtet man jedoch den tatsächlichen talmudischen/rabbinischen Diskurs, so ist er eindeutig darauf ausgelegt, als rationaler Argumentationsprozess mit überzeugendem Ergebnis zu erscheinen. Beides gleichzeitig ist nicht möglich. (b) Die Unlogik traditioneller Argumentation wird auf verschiedene Weise verschleiert. Begriffe und Lehren werden vage definiert und *je nach Bedarf in unterschiedlichen Kontexten auf inkompatible Weise verwendet* (d. h. nicht aufgrund formal beweisbarer Unterscheidungen) [311]. Es werden Abkürzungen genommen, angeblich aus Gründen der Kürze, tatsächlich aber, um Scheinargumentation zu rechtfertigen. Argumente sind langatmig, mit vielen Abschweifungen, wobei die eigentlichen Prämissen und die Schlussfolgerung so weit wie möglich voneinander entfernt gehalten werden, um fehlende Zusammenhänge oder gar Widersprüche zwischen ihnen zu verbergen. Es gibt kein ehrliches Bemühen um Transparenz. (c) Wer Vernunft und Wahrheit auf seiner Seite hat, verspürt kein Bedürfnis, „hart durchzugreifen“ und einzuschüchtern. Dennoch beschuldigen religiöse Autoritäten Menschen, die wissenschaftliche Aussagen treffen oder handeln, des *Apikorismus* [312]und drohen ihnen mit dem Verlust des Himmels, weil sie Zweifel an der Religion äußern. Man könnte vermuten, dass solche Ankläger ihrer eigenen Argumente nicht sicher sind, da sie zu solchen Methoden greifen.

Es bedarf ständiger und aufrichtiger Bemühungen unsererseits, sowohl ***die interne*** **Konsistenz** mit den jüdischen Texten selbst (unter Berücksichtigung der korrekten Hierarchisierung der Daten) als auch ***die externe*** **Konsistenz** mit säkularem Wissen (unter Berücksichtigung der jeweiligen Wahrscheinlichkeitsgrade) zu überprüfen und zu wahren. **Logik ist ein *universelles Prinzip* , das nicht ignoriert oder außer Kraft gesetzt werden kann.** Widersprüche im Wissen, gleich auf welcher Ebene und zwischen welchen Teilen, müssen ernst genommen und, wenn möglich, unvoreingenommen behoben werden. Jede Revision, die sich aus strenger Logik im jeweiligen Kontext ergibt, muss akzeptiert werden. Dies dient der Gewährleistung *der Wahrheit* ; etwas ist nicht allein deshalb wahr, weil es behauptet wird, sondern aufgrund des Umfangs und der Qualität der Anstrengungen, die unternommen wurden, um es ehrlich als solche zu beweisen. Wo ein Akt des Glaubens erforderlich ist, ist dies gut und schön; er muss jedoch als solcher erkannt und nicht fälschlicherweise als Akt empirischer oder rationaler Erkenntnis ausgegeben werden.

Das Judentum kann von einem solchen Programm nur profitieren, sowohl an Umfang und Stärke als auch an allgemeiner Glaubwürdigkeit und inhaltlichen Aspekten. Denn eine solch gründliche Analyse würde höchstwahrscheinlich Probleme aufdecken, deren Lösungsversuche neue und wichtige Erkenntnisse hervorbringen und sogar erhebliche Revisionen des Gesetzes

---

311 Zum Beispiel: Eine allgemeine Aussage könnte in einem bestimmten Kontext getroffen werden, weil sie einen Punkt "beweist"; während an anderer Stelle genau diese allgemeine Aussage verneint werden könnte, ohne zu versuchen, die beiden Seiten in Einklang zu bringen.

312 Singular: *apikorsus* . Der Ausdruck leitet sich vermutlich von „epikureisch“ ab und soll bedeuten, dass die betroffene Person nur nach Ausschweifung und Ähnlichem giert. Doch diese Anschuldigung unterstellt der betreffenden Person vielmehr einen Mangel an Objektivität, Wahrheitsorientierung, Ehrlichkeit usw. (im Gegensatz zum Ankläger, angeblich). Das ist ein Widerspruch!

durch die etablierten Autoritäten selbst ermöglichen könnten [313]. Die erforderliche Arbeit kann nur von hochgebildeten und herausragenden Intellektuellen geleistet werden, von Menschen, die gleichermaßen im Talmud und im rabbinischen Recht, in Logik und Philosophie sowie in den jeweiligen Wissenschaften bewandert sind. Sie wären die wahren Rambams und Joseph Caros unserer Zeit, jene, die das jüdische Volk letztlich aufs Neue inspirieren würden.

3. Was schließlich unser drittes Ziel betrifft, nämlich die Förderung von mehr Harmonie zwischen säkularer Wissenschaft und Philosophie einerseits und religiösen Texten und Glaubensvorstellungen andererseits, so bedarf es des Vorangegangenen kaum noch einer Ergänzung. Die allgemeinen methodischen Leitlinien sind für beide Seiten offensichtlich. Es bedarf Offenheit und Realismus, Demut und Mut; der unvoreingenommenen Betrachtung verschiedener Aspekte eines Themas; der Beachtung von Nuancen und Alternativen sowie der Vermeidung von Vereinfachungen; des Beschränkens der logisch legitimen Schlussfolgerungen aus den verfügbaren Daten; des Beharrens auf Beweisen und Überzeugungskraft sowie der Berücksichtigung logischer Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten; der Überprüfung und erneuten Prüfung aller Ideen usw. Dies sind in erster Linie *Haltungsvoraussetzungen* für gültiges Wissen, die eine gewisse Bereitschaft und Anstrengung des Willens sowie ein Verständnis für die Fähigkeiten und Grenzen des menschlichen Erkenntnisapparates widerspiegeln. Solche Haltungen beeinflussen zwar nicht direkt die Ergebnisse, erhöhen aber deren Glaubwürdigkeit.

Im religiösen Bereich haben wir zunächst **die Tora vor uns,** einen Text, von dem wir aus reinem Glauben und Respekt vor unseren Vorfahren annehmen, dass er göttlich offenbart wurde. Dieser Text ist oft mehrdeutig und nicht eindeutig. Daher muss von vornherein zwischen seiner wörtlichen Bedeutung, soweit diese klar erkennbar ist, und allen Interpretationen unterschieden werden, die im Laufe der Zeit von verschiedenen Personen, wie autoritativ sie auch sein mögen, in den Text hineingelesen wurden – sei es aufgrund von offensichtlicher Unklarheit oder Unstimmigkeit oder motiviert durch andere Überzeugungen oder Ziele. Was die relative Glaubwürdigkeit von Exegeten betrifft, muss man sich bewusst machen, dass der Begriff der Autorität selbst nicht unanfechtbar ist: Als absolut betrachtet, führt er zu Zirkelschlüssen in der Argumentation; Status kann nur aufgrund der Glaubwürdigkeit der Lehren eines Vertreters und in dem Maße, wie diese *glaubwürdig sind, zuerkannt und so lange aufrechterhalten werden, wie* diese Lehren bestehen – der Status ist eine Folge und nicht die Ursache der Glaubwürdigkeit der Lehre. Bei der Betrachtung der Endergebnisse einer mündlichen Überlieferung müssen mögliche Unterbrechungen, Auslassungen und Hinzufügungen berücksichtigt werden; eine kritische Überprüfung auf der Grundlage solider Informationen und stringenter Argumentation muss nicht zwangsläufig eine vollständige Ablehnung bedeuten: Unabhängige Aspekte bleiben weiterhin gültig.

Die mündliche Überlieferung gilt ihren Verteidigern als vollkommen; wo sie unvollkommen erscheint, wird dem Betrachter mangelndes Verständnis oder fehlendes Wissen unterstellt, was letztlich zu moralischer Verurteilung und sozialer Ausgrenzung führt. Doch *die a priori*

313 Hoffentlich, und das ist wahrscheinlicher als nicht, würden solche Überarbeitungen eher in Richtung Milde als in Richtung Strenge tendieren, da viele der im Laufe der Zeit angehäuften Strengevorstellungen, wie man leicht vermuten kann, eher auf kulturellen oder subkulturellen Aberglauben und Fanatismus als auf wirklich rechtliche Erwägungen zurückzuführen sind.

Definition des Inhalts von „Orthodoxie“ im Gegensatz zu „Heterodoxie“ impliziert ein Vorurteil ohne Einwand: Sie unterbindet jede mögliche Reflexion und kann nur jene für sich gewinnen, die sich nicht um objektive Wahrheitsmaßstäbe kümmern. Ein unabhängiger Denker würde argumentieren, dass selbst wenn man dem Gründungsdokument (der Tora) göttlichen Ursprungs zuschreibt, ungeachtet der damit verbundenen Schwierigkeiten, die Auslegung dieses Dokuments menschlichen Irrtümern unterliegt und daher einer Überprüfung bedarf. Sachliche und logische Fehler müssen, wie in jedem Bereich menschlichen Wissens, beseitigt werden: Menschen haben sie gemacht, und Menschen können sie auch wieder korrigieren.

Darüber hinaus sind nicht nur traditionelle Aussagen über Natur oder Geschichte überprüfbar, sondern offenbar auch juristische Aussagen, sofern sie auf materiellen Annahmen und Schlussfolgerungen beruhen, die sich später als fehlerhaft erweisen können (d. h. im Widerspruch zu empirischen Befunden stehen oder widersprüchlich sind). Solange sie einer kritischen Prüfung standhalten, ist alles in Ordnung; sobald jedoch ein eindeutiger Fehler festgestellt wird, können sie nicht länger guten Gewissens aufrechterhalten werden. Fehler in expliziten Aussagen über die Natur lassen sich am leichtesten eingestehen, obwohl selbst die extremistischsten Autoritäten heute zögern würden, so weit zu gehen. Maimonides, der nicht nur ein bedeutender Rechtsexperte, sondern auch ein wahrer Philosoph war, äußerte sich in dieser Frage klar:

> *Erwartet nicht, dass alles, was (unsere Weisen) über die Astronomie gesagt haben, mit den tatsächlichen Tatsachen übereinstimmt; denn die theoretischen Wissenschaften waren zu jener Zeit mangelhaft, und sie sprachen nicht aufgrund einer von den Propheten überlieferten Tradition darüber, sondern weil sie nach den Maßstäben ihrer Zeit Wissenschaftler waren oder weil sie von solchen Wissenschaftlern über diese Dinge gehört hatten.*[314]

Obwohl Annahmen über Natur oder Geschichte nicht immer rechtliche Entscheidungen beeinflussen, tun sie es doch häufig. In solchen Fällen erscheint es gerechtfertigt, eine Überprüfung der rechtlichen Schlussfolgerungen zu fordern, wenn sich die nicht-rechtlichen Prämissen als falsch erweisen. Streng genommen wäre dies jedoch ein Fehlschluss, da die Widerlegung einer Prämisse logisch gesehen nicht zwangsläufig die Ablehnung ihrer Schlussfolgerung impliziert. *Es sei denn* – und diese Voraussetzung scheint in genügend Fällen zuzutreffen –, die Schlussfolgerung kann unmöglich auf einer alternativen, akzeptablen Prämisse beruhen; das heißt, es sei denn, die Schlussfolgerung wird offenkundig und *ausschließlich* durch die ursprüngliche Prämisse impliziert (sodass die Verneinung der Prämisse die Verneinung der Schlussfolgerung impliziert).

Beispiele für solche Fehler sind im Talmud recht häufig. Im Folgenden finden sich einige offensichtliche Beispiele, die auf den ersten Blick nicht besonders bedrohlich wirken mögen:

- Die Zeitspanne von einem *Neumond* zum nächsten ist *Halacha l'Mosheh mi-Sinai* – „das Gesetz, das Moses auf dem Sinai offenbart wurde“ – und beträgt 29 Tage, 12 Stunden, 44 Minuten und 3 1/3 Sekunden. Kenner der Astronomie wissen, dass der Zeitraum zwischen zwei Verfinsterungen aufgrund der unterschiedlichen Geschwindigkeiten von Sonne und Mond auf ihren elliptischen

[314] *Moreh* , 3:14. Zitiert von Azriel Rosenfeld in *Torah in the Space Age* , Proceedings of the Associations of Orthodox Jewish Scientists, Band 2.

Bahnen um bis zu 13 Minuten variieren kann. Um den genauen Durchschnittswert durch Beobachtung zu ermitteln, bedarf es nicht nur kontinuierlicher Beobachtung, sondern auch präziser Zeitmessgeräte.

- „Es besteht eine geringe Abweichung zwischen der tatsächlichen Länge des Sonnenjahres und derjenigen, die als Grundlage für die Kalenderberechnung verwendet wird (nämlich 4 Minuten 21 Sekunden). Diese Abweichung, so gering sie auch sein mag, hat sich im Laufe von 1500 Jahren auf etwa 4,5 Tage summiert. Dies führt zu Schwierigkeiten hinsichtlich der Vereinbarkeit unseres berechneten Kalenders mit anderen Anforderungen der *Halacha* .“
- „Nach der Praxis der *Halacha* ist der Umfang eines Kreises als das Dreifache seines Durchmessers anzusetzen“, anstatt π(=3,141...).
- „Ein weiteres Beispiel ist das klassische Problem der Länge der Diagonalen eines Quadrats“, die als „1-2/5 mal die Seitenlänge des Quadrats“ anstatt √2 (=1,414...) angenommen wird. „Dies legt das praktische Verfahren zur Bestimmung dieser Länge fest, falls dies von der *Halacha gefordert wird* .“

Diese Beispiele stammen von Hugo Mandelbaum in *seinem Werk „Torah, Facts and Conclusions“* , der dort auch entsprechende Talmud-Referenzen angibt. [315]Er argumentiert, dass diese Werte nie mehr als Annäherungen für praktische Zwecke sein sollten und dass die Entdeckung einer Ungenauigkeit daher keinen Einfluss auf das Gesetz hat. Man könnte sich jedoch fragen: Wenn die Weisen diese Werte kannten, warum ignorierten sie sie dann und erwähnten nicht einmal die korrekten Zahlen? Und wenn sie sie nicht kannten, warum stützten sie sich in den betreffenden Angelegenheiten weiterhin darauf? Zugegebenermaßen sind diese Beispiele relativ harmlos (obwohl man sich Situationen vorstellen kann, in denen sie beispielsweise finanzielle Auswirkungen haben): Es gibt aber auch Angelegenheiten, die das Leben der Menschen radikaler beeinflussen, beispielsweise im medizinischen Bereich.

Ein rein empiristischer/rationalistischer Ansatz berücksichtigt definitionsgemäß nicht den Faktor **Glaube** . Die grundlegende Frage ist letztlich immer die Zuverlässigkeit der mündlichen Überlieferung. Nicht nur die Schriftliche Tora, sondern auch die Mündliche Tora gilt als göttlich offenbart. So wie im ersten Fall ein Akt des Glaubens möglich und erforderlich ist, so ist es auch im zweiten Fall; die empirisch-rationalen Schwierigkeiten unterscheiden sich in beiden Fällen kaum. Das schriftliche Dokument könnte ein fiktives Werk sein, ob von Moses oder anderen verfasst, und selbst wenn nicht, könnte es im Laufe der Zeit verfälscht worden sein. Ebenso könnte die mündliche Überlieferung eine Erfindung sein, das Ergebnis jahrhundertelanger Naivität oder Unehrlichkeit, oder auch nicht. Solche Dinge lassen sich nur schwer *beweisen* .

Man könnte Widersprüche im schriftlichen Text oder Fehler in Bezug auf Natur oder Geschichte als Beweise für dessen menschlichen Ursprung anführen; oder man könnte solchen Ereignissen andere Bedeutungen beimessen. Man könnte darauf verweisen, dass die Weisen hinsichtlich der Tradition nicht immer übereinstimmten, als Beweis dafür, dass es ursprünglich keine monolithische Tradition gab. Oder, differenzierter betrachtet, könnte man Übereinstimmungen als Zeichen fehlerloser Überlieferung und Abweichungen als Beleg dafür sehen, dass es im Laufe der Zeit zu Verwirrungen kam. Die Antwort, die Tora habe siebzig Aspekte, mag wie eine fadenscheinige Ausrede erscheinen, oder man könnte sich mit der Erklärung zufriedengeben, dass es Gottes Wille war, rabbinische Diskussionen und Schlichtung zu fördern. **In jeder Phase ist Skepsis möglich und Glaube erforderlich** . Für die Religion ist entscheidend, dass Akzeptanz möglich bleibt.

Eine weitere Schwierigkeit, die gleichermaßen für schriftliche und mündliche Offenbarung gilt, besteht darin, dass der Glaube ein wackeliges Fundament für das Recht darstellt, da er Unsicherheit impliziert (er soll ja eine Position stützen), und Unsicherheit bezüglich des Gesetzes scheint jemanden von

315 Verhandlungen der Vereinigungen orthodoxer jüdischer Wissenschaftler, Band 1.

der Verantwortung für dessen Übertretung zu befreien. Zwar unterliegt auch die säkulare Gesetzgebung ähnlichen Fragen (zumindest wenn wir versuchen, sie auf ein Konzept der natürlichen Gerechtigkeit und nicht auf pragmatischen kollektiven Zwang zu gründen), doch widersprechen nicht-säkulare Erwägungen im Recht oft zusätzlich dem gesunden Menschenverstand oder dem „Gerechtigkeitssinn“ (der zugegebenermaßen häufig eher ein kulturelles als ein angeborenes Phänomen ist).

Letztlich muss **die Entscheidung** für Glauben oder Skepsis eine persönliche sein und darf nicht von außen durch sozialen Druck oder, schlimmer noch, durch Gewaltandrohungen erzwungen werden (außer natürlich, wenn die gleichen Rechte anderer auf dem Spiel stehen). Religion erfordert sie, da Ethik, eines der Hauptziele der Religion, ohne Willensfreiheit unmöglich ist. Wissenschaft erfordert sie, da Erkenntnis, ihr Hauptziel, nicht unter Bedingungen von Einschüchterung oder Zwang erreicht werden kann. Der Einzelne geht in beiden Fällen ein Risiko ein: Wählt er den Glauben und die damit verbundenen Versprechen, kann er sein Leben mit fantasievollem Unsinn vergeuden; wählt er die Skepsis, um das Leben mehr zu genießen, kann er göttlichen Beistand und ein erfülltes Jenseits verlieren. Es ist ein Dilemma, und wer kann schon behaupten, die Antwort mit Sicherheit zu kennen? Fest steht: Hat man sich einmal für den einen oder anderen Weg entschieden, ist es sehr schwierig (wenn auch nicht unmöglich), sich dessen unerbittlicher „Logik“ zu entziehen. Und auch das Zögern und das Hin und Her bergen ihre Schwierigkeiten!

Im Bereich der Wissenschaft , wo menschliche Fehlbarkeit und die induktive Grundlage von Erkenntnis auf allen Ebenen offener anerkannt werden, scheinen Appelle an Objektivität, Toleranz und Flexibilität überflüssig. In der Praxis herrscht jedoch eine beträchtliche Abneigung gegen Religion, da viele, wenn nicht die meisten Menschen „Glauben“ nicht als legitime Erkenntnisgrundlage anerkennen. Wer eine differenziertere Position einnimmt, akzeptiert blindes Vertrauen als vorübergehende Zwischenlösung oder Arbeitshypothese, wenn Erfahrung und Vernunft bisher keine Fakten oder Theorien mit hoher Wahrscheinlichkeit belegen konnten oder in metaphysischen Fragen, in denen die Wissenschaft ihren eigenen Standards nicht gerecht werden kann, sodass eine willkürliche Entscheidung (soweit sie aus praktischen Gründen notwendig ist) ohnehin unvermeidlich ist. Doch wenn die induktive Logik stark in eine Richtung tendiert, die den Geboten des Glaubens (angeblich offenbart oder traditionell) widerspricht, lehnt man diese ab. Dies gilt umso mehr, wenn die strittige Frage durch empirische Beobachtung oder logische Analyse eindeutig und im Widerspruch zu den Vorhersagen des Glaubens steht.

In diesem Zusammenhang sei zunächst darauf hingewiesen, dass Wissenschaft und Religion nicht in allen, sondern nur in einigen Punkten im Widerspruch zueinander stehen. Es gibt eine Reihe von scheinbar widersprüchlichen Aussagen (beispielsweise legen Gen 1,10 und 1,14–18 nahe, dass die Erde vor Sonne und Mond erschaffen wurde); viele Punkte stimmen scheinbar überein (beispielsweise legt Gen 1,11–12 nahe, dass das Pflanzenleben zuerst da war; Gen 1,20, dass das erste tierische Leben im Wasser lebte); und es gibt große Bereiche, in denen sich die beiden Seiten aus verschiedenen Gründen scheinbar nicht berühren (wie im vorherigen Absatz angedeutet). Wo Konflikte bestehen, sind sie nicht immer radikal; oft gibt es Zweifel auf der einen oder anderen Seite oder auf beiden Seiten, die eine Pattsituation ermöglichen und einen Kompromiss denkbar machen. All dies bedeutet, dass allgemeine Schlussfolgerungen in die eine oder andere Richtung unberechtigt sind und die einzelnen Punkte unter Berücksichtigung der Details und der jeweiligen Bedingungen beider Seiten behandelt werden müssen.

Auch der Begriff „Wissenschaft“, das säkulare Streben nach Erkenntnis, ist weit gefasst und umfasst nicht nur die Erforschung der Natur (die verschiedenen physikalischen und biologischen Wissenschaften, Mathematik), sondern auch die Erforschung des Menschen (Geschichte, Psychologie, Soziologie, Politik und Wirtschaft usw., die sich alle mit dem Willen befassen) und natürlich die Philosophie (Erkenntnistheorie und Ontologie, Logik, die Wissenschaften der Wissenschaften). Die Anliegen dieser Disziplinen überschneiden sich, wie bereits erwähnt, nur in einigen Bereichen mit denen der Religion. Darüber hinaus ist ihr Grad an Gewissheit sehr unterschiedlich. Während die Ergebnisse der Naturwissenschaften im Allgemeinen am sichersten erscheinen, gibt es erhebliche Unterschiede zwischen den einzelnen Fachgebieten oder Themenbereichen. Die Geisteswissenschaften, obwohl oft gut dokumentiert und schlüssig argumentiert, sind in ihren Erkenntnissen ebenso oft konventionell, Produkte einer weit verbreiteten Vorstellungswelt. Was die Philosophie betrifft, so gibt es viele widersprüchliche Denkschulen und relativ wenige Bereiche der Übereinstimmung, geschweige denn solide Grundlagen. Diese Faktoren müssen bei der Urteilsbildung berücksichtigt werden.

Zweitens sollten wir uns eher mit den methodischen als mit den materiellen Aspekten der beiden Bereiche befassen und die Gemeinsamkeiten und Unterschiede ihrer Herangehensweisen betrachten. Zu den Gemeinsamkeiten zählt eine breite Palette induktiver und deduktiver Techniken (die natürlich gelegentlich missbraucht werden können). Die Unterschiede sind teils technischer, teils ideologischer oder einstellungsbedingter Natur. Bestimmte, eher „literarische“ als logische Techniken religiöser Exegeten erscheinen Wissenschaftlern fragwürdig; einige Aspekte der von Rabbinern angewandten hermeneutischen Prinzipien sind zweifellos sophistisch. Das Vertrauen auf den Glauben, insbesondere bei wissenschaftlichen Zweifeln und wenn die Wissenschaft zu Schlussfolgerungen gelangt, die der Religion widersprechen, sowie die Bereitschaft, sich Autoritäten zu unterwerfen, können als radikale Divergenzen betrachtet werden.

Das Aussetzen des eigenen Urteilsvermögens unter dem Deckmantel von „Demut“ oder „Frömmigkeit“ ist für die Wissenschaft inakzeptabel: Es ist letztlich Arroganz. Karl Popper hat zu Recht den Unterschied zwischen Wissenschaft und Religion in der Möglichkeit der „Falsifizierbarkeit“ betont: Die Wissenschaft bleibt idealerweise flexibel und offen für echte Veränderungen angesichts neuer Beobachtungen oder Erkenntnisse, während die Religion, zumindest in ihren fundamentalistischeren Formen, sich weigert, von bestimmten Positionen abzuweichen, ungeachtet der gegen sie vorgebrachten Beweise oder Kritik. Gewiss wirken die Verteidigungsstrategien religiöser Apologeten oft konstruiert, bestenfalls Appelle an sehr entfernte und unwahrscheinliche Möglichkeiten, die einzig und allein dazu dienen, ihre *fixen Ideen aufrechtzuerhalten* .

Dennoch muss die Wissenschaft tolerant bleiben, nicht nur weil Religion (im besten Fall) ein Ausdruck der tiefgründigen menschlichen Seele ist und die Reduzierung des Wissens auf eine engere Perspektive ein Verlust für uns alle wäre, sondern gerade weil die Tugend der Wissenschaft an sich in ihrer Offenheit liegt. Manchmal werden in den Medien wissenschaftliche Entdeckungen und Ideen als endgültige Tatsachen präsentiert; doch Wissenschaftler, die mit den umfassenderen philosophischen Fragen rund um die Wissenschaft vertraut sind, sind nicht so eindeutig und exklusiv. Im Zentrum der Wissenschaft stehen *Wahrnehmungsphänomene* (wie ein Lichtblitz im Elektronenmikroskop oder ein vom Messgerät erzeugter Ton); aus diesen werden unter bestimmten begrifflichen Annahmen und mittels Verallgemeinerungen Naturgesetze und -fakten von beträchtlicher Zuverlässigkeit abgeleitet; und darüber hinaus werden durch Vorstellungskraft und Hypothesen größere Theorien aufgestellt, die fortwährend überprüft und

angepasst werden. **Bei allen Übergängen verlassen wir uns auf unsere logische Intuition (oder unseren „gesunden Menschenverstand“, der auf begrifflichen *Phänomenen beruht*), um zu den richtigen Ergebnissen zu gelangen.** Dies lässt stets ein „Zeitfenster der Gelegenheit“ offen, wie entfernt es auch sein mag, an das die Religion appellieren kann und das die Wissenschaft, um Wissenschaft zu bleiben (das heißt, sich selbst treu zu bleiben), edelmütig einräumen muss.

Abschließend lässt sich hoffen, dass diese Arbeit zwar sicherlich nicht alle Probleme endgültig gelöst hat, aber die Diskussion darüber bereichert und vorangebracht hat.

Verfasst in Genf, Schweiz.
von November 1991 bis Juli 1995.
In Dankbarkeit gegenüber dem Allmächtigen.

16. ANHÄNGE.

1. Weitere Anmerkungen zum A-fortiori-Argument.

1. Subjektive und prädikatale (oder antezedentale und konsequentale) a fortiori treten mitunter **gemeinsam auf** und bilden eine enthymemische Sorites, sodass die Konklusion der einen implizit als untergeordnete Prämisse der anderen dient. Zum Beispiel:

A ist mehr R als B, und B ist R genug, um C zu sein.
und es wird mehr R benötigt, um C zu sein, als um D zu sein;
Also, A ist R genug, um D zu sein.

(Hier dient das implizite, subjektive Ergebnis „A ist R genug, um C zu sein" der ersten beiden Prämissen zusammen mit der dritten Prämisse dazu, das endgültige, prädikative Ergebnis zu erhalten.)

D ist mehr R als C.
und C ist R genug, um A zu sein, und es ist mehr R erforderlich, um A zu sein als um B zu sein;
Also, D ist R genug, um B zu sein.

(Hier dient das implizite, prädikative Ergebnis „C ist R genug, um B zu sein" der letzten beiden Prämissen zusammen mit der ersten Prämisse dazu, das endgültige, subjektive Ergebnis zu erhalten.)

2. Häufig begegnen wir den folgenden **Varianten von Suffixsätzen** : Suffizienz, X ist R „genug", um Y zu sein, kann bedeuten (und wird von jedem impliziert):

Exakte Suffizienz: X ist R „ *gerade* genug", um Y zu sein, oder
Großzügige Suffizienz: X ist R „ *mehr als* genug", um Y zu sein.

daher üblicherweise als „entweder gerade genug oder mehr als genug" verstanden, je nach *Abstand* zwischen den beiden Ausgangspunkten von Ry und Rx. Das „mehr als genug" lässt sich wiederum auf verschiedene (und mehr oder weniger präzise) Weise quantifizieren: etwas mehr,

viel mehr usw. Es ist jedoch wichtig zu beachten, dass diese Teilmengen der Form nur zwei der vielen Möglichkeiten darstellen, wie Rx in Ry enthalten sein kann.

Ebenso wird Unzulänglichkeit oft in folgender Form ausgedrückt:

X ist R „ *weniger als* genug“, um Y zu sein.

Dies lässt sich weiter quantifizieren: viel weniger, nicht viel weniger usw. Ähnlich wie die Ausdrücke „gerade genug“ und „mehr als genug“, die zur Qualifizierung von Ausreichendheit verwendet werden, tritt auch der Ausdruck „weniger als genug“ in bestimmten Kontexten auf, nämlich dann, wenn es sich um einen einzigen, kontinuierlichen Bereich von R handelt (beginnend bei Ry und darüber hinaus). Bei Diskontinuitäten im Bereich, also mehreren Intervallen, ist die Formulierung jedoch unzureichend. Es sollten jedoch auch zwei weitere Varianten beachtet werden, die versuchen, solche Diskontinuitäten bis zu einem gewissen Grad zu verbalisieren (und damit jeweils eine obere und eine untere Grenze implizieren):

Unzulänglichkeit durch Übermaß: X ist „zu viel“ R, um Y zu sein, oder

Unzulänglichkeit durch Mangel: X ist „zu wenig“ R, um Y zu sein.

Sowohl Überschuss als auch Mangel implizieren Unzulänglichkeit, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. Daher darf sich die Beziehung „nicht genug“ in unserem festen Sinne nicht auf „zu wenig“ (wie oft im Alltagsgebrauch) beschränken, sondern muss auch „zu viel“ umfassen. Anders ausgedrückt: Unzulänglichkeit (in diesem weiten Sinne) bedeutet entweder zu wenig oder zu viel. Um es zu wiederholen: Solche Ausdrücke sind zwar in bestimmten, häufig vorkommenden Kontexten durchaus nützlich, können aber nicht alle Situationen verbalisieren. Eine umfassende Analyse dieser Problematik lässt sich am besten mithilfe mathematischer Logik und symbolischer Techniken durchführen. Ich werde es gar nicht erst versuchen – es ist nicht meine Stärke. Jedenfalls sind dies Details, die die Gültigkeit der allgemeineren Aussagen, die wir hier über Sprache und Logik a fortiori treffen, nicht beeinträchtigen.

Abschließend sei angemerkt, dass sich gültige Modi des a fortiori entwickeln lassen, indem man solche Varianten des Suffektivsatzes in verschiedenen Kombinationen verwendet. Dazu genügt es, die bereits validierten generischen Modi als Ausgangspunkt zu nehmen und die Auswirkungen von Variationen zu betrachten. Die Bedingungen, unter denen diese Teilmengen des a fortiori gültig sind, entsprechen denen, die bereits für die Hauptmodi, von denen sie abgeleitet sind, festgelegt wurden. Im Folgenden finden sich einige interessante Beispiele für die gemeinte Argumentation:

P ist *mehr* R als Q; daher:

Wenn Q *gerade* genug R ist, um S zu sein, dann ist P *mehr als* genug R, um S zu sein.

Beachten Sie außerdem, dass mit der gleichen Grundprämisse gilt: „Wenn P *gerade* genug R ist, um S zu sein, dann ist Q *weniger als* (d. h. weder *mehr als* noch *gerade genug*) genug R, um S zu sein.“

mehr R erforderlich als für die Gleichung Q; daher:

Wenn S *gerade* ausreichend R ist, um P zu sein, dann ist S *mehr als* ausreichend R, um Q zu sein.

Beachten Sie außerdem, dass, unter der gleichen Grundvoraussetzung, gilt: „Wenn S *gerade* genug R ist, um Q zu sein, dann ist S *weniger als* (d. h. weder *mehr als* noch *gerade genug*) genug R, um P zu sein."

Der Leser ist eingeladen, alle anderen Möglichkeiten und Validierungen selbst auszuarbeiten.

3. An dieser Stelle möchte ich einige Anmerkungen zur **Darstellung von Naturphänomenen in mathematischen Formeln machen, für Leser, die mit dem Thema, das im Rahmen unserer Diskussion über das** *Dayo -Prinzip* aufkam, nicht vertraut sind .

Beliebige zwei oder mehr Phänomene, seien sie physikalischer oder anderer Natur, deren Größen offensichtlich in irgendeiner Weise gemeinsam variieren, wie komplex diese auch sein mag, lassen sich prinzipiell (vorausgesetzt, wir können sie präzise messen) in eine algebraische Gleichung fassen. Solche Gleichungen wiederum haben ein geometrisches Äquivalent in einem kartesischen Raum, in dem jedes Phänomen durch eine Dimension repräsentiert wird; ihre quantitative Beziehung wird dann durch eine Gerade, eine Kurve beliebiger Form oder eine andere Figur ausgedrückt.

Ein einfaches Beispiel ist die ideale Gasgleichung „pv/t = k", wobei p, v und t Variablen sind: p = Druck im Gas, v = Volumen des Gases, t = Temperatur des Gases und k = eine Konstante. Die Gleichung wird als ideal bezeichnet, da sich reale Gase nicht exakt so verhalten; sie stellt jedoch unter normalen Umständen eine gute Näherung dar. In einer dreidimensionalen kartesischen Darstellung ergibt diese Gleichung einen linearen Zusammenhang. Dieser Zusammenhang könnte genauso gut exponentiell, sinusförmig oder beliebig sein; Experimentatoren fanden ihn jedoch durch Messungen verschiedener Gaszustände und Extrapolation der Ergebnisse als linearen Zusammenhang.

Was bedeutet das nun in einfacheren Worten? Eine Gleichung wie pv/t=k fasst *unzählige bedingte Aussagen zusammen* , die alle möglichen Werte der Variablen betreffen. Für jeden gegebenen Wert von p können wir beispielsweise durch eine einfache Berechnung alle Entsprechungen zwischen den Werten von v und denen von t vorhersagen:

Wenn das Gas den Druck p1 hat, dann:

- Wenn das Gas das Volumen v1 hat, dann hat es die Temperatur t1 (=p1.v1/k), und umgekehrt;
- Wenn das Gas das Volumen v2 hat, dann hat es die Temperatur t2 (=p1.v2/k), und umgekehrt;
- ...usw.

Wenn das Gas den Druck p2 hat, dann:

- Wenn das Gas das Volumen v1 hat, dann hat es die Temperatur t5 (=p2.v1/k), und umgekehrt;

- Wenn das Gas das Volumen v2 hat, dann hat es die Temperatur t6 (=p2.v2/k), und umgekehrt;
- ...usw.

...und so weiter.

Dayo- Prinzips deutlich . Zwei Variablen können über einen Teil ihres Verlaufs proportional sein und dann ein völlig anderes Verhältnis aufweisen, wenn die Gleichung, die sie verknüpft, ausreichend verzerrt wird.

4. In meinen ersten Versuchen, das A-fortiori-Argument zu verstehen, entwickelte ich eine Theorie, die ich **ABCD-Format nannte** . Auch wenn diese Theorie nicht auf alle Fälle anwendbar ist oder den Kern der Sache erfasst, könnte sie dennoch von Nutzen sein, weshalb ich sie hier kurz vorstellen möchte.

„ **A** “ steht für den *Akteur* , „ **B** “ für das *dazwischenliegende* Mittel, „ **C** “ für die *Rahmenbedingungen* und „ **D** “ für das *Ziel* . Diese Begriffe werden in einem weiten Kausalitätsbegriff verwendet und implizieren weder notwendigerweise Bewegung oder Veränderung noch das bewusste Verfolgen von Zielen. In diesem Rahmen lässt sich das subjektive A fortiori wie folgt verstehen:

Hauptprämisse (für beide folgenden Stimmungen):

Unter den Bedingungen C1 verursacht Akteur A mit Mittel B1 mit *größerer Wahrscheinlichkeit D, als* unter den Bedingungen C2 verursacht Akteur A mit Mittel B2 D; daher:

Positive Stimmung (von gering bis hoch):

Wenn A in C2 (=Q) B2 (=Rq) ausführt und dadurch D (=S) verursacht, *dann* wird A in C1 (=P) B1 (=Rp) ausführen und dadurch D (=S) verursachen.

z.B. Die Kinder Israels (A) tun, solange Mose noch lebt (C2), Dinge (B2), die gegen das Gesetz (D) verstoßen; deshalb werden sie (A) nach dem Tod von Mose (C1) wahrscheinlich Dinge (B1) tun, die gegen das Gesetz (D) verstoßen.

Negative Stimmung (von stark zu schwach):

Wenn A in C1 (=P) weder B1 (=Rp) ausführt noch D (=S) verursacht, *dann* wird A in C2 (=Q) weder B2 (=Rq) ausführen noch D (=S) verursachen.

z.B. behielten Josephs Brüder (A) das gefundene Geld nicht (B1) und vermieden so Unehrlichkeit (D); daher würden sie (A) innerhalb ägyptischen Territoriums (C2) wahrscheinlich nicht stehlen (B2) und somit Unehrlichkeit (D) vermeiden.

Beachten Sie, dass alle vier Faktoren (A, B, C, D) in jeder der drei Aussagen eine Rolle spielen, wenn auch nur spezifisch und möglicherweise nur implizit. Beachten Sie, dass die

Beziehung zwischen den beiden Teilsätzen der Oberprämisse, die es uns ermöglicht, aus der Unterprämisse eine Schlussfolgerung zu ziehen, hier als eine der *Wahrscheinlichkeit* oder der Wirksamkeit der Kausalität verstanden wird. In diesem Rahmen ist der quantitative Aspekt des A fortiori eher nebensächlich, und das Argument ist im Wesentlichen eine *Apodosis* .

Ähnliche Konstruktionen lassen sich vermutlich auch für Prädikatalargumente, positive wie negative, entwickeln. Und ebenso für Implikationsargumente.

Wie bereits erwähnt, ist es zweifelhaft, ob dieses Format von allgemeinem oder tiefgreifendem Wert ist, außer dass es den kausalen Subtext einiger Argumente aufzeigt und nebenbei verdeutlicht, wie die Begriffe subjektiver und prädikativer Argumente gelegentlich von der einen Form in die andere umgestellt werden können.

2. Zeitvorstellungen.

In diesem Anhang möchte ich einige Vorschläge zur Schöpfungserzählung in Genesis I und II sowie zu traditionellen jüdischen Kommentaren und zu aktuellen wissenschaftlichen Theorien zu diesem Thema unterbreiten. (Den Großteil des folgenden Textes habe ich vor einigen Jahren verfasst; in den letzten Zeilen wurden jedoch einige neuere Gedanken hinzugefügt.)

Eine weit verbreitete Annahme ist, dass Wissenschaft und Religion in einem radikalen Konflikt stünden. Viele Wissenschaftler nehmen fälschlicherweise an, ihre Entdeckungen würden die Existenz einer spirituellen Dimension der Welt oder gar die Existenz Gottes ausschließen. Infolgedessen misstrauen religiöse Menschen, die den Aussagen dieser Naturwissenschaftler Glauben schenken, der gesamten Wissenschaft, ihren Methoden und Ergebnissen. Doch bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass zwischen diesen Bereichen keine grundsätzliche Antipathie besteht. Es gibt keine wissenschaftliche Entdeckung, die – streng logisch betrachtet – zwangsläufig eine atheistische oder antispirituelle Schlussfolgerung impliziert.

Betrachten wir die Evolution der Arten oder des Universums. Die Wissenschaft versucht lediglich, diesen Prozess zu *beschreiben* . Aus der Vogelperspektive betrachtet ist die Evolution einfach eine größere Bewegung als beispielsweise die Bewegung eines Babys über den Boden; sie dauert länger und beeinflusst mehr Dinge, aber sie ist dennoch nur eine Bewegung.

Wenn Wissenschaftler die „Ursachen“ eines Phänomens nennen , beschreiben sie lediglich *Teile* davon oder *andere Phänomene* , die scheinbar immer wieder damit einhergehen. Erklärung ist nichts anderes als weitere Beschreibung, sei es in Form kategorischer Aussagen oder einer Art Bedingung. Es gibt keinen logischen Grund, warum diese Bewegung oder dieser Prozess, der in Gottes Hand ein winziges Gebilde ist, nicht von ihm beabsichtigt und gewollt gewesen sein sollte, als natürliche Folge der Schöpfung. Daher widersprechen sich Evolutionismus und Kreationismus nicht inhärent.

Nun stehen wir vor der Herausforderung dieser Versöhnung im Widerspruch zur wörtlichen Auslegung heiliger Texte – der Genesis. Wie kann ein Prozess wie die Evolution der

Arten oder die Entstehung des Universums Millionen oder Milliarden von Jahren dauern und dennoch vor etwa 5750 Jahren angeblich nur eine Woche in Anspruch genommen haben?

Ich kenne die Antwort nicht, *kann aber einige Vorschläge machen* – genug, um zu zeigen, dass die Vereinbarkeit dieser Aussagen durchaus denkbar ist und es daher keine logische Grundlage dafür gibt, sie als sich gegenseitig ausschließend zu betrachten. Denken Sie daran, dass logische Möglichkeit aus der Abwesenheit logischer Unmöglichkeit folgt, gemäß dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten (erweitert, modal formuliert: Wenn nicht scheinbar unmöglich, dann scheinbar möglich).

Spuren der Vergangenheit. Zunächst einmal könnte die Welt gestern oder vor einer Minute entstanden sein – die Welt mit all ihren Erinnerungen und materiellen Spuren vergangener Existenz und Aktivität – und wir würden den Unterschied nicht bemerken. Es ist uns unmöglich, aus der Existenz von Erinnerungen und materiellen Spuren *in der Gegenwart mit absoluter Sicherheit* auf die tatsächliche Existenz der Vergangenheit zu schließen *, so wie sie uns* durch diese Erinnerungen und materiellen Spuren erscheint.

Die Existenz der Vergangenheit (oder auch der Zukunft) ist eine dieser fortwährenden, verborgenen Annahmen. Es ist lediglich eine Annahme, deren Gegenannahmen weder in Betracht gezogen noch widerlegt wurden. (Nichtsdestotrotz ist sie ein ziemlich überzeugender Eindruck und durchaus glaubwürdig. Sie einfach zu verwerfen, wäre eine radikale Lösung.)

Zeit mit variabler Geometrie. Zweitens können wir über die Zeit spekulieren und zeigen, dass ein Universum, in dem eine Woche auch einige Milliarden Jahre umfasst, durchaus denkbar ist. Die Anzahl der Momente in der Schöpfungswoche beträgt beispielsweise n; die Anzahl der Momente in den scheinbaren Äonen der Weltentwicklung beträgt ebenfalls n; beide bestehen aus der *gleichen Anzahl* diskreter Zeitabschnitte, nur diese Abschnitte sind *unterschiedlich lang* .

Sterne und Dinosaurier entstehen und vergehen in rasantem Tempo, wie in einem Zeitrafferfilm. Sie können den Unterschied nicht erkennen. Die Prozesse mögen beschreibend identisch sein, laufen aber aus unserer Perspektive anders ab, als es scheint.

Der Schöpfer, der allein jenseits der Zeit steht, kann die Zeitabschnitte jener vergangenen Ära mit den Zeitabschnitten der letzten Jahrtausende der Menschheitsgeschichte vergleichen und uns wahrheitsgemäß sagen: Ein Augenblick jener vergangenen Zeit entsprach etwa m Augenblicken eurer Zeit. Vielleicht meinte der Psalmist dies, als er sagte (Ps. 90):

Denn tausend Jahre sind in Deinen Augen wie ein Tag, wie ein vergangenes Gestern.

Die Vorstellung ***, Raum und Zeit seien kontinuierlich,*** ist eine voreingenommene Annahme. Die meisten Menschen halten sie für selbstverständlich und sind sich der Möglichkeit einer alternativen Sichtweise nicht bewusst: der Vorstellung von Raum und Zeit als diskret (oder, in moderner Sprache, „quantisiert“). Der frühe griechische Philosoph Zenon von Elea beschrieb mehrere Paradoxien im Bewegungsbegriff. Eine davon war sein Paradoxon von Achilles und der Schildkröte, das ungefähr so lautete:

> Wenn der große Läufer Achilles in der Ferne eine Schildkröte sähe und versuchen würde, sie einzuholen, wäre ihm das unmöglich. Denn bis er dort ankäme, wo die Schildkröte sich beim ersten Anblick befunden hatte, wäre die gemächlich dahinlaufende Schildkröte längst nicht mehr da, sondern ein Stück weiter entfernt. Und bis er ihren zweiten Rastplatz erreicht hätte, wäre sie schon beim dritten. Und so weiter, endlos. Er könnte sie also niemals einholen, egal wie schnell er liefe.

Die Newtonsche Antwort an Zenon wäre, dass die unendliche Unterteilung des Raumes durch einen sich bewegenden Körper nicht zwangsläufig unendlich lange dauern muss und dass die unterschiedlichen Geschwindigkeiten dieser Unterteilung es dem schnelleren Objekt ermöglichen, sich dem langsameren anzunähern und es zu überholen. Dies ist der philosophische Hintergrund der Differential- und Integralrechnung und steht im Einklang mit Erfahrung und gesundem Menschenverstand.

Das Paradoxon hätte jedoch scheinbar ebenso gut durch eine andere Annahme gelöst werden können. ***Wir könnten Raum und/oder Zeit als aus diskreten Segmenten zusammengesetzt betrachten, extrem, aber nicht unendlich klein, in denen Körper stets stationär (wenn auch nicht fixiert) sind*** .

Ein sich bewegender Körper würde von einem Ort zum anderen gelangen, indem er augenblicklich am ersten Ort verschwindet und am zweiten Ort sofort wieder auftaucht, ohne dass sich auch nur ein Teil von ihm innerhalb eines der beiden Orte bewegt hätte. Der augenblickliche Ortswechsel benötigt keine Zeit; lediglich die statische Existenz an jedem Ort erfährt eine zeitliche Ausdehnung.

> Stellen Sie sich ein Stroboskoplicht in einer Disco vor. Jedes Mal, wenn es aufleuchtet, bewegen sich die Tänzer etwas anders. Sie nehmen lediglich an, dass sie sich in den Zwischenzeiten, während das Licht aus war, durch Zwischenräume „bewegt“ haben. Angenommen, sie würden in dieser Zeit einfach nicht existieren; Sie könnten es unmöglich bemerken.
>
> Wenn dieser dazwischenliegende Zeitraum null ist (ein Zeitpunkt, ein „ **Augenblick** “), kann man streng genommen nicht einmal sagen, dass sie aufgehört haben zu existieren. Wären die Zeiträume, in denen das Licht an war (die stationären „ **Momente** “), so kurz, dass Veränderungen darin weder mit bloßem Auge noch mit technischen Geräten erkennbar wären, gäbe es keine empirische Grundlage für die Behauptung, dass tatsächlich eine Veränderung stattgefunden hat.
>
> Eine treffende Analogie bietet das Kino. Der Film besteht aus einer Reihe von Einzelbildern, die, schnell genug durch einen Projektor abgespielt, auf der Leinwand keine Brüche erkennen lassen, sondern fließend wirken. Selbst auf statischer Ebene haben impressionistische Maler wie Van Gogh, Renoir oder Milne eindrucksvoll gezeigt, wie eine Ansammlung von Punkten aus der Ferne ein harmonisches Gesamtbild ergeben kann.
>
> Es ist daher durchaus denkbar, dass Bewegung nicht so kontinuierlich ist, wie sie erscheint, sondern eine Reihe von kurzen Stopps darstellt, unterbrochen von einem plötzlichen „Verschwinden und Wiederauftauchen“ des Phänomens. Diese Vorstellung wird übrigens durch den Glauben nahegelegt, dass Gott das Universum ständig neu erschafft und erhält.
>
> In diesem Fall wäre die Geschwindigkeit (Strecke pro Zeiteinheit) einer Bewegung definiert als die Summe der Durchmesser der zurückgelegten Raumsegmente, dividiert durch die Summe der Durchmesser der benötigten Zeitsegmente. Raum und Zeit müssen nicht beide diskret sein; es ist auch denkbar, dass nur eines von beiden diskret und das andere kontinuierlich ist. Dies sind weitere Komplikationen, die berücksichtigt werden müssen.
>
> Man beachte, dass der Diskretionsansatz impliziert, dass die Gegenwart ein Moment ist, wohingegen der Kontinuitätsansatz impliziert, dass sie nur ein Augenblick ist.

Nun geht es mir hier nicht um die letztendliche Tragfähigkeit dieser Alternativhypothese, die Sache der Physiker. Vielmehr geht es darum, dass meines Wissens bisher keine nennenswerten Anstrengungen unternommen wurden, diese Alternative zu formulieren und zu testen, zumindest nicht von Laien.

Wir haben die erste plausible Theorie, die uns in den Sinn kam – das Kontinuumskonzept –, akzeptiert und nicht dargelegt, warum andere Konzepte weder mit der Erfahrung übereinstimmen noch in sich widersprüchlich sind. Auch wenn unsere Theorie logisch schlüssig erscheint und weiterhin gut zu den Fakten passt, sind wir dennoch verpflichtet, Alternativen zu prüfen und idealerweise auszuschließen.

Möglicherweise löst die Idee der nicht-kontinuierlichen Raumzeit einige zuvor rätselhafte Probleme, wie etwa das Welle-Teilchen-Paradoxon. Sie behandelt Raum und Zeit so unterschiedlich, dass sie zwangsläufig neue Konzepte für uns hervorbringen wird.

Es könnte uns neue Möglichkeiten eröffnen, wie zum Beispiel die Möglichkeit, Raum- oder Zeitsegmente unterschiedlicher Größe zu betrachten; oder die Möglichkeit, ohne Zwischenstationen von einem winzigen Raumsegment zu einem anderen, nicht zusammenhängenden, weit entfernten Ort zu reisen.

Andererseits kann es auch vorkommen, dass sich eine implizite Vorhersage des unkonventionellen Postulats als widersprüchlich oder im Widerspruch zur Erfahrung erweist; in diesem Fall ist es uns jedoch gelungen, die allgemein anerkannte Annahme weiter zu untermauern.

Manchmal werden unsere unausgesprochenen Annahmen schließlich aufgedeckt. Ein Beispiel dafür ist die euklidische Vorstellung von der geradlinigen Raumzeit (sodass sich Parallelen niemals schneiden), die, wenn ich mich recht erinnere, vor nicht allzu langer Zeit von Einstein in seiner Allgemeinen Relativitätstheorie verworfen wurde, um das Paradoxon der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit zu lösen.[316]

Zum Glück hatten neuere Geometer (wie etwa Gauß, wenn ich mich recht erinnere) bereits die mathematischen Grundlagen für die Vorstellung geschaffen, dass sich Parallelen schneiden können. Ein Beispiel dafür sind die Großkreise einer riesigen Kugel, die in einem kleinen Bereich parallel erscheinen, sich aber letztendlich in Lichtjahren Entfernung schneiden.

Sobald wir akzeptieren, dass Raum und Zeit in der Realität gekrümmt sein können, obwohl wir sie in unserer Vorstellung und auf dem Papier stets als gerade Linien dargestellt haben, fällt es uns leicht, uns Raum und Zeit auch in deutlich unregelmäßigeren Formen vorzustellen. Die Linien können auf vielfältige Weise verzerrt und verdreht sein, sogar mit Knicken und Schleifen, und es könnten sich sogar Löcher im Gefüge befinden.

Solche Unregelmäßigkeiten (die in Wirklichkeit vielleicht nicht so extrem sind wie hier dargestellt) würden lediglich bedeuten, dass es bestimmte inhärente Möglichkeiten und Unmöglichkeiten in Raum und Zeit, in physikalischen Bahnen und Hemmungen gibt, denen jeder vorbeiziehende Körper unterliegt. Wir könnten diese infinitesimalen Einschränkungen nicht erkennen, wenn der Übergang des Körpers auf einer zugänglichen Ebene völlig reibungslos erschiene.

---

316 Dem Leser sei hier auf Bücher zur Raumzeitphysik verwiesen, beispielsweise auf das Werk von Taylor und Wheeler. Da ich mich selbst schon seit Jahren mit dem Thema beschäftigt habe, sind meine Erinnerungen an die Details oft lückenhaft, obwohl ich hoffentlich die wichtigsten Grundlagen behalten habe.

(Soweit wir wissen, sind Körper vielleicht nichts weiter als eigentümliche Knoten im Gefüge des Seins. Sie bewegen sich wie eine Wasserwelle und ziehen eine Narbe durch die Zeit. Ich spekuliere nur.)

Unsere Vorstellung von Raum und Zeit als notwendigerweise gleichmäßig verteilt, entsprechend dem kartesischen Bild auf Millimeterpapier, ist daher nicht unzweifelhaft begründet. Es gibt alternative Auffassungen, die prinzipiell ebenso plausibel erscheinen (zumindest mir bisher).

***Es ist daher durchaus denkbar, dass Raum oder Zeit aus diskreten Segmenten* unterschiedlicher Größe bestehen .** Man kann beispielsweise ein Lineal oder eine Uhr zu Messungszwecken von einem Ort zum anderen tragen. Würde sich das Lineal jedoch ausdehnen oder zusammenziehen, um eine gleiche Anzahl von Raumsegmenten unterschiedlicher Form und Größe auszufüllen, gäbe es keine Möglichkeit, die Dimensionen dieser Segmente zu vergleichen. Ebenso würde die Zeit einem Beobachter konstant erscheinen, selbst wenn sich die Geschwindigkeit einer Uhr (die lediglich ein physikalischer Prozess ist) entsprechend der variierenden Dauer einzelner Momente ändert.

Es könnte sogar sein, dass die Zeit, anstatt universell zu sein, ortsabhängig ist, sodass beide untrennbarer miteinander verbunden sind. In jedem Fall können die Größenunterschiede regelmäßig sein, vielleicht von der längsten zur kürzesten oder umgekehrt geordnet, oder in zyklischen Anordnungen, oder sie können völlig willkürlich sein.

Wir wären nicht in der Lage, solche Fragen zu beantworten, wenn wir nicht irgendwie den Raum selbst sehen oder mehrere Zeitpunkte gleichzeitig erfassen könnten. Vielleicht lässt sich eine entsprechende Technologie entwickeln. Vielleicht können wir die unterschiedlichen Zeitdimensionen bereits erleben: Vielleicht ist ein Tag, der uns ungewöhnlich schnell vergangen ist, tatsächlich schneller vergangen als sonst.

Variable Zeit bedeutet lediglich, dass sich alle Prozesse im Universum in ihrer Geschwindigkeit ändern, jedoch synchron oder aufeinander abgestimmt. Solange ihre *relativen* Geschwindigkeiten gleich bleiben, kann ihre gemeinsame Gesamtgeschwindigkeit stark schwanken, ohne dass dies irgendwelche Auswirkungen hat. ***Alle physikalischen Gleichungen bleiben unverändert; durch Messungen lässt sich nichts feststellen*** . Es scheint keine physikalische Möglichkeit zu geben, diese Situation „variabler Geometrie“ von der in einem Universum mit kontinuierlicher und konstanter Zeit zu unterscheiden.

Daraus folgt, dass viele Annahmen gleichermaßen mit den gegebenen Daten vereinbar sind. Wir können möglicherweise eindeutige, überprüfbare Vorhersagen formulieren, oder es kann unmöglich sein, zwischen ihnen zu wählen. Wichtig ist, sich vor Augen zu halten, dass selbst unsere tiefsten Überzeugungen alternative Sichtweisen zulassen. Es geht nicht darum, zu verunsichern, sondern einen klaren Kopf zu bewahren.

Manche mögen argumentieren, dass diese Spekulationen dem sogenannten *Prinzip der Gleichförmigkeit des Ununterscheidbaren widersprechen.* Nach diesem Prinzip sind beispielsweise Raum und Zeit überall und zu jeder Zeit exakt gleich – denn da es keine denkbare Möglichkeit gibt, verschiedene Erscheinungsformen dieser Phänomene physikalisch zu messen und zu vergleichen, müssen sie als überall gleich angenommen werden.

Es ist jedoch klar, dass dieses Prinzip keinen *formalen* Wert besitzt, da wir logische Gründe für eine gegenteilige Annahme finden können – nämlich, dass Raum oder Zeit aus diskreten und gewissermaßen unterscheidbaren Phänomenen bestehen können. Würde das Prinzip

der Einheitlichkeit des Ununterscheidbaren als formal betrachtet, müsste es auf alle Abstraktionen anwendbar sein, sodass es nur eine einzige Abstraktion geben könnte (da Abstraktionen als solche nicht *sinnlich* unterscheidbar sind). Dennoch sind wir uns alle einig, dass wir uns Unterschiede zwischen verschiedenen Abstraktionen vorstellen können, etwa den Unterschied zwischen einem Elektron und einem Positron (oder zwischen den verschiedenen Begriffen in *einem* Satz, den wir als wahr bezeichnen).

Oft können wir zwischen „Ununterscheidbarem“ unterscheiden, zumindest hinsichtlich ihrer wahrnehmbaren Auswirkungen. Wir dürfen die Existenz einer Identität annehmen, solange wir in einem umfassenderen Kontext keine logischen Gründe haben, die dagegen sprechen. Das fragliche Prinzip ist lediglich ein induktives Instrument und keine deduktiv zwingende Allgemeingültigkeit.

Tatsächlich gilt die unendliche Teilbarkeit von Raum und Zeit erst seit Newton als selbstverständlich. Zuvor war diese Frage ungeklärt, wie Aristoteles' Auseinandersetzung mit Zenons Ideen deutlich zeigt. Jüngst wurde dieses Prinzip durch Albert Einsteins Theorie des physikalischen Universums als Oberfläche einer vierdimensionalen Kugel anstelle einer euklidischen Erweiterung erheblich geschwächt.

Einsteins Eingreifen ermöglicht eine grundlegende Überprüfung des Prinzips der Identität des Ununterscheidbaren. Denn sobald wir verstehen, dass Raum und Zeit nicht dem perfekt quadratischen Konzept der euklidischen Geometrie entsprechen müssen, ist alles möglich. Es ist ein Bruch entstanden zwischen der Geometrie unserer begrenzten Vorstellungskraft und der Geometrie der umfassenderen, äußeren Welt; genauer gesagt, unsere Vorstellungskraft ist von ihrer Denkweise des kartesischen Millimeterpapiers mit geraden Linien befreit, und wir können uns nun Millimeterpapier mit Linien in allen möglichen Formen vorstellen.

Der Schweizer Grafiker M. S. Escher, an den Sie sich vielleicht erinnern, zeichnete Welten, in denen Wasser bergauf fließen konnte oder Treppen immer wieder auf dasselbe Niveau zurückkehrten, obwohl sie stets nach oben (oder unten) führten. Wenn wir solche geometrischen Perspektiven ernst nehmen, könnten wir beispielsweise das Gravitationsgesetz verstehen, indem wir neue Definitionen dessen heranziehen, was eine „gerade“ Linie ausmacht. Wir könnten dann, wie Escher, eine Spirale als eine gerade Linie in der realen Geometrie betrachten; in diesem Fall gäbe es keine Auf- oder Abwärtsbewegung zu erklären.

Anders ausgedrückt: Newtons Definition des Trägheitsgesetzes ließe sich einfach auf unsichtbare „Kräfte“ wie Gravitation, Elektrizität und Magnetismus oder subatomare Felder ausdehnen, indem man unser Verständnis einer „geraden“ Linie neu definiert. Wenn uns der Newtonsche Impuls ohne weitere Erklärung einleuchtend erscheint, warum dann nicht auch der Mechanismus gekrümmterer Bewegungen? Letztlich stößt das Konzept der Trägheit erst im Hinblick auf den Willen an seine philosophischen Grenzen.

Dies sind natürlich Spekulationen – deren Nutzen für die Vereinheitlichte Feldtheorie oder gar die Biologie ungewiss ist. Der springende Punkt ist jedoch, dass wir, insbesondere seit Einstein, alternative Geometrien besser visualisieren können – nicht nur eine reale Welt, in der Raum und Zeit in astronomischen Abständen gekrümmt sind, sondern auch eine reale Welt mit voneinander verschiedenen, *lokalisierten Geometrien* . Dadurch wird das Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren zu einer willkürlichen Annahme, die keinen absoluten philosophischen Anspruch auf unsere Treue erhebt.

Es mag noch andere, bessere Erklärungen geben. Ich weiß es nicht, und es mag durchaus sein, dass wir solche Spekulationen prinzipiell weder bestätigen noch widerlegen können. Was jedoch zählt und in jedem Fall klar ist, ist, dass die wissenschaftliche Datierung nicht zwangsläufig im Widerspruch zu biblischen Aussagen steht.

Solange keine abschließenden Tests vorliegen, widerlegt keine der Positionen die andere und wird auch nicht von ihr widerlegt. Sie sind logisch voneinander unabhängig und erweisen sich als harmonisch.

Biologen, Paläontologen und Astronomen haben daher in ihren tatsächlichen Erkenntnissen keine logische Rechtfertigung dafür, die Welt als ausschließlich materiell und natürlich zu betrachten. Jeder von ihnen beschriebene Prozess sähe exakt gleich aus, egal ob er spontan oder durch göttliche Vorsehung verursacht wäre. Wie können sie also eine atheistische Schlussfolgerung ziehen?

Umgekehrt können Gläubige sicher sein, dass wissenschaftliche Erkenntnisse keinen direkten Einfluss auf ihren Glauben haben. Wir wissen so wenig über die Zeit an sich, dass jede Aussage darüber ohnehin reine Spekulation ist.

Abschließend möchte ich einige Anmerkungen zur Auslegung des Schöpfungstextes im Buch *Bereschit machen* . In Genesis 2,2 herrschte hinsichtlich des siebten Tages stets eine gewisse Unklarheit. Handelte es sich um einen historischen Sabbat, der zu Beginn der materiellen Welt stattfand, oder um den letzten Sabbat, der gegen Ende der Geschichte stattfinden wird? Sind unsere wöchentlichen Sabbate eine Feier des ersten Sabbats oder eine symbolische Vorwegnahme des letzten? Kommentatoren haben den Text tendenziell auf beide Arten interpretiert und sind sich in ihrer Auslegung nicht sicher.

Man könnte sagen, die sechs Schöpfungstage umfassen *die gesamte* Natur- und Menschheitsgeschichte bis zu ihrem Ende, während der siebte Tag ein zukünftiges, *nachgeschichtliches* Ereignis darstellt. Das heißt, wir können unsere (vergangene und zukünftige) Geschichte als in den Textraum **zwischen Genesis 1,31 und 2,1 eingebettet betrachten** und **Genesis 2,2** als Hinweis auf die Ruhe Gottes *nach* dem Verschwinden der materiellen Welt der Vielfalt verstehen, wenn er (vermutlich) zu seiner Einzigkeit zurückkehrt und sich erholt.

Eine solche Sichtweise wird durch die Tradition bestätigt, dass Gott sein Werk in den ersten sechs Tagen nicht wirklich *vollendet hat* , sondern es weiterhin formt (durch Wunder wie in der Geschichte der Befreiung aus Ägypten oder durch verborgenes göttliches Eingreifen wie in der Geschichte von Esther) und auf seine messianische Vollkommenheit hinarbeitet.

Diese Sichtweise impliziert, dass das Wort „Tag“ (*jom* , יום) nicht wörtlich als ein Tag unter der Sonne der Erde verstanden werden muss, eine Vorstellung, die angesichts von Einsteins Ideen zur Relativität der Zeit ohnehin zweifelhaft ist [317]. Dies wird im Text selbst bestätigt, wo dasselbe Wort mehrdeutig für einen längeren Zeitraum verwendet wird: „ *an dem **Tage** , als Gott der HERR Himmel und Erde machte* “ (Gen 1,4) – woraus folgt, dass „Tag“ ebenso gut „sechs Tage“ oder sogar (warum nicht?) „ein Äon“ bedeuten kann.

---

[317] Manche Kommentatoren sehen in der Aussage der Genesis, die Erde sei einen Tag vor der Sonne erschaffen worden, ein Problem, da Tage (von 24 Stunden) erst dann gezählt werden, wenn Erde und Sonne existieren. Dieser Einwand erscheint mir jedoch nicht stichhaltig, da wir Zeit und Zeitintervalle abstrakter begreifen können, ausgehend von jeder Manifestation veränderlicher Materie oder gar veränderlicher Geistesinhalte.

In diesem Fall ist es nicht notwendig, den biblischen Text so zu verstehen, als ob er darauf bestünde, dass die Welt buchstäblich in einer unserer Wochen erschaffen wurde – es hätte beliebig lange dauern können; und außerdem müssen wir die verschiedenen ersten sechs Tage nicht als gleich lange Zeiträume betrachten – jeder von ihnen kann ein langer Zeitraum beliebiger Länge sein (unabhängig davon, wie lang wissenschaftliche Messungen sie ergeben), ohne dass wir überhaupt auf ein variables geometrisches Zeitkonzept zurückgreifen müssen.

> Es besteht weiterhin ein Problem hinsichtlich der Reihenfolge des Erscheinens materieller Körper. Demnach erscheinen Erde und Pflanzen am dritten Tag, Sonne, Mond und Sterne am vierten Tag, die Tiere am fünften und sechsten Tag (interessanterweise erscheinen Wassertiere und Vögel vor den Landtieren) und die Menschen am sechsten Tag. Die Wissenschaft würde dieser Abfolge nicht zustimmen. Mittelalterliche jüdische Kommentatoren schlugen jedoch bereits eine revidierte Reihenfolge vor, indem sie behaupteten, die göttliche *Entscheidung* über dieses oder jenes Ereignis sei dessen *Verwirklichung vorausgegangen* , sodass die physikalische Abfolge nicht wörtlich zu nehmen sei. Diesem Argument können wir hier folgen.

Letztlich muss die Religion, um sich von der – durchaus berechtigten – Kritik Karl Poppers zu befreien, dass sie im Gegensatz zur Wissenschaft das methodologische Gebot der Falsifizierbarkeit ablehnt, sich neuen Erkenntnissen anpassen und den Dogmatismus aufgeben. Meines Erachtens sind die obigen Vorschläge durchaus nachvollziehbar.

3. *Gematrie* .

Die hebräische Numerologie, bekannt als *Gematrie* [318], muss in jeder Arbeit über Logik Beachtung finden, da sie – zu Recht oder zu Unrecht – von vielen jüdischen Lehrern als Schlussfolgerungsmethode verwendet wird. Sie dient jedoch selten der rechtlichen Festlegung von *Mizwot* oder *Minhagim* (obwohl das Verbot, an einem bestimmten Feiertag Nüsse zu essen, ein Beispiel ist), sondern ist vielmehr eine elegante Methode, bestimmte Gesetze oder Traditionen nachträglich zu erklären und Verbindungen zwischen Wörtern oder Konzepten herzustellen, die sonst unvereinbar wären.

> Ich habe mich bisher nicht mit der Geschichte der Gematrialogik befasst, vermute aber, dass sie einen Entwicklungsprozess durchlaufen hat. Sie soll im Talmud verwurzelt sein [319]; mein erster Eindruck ist

---

318 Wie ein Bekannter von mir vermutet hat, leitet sich das Wort vielleicht von „Geometrie“ (griechisch) ab.

319 Laut *JE (anscheinend). JE erwähnt* übrigens weitere exegetische Techniken in ähnlichem Sinne, wie die Wortspaltung (*notarikon*) und die Vertauschung oder Ersetzung von Buchstaben in Wörtern (*al tikra... , ela...* ; d. h. lies nicht... , sondern...). Solche Änderungen sollen natürlich nicht im Tora-Text selbst vorgenommen werden, sondern ermöglichen alternative *Lesarten* . Was die Wortspaltung oder die Vertauschung von Buchstaben betrifft, so sind diese Verfahren mit den Gematrial-Annahmen vereinbar, sofern der Zahlenwert dadurch nicht beeinflusst wird. Allgemeiner betrachtet scheinen solche Techniken insofern gerechtfertigt, als sie mit etablierten etymologischen und phonemischen Prinzipien übereinstimmen. In einigen Fällen wirken die vorgeschlagenen Lesarten jedoch künstlich und phantasievoll (zumindest auf mich). In diesem Zusammenhang sollten wir auch die Vokalisierungsvariationen erwähnen, auf die sich R. Akiba, seinem Vorgänger R. Yehudah b. Roez, stützte (*yesh em lemikra*). Rabbi Ismael hingegen vertrat die Ansicht, dass „nur der konsonantische Text maßgebend ist“ (*yesh em lemasoret*). Logisch betrachtet stellen die Konsonanten empirische Daten dar,

jedoch, dass sie in der mystischen Periode nach dem *Sohar an Bedeutung gewann* , insbesondere zur Zeit der Twerja- und Sfat-Mystiker wie Ari haKadosh (Rabbi Jitzchak Luria, 16. Jahrhundert n. Chr.).

Wie dem auch sei, für uns Logiker ist es relativ einfach, einen Weg zu finden, einen solchen Erkenntnisansatz zu überprüfen, wie wir nun zeigen werden. Zunächst ist festzuhalten, dass die allgemeine Begründung der Gematrialogik durch ihre Theoretiker – und damit ihre Plausibilität – darin besteht, dass die hebräische Sprache eine göttliche Schöpfung ist, die der Schöpfung der übrigen Welt vorausging, da sie als Instrument der Schöpfung diente, wie die Verwendung des Verbs „ *Vayomer"* (und er sprach) in den ersten Versen der Tora impliziert [320]. Demnach liegt der hebräischen Sprache nach dieser Auffassung die Phänomene dieser Welt auf tiefgreifende und bedeutsame Weise zugrunde, und die (korrekten) Namen der Dinge können nicht als bloße willkürliche Anhängsel, sondern als Spiegelbild ihres Wesens verstanden werden. Da das geordnete hebräische Alphabet von Anfang an auch als Zahlensystem diente und Zahlen arithmetische Beziehungen aufweisen, liegt die Annahme nahe, dass die Buchstaben ähnliche Beziehungen besitzen [321].

Die Logik leugnet zwar nicht gänzlich die Wahrheit solcher Behauptungen, kann sich aber mit so vagen und weit gefassten Begründungen nicht zufriedengeben. Besonders schwach ist in den obigen Argumenten die vorgeschlagene Verbindung zwischen Buchstabe und Zahl; denn selbst wenn Klang und Form eines Buchstabens Wesenheiten widerspiegeln, folgt daraus nicht ohne Weiteres, dass ihre entsprechenden Zahlenwerte ebenfalls metaphysische Tatsachen darstellen. Die Frage lässt sich jedenfalls nicht rein empirisch lösen, zumindest nicht auf eine Weise, die für jedermann einsehbar ist. Sie muss mit rationaleren Mitteln gelöst werden. Die Logik bietet hierfür einen Weg: die Konsistenzprüfung. Wir können zu einer objektiven Bewertung der Gematrialogik gelangen, indem wir *ihre Anwendung systematisieren* und prüfen, ob die erzielten Ergebnisse plausibel sind. Zunächst sollten die verschiedenen in der Gematrialogik verwendeten Methoden aufgelistet werden, wie beispielsweise die unten aufgeführten.

a. Die Buchstaben des hebräischen Alphabets haben bestimmte Zahlenwerte, a=1, b=2, g=3 usw. Der *primäre* Zahlenwert eines Wortes ist die Summe der Zahlenwerte der Buchstaben, aus denen es besteht.
b. Der Grundwert eines Wortes kann gelegentlich optional um eine Einheit *erweitert werden* ; man sagt: „plus eins für das Wort als Ganzes".

---

während die Vokale den Status von Hypothesen haben, die so weit wie möglich durch den gesamten Kontext bestätigt werden müssen.

320 Siehe Anhang 5.

321 Als Zahlensystem ist dieses deutlich unpraktischer als das Dezimalsystem. Die ersten zehn Buchstaben des Alphabets stehen für die Zahlen 1 bis 10, die nächsten acht für 20 bis 90 und die letzten vier für 100 bis 400; Tausender können durch einen Apostroph gekennzeichnet werden. Eine Zahl wie 5755 wird als h"nwt'h geschrieben und von rechts nach links als 5000+400+300+50+5 gelesen. Es gibt keinen Buchstaben für die Null (*efes*). Arithmetische Operationen haben kein Vorzeichen, sondern werden in Worten ausgedrückt. Meiner Meinung nach deuten das Fehlen der Null, die Asymmetrie der drei Zahlen 200, 300, 400 (keine 500 usw.), die Vielzahl an Zahlen (ab 20) sowie die umständliche Art und Weise, wie sich die verfügbaren Zahlen zu größeren Zahlen kombinieren lassen, allesamt auf das hohe Alter, aber auch auf den menschlichen Ursprung dieses Systems hin.

c. Der Grundwert eines Wortes kann gelegentlich optional *verkürzt werden,* indem man einfach die Ziffern des Grundwerts addiert; z. B. 81 = 8 + 1 = 9.[322]

Offensichtlich erzeugt *jedes dieser Geräte eine eigene Kategorie von Zahlenwerten* für alle Wörter, sodass jedes Wort entsprechend *eine Anzahl* möglicher Zahlenwerte besitzt. Wörter mit demselben Zahlenwert sind numerologisch „gleich", und die Dinge, auf die sie sich beziehen, können begrifflich miteinander verknüpft werden [323]. Eine offensichtliche allgemeine Konsequenz dieses Prinzips ist, dass alle Wörter, die aus denselben Buchstaben bestehen, unabhängig von deren Reihenfolge, numerologisch identisch sind [324]. Allgemeiner lässt sich jedoch ein „Wörterbuch" hebräischer Wörter erstellen, in dem *die verschiedenen Zahlenwerte jedes Wortes (der Grundwert, der erweiterte Wert, der verkürzte Wert usw.) angegeben sind. Darüber hinaus kann ein entsprechender „Thesaurus" der Gematrie erstellt werden, der alle Wörter mit demselben Zahlenwert* gruppiert (nach der Berechnungsmethode a, b, c usw. – oder unabhängig von diesen Methoden, wenn deren Ergebnisse gleichgesetzt werden dürfen). Diese „Bücher" ließen sich mit einem modernen PC und einem guten Tabellenkalkulationsprogramm bei Vorliegen einer Datenbank hebräischer Wörter leicht erstellen.

Es ist unmöglich, die Ergebnisse solcher allgemeiner Berechnungen und Klassifizierungen vorherzusagen. Die Ergebnisse könnten so absurd verwirrend erscheinen, dass die Gematrikulationslogik selbst in den Augen ihrer Befürworter in Misskredit gerät; oder es könnten interessante und unerwartete Regelmäßigkeiten zutage treten, die selbst Skeptiker beeindrucken. Ich *vermute* , dass die so gruppierten Wörter zumeist nur entfernt miteinander verwandt sind, sei es als Synonyme, Antonyme oder auf andere Weise, sodass der Wert ihrer Verknüpfung bestenfalls literarischer Natur ist; nur sehr selten, wenn überhaupt, können wir erwarten, dass die so gruppierten Wörter eine eindeutige begriffliche Aussage vermitteln. Dies mag sogar die letztendliche Position der jüdischen Tradition sein, da sie der Gematrikulationslogik keinen kategorisch verbindlichen Rechtsstatus zuerkennt, sondern sie hauptsächlich für homiletische Zwecke verwendet.

In diesem Zusammenhang sei abschließend noch die sogenannte „neue Numerologie" erwähnt [325], die in manchen Kreisen heutzutage populär geworden ist. Mithilfe von Computern

---

322 Möglicherweise lässt sich ein dreistelliger Kurzwert auf zwei und dann auf eine Ziffer verkürzen; ebenso könnte der längere Wert entsprechend verkürzt werden. Jede dieser Vorgehensweisen führt, sofern zulässig, zu einer anderen Kategorie numerologischer Werte. Mir sind jedenfalls noch weitere Möglichkeiten bekannt. Beispielsweise können Buchstaben mit zehnfach höherem Wert gelegentlich als gleichwertig betrachtet werden; dies trifft auf die Zahlenfolgen 1, 10, 100; 2, 20, 200; 3, 30, 300; 4, 40, 400; 5, 50; 6, 60; 7, 70; 8, 80; 9, 90 zu (diese Vorgehensweise könnte übrigens als Folge der „Verkürzung" betrachtet werden). Ein weiteres Beispiel: Die Buchstaben eines Wortes können vor der Umwandlung in Zahlenwerte vollständig ausgeschrieben werden. So wird aus einem a ein *alef* , das den Wert 1+30+80=111 hat; aus einem ab wird ein *bet* , das den Wert 2+400=402 hat; und so weiter (dies könnte man als „Multiplikation" bezeichnen, und vermutlich können die Ergebnisse dieses Verfahrens wiederum anderen Verfahren unterzogen werden).

323 Ich bin mir spontan nicht sicher, ob und inwieweit verschiedene Wertkategorien vergleichbar sind: Lässt sich ein Primärwert mit einem erweiterten oder verkürzten Wert gleichsetzen? Oder nur mit einem anderen Primärwert? Jedenfalls handelt es sich hierbei um technische Details, auf die wir hier nicht eingehen müssen; unser Ziel ist es lediglich, eine Verifizierungsmethodik zu definieren.

324 Die hebräischen Vokale, die aus Punkten und Strichen bestehen, haben (meines Wissens) keine numerologischen Werte.

325 Der eigentliche Name lautet, glaube ich, „Sequenzen äquidistanter Buchstaben (SEL)".

(obwohl dies theoretisch auch manuell möglich wäre) wird jeder **n** -te Buchstabe (mit verschiedenen Werten für **n**) eines Tora-Textes markiert; beispielsweise jeder zehnte oder jeder fünfzigste Buchstabe usw. Die so ausgewählten Buchstaben werden zusammengesetzt (manchmal auch in umgekehrter Reihenfolge); und in einigen Fällen erscheinen Wörter oder Phrasen, die nicht nur für sich genommen bedeutungsvoll sind, sondern möglicherweise sogar einen Bezug zum Inhalt des Textes aufweisen oder spätere historische Ereignisse voraussagen. Dies ist in der Tat sehr überraschend und gilt als Beweis für den prophetischen Ursprung des Dokuments, da kein gewöhnlicher Mensch absichtlich ein Dokument mit solchen Eigenschaften verfasst haben könnte.

Da ich selbst nicht an solchen Forschungen beteiligt war und mir die Mühe nicht gemacht habe, die veröffentlichten Ergebnisse im Detail zu studieren, kann ich dazu keine Aussage treffen. Ich kann lediglich einige der mir einfallenden Prinzipien darlegen, die möglicherweise Anwendung fanden oder auch nicht:

a. Es genügt nicht, die Technik nur auf einige Teile der Tora anzuwenden, sondern sie muss systematisch auf die gesamte Tora und mit allen möglichen Werten von **n angewendet werden** (die Anzahl ist begrenzt, da das Dokument eine endliche Größe hat);
b. Für sinnlose Briefsammlungen, die vermutlich gelegentlich vorkommen, muss eine Erklärung geliefert werden; und
c. Die Technik muss auch auf viele andere Dokumente angewendet werden, seien sie religiöser oder säkularer Natur, die als Kontrollproben für das Experiment dienen.

Nur so lassen sich die Ergebnisse, wie auch immer sie ausfallen mögen, wissenschaftlich bewerten. Es stellt sich jedenfalls die Frage, ob sich die Interpretationserkenntnisse einer solchen, theoretisch unbegründeten Technik für halachische oder gar hagadische Zwecke nutzen lassen. Meines Wissens gilt diese Methode traditionell nicht als anerkannte hermeneutische Technik; daher besitzt sie aus orthodoxer Sicht keine Autorität. Darüber hinaus hat sie keine Vorhersagekraft: Manche Briefsammlungen mögen zwar aussagekräftig sein, aber erst im Nachhinein (hätten Forscher beispielsweise vor 100 Jahren auf den Namen „Hitler“ gestoßen, hätten sie damit nichts anfangen können).

Die Befürworter dieser neuen Numerologie behaupten, mithilfe statistischer Methoden bewiesen zu haben, dass die Wahrscheinlichkeit, dass ihre Ergebnisse zufällig entstanden sind, verschwindend gering ist. Sie führen dies zur Stützung der traditionellen Thesen an: (a) dass die Tora göttlichen Ursprungs ist und (b) dass sie alle Geheimnisse des Universums und eine Vorhersage der gesamten Geschichte enthält. Diese Schlussfolgerungen stellen jedoch unzulässige Verallgemeinerungen dar. Bezüglich der ersten These lässt sich bestenfalls schlussfolgern, dass Tora-Passagen, die tatsächlich beeindruckende Vorhersagen liefern, prophetisch sind; Passagen, die scheinbar keine solchen Daten liefern, bleiben unbestätigt. Bezüglich der zweiten These bedeutet die Entdeckung *einiger* weniger aussagekräftiger Zeichenketten nicht, dass *die gesamte Wissenschaft und Geschichte in dem Dokument enthalten ist; man müsste alle oder die meisten bekannten* wissenschaftlichen und historischen Erkenntnisse darin finden , um solch weitreichende Behauptungen aufzustellen.

Eine weitere Anmerkung, die angebracht ist: Wenn sich jemals *herausstellen sollte* , dass die Tora göttlichen Ursprungs ist, was würde dann aus dem Glauben werden? Ist Ungewissheit nicht ein wesentlicher Bestandteil der Religion?

4. Drei Texte besprochen.

In diesem Anhang besprechen wir drei gängige Texte zur jüdischen Logik. Unser Ziel ist es nicht nur, diese Texte zusammenzufassen, sondern dem Leser einen Einblick in die Bandbreite traditioneller talmudischer Heuristiken zu geben und nebenbei vielleicht einige erkenntnistheoretisch bedeutsame Themen anzusprechen.

A. Feigenbaums „Den Talmud verstehen“.

Der Talmudstudent mag zwar den allgemeinen Ablauf einer talmudischen Diskussion kennen, doch das genügt nicht. Er muss auch die Bedeutung jeder einzelnen Zeile erkennen und würdigen, verstehen, wie die Gemara von den Prämissen zur Schlussfolgerung gelangt, wer mit wem spricht, ob eine Aussage lediglich vorherige Aussagen erklärt oder modifiziert, welche Frage sie zu beantworten vorgibt und so weiter. Schlüsselphrasen, die diskursive Ereignisse signalisieren, und logische Strukturen, die die Diskussion prägen, müssen beachtet und richtig verstanden werden.

Dem Schüler wird empfohlen, Pronomen zu vermeiden; zu erkennen, wo ein Zitat endet (z. B. durch Signalwörter im *nächsten* Satz) und welcher Teil davon relevant ist; zu wissen, ob die sprechende Person ein Tana oder ein Amora ist; sich in allen Phasen der jeweiligen Problematik bewusst zu sein, was gesagt wird und warum, was gesucht wird und wozu usw.; zu identifizieren, welche Mittel zur Behandlung dieser Problematiken verwendet werden: welche Art von Aussagen vorliegen (gemäß der unten skizzierten Klassifizierung), was jede einzelne bewirkt, in Bezug auf welche anderen usw.; den Verlauf der Diskussionen nachzuvollziehen [326]; zu verstehen, inwiefern die Gemara die Mischna beeinflusst hat – ihre Interpretation, ihre Anwendungen, ihre Erklärung (angeblich im Gegensatz zur einfachen Lesart oder *Pschat*); und das Gesamtergebnis zu erfassen (Einschränkung, Erweiterung, Ablehnung, Bestätigung usw.).

Ein *Streit* entsteht, wenn zwei Autoritäten widersprüchliche Aussagen zu einem Thema machen. Eine Einigung wird schließlich durch den „Beweis“ der einen oder anderen Position erzielt, was das Zitieren eines maßgeblichen Textes oder das Teilen einer logischen Erkenntnis (*Svara*) beinhalten kann. Das Zusammenspiel der Autorität von Aussagen muss sorgfältig abgewogen werden: Beispielsweise kann eine Mischna, Braita oder *ein Posuk* (Vers aus der Tora) nur dann als Beweis für eine Aussage gelten, wenn das Zitat **auf keine andere Weise erklärt werden kann** . [327]Man kann verschiedene Arten von Aussagen unterscheiden:

- *Informationsaussagen* , die nicht-rechtliche Daten mit einer bestimmten Funktion in der Diskussion verknüpfen; einschließlich

  Erläuternde Aussagen, die etwas verdeutlichen, ohne jedoch das Gesetz festzulegen, abzuändern oder einzuschränken; sowie

---

326 Die Modernität der Flussdiagramme ist bedeutsam; sie zeigt, wie sich die jüdische Methodik durch die Übernahme neuer Techniken aus der umgebenden Kultur weiterentwickeln kann. Ein weiteres Beispiel hierfür ist die Arbeit des Ramchal, die wir später noch einmal genauer betrachten werden.

327 S. 7.

- *Rechtsgutachten* , die neben der Festlegung des Rechts auch die Umstände ihrer Anwendung (die „Szenarien“, auf die sie sich beziehen) beschreiben; einschließlich

  einschränkende Bestimmungen, die die Grenzen des Gesetzes definieren, indem sie die Umstände oder Fälle, in denen es anwendbar ist, wesentlich einschränken.

> Wir, mit dem Blick eines Logikers und nicht eines Talmudisten, könnten hinzufügen , *dass Annahmen* , die im Laufe einer Diskussion vorübergehend getroffen werden, auf die Probe gestellt und schließlich angenommen oder verworfen werden. Dieses *modale* Element sollte nicht ignoriert werden, da es den induktiven und nicht den deduktiven Verlauf der Diskussion deutlich macht.

Feigenbaum betont zu Recht die Dynamik des Erkenntnisprozesses. Der Lernende darf nicht voreilig urteilen, sondern muss die Feinheiten der Theseneliminierung, die vielfältigen Wenn-Dann-Aussagen und die apodischen Prozesse erkennen und verfolgen, die zu einer komplexen Dialektik führen. In der Gemara verläuft die Argumentation üblicherweise über Fragen und Antworten. Unterschiedliche Frage-Antwort-Sequenzen formen verschiedene „logische Strukturen“, wie zum Beispiel:

Frage 1 lautet:
A1 bis Q1 wird vorgeschlagen.
Frage 2 bis Antwort 1 lautet:
Dann wird A2 nach Q1 (oder nach Q2) vorgeschlagen....

Daher ist es wichtig zu wissen, auf welche vorhergehenden Aussagen sich jede Frage und auf welche Frage sich jede Antwort bezieht. Das Ergebnis ergibt sich üblicherweise aus dem Wortlaut der letzten Antwort. Fragen können neutral der Informationsgewinnung dienen oder auf Schwächen einer These hinweisen und in manchen Fällen letztlich eine Gegenthese verteidigen.

Eine Informationsfrage (*Scheelah*) kann die Klärung einer eigenständigen Rechtsfrage, die Tora- oder logische Quelle einer Aussage, die Urheberschaft und den Fundort eines Zitats oder eine Erklärung zum Ziel haben; sie zielt nicht darauf ab, die Autorität oder Logik einer vorherigen Aussage in Zweifel zu ziehen. Eine Angriffsfrage (*Kuschuja*) hingegen versucht, mithilfe eines autoritativen Zitats oder logischer Argumente zu zeigen, dass eine vorherige Aussage (direkt) oder eine ihrer Implikationen (indirekt) falsch, qualifizierungsbedürftig oder überflüssig ist; solche Fragen können sehr umfangreich sein und aus vielen Komponenten bestehen, die jeweils zum Gesamtangriff beitragen. Die Antworten auf Fragen können dementsprechend die erbetenen Informationen liefern, einem Angriff nachgeben, indem sie die angegriffene Aussage einschränken oder auf irgendeine Weise verdeutlichen, oder einen Gegenangriff starten, indem sie die Angriffsfrage abschwächen oder diskreditieren.

> Eine rhetorische Frage, die ein bestimmtes Anliegen verfolgt, kann natürlich dazu führen, dass eine These abgelehnt oder angenommen wird, muss es aber nicht: Um die Glaubwürdigkeit beider Seiten zu beurteilen, muss die intellektuelle Tragweite der *gesamten* Diskussion berücksichtigt werden. Man beachte die jedem Menschen gemeinsam zugeschriebene Fähigkeit zum logischen Denken, ohne die kein rationaler Konsens erzielt werden kann.[328]

---

[328] In diesem Zusammenhang sei an dieser Stelle die von orthodoxen Kommentatoren explizit vertretene Grundannahme erwähnt, dass den Teilnehmern der Talmuddiskussion alle notwendigen Daten

b. Rabinowichs talmudische Terminologie.

1. **Rabinowichs** Werk, mein Favorit, beginnt mit der Untersuchung **der Terminologie der Mischna selbst** . Man kann sie teils als analytisch, teils als synthetisch charakterisieren. Analytische Begriffe können angeben, was in einer Aussage enthalten oder ausgeschlossen ist, worauf sie sich bezieht oder wann sie anwendbar ist [329]; sie können Elemente vergleichen und gegenüberstellen, um sie zu klassifizieren; sie können die verschiedenen betrachteten Elemente nach irgendeiner Grundlage ordnen oder hierarchisieren; oder sie können Implikationen nahelegen [330]. Synthetische Begriffe können induktive Beweise oder Gegenbeweise für oder gegen eine Aussage liefern [331]; sie können einen deduktiven (oder zumindest induktiven) Grund (*taam*) für oder gegen eine Aussage angeben [332]; sie können die Abfolge der Entwicklung von Begriffen als intellektuelle Phänomene oder schließlich als ethische Gebote definieren (dies geschieht durch Begriffe wie *lekhatechilah* (*prima facie*) und *bedieved* (*ex post facto*), die an anderer Stelle erörtert werden [333]); oder sie können den parlamentarischen Prozess beschreiben, durch den die Autoritäten über eine Angelegenheit debattierten und schließlich zu einer Einigung gelangten [334].

Diese allgemeinen Kategorien sind, wohlgemerkt, sowohl auf die Gemara als auch auf die Mischna anwendbar; die spezifischen Begriffe, die zur Erfüllung der jeweiligen Untersuchungsaufgabe verwendet werden, unterscheiden sich jedoch in den beiden Texten erheblich. Bei der Untersuchung der Terminologie der Gemara zeigt sich ein reicheres Feld, das die höhere Komplexität ihrer Gesamtaufgaben widerspiegelt, da sie im Wesentlichen ein Kommentar zur Mischna ist.

---

zur Verfügung standen, sie alle relevanten Fragen erörterten und die richtigen Schlüsse zogen. In der Praxis hat sich diese Annahme selbst in orthodoxen Kreisen als schwer haltbar erwiesen, da spätere Kommentatoren (wie auch in verschiedenen Epochen des Talmud selbst) häufig genug Fehler in den talmudischen Urteilen bemängelt haben. Doch ohnehin ist eine solche Annahme theoretisch nicht haltbar, ohne auf das Konzept des Wunderwissens zurückzugreifen. (Wir hatten bereits Gelegenheit, diese Problematik zu erörtern.)

329 Verwendung von Ausdrücken wie alle, außer, es gibt *n* Arten von usw.

330 So bedeutet beispielsweise der Ausdruck *zu veain tsarikh lomar zu,* dass ein später aufgeführter Punkt in einem zuvor aufgeführten Punkt implizit enthalten ist (sodass man über den Nutzen einer solchen Auflistung überrascht sein mag).

331 Dies kann beispielsweise durch die Vorlage eines relevanten materiellen Falles (*maaseh*) erfolgen.

332 Zum Beispiel eine Tora-Passage (*kra*), eine Intervention aus gesundem Menschenverstand oder empirischer Erfahrung (*svara*) oder ein bereits etabliertes oder allgemein anerkanntes Prinzip (*klal*).

333 In ethischer Hinsicht begründen diese Begriffe eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von Erlaubnis: „darf ohne Zögern erfolgen“ (*lekhatechilah*) und „ist nur dann akzeptabel, wenn es bereits geschehen ist“ *(bedieved).*

334 So gibt es Begriffe wie *machloqet* oder *stam* , die uns mitteilen, ob ein bestimmtes Gesetz Anlass zu Streitigkeiten gab oder nicht; und im Falle eines Konflikts verschiedene Spezifikationen der Beteiligten - namentlich genannte oder ungenannte Einzelpersonen, Minderheit gegen Mehrheit, verschiedene Schulen.

2. **Die Gemara versucht zunächst, die Mischna durch sprachliche und logische Analysen zu klären** . Diese Untersuchungen erfolgen mittels Fragen [335], die auf ein Problem aufmerksam machen, woraufhin eine Antwort gesucht wird. Die Fragen und Antworten verwenden für jede Situation standardisierte Formulierungen.

Die *analytische* Aufgabe der Gemara besteht darin, den Gegenstand präzise zu bestimmen. Sie kann den Wortlaut einer Mischna, ihre Wortwahl und ihren Satzbau erläutern und sich dabei schrittweise auf verschiedene Details konzentrieren. Oder sie kann die Querverweise innerhalb von Sätzen explizit machen; oder sie kann versuchen, die Bedeutung eines Begriffs oder einer Aussage zu verstehen: worauf sich diese beziehen soll; oder sie kann den Anwendungsbereich eines Begriffs oder einer Aussage klären: welche Fälle oder Unterkategorien von Fällen er ein- oder ausschließen soll, wobei etwaige Einschränkungen, Beschränkungen, unerwähnte Erweiterungen, Ausnahmen oder Sonderfälle angegeben werden. Oder sie kann den vorliegenden Fall, seinen Kontext oder die zugrunde liegenden Bedingungen anschaulicher beschreiben.

Die *synthetische* Aufgabe besteht darin, die Prozesse zu untersuchen, die zu der/den jeweiligen Aussage(n) der Mischna geführt haben oder diese stützen. Die Gemara bemüht sich hierbei, die Gründe und Zusammenhänge einer Aussage zu erfassen, welches Wissen sie hinzufügt, welche Ziele ihre Formulierung motivierten und welche Belege sie – explizit in der Schrift oder indirekt durch Interpretation – stützen; oder Schlussfolgerungen aus gegebenen Aussagen zu ziehen, durch Bildung, Deduktion oder induktive Methoden wie Verallgemeinerung. Viele dieser Fragestellungen umfassen Aspekte der innerrabbinischen Debatte, wie die Unterscheidung zwischen babylonischen und palästinensischen Meinungen oder zwischen babylonischen Schulen, Meinungsverschiedenheiten einzelner Rabbiner oder in der Art und Weise, wie sie ihre Meinungen ableiten, Gründe für abweichende Meinungen, Fragen der Autorschaft – all dies verleiht einer Meinung einen größeren Kontext.

Nachdem die Gemara den Inhalt der Mischna ermittelt hat, **prüft sie ihn auf Konsistenz und leitet daraus Schlussfolgerungen ab** . Die Gemara sucht nach versteckten Widersprüchen. Ein Begriff, eine Formulierung oder ein Satz der Mischna kann im Kontext unpassend oder deplatziert erscheinen (was die Gemara veranlasst, die Passage neu zu interpretieren oder Klauseln hinzuzufügen). Eine Mischna kann innerhalb derselben oder in verschiedenen Passagen unterschiedliche Wörter für scheinbar denselben Sachverhalt verwenden (im ersten Fall betrachtet die Gemara sie als gleichwertig, im zweiten Fall als widersprüchlich). Sie kann etwas überflüssig wiederholen, was bereits gesagt wurde, oder Offensichtliches aussprechen (in diesem Fall kann die Gemara einen spezifischen Unterschied oder einen möglichen Einwand hinzufügen). Die Formulierung eines Gesetzes oder einer Bestimmung in der Mischna kann der Gemara zu vage oder „falsch“ erscheinen (in diesem Fall kann die Gemara die Formulierung korrigieren oder sogar die Authentizität der Mischna infrage stellen).

Die Mischna mag analoge Fälle scheinbar redundant nebeneinander aufführen (die Gemara geht davon aus, dass dies in Erwartung möglicher Einwände aufgrund geringfügiger Unterschiede geschieht, wobei diese Unterschiede als nebensächlich betrachtet werden). Die Reihenfolge der Darstellung von Fallklassen mag angesichts ihrer üblichen Hierarchie überraschend erscheinen. Auch eine Auflistung von Fällen mag überraschend wirken, da ein Fall a fortiori in den anderen eingeschlossen ist (in diesem Fall dient dies lediglich dazu, den

---

[335] Verhöre sind in der Regel rhetorisch und so formuliert, dass sie Antworten nahelegen. Siehe weiter unten.

jeweiligen Höhepunkt oder Tiefpunkt, also die Hierarchie, hervorzuheben). Die Gemara mag eine in der Mischna aufgeführte Liste der zu einer Kategorie gehörenden Fälle als zu begrenzt betrachten; oder feststellen, dass nur einige einer bestimmten Anzahl von Unterkategorien aufgeführt sind; oder die Definition einer Kategorie aufgrund des Weglassens relevanter Unterscheidungsmerkmale als zu weit gefasst empfinden, wodurch fälschlicherweise mehr Fälle suggeriert werden als beabsichtigt. Es kann auch vorkommen, dass eine Mischna eine Regel als „allgemein" darstellt, die nach der Gemara nicht wirklich allgemein ist [336].

In einer Mischna können mithilfe der Gemara verschiedene Arten von Widersprüchen aufgedeckt werden: Eine Entscheidung in der Mischna kann einem bereits etablierten Prinzip widersprechen; oder zwei Teile einer Mischna scheinen unvereinbare Implikationen zu haben; oder es können unterschiedliche Entscheidungen in zwei Bereichen getroffen werden, die eigentlich übereinstimmen sollten; oder es kann ein Widerspruch zwischen autoritativen Passagen bestehen; oder es kann ein Fall vorgebracht werden, der dem vorhergehenden Gesetz widerspricht. Solche Widersprüche werden aufgelöst, indem den widersprüchlichen Passagen unterschiedliche Bedeutungen oder Anwendungen oder unterschiedliche Autoren zugeschrieben werden – die die Gemara sozusagen rückwärts vom zu untersuchenden Fall her rekonstruiert.

Anerkannte *Streitigkeiten* in der Mischna werden von der Gemara analysiert. Die Gemara kann den Grund für die abweichende Meinung eines Mischna-Gelehrten und die Antwort seiner Gegner auf seinen Einwand erläutern oder, falls keine explizite Antwort vorliegt, selbst eine Antwort geben. Die Gemara kann zwei oder mehr scheinbar identische Rechtsmeinungen in der Mischna gegenüberstellen oder die unterschiedlichen Prinzipien aufzeigen, die widersprüchlichen Meinungen zugrunde liegen, gegebenenfalls indem sie daraus divergierende Implikationen ableitet. Sie kann auch die Übereinstimmungen zwischen widersprüchlichen Meinungen aufzeigen und die Unterschiede zwischen ihnen auf bestimmte Punkte beschränken oder klären, warum sich eine bestimmte Streitigkeit in einem Fall nicht auf einen anderen Fall erstreckt. Die Gemara kann sich auf die scheinbare Widersprüchlichkeit eines Mischna-Disputanten konzentrieren, der in zwei Passagen unterschiedliche Positionen zu vertreten scheint; sie kann andeuten, dass er in einer der Passagen die Meinung eines anderen Gelehrten (und nicht seine eigene) wiedergibt oder dass ein anderer Gelehrter ihm (fälschlicherweise) eine Meinung zuschreibt. Gleiches gilt auch für zwei Streitparteien; in diesem Fall kann davon ausgegangen werden, dass ihre Meinungen in einer der Passagen versehentlich vertauscht wurden.

3. **Die Gemara verwendet spezielle Ausdrücke, um aus verschiedenen maßgeblichen Dokumenten oder mündlichen Quellen zu zitieren.** So beziehen sich die Ausdrücke *„matninan", „tenan" usw. unter anderem auf die Mischna; „matnina", „tenu rabanan", „tanya"* usw. auf die Baraitot; und beispielsweise *„tena"* auf die Tosefta. Eine zitierte Passage muss direkt oder indirekt mit der jeweiligen Darstellung oder Diskussion in Zusammenhang stehen. Der Zweck eines solchen Zitats ist beispielsweise die Veranschaulichung oder Erklärung, die Unterstützung oder Widerlegung, die Präzisierung oder Erweiterung. Nachdem eine Passage *im Zusammenhang* mit einem anderen Thema zitiert wurde, kann die Gemara später darauf zurückkommen und sie um ihrer selbst willen weiter erörtern.

Eine ***Memra*** ist eine „überlieferte Lehre, Meinung oder Entscheidung der Amoräer", d. h. eine *Überlieferung, die* von einem Amoräer im Namen eines *anderen verkündet wird. Amora* (das

[336] Das gleiche Problem haben wir auch im Englischen, wo das Wort „general" oft „in den meisten Fällen" bedeutet, anstatt „in allen Fällen".

heißt Gemara-Weisen). Der Bericht könnte, dem verwendeten Ausdruck zufolge, eine einzelne, unbestrittene Aussage betreffen. (*amar* R. Ploni [337]), oder eine einzelne, umstrittene Aussage ohne Gegenthese (R. Ploni *amar*), oder eine Kontroverse zwischen zwei oder mehr Amoraim (*Itamar* R. x *amar* ... R. y *amar* ...). Der Name des Berichterstatters kann angegeben werden, und es kann verdeutlicht werden, ob der Bericht direkt (mündliche Überlieferung aus erster Hand) oder indirekt (Hörensagen, über einen Vermittler) ist.

Eine *einzelne* Memra kann auf verschiedene Weise in die Gemara aufgenommen werden. Eine Memra mag überflüssig erscheinen, weil sie bereits explizit in einer Mischna enthalten ist ***;*** in diesem Fall bringt die Memra jedoch meist einen zusätzlichen neuen Punkt ein. Ist die Memra nur ***implizit*** in einer Mischna enthalten, stellt die vermeintliche „Duplizierung“ keinen Einwand gegen die Memra dar, da sie eine nützliche Funktion erfüllt und durch die Mischna bestätigt wird. Wird eine Memra durch eine Baraita bestätigt, braucht man sich nicht über ihre vermeintliche Überflüssigkeit zu wundern, da von ***einem Amora erwartet wird, dass er jede Mischna, aber nicht jede Baraita kennt*** . Eine Memra mag im Widerspruch zu einer Mischna oder Baraita stehen; in diesem Fall kann die erstere verworfen werden, es sei denn, der vermeintliche Widerspruch erweist sich als rein scheinbar. Eine Memra kann auch zur Bestätigung einer anderen Memra herangezogen werden (z. B. eine babylonische, die von einer palästinensischen unterstützt wird). Wenn zwei Amoräer widersprüchliche Schriften zum selben Thema berichten, wird angenommen, dass die ursprünglichen Verfasser der widersprüchlichen Positionen zwei verschiedene Personen sind. Die Echtheit einer Schrift kann von einem anderen Teilnehmer angezweifelt werden, weil ihr angeblicher Verfasser andernorts abweichende Meinungen geäußert hat. Da sowohl der Berichterstatter als auch der Einwender Amoräer sind, ist ihr Status prinzipiell gleich, und es muss eine Einigung angestrebt werden (auch wenn in manchen Fällen eine Seite obsiegen kann). Eine Schrift kann zunächst heftig beanstandet und schließlich in korrigierter Form, die den Einwänden Rechnung trägt, von der Gemara zugelassen werden.

Mehrere Memra mit widersprüchlichen Meinungen können in der Gemara unterschiedlich behandelt werden. Die Ursache des Konflikts kann in unterschiedlichen Interpretationen eines Mischna-Ausdrucks oder im unterschiedlichen Verständnis der Begründung einer Entscheidung *liegen* . Der Streit kann auch Zweifel an der endgültigen Entscheidung in einem Fall, an einem nicht eindeutig formulierten Rechtsgrundsatz oder an einem in der Mischna nicht behandelten Nebenfall widerspiegeln. Die Gemara prüft die verschiedenen praktischen Konsequenzen jeder Position, identifiziert Übereinstimmungen und schließt diese aus der Diskussion aus. Anschließend kann die Gemara unter Bezugnahme auf eine Mischna oder Baraita schlichten (eine Seite unterstützen, die andere ablehnen), darin Unterstützung für beide Seiten (oder keine?) finden, die Argumente für und gegen den gesunden Menschenverstand prüfen, Gründe für die Zulassung beider Seiten finden (da kein tieferliegender Streitpunkt, sondern lediglich ein anderer Fall oder Anwendungsfall vorliegt) oder sogar unentschieden bleiben. Manchmal lässt der Wortlaut der Memra unklar, welcher der beiden widerstreitenden Amoräer welche der beiden Meinungen vertrat. In solchen und anderen zweifelhaften Fällen kann die Gemara frühere Äußerungen der betreffenden Amoräer heranziehen, um deren frühere Denkweise zu ermitteln. Manchmal kann die Divergenz zwischen den Amoräern auf eine ähnliche Divergenz zwischen den Tanaim zurückzuführen sein.

---

[337] „R. Ploni“ bezeichnet einen bestimmten Rabbiner, so wie man im Englischen „Herr Sowieso“ sagen würde. *„Amar“* bedeutet „sagte“ , „ *itamar* “ bedeutet „es wurde gesagt“.

4. **Fragen sind oft rhetorisch** und dienen dazu, eine bereits bestehende Schlussfolgerung zu untermauern: Eine Bejahung (X ist) kann als Verneinungsfrage formuliert werden (Ist X nicht?); eine Verneinung (X ist nicht) als Bejahungsfrage (Ist X?). Im Rahmen der Untersuchungen der Gemara stellen Befragungen jedoch meist Zwischenstationen dar. Man unterscheidet vier Arten: (a) Fragen, die Verwunderung über eine *unerwartete* Aussage oder eine dem Offensichtlichen widersprechende Frage ausdrücken; solche Fragen können als ausreichende Antwort dienen oder eine ausführlichere Erwiderung nach sich ziehen. (b) Fragen, die nach der *Bedeutung, dem Grund, den Quellen oder dem Zweck* einer Aussage oder eines Teils davon fragen. (c) Fragen, die einen *Einwand erheben* und auf eine Schwierigkeit oder einen Konflikt hinweisen…

> Eine Erwiderung auf einen Einwand wird als *Peruka* (erlösen, retten) bezeichnet. Eine Schwierigkeit heißt *Kushya* , ihre Lösung *Terutz* ; letztere kann eine einzelne These oder mehrere Thesen (zwei oder mehr gleichwertige Alternativen) sein, oder eine These, die zunächst vorgebracht und dann angefochten wird. Eine Schwierigkeit kann jedoch auch ungelöst bleiben. Es gibt verschiedene Arten von Meinungsverschiedenheiten, Unstimmigkeiten oder Widersprüchen. Gegensätze zwischen Aussagen gleicher Autorität, wie beispielsweise zwei Schriftstellen oder zwei Mischna- und/oder Baraita-Stellen, werden als … bezeichnet. *rumia* (in Widerspruch treten). Meinungsverschiedenheiten eines Amora mit der höheren Autorität eines Tana werden als Konflikte bezeichnet. *tiuvta* (Aram.; Hebr. gleichbedeutend mit *teshuvah*). Eine Unterscheidung, die unter Bezugnahme auf die jeweiligen Fälle oder Umstände zwischen scheinbar widersprüchlichen Aussagen getroffen wird, um deren Vereinbarkeit aufzuzeigen, wird als *shinuia bezeichnet* .
>
> Einem Einwand kann durch Aufzeigen eines Dilemmas begegnet werden (*ma nafshekha* (was ist dein Wunsch?) – sodass in der einen oder anderen Weise ein ähnlicher Einwand (oder eine Verteidigung) vorgebracht werden kann. *Lo tsrikha* deutet auf die Möglichkeit einer weiteren Alternative hin, etwa eines Mittelwegs, der das Dilemma auflöst; *leolam* (trotzdem) bedeutet das Festhalten an einer der Alternativen, möglicherweise mit kleinen Modifikationen [338]. Ein Einwand kann nach Erwiderungsversuchen durch eine „Remittentation“ verstärkt werden, die dazu dient, die vorgeschlagenen Antworten zu entkräften, indem sie deren Argumentation als schwach, ihre Überlegungen als nicht ausreichend umfassend oder ihre Bezugnahme auf nicht allgemein geteilte Meinungen aufzeigt.

Baayah) aufzuzeigen – also jeglichen Zweifel hinsichtlich der Auslegung des Wortlauts einer Mischna, der Rechtsentscheidung in einem Fall (von praktischer Bedeutung, aber nicht in der Mischna vorgesehen) oder der Quelle bzw. Begründung eines Gesetzes. Die Lösung, sofern vorhanden, ist eine Baraita oder eine amoräische Aussage und kann mit dem Verb *Pashat ausgedrückt werden* . Findet man keine Lösung, sagt man *Teku* (es soll so bleiben). Manchmal werden Probleme innerhalb der möglichen Lösungsansätze vorweggenommen, um das ursprüngliche Problem zu verschärfen. Manchmal werden die aufgeworfenen Fragen einfach ignoriert, da sie zu unbedeutend oder theoretisch sind (und daher in der Praxis unwahrscheinlich auftreten).

, d. h. des Grundes (*taam*), mit dem ein Beweis oder ein Widerlegungsgrund vorgelegt wird, **werden verschiedene Begriffe und Wendungen verwendet.** Jede Angelegenheit. Die Argumentation kann mit einer oder mehreren Prämissen oder mit einer Schlussfolgerung beginnen. „Direkte“ Argumente beweisen die Wahrheit einer Aussage; „indirekte“ beweisen die Falschheit des Widersprüchlichen (eine Art *Reductio ad absurdum*). Folgende Klassifizierung von Argumenten wird vorgeschlagen: (a) Autoritätsargumente, auch Beweis oder Beleg (*rayah*) genannt, bilden die Grundlage des jüdischen Rechts; sie können aus einem Text der Tora,

---

[338] Wird eine der gegebenen Alternativen auch nur geringfügig modifiziert, um das Dilemma zu lösen, so wird sie natürlich streng genommen zu einer neuen Alternative. Dies sollte betont werden.

Mischna oder Baraita, einer Lehre der Amora, einer „Sinai-Tradition“ oder einem „etablierten Prinzip“ stammen [339]. (b) Argumente des gesunden Menschenverstands (*svara*) [340]. (c) Argumente durch sorgfältige Analyse der Auslegung und Implikation des Gesetzes (*diuqa*), einschließlich Schlussfolgerungen vom Positiven zum Negativen oder umgekehrt, basierend auf *der Davqa*- Lesung des Gesetzes. (d) Analogieschlüsse (*heqesh* oder *dumia* [341]), bei denen die Ähnlichkeit zweier Fälle genutzt wird, um eine in einem Fall getroffene Entscheidung auch auf den anderen Fall anzuwenden. (e) Argument *a-fortiori* (*qal vachomer*), wodurch die Anwendbarkeit eines Gesetzes von einem Fall, in dem die Umstände weniger günstig sind, auf einen anderen, in dem sie günstiger sind, ausgedehnt wird; in Haggada-Passagen wird der Ausdruck *al achat kamah vekamah verwendet* .[342]

Widerlegung bedeutet, eine Behauptung als falsch zu erweisen: indem man sie widerlegt (*tiuvta* , antworten) oder die sie stützenden Argumente entkräftet, d. h. widerlegt (*pirka* , zerbrechen, *dechiah* , umstoßen) [343]. *Der Widerlegung* kann direkt erfolgen, indem ein Widerspruch zwischen der fraglichen Aussage und einer Mischna oder Baraita aufgezeigt wird, oder indirekt, indem gezeigt wird, dass eine bestimmte Mischna oder Baraita anders formuliert oder unerklärt bliebe, wenn die Aussage akzeptiert würde. Die Methode *der Widerlegung* hängt von der Art des angegriffenen Arguments ab. Handelt es sich um ein Autoritätsargument, wird gezeigt, dass es auf einem Missverständnis der zitierten Passage beruht; oder es wird gezeigt, dass sich die Passage auf andere Fälle bezieht als die hier betrachteten; oder es wird gezeigt, dass die zitierte Passage *nicht* autoritativ ist, sondern eine individuelle Meinung darstellt, die nicht allgemein geteilt wird. Handelt es sich um ein Argument des gesunden Menschenverstands, wird gezeigt, dass sein Ansatz logisch fehlerhaft ist oder ein anderer Ansatz besser ist (*adaraba* **...** , im Gegenteil ...). Manchmal ist der Einwand, wohlgemerkt, eher mild und höflich, nicht entschieden und stichhaltig. Er weist lediglich auf eine *Möglichkeit* hin, die ein Argument entkräften könnte, und zeigt alternative Lösungsansätze auf, ohne diese als überlegen, exklusiv oder etabliert darzustellen. Wenn das Argument auf Auslegung oder Implikation beruht, erweist es sich als zu willkürlich, da dieselbe Auslegung oder Implikation, angewendet auf eine andere Klausel desselben Abschnitts, zu Widersprüchen (zwischen den Schlussfolgerungen der beiden Klauseln) führen könnte; solche Zurückweisungen finden sich häufig im Talmud [344]. Bei einem Analogieschluss wird die oberflächliche Ähnlichkeit der gleichgesetzten Fälle aufgezeigt, wobei wesentliche Unterschiede übersehen wurden. Bei einem indirekten Argument wird gezeigt, dass ein ähnlicher Einwand wie der vorgebrachte *gegen das Argument selbst oder seine Schlussfolgerung* erhoben werden kann . Viele Argumente werden widerlegt, indem gezeigt wird,

---

339 Mir ist nicht klar, wie sich die letzten beiden Unterkategorien von den vorhergehenden unterscheiden: Wie wird eine Tradition oder ein Prinzip anders als durch einen schriftlichen oder mündlichen Bericht bekannt? Und ab wann gilt eine Tradition oder ein Prinzip als „allgemein anerkannt“ genug?

340 Mir ist nicht klar, was diese Kategorie von den drei folgenden unterscheidet. Jedenfalls ist die Form des Denkens nicht spezifiziert (deduktiv, induktiv; kategorisch, hypothetisch, disjunktiv; Syllogismus, Produktion, Apodosis usw.). Da der Autor diese Dinge möglicherweise nicht kennt, mag die unterschiedliche Formulierung auf formale Unterscheidungen hindeuten – aber spontan bezweifle ich das.

341 Ich frage mich, ob es einen Unterschied zwischen diesen beiden Wörtern gibt.

342 Warum sind die anderen der Dreizehn Midot nicht in dieser Liste enthalten?

343 Im Falle von „ *Pirka “ ist zu beachten, dass man sich vor dem Fehlschluss der Verneinung des Antezedens* hüten muss ! Das heißt: „Wenn Argument, dann Schlussfolgerung; aber wenn Argument nicht gegeben ist, dann auch keine Schlussfolgerung“ ist ein Fehlschluss. Der Autor scheint diese Gefahr zu ignorieren.

344 S. 69.

dass ihre Implikationen in irgendeiner Weise übertrieben sind und neben den angestrebten Schlussfolgerungen zu unzulässigen Nebenschlussfolgerungen führen.

Neben kleineren Diskussionen, bestehend aus kurzen Fragen und Antworten, Einwänden und Erwiderungen usw., finden sich in der Gemara ausführlichere Debatten (*Pilpul* [345]), die sich zumeist mit der Auslegung oder Anwendung eines Gesetzes oder der Entwicklung eines neuen allgemeinen Prinzips befassen. Diese Debatten wurden zwischen gleichberechtigten Mitgliedern einer Akademie oder zwischen einem Lehrer und seinen angesehenen Schülern geführt. Nur die Namen wichtiger Teilnehmer werden im Text erwähnt, die übrigen bleiben anonym. Die Liste der Pilpul-Debattierer ist insgesamt recht kurz; auch die übrigen Diskussionen sind thematisch begrenzter.

c. Die *Wege der Vernunft* des Ramchal .

Die beiden oben genannten Bücher sind moderne, wenn auch recht traditionelle Darstellungen der Talmud-Heuristik. Es lohnt sich, auch ein älteres Werk zu betrachten: „ *Die Wege der Vernunft"* (hebräisch: *Derech Tevunot*) von Rabbi Moshe Chaim Luzatto, auch bekannt unter dem Akronym RaMChaL [346]. Dieses Werk zeichnet sich (meiner Ansicht nach) dadurch aus, dass es sowohl eine Hilfe zum Talmudstudium als auch eine Abhandlung über Logik sein will – einer Logik, die der westlichen Logik griechischen Ursprungs ähnelt und zweifellos von ihr beeinflusst ist.

Ramchal wurde Anfang des 18. Jahrhunderts in Italien geboren und wanderte später in die Niederlande aus [347]. In seinem kurzen Leben von nur vier Jahrzehnten verfasste er mehrere Bücher zu verschiedenen Themen (Ethik, Theodizee, Kabbala), die zu Recht zu Klassikern geworden sind und in jüdischen Religionskreisen bis heute weite Verbreitung finden. Sein Werk zeichnet sich durch seine klare Darstellung und die Fähigkeit aus, traditionelle Ideen zu ordnen und zu systematisieren. „ *Die Wege der Vernunft"* ist im Großen und Ganzen ein intelligentes und gut lesbares Werk; doch – für Ramchal ungewöhnlich – weist es leider einige gravierende Mängel auf. Möglicherweise hat er es unter Zeitdruck verfasst [348].

---

345 Der Begriff „ *Pilpul* " erhielt später eine abwertende Bedeutung, als er für Auslegungen des Rechts verwendet wurde, die auf spitzfindigen Unterscheidungen beruhten und künstliche „Probleme" schufen, deren vermeintliche „Lösungen" lediglich dazu dienten, die dialektischen Fähigkeiten des Einzelnen zu demonstrieren. Diese Studienform begann in Polen mit R. Yacov Polack (1460–1530) und wurde von vielen Autoritäten verachtet; sie ist in manchen Kreisen bis heute verbreitet.

346 Ich hatte vor einigen Jahren während meines Aufenthalts in einer Jeschiwa Gelegenheit, sein Buch zu lesen, und machte mir dazu einige grobe Notizen, die ich für die folgenden Kommentare verwendete; allerdings muss ich erwähnen, dass ich das Buch selbst nicht vor mir habe, während ich diese Kommentare nun fertigstelle.

347 Wenn ich mich recht erinnere.

348 Ich möchte an dieser Stelle erwähnen, dass die englische Übersetzung der Rabbiner D. Sackton und Ch. Tscholkowski, die ich gelesen habe, nicht besonders gut ist. Sie haben sich nicht die Mühe gemacht, die allgemein anerkannte Terminologie zu studieren, und verwirren daher Leser, die diese bereits verinnerlicht haben. Beispielsweise verwenden sie das Wort „kategorisch" anstelle von allgemein oder universell; das Wort „partiell" anstelle von singulär; das Wort „partiell" anstelle von partikular; oder auch das Wort „unqualifiziert" anstelle von unquantifiziert. Ebenso bezeichnen Logiker das, was die Übersetzer als „diametral entgegengesetzt" bezeichnen, als widersprüchlich; und was sie als „widersprüchlich" bezeichnen, nennen wir gegensätzlich. Ich werde solche Abweichungen einfach

Der Ramchal scheint zwar in gewissem Maße mit dem aristotelischen Gedankengut vertraut gewesen zu sein, jedoch nicht so umfassend, wie man es nach der Lektüre von Aristoteles ' Werken erwarten würde. Vor allem scheint er *die* von Aristoteles begründete formal-symbolische Methode der logischen Analyse völlig zu ignorieren; sein Ansatz besteht darin, Merkmale und Prozesse allgemein zu beschreiben und Beispiele aus dem Talmud heranzuziehen. Folglich ist seine Logik bestenfalls eine Skizze, ein grober Umriss des Themas, offenbar ohne Bewusstsein für tieferliegende Probleme (wie etwa die Validierung) und ohne Kenntnis der damals entwickelten technischen Hilfsmittel (wie etwa Oppositionsquadrate). Auch systematisiert er seine Argumentation nicht und führt keine erschöpfenden Analysen durch. Andererseits ist sein theologischer Horizont etwas breiter als der seiner Zeitgenossen, was offensichtlich auf seine talmudische Ausbildung zurückzuführen ist.

In seinen Auflistungen logischer Werkzeuge und Prozesse neigt Ramchal dazu, Äpfel mit Birnen zu vermischen. Alle Aussagen werden gleichgesetzt; sie werden weder nach ihren strukturellen Unterschieden klassifiziert noch ihre strukturellen Beziehungen herausgearbeitet. So findet sich beispielsweise (in Kap. 3) ein Verzeichnis, das tatsächliche Kategorien („einfache“, laut den Übersetzern), modale Kategorien („qualifizierte“), Exklusive, Exzeptive, ethische Konditionale („Konditionale“), hypothetische Aussagen, Aussagen mit zwei oder mehr Subjekten oder Prädikaten in Konjunktion oder Disjunktion („Komposita“) und weitere Kategorien zusammenfasst. Es findet keine Analyse der Merkmale dieser Aussagen statt, es werden keine Gruppierungen vorgenommen und keine Erklärungen gegeben.

Die Lehre von Oppositionen und Erziehungen des Ramchal (Kapitel 4) wird durch seinen Versuch, Sätze mit unterschiedlichen Begriffen zu vergleichen, verkompliziert. Offensichtlich bezieht er sich auf talmudische Debatten; dort stehen Sätze mit unterschiedlichen Subjekten und/oder Prädikaten in einem dynamischen Zusammenhang; der Ramchal versucht, diese praktischen Probleme unmittelbar anzugehen. In der aristotelischen Logik lassen sich solche Probleme jedoch nicht direkt behandeln; erst später, mithilfe der Syllogismustheorie, können sie formal gelöst werden [349].

Interessanterweise übernimmt der Ramchal (in Kap. 5) die talmudische, nicht die aristotelische Interpretation partikulärer Aussagen (d. h. als definit statt indefinit). Das heißt, „einige X sind Y“ schließt „alle X sind Y“ aus und schließt „einige X sind nicht Y“ ein. Soweit ich mich erinnere, unterscheidet er jedoch nicht zwischen deduktiven und induktiven Kontexten und erkennt auch nicht, dass die genannten Beziehungen letztlich manchmal umgekehrt werden. Was den syllogistischen Beweis angeht, finde ich keinen Fehler in seinen Ausführungen, außer dass er nicht viel dazu sagt (siehe Kap. 7). Es findet sich keine Diskussion über die Figuren des Syllogismus, seine verschiedenen Modi oder die Validierungsprozesse – dabei sind dies die beeindruckendsten Errungenschaften der aristotelischen Logik.

---

ignorieren und den Inhalt anhand der anerkannten Terminologie besprechen (und ihre gegebenenfalls in Klammern und Anführungszeichen erwähnen).

[349] Wir könnten die Theorie der faktoriellen Induktion tatsächlich erweitern, um Kombinationen von Aussagen mit Termen zu behandeln, die syllogistische Muster bilden. Aus dieser Perspektive sind Syllogismen mit einer Konklusion deduktiv, solche mit zwei oder mehr möglichen Konklusionen induktiv. In letzteren Fällen, in denen mehrere Konklusionen möglich sind, können diese formal unterschiedliche Wahrscheinlichkeiten aufweisen, sodass eine von Anfang an den anderen vorzuziehen sein kann. Diese Arbeit muss noch systematisch durchgeführt werden.

Genau das fehlt Ramchals Abhandlung: Formalisierung, Systematisierung und Vollständigkeit. Wusste er nichts über Syllogismen? Vielleicht hat er nie darüber gelesen, sondern nur mündlich etwas darüber gelernt oder es unbewusst aus der Kultur seiner Zeit aufgesogen.

Der Ramchal erwähnt darüber hinaus weitere Formen des mittelbaren Schlusses, darunter die Apodosis (hypothetischer oder disjunktiver Syllogismus). Er spricht vom Analogieschluss: X1 ist wie X2, da beide Y sind, und X2 ist Z, woraus X1 Z folgt. Er weist darauf hin, dass solche Argumente widerlegt werden können. Außerdem erwähnt er *das A-fortiori*- Argument der Form: X1 ist größer als X2, und X2 ist Y, also ist X1 Y. Man kann jedoch feststellen (siehe Kapitel 3 des vorliegenden Bandes), dass der Mittelbegriff, der den Vorgang erklärt und rechtfertigt – nämlich *die* Vergleichsgrundlage von X1 und X2 –, fehlt und dass er sich offenbar der formalen Varianten dieses Arguments nicht bewusst ist (die Form seines Arguments als positives Subjekt ist jedoch korrekt).[350]

Für Ramchal ist Logik etwas, das wir intuitiv erfassen (Kap. 1). Er unterscheidet die wörtliche Wahrheit von der anspielungsreichen, der bildlichen und der hyperbolischen (Kap. 6). Er ist sich der Dynamik des Denkens bewusst (Kap. 8, 9). Er kennt viele der Kategorien, auf die sich unsere Begriffsfähigkeiten beziehen (Kap. 10, 11).

> Wenn das Ziel von „ *Wege der Vernunft“* darin besteht, jüdischen Talmudstudenten ein tieferes Verständnis der zugrundeliegenden logischen Probleme zu vermitteln, dann ist es meiner Meinung nach wertvoll. Es handelt sich nicht um eine bloße Nachahmung, sondern um die Reflexionen eines denkenden Menschen zu diesem Thema. Sollten Leser jedoch meinen, ein umfassendes Verständnis dessen zu erlangen, was die sogenannte Logik als Wissenschaft zu bieten hat (oder zu Ramchals Zeiten bot), so irren sie sich meiner Ansicht nach [351]. Das Thema ist vielschichtiger, als „ *Wege der Vernunft“* vermuten lässt. Das Buch ist zwar interessant, aber nicht unbedingt die beste Einführung. Sein größter Vorteil liegt in den angeführten Beispielen; heutzutage gibt es jedoch besser strukturierte und umfassendere Lehrmaterialien. Studenten können sich jederzeit selbst passende Beispiele in Form von Übungen suchen.

5. Die hebräische Sprache.

Logik und Sprache sind im jüdischen Denken eng miteinander verbunden. Die Auslegung heiliger Texte zur Ableitung von Gesetzen setzt eine profunde Kenntnis der hebräischen Sprache in all ihren Facetten voraus: ihrer Rechtschreibung, ihrer Grammatik, ihrer Etymologie, ihrer lebendigen Nuancen [352]. Das Judentum hat seit jeher, wenn nicht von Anbeginn an, offen einen tiefen Zusammenhang zwischen (den meisten) Wörtern und Dingen betont, der über die gängige Annahme hinausgeht, Wörter seien lediglich willkürliche Etiketten, die wir gedanklich mit unseren Vorstellungen von Dingen verknüpfen.

---

350 Beachten Sie, dass alle hier eingeführten Symbole von mir stammen.

351 Ich bewundere Ramchals übrige Werke, bin in diesem Fall aber eher enttäuscht. Sollte ich kritisch klingen, so ist meine Absicht konstruktiv; ich suche nicht provokativ nach Fehlern, sondern versuche eine faire Bewertung abzugeben.

352 Unser Wissen über das Hebräische stammt größtenteils aus der Analyse seiner Verwendung in der Tora selbst, beispielsweise durch mittelalterliche spanisch-jüdische Grammatiker; aber das Hebräische blieb auch in begrenzten Kreisen während der Jahrhunderte unserer Zerstreuung eine lebendige Sprache, bis zu seiner zionistischen Wiederbelebung in der Neuzeit.

> Logiker spüren heutzutage zwar die enge Verbindung zwischen sprachlichen und logischen Phänomenen, doch warum dies so sein sollte, ist nicht ganz klar. Denken scheint schließlich auch ohne Worte möglich zu sein; moderne Psychologen erkennen die Existenz unterbewusster, ja sogar unbewusster „Gedanken“ an. Sicherlich können die Eigenheiten einer Sprache ihre Sprecher gelegentlich dazu verleiten, in logisch unlogischen Mustern zu denken; und obwohl sich solche Verzerrungen in den meisten Fällen glücklicherweise durch sorgfältige Umschreibung (oder Erklärungen und Vorbehalte in Klammern) umgehen lassen, korrigieren Menschen diesen Effekt nicht immer, und kulturelle Denkgewohnheiten können sich tatsächlich herausbilden. Doch es könnten noch tiefer liegende strukturelle Kräfte im Geist und seinen physiologischen Grundlagen wirken, die sowohl die Gedanken als auch die Sprache, in der sie ausgedrückt werden, prägen und in ihren Variationen unterschiedliche Kulturen hervorbringen.

Betrachten wir die Entstehung der jüdischen Sprachvorstellungen in ihren Grundzügen.

Zunächst zur jüdischen Tradition. Im ersten Kapitel der Tora, das die Schöpfung beschreibt, finden wir den Satz (Vers 3): „Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht.“ Gott schuf durch *sein Wort* . In gewisser Weise gehörten *Worte also* zu den ersten Schöpfungen, zumindest vor der Erschaffung des Lichts (und ähnlich auch anderer später erwähnter Phänomene); und sie dienten als wirksame Werkzeuge zur Erschaffung dessen, worauf sie sich bezogen [353]. Da der ursprüngliche Bericht dieser Ereignisse in der Tora auf Hebräisch verfasst ist: „ *Vayomer: yehi ohr* “, kann man wohl annehmen, dass Gott diese Worte in derselben Sprache sprach.

> Die *Kabbala* (die mystische Tradition) stützte sich auf diese Evidenz in der Tora, wonach Worte anderen Dingen vorausgehen, um ihre Auffassung zu rechtfertigen, dass die Tora dem materiellen und spirituellen Universum vorausging und im Geiste des Schöpfers als dessen Bauplan diente. Uns wird gelehrt: So wie ein menschlicher Architekt einen Plan benötigt, bevor er bauen kann, so gehen göttlichen Handlungen göttliche Ideen voraus [354].

Im zweiten Kapitel der Tora (V. 19–20) wird berichtet, dass Gott der HERR, nachdem er die Tiere des Feldes und die Vögel des Himmels erschaffen hatte, sie „zu dem Menschen brachte, um zu sehen (*lirot*), wie er sie nennen würde; und wie der Mensch jedes lebende Wesen nennen würde, so sollte es heißen. Und der Mensch gab Namen allem Vieh, den Vögeln des Himmels und allen Tieren des Feldes.“ [355]Dieser Bericht allein könnte als Beleg für die Theorie dienen, dass Worte von Menschen geschaffene Konventionen sind; ich habe jedoch Kommentare gesehen, die

---

353 Die Vorstellung, die Welt sei durch Worte erschaffen worden, findet sich scheinbar unabhängig davon auch in der indischen Philosophie. Dort gelten „Schall“-Schwingungen als Bausteine und Wesenskerne der Materie. Da seit der Newtonschen Physik bekannt ist, dass Schall durch die Schwingungen von Atomen übertragen wird und im Vakuum nicht existiert, erscheint diese indische Vorstellung widerlegt oder zumindest modifizierungsbedürftig. Wahrscheinlich basiert die indische Idee jedoch auf meditativen Erfahrungen, was bedeutet, dass sie sich auf mentalen Klang bezieht, also den eigentlichen Schall im Kopf, nachdem das Trommelfell seine Funktion erfüllt hat. Solcher Klang kann auch durch die Vorstellungskraft erzeugt werden und ist daher möglicherweise der Materie vorausgegangen. Die christliche Bibel beginnt mit dem Satz „Im Anfang war das Wort …“ (Johannes 1,1), der als vom Judentum und der griechischen Stoa abgeleitet gilt, über den *Logos* -Begriff Philon von Alexandria (*ca.* 20 v. Chr. – ca. 50 n. Chr.).

354 Siehe beispielsweise Scholem.

355 Es ist jedoch zu beachten, dass *Pflanzen und Mineralien* nicht erwähnt werden. Soweit ich mich erinnere, begründen Kommentatoren dies – zweifellos gestützt auf den Rest von Vers 20, also „aber für Adam fand sich keine Gehilfin, die ihm entsprach“ – damit, dass Adam bei der Benennung der Dinge deren Potenzial als Partnerinnen in Betracht zog. Während die Tierwelt als geeignet für diese Rolle infrage kam, galt dies offensichtlich nicht für Pflanzen und Mineralien.

ihn im Hinblick auf den vorhergehenden Bericht über die Schöpfung durch Worte radikaler interpretieren. Man beachte, dass Adam ausdrücklich Hebräisch verstand (z. B. Genesis 1,28) und sprach (z. B. 2,23).

Einigen jüdischen Kommentatoren zufolge lehrt uns das erste Kapitel, dass hebräische Wörter gewissermaßen das Wesen der Dinge widerspiegeln. In diesem Fall lehrt uns das zweite Kapitel, dass Adam die Namen der Dinge (wie er sie nennen würde) unmittelbar erfassen konnte. Der Ausdruck „sehen“ [356]könnte sich schlicht auf den Herrn Gott beziehen, der die Reaktionen des Menschen beobachtete, gewissermaßen als eine Art Qualitätskontrolle. In diesem Fall würde der Satz „Und der Mensch gab Namen“ als Bestätigung der Wirksamkeit seiner perzeptiven/begrifflichen Intuition des Wesens gedeutet: Er sprach die richtigen Namen aus und bestätigte damit seine geistigen Fähigkeiten. Ein anderer Kommentar interpretiert „sehen“ jedoch in Bezug auf den Menschen als Sehen im Sinne des intuitiven Erfassens der in den Objekten enthaltenen Wort-Essenz (was Philosophen Universalien nennen würden, ergänzt um eine verbale Komponente).

Diese Erklärungen legen nahe, dass Wörter nicht nur einen hörbaren und aussprechbaren Klang, sondern auch eine sichtbare Form besitzen; sie haben zwei Aspekte oder Komponenten, die metaphysisch miteinander verbunden sind und nicht zufällig zusammengehören. Klang und Form der Wörter sind in diesem Fall zwei Ausdrucksformen desselben Phänomens. [357]Eine weitere biblische Bestätigung dieses Konzepts findet sich in Exodus 20,15: „Sie sahen das Donnern …“, was Raschi so interpretiert, dass die Israeliten ein kognitives Niveau erreicht hatten, auf dem sie den sichtbaren Aspekt von Klängen wahrnehmen konnten. Die betreffenden Formen bestehen der jüdischen Tradition zufolge aus hebräischen Buchstaben, genau in der Form, die wir heute in unseren Torarollen finden.

> Beachten Sie die traditionelle Behauptung, die schöne, sogenannte *Aschuri* -Schrift sei die ursprüngliche Form des Hebräischen gewesen. Historiker halten hingegen das etwas andersartige und ursprünglicher wirkende hebräische Alphabet für älter. Archäologische Funde belegen, dass dieses in der Frühzeit weit verbreitet war und als Grundlage für abgeleitete griechische, lateinische und arabische Alphabete diente. Die traditionelle Erklärung lautet, der *Aschuri*- Stil sei esoterisch gewesen, in Vergessenheit geraten, aber von einigen wenigen bewahrt worden.[358]

---

356 In 2:19, wie oben zitiert.

357 Ich meine mich an Bücher über jüdische Mystik zu erinnern, die das fragliche Phänomen als eine Art fundamentale Schwingung erklären. Ob diese Erklärungen relativ neu sind und auf christliche und letztlich orientalische Einflüsse zurückzuführen sind oder ob es sich um ursprünglich jüdische Ideen handelt, weiß ich nicht. Die Frage bedarf weiterer Forschung, als ich ihr bisher gewidmet habe. Interessanterweise kann das hebräische Wort „ *devarim* “ sowohl „Dinge“ als auch „Worte“ bedeuten.

358 Ich fand dieses Argument bei Munk, es wird aber auch in einigen Jeschiwot mündlich gelehrt. Lewittes behauptet lediglich, die für Torarollen zu Moses' Zeiten verwendete Schrift sei die altkanaanäische gewesen, und Esra habe sie durch die zu seiner Zeit gebräuchliche assyrische Schrift ersetzen lassen (S. 43). Als talmudische Quellen werden *Sanhedrin* 21b und *JT Megillah* 1:11 angeführt. Die Behauptung orthodoxer Kommentatoren, die heute verwendete Schrift sei die ursprüngliche, dient der Rechtfertigung bestimmter mystischer Interpretationen der Buchstabenformen und möglicherweise auch einiger der heute geltenden strengen Gesetze zum Schreiben von Torarollen. Aus säkularer Sicht erscheint die Hypothese von Schriftveränderungen jedoch plausibler. Zur Unterstützung dieser These sei angemerkt, dass die für Torarollen verwendeten Schriften in den letzten Jahrhunderten und regional nachweislich variiert haben: Selbst heute noch verwenden Sephardim und Aschkenasim unterschiedliche Stile; siehe dazu den *Enzyklika Jud.*

Die Tora lehrt uns außerdem, dass zur Zeit des Turmbaus zu Babel „die ganze Erde eine Sprache (wörtlich: *sfat* , Zunge) und eine Rede (wörtlich: *devarim* , Worte) hatte“ (11,1). Die Tora-Erzählung fährt fort und betrifft die Menschenkinder: „Der Herr sprach: … sie alle haben eine Sprache.“ Und dann, angesichts des Fehlverhaltens der Menschen, beschloss er, „ihre Sprache (*sfat*) zu verwirren, damit sie einander nicht mehr verstehen (wörtlich: yishme'u, hören) *“ (* 11,6–7). Diese Episode, zusammen mit dem zuvor Erwähnten, begründete die jüdische Lehre, dass *alle Sprachen vom Hebräischen abstammen* .

> Übrigens kann „Zunge“ auch den physischen und mentalen Apparat bezeichnen, die Fähigkeiten, die die Artikulation von Wörtern ermöglichen; dies würde erklären, warum berichtet wird, dass eher die Zungen der Menschen als die Wörter selbst verwechselt wurden. Unterschiede in der *Aussprache* von Wörtern entstanden bei verschiedenen Sprachfamilien, wobei sich die Buchstaben in Wörtern veränderten (wie beispielsweise die Japaner, die im Englischen „r“ statt „l“ sagen) oder neu angeordnet, hinzugefügt oder weggelassen wurden; und schließlich auch in den *Konnotationen* und *Denotationen* von Wörtern. Empirisch betrachtet scheinen Unterschiede wie Akzentunterschiede jedoch größtenteils erworben und nicht vererbt zu sein, und offensichtlich besitzen wir die Fähigkeit, die Sprachen anderer zu lernen (und in manchen Fällen auch deren Akzente zu imitieren).[359]

Die Tora als Ganzes ist natürlich ein schriftliches Dokument. Die erste *explizite* Erwähnung der Schrift *innerhalb* der Tora findet sich jedoch in Exodus 17,14 (ich habe dies in einer Konkordanz überprüft). Der Herr spricht zu Mose: „Schreibe (*ktav*) dies zum Gedächtnis in das Buch (*sefer*)... Ich werde die Erinnerung an Amalek unter dem Himmel gänzlich auslöschen.“ Der Text impliziert nicht, dass dies das erste Mal war (es geschah im 13. Jahrhundert v. Chr.), dass Menschen die Schrift benutzten. Man beachte, dass Mose bereits schreiben konnte (obwohl er die Kunst möglicherweise erst erlernt hatte). Die Schrift wird erneut erwähnt (24,4.7) im Zusammenhang mit Moses’ Niederschrift des „Buches des Bundes“ (das laut Ibn Ezra die Kapitel 20–23 des Exodus enthielt). in Bezug auf die ersten Tafeln des Gesetzes, die vom Herrn (24,12) Gott (31,18; 32,15-16) geschrieben wurden; und so weiter.

„vayakam“ (entstand, wurde sichergestellt) in Genesis 23,17 [360]jedoch als Bezugnahme auf eine unterzeichnete Kaufurkunde und legt damit nahe, dass die erste implizite Verwendung der Schrift in der Tora zur Zeit Abrahams stattfand. Der *Sohar geht* jedenfalls davon aus, dass die *Aleph-Bet -Schrift* bereits dem ersten Menschen bekannt war, da Adam laut Bericht sogar wusste, dass fünf der hebräischen Buchstaben (*Kaf, Mem, Nun, Pe, Zaddi*) am Anfang und am Ende von Wörtern eine andere Form haben. Laut derselben Quelle ging dieses Wissen bis zur Zeit Abrahams verloren, der es „durch Inspiration“ wiederbelebte.

> Alle oben genannten Ideen übten über das Judentum hinaus einen starken und lang anhaltenden Einfluss aus, insbesondere auf das christliche und europäische Denken (und vermutlich auch auf das islamische und arabische). Philosophisch besaßen diese Ideen eine unbestreitbare Glaubwürdigkeit: Sie erklärten die Macht der Sprache, die „Realität“ und ihre vielfältigen, aber miteinander verbundenen Ausdrucksformen in verschiedenen Bevölkerungsgruppen und im Laufe der Zeit, entsprechend dem Wandel der Wahrnehmung, neu zu erfassen. Die Vorstellung, dass Sprachen einen gemeinsamen Ursprung haben,

---

359 In ähnlicher Weise könnten die später entstandenen grafischen Unterschiede zwischen den Schriften verschiedener Sprachgruppen auf unterschiedliche künstlerische Fähigkeiten (sensomotorische Fähigkeiten) in den verschiedenen menschlichen Familien sowie auf umweltbedingte ästhetische Reaktionen zurückzuführen sein.

360 Siehe Cohen, S. 121. Obwohl ich mir Sfornos Originalkommentar angesehen und viele Leute gefragt habe, verstehe ich bis heute nicht, warum diese Schlussfolgerung gerechtfertigt ist.

nämlich das Hebräische, war von den Anfängen der Tochterreligion bis zur Renaissance allgemein anerkannt.

In der Folge wurde die Idee mit der Entstehung und Entwicklung des philosophischen/wissenschaftlichen Zweigs der Philologie **zunehmend** kritischer betrachtet [361]. In jüngerer Zeit hat sich diese Disziplin zu einem Fachgebiet entwickelt, das unter dem Namen **Linguistik bekannt** ist und mittlerweile breitere Ziele und Methoden wie physiologische, psychologische, ethnologische, soziologische und historische Studien umfasst [362].

Angeblich verfolgte die Wissenschaft einen weniger voreingenommenen und empirischeren Ansatz, der zur Aufteilung der menschlichen Sprache in geographisch-genetische Gruppen, sogenannte *Sprachfamilien* , führte. Jede dieser Familien soll sich aus einer vermuteten *Ursprache* wie dem Hamito-Semitischen oder dem Indogermanischen entwickelt haben [363]. Was den Ursprung des Alphabets betrifft, so erkennen säkulare Historiker wie F. M. Cross Jr. auf Grundlage archäologischer Funde an, dass die Kunst des Schreibens mithilfe eines Alphabets spätestens im 17. Jahrhundert v. Chr. im Nahen Osten entstand (Griechenland erreichte sie übrigens erst über ein Jahrtausend später). Sie alle sind sich jedoch nicht einig, dass die hebräische Schrift die erste war [364].

Gerechtfertigt betrachtet, unabhängig von der wahren Geschichte des Alphabets, müssen wir bedenken, dass *die Schriftfähigkeit* lange vor seinem Aufkommen existierte. Selbst wenn die alphabetische Schrift etwa zur Zeit des Patriarchen Abraham erfunden wurde, bleibt es doch Tatsache, dass die Menschen – mit weniger ausgefeilten Schriftsystemen – bereits über ein Jahrtausend zuvor *schrieben , und die darin liegende Genialität muss anerkannt werden. Wenn das Alphabet jedoch, wie die jüdische Tradition nahelegt, lediglich wiederbelebt wurde* , nachdem es zuvor relativ weit verbreitet gewesen und dann als Domäne einer kleineren Elite in den Untergrund abgewandert war, dann muss die Idee der Schrift nicht den Erfindern nicht-alphabetischer Systeme zugeschrieben werden; sie erfanden lediglich bestimmte Formen.

Was die Geschichte betrifft, verweise ich auf McEvedy [365]: Frühe Schriften wurden durch Inschriften auf Stein angefertigt (dies wird als *Epigraphik* bezeichnet). Die sumerische Übergangsschrift , die Piktogramme (bildliche Darstellungen konkreter Objekte), Ideogramme (die eine abstraktere, mit den Objekten verbundene Idee vermitteln), Phonogramme (die den Leser zu anderen Objekten mit ähnlichen Lauten in ihren Namen führen, ähnlich wie das Rebus) und Determinative (unausgesprochene Zeichen, die den Leser zu einer Unterklasse oder einem Laut eines Objekts führen), umfasste, existierte Ende des vierten Jahrtausends v. Chr. Die Elamiter und Ägypter entwickelten kurz nach 3000 v. Chr. Nachahmungen (mit anderen, eigenständigen Symbolsammlungen); die noch nicht entzifferte Indus-Schrift scheint ebenfalls eine Weiterentwicklung der sumerischen Übergangsschrift zu sein.

Die Sumerer gingen schließlich zu einer weniger bildhaften Schrift über, die aus keilförmigen Zeichen (eingeprägt in Tontafeln) bestand und als *Keilschrift bekannt war* . Diese Methode wurde von den Akkadern für ihre eigene Sprache in der zweiten Hälfte des dritten Jahrtausends v. Chr. übernommen, bald darauf von den Elamitern (die ihre eigene Übergangsschrift aufgaben) und viel später, über die Assyrer, von den Hethitern, Amoritern und anderen Völkern. Die Ägypter begannen mit bildhaften *Hieroglyphen* (so genannt, weil sie vorwiegend von Priestern verwendet wurden) und entwickelten eine kursivere Schrift, die als *Hieratische Schrift bekannt ist* . Sie schrieben sie mit Pinsel und Tinte auf Papyrus (ohne jedoch die Hieroglyphenschrift aufzugeben). McEvedy fügt hinzu: „Das Bemerkenswerte an der ägyptischen Schrift war, dass nur die Konsonanten dargestellt wurden.“

---

361 Die Geschichte dieses Wandels in der westlichen Sichtweise wird in Foucaults „ *Les mots et les choses“ treffend erzählt* .

362 Siehe Akmajian et al.

363 Siehe *The Living Webster Encyclopedic Dictionary of the English Language* . Siehe auch Akmajian et al.

364 Siehe Horowitz. Oder noch besser den Artikel „Alphabet, Hebräisch“ in der *Encyclopaedia Judaica* . Ich sehe in der beharrlichen Zuschreibung der Erfindung des Alphabets an die Phönizier, basierend auf griechischen Berichten, wonach sie es von ihnen gelernt hätten, ein ungerechtes Vorurteil, das gewisse antijüdische Tendenzen verschleiert. Ich meine, das frühe literarische Erbe der Juden (die Tora) belegt ihre starke Affinität zur Schriftsprache; die Phönizier hingegen waren lediglich ein Handels- und Piratenvolk, das kaum in der Lage war, ein so ausgefeiltes Werkzeug zu entwickeln.

365 S. 26, 36, 44. Siehe auch Mitchell, S. 31-35.

> Die Keilschrift und die Hieroglyphenschrift bestanden ursprünglich aus einsilbigen (z. B. „Mom“) oder sogar zweisilbigen (z. B. „Mutter“) Symbolen. Um den Beginn des 16. Jahrhunderts wurden diese allmählich durch *offene Silbenschriften ersetzt* , die, da sie auf Konsonant-Vokal-Silben (z. B. „ma“) beschränkt waren, die Anzahl der Symbole von Hunderten auf nur noch etwa achtzig reduzierten. Die Hethiter und die Altzyprioten entwickelten solche Schriften (möglicherweise basierend auf den „Pseudo-Hieroglyphen“ von Byblos); und man nimmt an, dass die minoische *Linear-A*- Schrift von der der Altzyprioten abstammt (obwohl beide noch immer unlesbar sind und nur aufgrund der Anzahl ihrer Zeichen als offene Silbenschriften gelten), und die *Linear-B- Schrift der Achäer* von der minoischen. Diese Schriften blieben über Jahrhunderte in Gebrauch.
>
> Das *Konsonantenalphabet* , eine syro-palästinensische Erfindung, scheint danach entstanden zu sein; es reduzierte die Anzahl der Zeichen für Konsonanten ohne Vokale (z. B. „m“) auf etwa zwanzig. Da es jedoch Konsonantenalphabete sowohl in Keilschrift (ugaritische Schrift) als auch in einer auf ägyptischen Hieroglyphen basierenden Kursivschrift (frühe kanaanäische und Sinai-Schrift) gibt und einige Beispiele der frühen kanaanäischen Schrift auf das 18. Jahrhundert datiert werden, könnte die Entwicklungsabfolge umgekehrt gewesen sein, und die offene Silbenschrift wäre in Wirklichkeit eine erweiterte Version des Konsonantenalphabets für Sprachen gewesen, in denen Vokale unvorhersehbar waren (im Gegensatz zu semitischen Sprachen, in denen Vokale in regelmäßigem Verhältnis zu den Konsonanten auftreten). Im neunten Jahrhundert entwickelte sich die frühe kanaanäische Schrift zur nordsemitischen Schrift und spaltete sich in die phönizische (mit einer eigenen Variante für Hebräisch) und die aramäische Schrift sowie separat in die südarabische Schrift auf.

Meiner Ansicht nach ist die biblische These, dass eine Sprache und ein Alphabet (selbstverständlich zwei verschiedene Dinge) die Wurzel aller anderen Sprachen bilden, nicht grundsätzlich unvernünftig. Diese Vorstellung ist weder offensichtlich noch unausweichlich. Man hätte ebenso annehmen können – und viele Menschen der Antike taten dies zweifellos, und viele Gelehrte neigen heute dazu –, dass Sprachen spontan und unterschiedlich an verschiedenen geografischen Orten entstanden sind; eine solche Annahme ist im Hinblick auf Alphabete umso plausibler. Die Frage ist konzeptionell sehr ähnlich und gewissermaßen verwandt mit der Frage nach dem Ursprung des Menschen: Stammen wir alle von gemeinsamen Vorfahren ab, wie die Tora-Geschichte von Adam und Eva behauptet [366], oder gehören verschiedene Völker verschiedenen Arten an?[367]

Was den Ursprung des Menschen betrifft, so halte ich es statistisch für nahezu unvorstellbar, dass die verschiedenen Völker unabhängig voneinander entstanden bzw. sich entwickelt haben und dennoch zufällig so überwältigend ähnliche physiologische Merkmale aufweisen. Was den Ursprung von Sprache und Alphabet angeht, so sind die etymologischen Zusammenhänge zugegebenermaßen nicht alle unmittelbar ersichtlich und bedürfen eingehender Forschung. Dennoch kann und muss diese Frage mithilfe der wissenschaftlichen Methode und unter Berücksichtigung der vorliegenden Beweise geklärt werden.

---

366 Es sei hier angemerkt, dass jegliche wissenschaftliche Berechnungen des Bevölkerungswachstums oder der Möglichkeiten genetischer Variationen zur Überprüfung biblischer Behauptungen nicht von der Zeit Adams, sondern von der Sintflut ausgehen müssten, da es zu diesem Zeitpunkt einzelne Paare (oder in einigen Fällen sieben Paare, wobei die zusätzlichen Tiere der Überlieferung nach geopfert worden sein könnten) von Landtieren und Vögeln (wenn auch nicht von Fischen) und eine begrenzte Anzahl von Menschen gab, nämlich Noah und seine Familie.

367 In diesem Zusammenhang kommt mir *das Urantia-Buch in den Sinn* (anonym; mir fehlen die Verlagsangaben, aber aufgrund seiner Ideen und des kulturellen Kontextes, in dem es entstand – nordamerikanische New-Age-Bewegung –, würde ich es wahrscheinlich ehemaligen Katholiken in den 1960er oder 1970er Jahren zuordnen). Ich habe dieses Buch vor vielen Jahren gelesen, aber mir ist fast nur noch die scheinbar radikale Einteilung der Menschheit in voneinander unabhängige Rassen in Erinnerung geblieben.

> Es sei angemerkt, dass die Idee einer Ursprache, falls sie, wie manche andeuten, lediglich eine jüdische Hypothese (und nicht göttlich offenbart) war, keineswegs naiv, sondern im Gegenteil genial. Diese Behauptung spiegelte jüdischen Universalismus wider, nicht etwa rassistischen oder nationalistischen Partikularismus. Denn obwohl die Ursprache Hebräisch gewesen sein soll, betrachtet das Judentum das jüdische Volk als relativ spät in der Weltgeschichte entstanden, mehr als ein Jahrhundert nach der Sprachverwirrung [368]. Daher sehen sich die Juden lediglich als Hüter der ältesten Sprache und des ältesten Alphabets, nicht aber als deren Erfinder.

Es sollte auch klar sein, dass die These einer einzigen Wurzelsprache nicht im Widerspruch zur gängigen Annahme von Ursprachen für Sprachfamilien (Indogermanisch usw.) steht, da es denkbar ist, dass die Ursprachen selbst einen gemeinsamen Ursprung haben. Wenn menschliche Gruppen einen gemeinsamen Ursprung hatten, dann hatten ihre Sprachen wahrscheinlich auch einen gemeinsamen Ursprung und spiegelten die Denk- und Kommunikationsweise der allerersten menschlichen Gruppe wider [369]. Die Frage bleibt natürlich: *Welcher* Ursprung? Es könnte Hebräisch oder eine hebräischähnliche Vorform sein. So wie beispielsweise das Indogermanische durch Extrapolation von bestimmten bekannten Sprachen (Englisch, Latein, Griechisch, Sanskrit usw.) abgeleitet wurde, unter Bezugnahme auf deren Gemeinsamkeiten und bestimmte Regelmäßigkeiten in ihren Unterschieden (siehe beispielsweise Grimmsches Gesetz), so können auch Entsprechungen zwischen Ursprachen gesucht werden und könnten durchaus im Hebräischen gefunden werden.

> Es sei nebenbei bemerkt, dass es bisher keine archäologischen Belege für die tatsächliche Existenz von Protosprachen in ferner Vergangenheit gibt (zumindest nicht im Falle der indogermanischen Sprachen). Dies ist nicht verwunderlich, da man nicht davon ausgeht, dass es sich um Schriftsprachen handelte. Ihre Existenz ist eine wissenschaftliche Hypothese, die sich bisher als begründet erweist. Darüber hinaus ist anzumerken, dass die Ähnlichkeiten und Unterschiede, anhand derer Sprachen in Familien eingeteilt und voneinander unterschieden werden, nicht nur den Wortschatz, sondern auch die Grammatik (z. B. Flexion) betreffen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Bemühungen um eine gemeinsame Wurzel keineswegs unberechtigt oder absurd, sondern im Gegenteil durchaus beachtenswert sind. Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang die Arbeit von Mozeson von der Yeshiva University. Anstatt sich, wie schon andere vor ihm [370], mit einigen wenigen Beispielen allgemein auf die hebräischen Ursprünge (beispielsweise) der englischen Sprache zu begnügen, erstellte er unermüdlich ein detailliertes etymologisches Wörterbuch mit unzähligen Beispielen und identifizierte viele Regelmäßigkeiten im Übergang von einer Sprache zur anderen.

---

368 Der Patriarch Jakob wurde im Jahr 2108 nach der Schöpfung geboren; die Zungenverwirrung ereignete sich 112 Jahre zuvor im Jahr 1996 nach Christus, gemäß rabbinischen Schlussfolgerungen aus dem Tora-Text selbst.

369 In diesem Zusammenhang ist es von großer Bedeutung, dass die rekonstruierten Protosprachen nicht als primitiver als heutige Sprachen gelten – etwa bestehend aus einer Reihe von Grunzlauten, Pfiffen und Stöhnen oder zumindest aus sehr einfachen Wörtern und Konstruktionen –, sondern vielmehr als voll ausdrucksstarke verbale Mittel (siehe Akmajian et al., S. 354). Man könnte argumentieren, dies liege daran, dass Protosprachen lediglich imaginäre *Durchschnittswerte* bekannter Sprachen seien; doch es spricht für die biblische Vorstellung, dass der frühe Mensch bereits vollständig denken und kommunizieren konnte.

370 z. B. Glazerson.

Abehsera verfolgte einen weniger doktrinären, eher phänomenologischen Ansatz und befasste sich möglicherweise etwas umfassender mit verschiedenen Sprachen (wenn auch nie so detailliert). Anstatt von vornherein die radikale Position einzunehmen, Hebräisch sei die Wurzel aller anderen Sprachen (und ohne diese Lehre zu leugnen), schlug er eine Methode vor: die Erstellung zweier Wörterbücher, eines mit allen Homonymen (Wörter, die ähnlich klingen, aber unterschiedliche Bedeutungen haben können) und eines mit allen Synonymen (Wörter, die unterschiedlich klingen, aber die gleiche Bedeutung haben); und zwar nicht nur für jede einzelne Sprache, sondern für *alle Sprachen zusammen* . Anschließend beschrieb er anhand von Beispielen die Arten von Assoziationen, die Homonyme und Synonyme erzeugen können, und gab interessante Anregungen zu deren psychologischen Grundlagen.

> Eine Kombination der Ansätze von Mozeson und Abehsera erscheint am vielversprechendsten, da Mozeson über umfassendere technische Erfahrung verfügt, während Abehsera systematischere Strategien verfolgt. Die vorgeschlagenen Sammlungen von Homonymen und Synonymen (und gegebenenfalls Antonymen) sollten nicht naiv sein, sondern Veränderungen nach dem Grimmschen Gesetz berücksichtigen, insbesondere Konsonanten, und deren Ersetzungen, Umstellungen, Hinzufügungen und Weglassungen einbeziehen. Darüber hinaus umfasst Sprache nicht nur den Wortschatz; auch die grammatikalische Struktur muss berücksichtigt werden. Das Programm mag ambitioniert erscheinen, doch mit dem Einsatz von Computern ist ein solches Vorhaben heute durchaus realisierbar.

Ein weiteres Werk, das in diesem Zusammenhang Erwähnung verdient, ist Biberfelds „ *Universalgeschichte des Jüdischen“* . Es handelt sich um ein älteres Werk, das über einen Zeitraum von fast vierzig Jahren in vier Bänden verfasst und veröffentlicht wurde. Leider ist es meiner Meinung nach recht schlecht geschrieben und mit sich wiederholenden Anmerkungen überladen. Man wünscht sich jedoch, dass es jemand kurz und prägnant überarbeitet und seine Kernaussage der breiten Öffentlichkeit sowie zukünftigen Forschern zugänglich macht. Das Werk hatte zum Ziel, zu zeigen, dass die jüdischen Traditionen über Sprache im Allgemeinen und insbesondere über Schriftsprache (sowie ähnliche Traditionen bezüglich der noachidischen Wurzeln der Rechtssysteme der Völker) mit den vorliegenden *archäologischen* Funden vereinbar sind, und zwar mindestens genauso gut, wenn nicht sogar besser, als manche Thesen moderner Gelehrter. Dies ist ein Thema, das selbstverständlich immer wieder aufgegriffen werden muss.

6. Weitere Anmerkungen zu den Harmonisierungsregeln.

In diesem Anhang werden wir einige Beispiele der Exegese „kol davar shehayah bikhlal veyatsa“ untersuchen, die die Rabbiner meiner Ansicht nach falsch klassifizieren.

1. Der spießende Ochse. Dieses Beispiel wird von Abitbol (unter Bezugnahme auf *Mekhilta* , *Baba Qama* 4:5) unter der Überschrift der Regel Nr. 10, *shelo kheinyano , angeführt* . Wie wir zeigen werden (unter Verwendung der im Hauptteil dieser Arbeit etablierten Terminologie), hätte es eher als *shehu kheinyano klassifiziert werden müssen* . Es lässt sich am besten implizit ausdrücken.

Das Gesetz findet sich in **Exodus 21,28–32** und betrifft die Strafe, die der Besitzer eines Ochsen zahlen muss, wenn dieser jemanden tötet, nachdem der Besitzer vor den gewalttätigen Neigungen des Tieres gewarnt wurde. Tötet der Ochse einen Mann oder eine Frau, so verdient

der Besitzer den Tod, zahlt aber ein Lösegeld für dessen Leben (Hauptprämisse). Tötet der Ochse einen Sklaven oder eine Sklavin, so zahlt der Besitzer dem Sklavenbesitzer 30 Silber-Schekel (Nebenprämisse) [371]. Die Rabbinen schließen daraus, dass die Strafe im letzteren Fall die Strafe im ersteren Fall ersetzt und nicht ergänzt; dies bedeutet, dass die Hauptprämisse etwas konkretisiert wird (der „Mann oder die Frau", auf die sie sich bezieht, ist ausdrücklich *nicht* „ein Sklave oder eine Sklavin").

Das untergeordnete Antezedens (P2) impliziert das übergeordnete Antezedens (P1), wird aber nicht von ihm impliziert, da das Prädikat des übergeordneten Antezedens (tötet einen Mann oder eine Frau) das Prädikat des untergeordneten Antezedens (tötet einen männlichen oder weiblichen Sklaven) einschließt, aber nicht von ihm eingeschlossen wird, während die beiden Antezedentien dasselbe Subjekt (Ochse) haben; dies ist unsere Antezedentalprämisse, die eine der Bedingungen für *die kol davar shehayah bikhlal veyatsa* Exegese erfüllt. Die Konsequenzen der beiden Prämissen (Q1, Q2) sind eindeutig *vereinbar* , da sie dasselbe Subjekt (den Herrn des Ochsen) haben und ihre Prädikate beide darauf angewendet werden könnten (es ist physikalisch möglich, dass ein Mann sowohl ein Lösegeld für sein eigenes Leben zahlt als auch 30 Schekel für den Sklaven), und diese Vereinbarkeit ist keine implizite (denn unabhängig von den Beträgen sind die Motive unterschiedlich, wobei das eine explizit als Selbsterlösung angegeben wird, während das andere eine Entschädigung für einen Eigentumsverlust zu sein scheint); dies ist unsere Konsequenzprämisse, die die spezifische Bedingung der *shehu kheinyano* Exegese erfüllt.

Die rabbinische Antwort lautet in diesem Fall wie folgt: Die Oberprämisse wird partikularisiert, d. h. sie wird anti-wörtlich gelesen, damit ihr Prädikat nicht auf das Untersubjekt angewendet wird; die Unterprämisse hingegen wird nicht generalisiert, d. h. sie wird exklusiv gelesen, damit ihr Prädikat nicht auf den Rest des Obersubjekts angewendet wird (selbst wenn sich vielleicht einige andere Arten des Obersubjekts wie das Untersubjekt verhalten, tun dies nicht alle). Dieses Ergebnis ist nicht deduktiv hergeleitet, sondern lediglich möglich. Es lässt sich nicht aus den ursprünglichen Prämissen ableiten, da es einer von ihnen (der Oberprämisse) widerspricht; auch wurde es durch die ursprünglichen Prämissen (einschließlich des Prädikats) nicht gefordert, da diese keinen zu lösenden Konflikt beinhalteten. Formal betrachtet war seine Annahme also ein willkürlicher Akt oder, wohlwollender formuliert, ein induktives Postulat.

Rein materiell betrachtet wäre es für die Rabbinen durchaus denkbar gewesen, dass der Herr im Falle eines von einem Sklaven getöteten Sklaven *beide* Strafen zahlen musste (siehe dazu die Anmerkung [372]). Dass sie dies *nicht* taten, erscheint im weiteren Kontext nachvollziehbar, da Sklaven üblicherweise als den freien Menschen unterlegen gelten und der Tod eines Sklaven daher weniger schwerwiegend ist als der eines freien Menschen. Letzteres Prinzip ist jedoch eine separate Verallgemeinerung, die nicht zur Bestätigung der Schlussfolgerung der Rabbinen herangezogen werden kann, da sie letztlich selbst auf dieser (und ähnlichen) Schlussfolgerung beruht. Darüber hinaus ist ein anderer kultureller Kontext denkbar, in dem der Sklave aufgrund

---

371 Laut Raschi ist der Ochse nur ein Beispiel; die gleichen Gesetze gelten für alle Haustiere. Der Ochse ist als gefährlich bekannt, da er bereits dreimal Menschen angegriffen hat. Der Sklave ist ein Nichtjude. Die 30 Schekel werden unabhängig vom Marktwert des Sklaven erhoben, also ob dieser höher oder niedriger ist. Zu beachten ist, dass der Besitzer des Ochsen nicht haftet, wenn er nicht gewarnt wurde. Zu beachten ist auch, dass der Ochse gesteinigt werden soll; da diese Klausel in beiden Fällen gilt, ist sie für die Argumentation irrelevant.

372 Abitbols Behauptung, die Prädikate seien unvereinbar, weil das erste ein *variabler* Betrag (x , vom Gericht festgelegt) und das zweite ein *fester* Betrag (30 Schilling) sei, ist haltlos: Entscheidend ist, dass es unbestreitbar physisch möglich ist, beiden Beträgen ($x + 30$) unterworfen zu sein. Schließlich weisen je zwei Dinge Unterschiede auf; das allein schließt ihre Koexistenz nicht aus.

seines geringeren sozialen Ansehens und der damit einhergehenden höheren Wahrscheinlichkeit, Opfer zu werden, einen stärkeren Rechtsschutz genießt; die rabbinische Schlussfolgerung ist daher nicht zwangsläufig zwingend.

> Beachten Sie, dass wir zwar wissen, was in diesem Fall die traditionelle Schlussfolgerung *ist* und dass die Exegese objektiv *„shehu kheinyano“* lautet, wir aber dennoch nicht mit Sicherheit sagen können, dass diese Art von Schlussfolgerung typisch für die beschriebene Situation ist, nämlich wenn die Subjekte subalternativ und die Prädikate kompatibel sind, ohne dass eines das andere impliziert. Denn die Rabbinen haben den Fall offensichtlich falsch klassifiziert, nämlich als *„shelo kheinyano“* . Daher ist es denkbar, dass sie, hätten sie den Fall richtig erkannt, mit einer anderen Schlussfolgerung reagiert hätten. Denn wenn die Prädikate unvereinbar sind, ist es natürlich, sie zu trennen; aber wenn sie, wie hier, kompatibel sind, wäre es künstlich, dies zu tun (unter der Annahme, dass alle anderen Dinge gleich sind). Wir können daher nicht rechtmäßig von diesem Fall verallgemeinern und sagen, dass in allen *shehu kheinyano* Situationen (in denen die Prädikate kompatibel sind usw.) die Schlussfolgerung ein Spiegelbild derjenigen in *shelo kheinyano* Situationen sein muss (in denen die Prädikate inkompatibel sind usw.).

2. Der Totschläger. Dieses Beispiel wird von Abitbol (unter Bezugnahme auf Raschi) und von Scherman unter der Überschrift der Regel Nr. 9, *shehu kheinyano , angeführt* . Wie wir zeigen werden, hätte es eher als *shelo kheinyano klassifiziert werden müssen* . Es kann in Kopulaform ausgedrückt werden.

Hauptprämisse: **Lev 24,21** verurteilt den Tod desjenigen, der einen anderen Menschen tötet (ohne zwischen vorsätzlicher und versehentlicher Tötung zu unterscheiden). Nebenprämisse: **Dtn 19,3–6** sieht für Totschläger, beispielsweise für [373]Holzhacker, die versehentlich jemanden töten, die Verbannung in eine Zufluchtsstadt vor. Die rabbinische Lehre lautet, dass Totschlag zwar mit Verbannung, nicht aber mit der Todesstrafe geahndet wird; somit unterliegt nicht jede Tötung, sondern nur Mord der Todesstrafe (Konkretisierung der Hauptprämisse). Diese Schlussfolgerung ist plausibel, die traditionell dafür angeführte technische Erklärung jedoch unzutreffend.

Die Rabbinen behaupten, diese Schlussfolgerung basiere auf der Aussage von Rabbi Ismael, dass der untergeordnete Begriff (Totschläger) vom übergeordneten Begriff (Mörder) abgegrenzt worden sei, um eine mildere Strafe (Exil) anstatt einer strengeren (Tod) zu erhalten. Sie (siehe Scherman) implizieren, dass man ohne diese Aussage annehmen könnte, beide Prädikate seien auf den untergeordneten Begriff anzuwenden. Doch obwohl Exil und Hinrichtung denkbarerweise miteinander verbunden werden können (in dieser Reihenfolge, nicht aber umgekehrt), legt *der vollständige Text* (Deut.) eindeutig fest, dass der Totschläger „in eine dieser Städte fliehen *und leben soll* “ und „ *den Tod nicht verdient hatte* “. Daher sind die *tatsächlich* involvierten Prädikate unzweifelhaft unvereinbar (widersprüchlich), und Rabbi Ismaels besagte Klausel trägt in keiner Weise zur Herleitung des Ergebnisses bei (sondern ist bestenfalls ein *nachträglicher* Kommentar). Die Exegese besteht hier also in einer Versöhnung widersprüchlicher Aussagen, genau wie es die Regel *shelo kheinyano* vorschreibt : Es gibt keinen Unterschied.[374]

---

373 Aus dem Wortlaut lässt sich vernünftigerweise schließen, dass der Fall des abgerutschten Axtkopfes lediglich als Beispiel für einen versehentlichen Tod gemeint ist. Die Fallbeschreibung beginnt mit dem Ausdruck *„vaasher“* (als ob).

374 Wir können analog zeigen, dass Bergmans Beispiel für *„shehu kheinyano“* tatsächlich ein Fall von *„shelo kheinyano“ ist* . Bezüglich Lev 13 sei kurz gesagt: Das Gesetz für „Lepra“ (*tsaraat*), deren Anzeichen ein Aufsteigen (*seet*), Schorf (*sepachat*) oder ein heller Fleck (*vaheret*) sind, besagt, dass eine so betroffene Person (S1) mindestens zwei Wochen (P1) abgesondert werden soll, um den Verlauf

Zwei Anmerkungen am Rande: (a) Interessant ist Schermans Vorschlag, dass die Verbannung „ *anstelle* der Todesstrafe und nicht *zusätzlich* zu ihr“ verhängt wird, da dies zeigt, dass er die Kompatibilität der Prädikate als Merkmal von *shehu kheinyano* ansieht, wie ich aus formalen Gründen postuliert habe; (b) bemerkenswert ist die Kunstfertigkeit, mit der der vorliegende Fall in die Form von *shehu kheinyano gebracht wurde* , nämlich das Weglassen des eindeutigen *Textes* (nämlich der Worte „und lebe“), was zwar zu Illustrationszwecken zulässig wäre, aber nicht für halachische Zwecke.

3. Der ehemalige Leprakranke. Dieses Beispiel wird von Bergman unter der Überschrift der Regel Nr. 11, *lidon badaver hechadash , angeführt* . Wie wir zeigen werden, hätte es eher als *shehu kheinyano* oder *shelo kheinyano klassifiziert werden müssen* . Es lässt sich am besten in impliziter Form ausdrücken.

Vereinfacht gesagt: **Lev 7** enthält Gesetze zu Schuldopfern (*Ascham*) und Sündopfern (*Chatat*), darunter die Aussage (V. 2): „Und das Blut davon soll ringsum an den Altar gesprengt werden.“ Weiterhin enthält **Lev 14** Gesetze speziell zum Schuldopfer eines ehemals Aussätzigen (eines geheilten *Metsora*), einschließlich der Aussage (V. 14), dass das Blut des geopferten Lamms vom Priester auf verschiedene Körperteile des ehemals Aussätzigen aufgetragen werden soll (rechtes Ohr, Daumen und großer Zeh). Die Rabbinen schließen meines Wissens daraus, dass *das restliche* Blut, wie zuvor vorgeschrieben, an den Altar gesprengt werden soll.

Der *Inhalt* dieser Prämissen und Schlussfolgerung ist traditionell überliefert und wird von mir daher akzeptiert; die Tradition ordnet den Fall jedoch anders ein *als* ich. Daher wollen wir die Angelegenheit genauer untersuchen und herausfinden, wer Recht hat. Die Oberprämisse lautet: „Wenn (P1=) eine Person ein Schuldopfer darbringt, dann (Q1=) soll deren Blut auf den Altar gesprengt werden“, und die Unterprämisse lautet: „Wenn (P2=) ein ehemaliger Aussätziger ein Schuldopfer darbringt, dann (Q2=) soll dessen Blut auf den ehemaligen Aussätzigen aufgetragen werden.“ Zunächst stellen wir fest, dass die Unterprämisse die Oberprämisse impliziert (da ein ehemaliger Aussätziger eine Person ist und beide ein Schuldopfer darbringen); dies liefert uns die notwendige Prämisse.

Zweitens, hinsichtlich der anwendbaren Konsequenzprämisse: Wenn die Oberkonsequenz so verstanden wird, dass das *gesamte* Blut auf den Altar gesprengt werden soll, ist sie unvereinbar mit der Unterkonsequenz, die die anderweitige Verwendung zumindest *eines Teils des Blutes erfordert. In diesem Fall wäre die Regel „shelo kheinyano“* anzuwenden. Wird die Oberkonsequenz jedoch so verstanden, dass *eine unbestimmte Menge* Blut auf den Altar gesprengt werden soll, ist sie mit der Unterkonsequenz vereinbar (da ein Teil des Blutes auf den ehemaligen Leprakranken aufgetragen und der Rest auf den Altar gesprengt werden konnte, wie es in der Praxis tatsächlich geschah). In diesem Fall, und da keine der Konsequenzen die andere impliziert, wäre *„shehu kheinyano“ die angemessene Regel.*

---

der Symptome zu beobachten. Bei einer Person (S2) mit einem Furunkel (*shechin*) oder einer Verbrennung (*mikhvat*) beträgt die Mindestabsonderung jedoch nur eine Woche (P2). Hier sind die Prädikate eindeutig unvereinbar, und die rabbinische Schlussfolgerung ist typischerweise die von „ *shelo kheinyano“* , nämlich dass nicht alle Hauterkrankungen, die „Lepra“ ähneln, der zweiwöchigen Mindestabsonderung unterliegen. (Beachten Sie genau, wie ich den Gegenstand der Schlussfolgerung formuliere, nämlich so weit gefasst, dass er *möglicherweise* auf den ersten Blick auch den untergeordneten Gegenstand umfasst; andernfalls, wenn Furunkel und Brennen *sofort* als *keine* Symptome von „Lepra“ erkennbar wären, d. h. wenn keine Verwechslung mit Rötungen, Schorf oder hellen Flecken möglich wäre, wäre der untergeordnete Begriff nicht dem übergeordneten Begriff untergeordnet, und es bestünde keine Notwendigkeit für eine *shelo kheinyano* oder irgendeinen anderen exegetischen Prozess.)

a. Betrachten wir die Lesart *„Shelo Kheinyano“* . Die Prämissen lauten: „Wenn (P1) jemand ein Schuldopfer darbringt, dann (Q1) soll das *gesamte* Blut auf dem Altar vergossen werden.“ Die Nebenprämisse lautet: „Wenn (P2) ein ehemaliger Aussätziger ein Schuldopfer darbringt, dann (Q2) soll *etwas von* seinem Blut auf den ehemaligen Aussätzigen aufgetragen werden.“ Die Konsequenzen sind eindeutig unvereinbar. Die Schlussfolgerung besteht darin, die Hauptprämisse zu präzisieren: „Bei manchen Personen, die ein Schuldopfer darbringen, soll *ein Teil, aber nicht das gesamte* Blut vergossen werden.“ Die Nebenprämisse bleibt bestehen: „Bei einer Person, die kein ehemaliger Aussätziger ist und ein Schuldopfer darbringt, soll *kein* Blut auf das rechte Ohr aufgetragen werden usw.“ Dadurch wird jeglicher Widerspruch beseitigt und die Harmonie wiederhergestellt. Dieses Ergebnis entspricht der Auffassung der Rabbinen, wie oben angedeutet.

b. Betrachten wir die Lesart *„shehu kheinyano“* . Die Prämissen lauten: „Wenn (P1) jemand ein Schuldopfer darbringt, dann (Q1) soll dessen Blut auf den Altar gesprengt werden.“ Die Nebenprämisse lautet: „Wenn (P2) ein ehemaliger Aussätziger ein Schuldopfer darbringt, dann (Q2) soll dessen Blut dem ehemaligen Aussätzigen aufgetragen werden.“ Da die Konsequenzen hinsichtlich der für das „Sprengen“ oder „Auftragen“ benötigten Blutmenge unklar sind, schließen sie sich nicht aus. In diesem Fall zwingt uns die formale Logik nicht die rabbinische Schlussfolgerung auf, sondern lässt sie lediglich als eine Möglichkeit unter anderen zu. Dieses Ergebnis stimmt daher auch mit der Auffassung der Rabbinen überein, da es die letztgenannte Möglichkeit zulässt.

Bergman führt diesen Fall nun als Beispiel für *lidon badavar hechadash an* . Da er diese Regel jedoch nicht so versteht, wie sie im Hauptteil der vorliegenden Arbeit definiert wurde, werden wir ihn nicht kritisieren, indem wir lediglich darauf hinweisen, dass in diesem Beispiel keine *tatsächlichen Klassenwechsel* stattfinden. Betrachten wir vielmehr seine Position in seinen eigenen Worten.

Er sagt, dass „das Auftragen von Blut auf Daumen und Zehe des *Metsora* … dem allgemeinen Gesetz widerspricht“, demzufolge das Blut „vollständig auf den Altar ausgegossen werden“ solle. Aus diesem Grund werde das spezielle Gesetz „als neuer Fall betrachtet (siehe *Tosafot* zu *Jevamot* 7a …)“, und das Oberprädikat „kann nicht mehr auf“ das Untersubjekt „bezogen werden, es sei denn, die Tora erklärt ausdrücklich, dass sie es tut“. Tatsächlich erklärt die Tora in diesem Fall ausdrücklich: „ *Wie das Sündopfer ... so ist das Schuldopfer* “, und somit wird der Unterbegriff „ausdrücklich wieder“ dem Oberbegriff und der Prämisse zugeordnet.

Meine Antwort wäre folgende: Wenn wir das Hauptprädikat tatsächlich als Forderung verstehen, dass das *gesamte* Opferblut auf dem Altar vergossen werden muss, dann steht es in der Tat im Widerspruch zum Nebenprädikat, das die Verwendung *eines Teils dieses Blutes für andere Zwecke vorschreibt. In diesem Fall, so meine ich, hat die Exegese die Form von „shelo kheinyano“* und nicht von *„badavar hechadash“* . Bergman räumt zwar ein, dass beide „zum selben Schluss kommen“, behauptet aber, dass „sie im Wesentlichen zwei grundverschiedene Situationen betreffen“. Für ihn sind die Prädikate in „ *shelo kheinyano* “ „möglicherweise … grundlegend verschieden“, wohingegen sie in *„lidon badavar hechadash* “ „im Wesentlichen vereinbar“ sind (obwohl er sie an anderer Stelle als widersprüchlich bezeichnet!). Er liefert keine Erklärung für diesen Unterschied, außer dem Zirkelschluss, dass „in einer anderen Passage der Tora ein neues Gesetz verkündet wird“ (man beachte das beschönigende Wort „neu“, das er in seine Prämissen einfügt, um seine Schlussfolgerung zu rechtfertigen).

Tatsächlich kann das untersuchte Beispiel nicht als Fall von *„lidon badavar hechadash“ betrachtet werden* . Denn wäre das Beispiel tatsächlich typisch dafür, wäre diese Regel überflüssig, da sie sich nicht von *„shelo kheinyano“ unterscheide. Da es aber ein traditionelles*

Beispiel (das bereits erwähnt wurde) für „badavar hechadash“ gibt, das es kennzeichnet, ist diese Regel keine Wiederholung von *„shelo kheinyano“* . Daraus folgt, dass Bergmans Beispiel fehl am Platz ist [375]und nur als Fall von *„shelo kheinyano“* (wenn „dash blood on altar“ als „dash blood *wholely* on altar“ gelesen wird) oder als Fall von *„shehu kheinyano* “ (wenn „dash blood on altar“ unbestimmt gelesen wird) betrachtet werden kann.

[375] Und im Übrigen ist seine Behauptung, dass „es möglich gewesen wäre, Regel X aus Regel XI abzuleiten“, unhaltbar.

17. ANHÄNGE UND DIAGRAMME

Die folgenden Ergänzungen und Diagramme wurden nach der Slatkine-Ausgabe von 1997 konzipiert und verfasst und in Ruminations (2005) veröffentlicht. Sie wurden der vorliegenden Neuauflage beigefügt, um diese zu vervollständigen.

1. Ergänzungen zur *jüdischen Logik*

1. Über das addduktive Denken in Bezug auf die Prophetie.

Bezüglich der in Kapitel 2.3 erörterten adduktiven Prinzipien, zu denen wir (S. 33) das Beispiel in 1 Könige 22 (oder 2 Chronik 18) angeführt haben, seien folgende Bemerkungen hinzugefügt.

Wir sagten, dass Micha mit seiner Vorhersage des Todes von König Ahab eine zutreffende Vorhersage traf und damit seine prophetischen Fähigkeiten bestätigte, wenn auch nicht bewies; wohingegen die 400 sogenannten Propheten mit ihrer Vorhersage des Sieges des Königs eine falsche Vorhersage trafen, was ihren Mangel an prophetischen Fähigkeiten bewies und nicht nur ihre Glaubwürdigkeit minderte.

Wir hätten hinzufügen können, dass Michas Glaubwürdigkeit doppelt so hoch war, da er ein negatives Ereignis korrekt voraussagte, was umso schwieriger ist, da Flüche bis zuletzt von Gott aufgehoben werden können. Ebenso war die Diskreditierung der 400 doppelt so hoch, da sie ein positives Ereignis fälschlicherweise voraussagten, obwohl einmal von Gott ausgesprochene Segnungen unwiderruflich sind.

Um auf einen anderen Punkt zurückzukommen: Ich möchte die grundlegende Unterscheidung zwischen positiven und negativen Vorhersagen erneut betrachten. Die Bibelstelle 1 Samuel 15,29 scheint einem solchen Prinzip zu widersprechen. Hier trifft Samuel eine negative Vorhersage (dass Saul die Königswürde verlieren wird) und hält sie für unumkehrbar (d. h. für unausweichlich, selbst wenn Saul Buße tun sollte). Samuel sagt, dass Gott nicht „lügt oder bereut“, und formuliert damit offenbar ein allgemeines Prinzip.

Wenn wir untersuchen, wie der Grundsatz, dass negative Prophezeiungen nicht zwangsläufig sind (von der *Jüdischen Bibel* und Maimonides gemäß *Enzyklika Jud* . vorgeschlagen), aus Jeremias Aussage in 28,8–9 (zitiert auf S. 32) abgeleitet wird, sehen wir, dass es sich um einen induktiven Schluss *a contrario* handelt. Das heißt, der Grundsatz über negative Prophezeiungen wird nicht deduktiv impliziert oder explizit formuliert, sondern lediglich stillschweigend durch den genannten Grundsatz impliziert, dass sich Friedensprophezeiungen erfüllen. Da nur positive *Prophezeiungen* erwähnt werden, werden negative Prophezeiungen von der Aussage ausgeschlossen. Jeremia sagt nicht ausdrücklich, dass sich Kriegsprophezeiungen und Ähnliches nicht notwendigerweise erfüllen.

Wenn wir Jeremias Aussage genauer betrachten, sagt er nicht, dass Friedensprophezeiungen unvermeidlich seien, sondern dass sie *, wenn* sie sich erfüllen, offenkundig von Gott stammen werden. Dies schließt nicht aus, dass für Kriegsprophezeiungen und ähnliches dieselben Regeln gelten können. Diese Frage der Bedingtheit wurde bereits in meinem Text (S. 33) erörtert.

Daraus lässt sich schließen: In manchen Fällen sind zutreffende Vorhersagen, ob positiv oder negativ, unausweichlich, in anderen Fällen hängen sie von der Fortsetzung oder Änderung einer Einstellung oder eines Verhaltens ab. Die faktische Autorität des Propheten und das tatsächliche Ergebnis erlauben es uns, im Nachhinein abzuschätzen, in welche Kategorie der jeweilige Fall fallen könnte. Soweit einige dieser Faktoren jedoch stillschweigend und informell sind, ist unsere Annahme ihrer Implikation induktiv und nicht deduktiv; wir interpretieren also, anstatt zu folgern.

2 Eine Anmerkung zur Astronomie.

Bezüglich der astronomischen Informationen in Kapitel 2.4 (S. 37): Ich habe fälschlicherweise behauptet, unsere Galaxie enthalte etwa 100.000 Sterne (wobei die Sonne nur eine repräsentative Stichprobe darstellt) und eine Vielzahl solcher Galaxien im Universum ungenau nummeriert. Ich bitte meinen Irrtum zu entschuldigen.

Ich war selbst erstaunt, später (in einer Zeitung) zu lesen, dass Astronomen die Milchstraße (unsere Galaxie) auf 200 Milliarden (d. h. 200.000 Millionen) Sterne und das Universum auf 80 Milliarden Galaxien mit jeweils vergleichbarem Inhalt schätzen! Das entspricht ungefähr:

16.000.000.000.000.000.000.000 Sterne.

Da der Durchmesser des Universums auf etwa 13,7 Milliarden Lichtjahre geschätzt wird (plus/minus ein paar Grad) und ein Lichtjahr 9,461 Billionen Kilometer entspricht, sollte man die Größe des Universums in Kilometern bedenken!

3 Ein Beispiel für sekundäres A-Fortiori im Talmud.

Ich irre mich leicht (auf S. 74–75), wenn ich sage, dass die Aussage über Priester in Bezug auf *Chulin* 24a nicht Teil des *qal vachomer* -Arguments an sich ist, sondern ein vorbereitendes Argument anderer Art darstellt. Genauer gesagt bilden die Aussagen über Priester ein vorbereitendes a-fortiori-Argument, von dem ich es als sekundäres a-fortiori-Argument (S. 54) bezeichnet habe, bestehend aus suffektiven Prämissen mit einer kommensurativen Konklusion, nämlich:

> Wenn ein Priester ein bestimmtes Alter (Q) erreicht, ist er *nicht* hinreichend ungeeignet (R).
>
> disqualifiziert werden (S);
>
> Wenn ein Priester körperliche Makel (P) hat, ist er ausreichend ungeeignet (R).
>
> disqualifiziert werden (S);
>
> Daher gilt: Körperliche Makel (P) eines Priesters bedeuten eine größere Ungeeignetheit für den Tempeldienst (R) als ein bestimmtes Alter (Q) eines Priesters.

Die Schlussfolgerung dieses Arguments wird, wie bereits erläutert, verallgemeinert, indem die Spezifizierung der Priester praktisch aufgehoben und auf alle Tempeldiener angewendet wird. Anschließend kann der Satz, wie bereits gezeigt, als Hauptprämisse in einem a fortiori des primären Typs in Bezug auf die Leviten verwendet werden.

Diese Entdeckung beantwortet meine implizite Frage auf Seite 155, ob im Talmud tatsächlich Fälle von sekundärem a fortiori zu finden sind.

4 Ein weiteres Beispiel für A-Fortiori im Tanach .

Ein Bekannter von mir und Leser von *Judaic Logic* , Mark Leroux, hat mich im Jahr 2001 zu Recht auf ein weiteres a-fortiori-Argument in der Bibel, in 1 Samuel 17,37, hingewiesen. Die Passage lautet (New York: Judaica Press, 1976):

> *Und David sprach: »Der Herr, der mich vor der Tatze des Löwen und der Tatze des Bären errettet hat, der wird mich auch vor der Hand des Philisters erretten.«*

Obwohl diese Aussage an sich kein Argument darstellt, sondern eher assertorische Form hat (nämlich die einer unverblümten Tatsachenfeststellung), ist Davids zugrundeliegender Gedankengang tatsächlich *kal va-chomer* (wir begegneten einer ähnlichen Situation in Kapitel 6.3 mit Bezug auf Daniel 2,9). Ich konnte leicht ein positives Prädikatal a fortiori konstruieren, das diesen Gedankengang widerspiegelt, indem ich einen passenden Mittelbegriff vorschlug (zum Beispiel: *von Gott begünstigt*):

„Gott muss jemandem mindestens so gnädig sein (R), dass er ihn vor großen wilden Tieren (P) rettet, wie dass er ihn vor großen, erfahrenen Kriegern (Q) rettet; David (S) war von Gott (R) so gnädig, dass er vor einem Löwen und einem Bären (P) gerettet wurde; deshalb wird David (S) von Gott (R) so gnädig sein, dass er vor Goliath (Q) gerettet wird."

Beachten Sie, dass ich die egalitäre Form von a fortiori (Oberprämisse mit „ *so sehr wie* ") verwendet habe, die ausreicht, um den Punkt ohne große Annahmen zu verdeutlichen. Mark Leroux schlug mir jedoch eine gewagtere und letztlich überzeugendere Interpretation vor.

Er wies darauf hin, dass Löwe und Bär unschuldige Tiere waren, die lediglich versuchten, sich zu ernähren, und dennoch habe Gott David ihnen vorgezogen. Der Philister hingegen sei ein vorsätzlicher Feind seines Volkes gewesen, weshalb Gott *umso mehr* Grund gehabt habe, David ihm vorzuziehen.

Anders ausgedrückt: Davids Argument ließe sich auch so formulieren: „Wenn Gott mir den Sieg über unschuldige Tiere schenkt, die ihren natürlichen Instinkten folgen, wird er mir gewiss auch den Sieg über ein rebellisches Tier schenken, das Gottes Pläne durchkreuzen will." Das Ergebnis ist dasselbe, aber das Argument ist überzeugender.

Betrachten wir abschließend die hebräische Version, so fällt zunächst auf, dass sie keine logischen Operatoren (wie etwa *ki*) enthält; dies ändert jedoch nichts daran, dass es sich um ein Argument handelt, wie wir bereits in vielen Fällen gesehen haben. Darüber hinaus enthält sie kein Schlüsselwort (wie etwa *ve-ekh* oder *halo*), geschweige denn ein neues, das uns möglicherweise geholfen hätte, mithilfe einer Konkordanz weitere, ähnliche Fälle zu entdecken.

Ich möchte hier betonen, dass biblische A-fortiori-Argumente in der Regel einer Auslegung bedürfen, da sie implizite Elemente enthalten, meist zumindest die Hauptprämisse. Dies lässt sich auch anhand der folgenden zwei Fälle veranschaulichen (sinngemäß wiedergegeben).

In 2 Samuel 4,10-11 erklärt David, dass er, nachdem er den Mann, der ihm die Nachricht von Sauls Tod überbrachte (den dieser angeblich auf Sauls Wunsch getötet hatte, siehe Kapitel 1), zum Tode verurteilt hatte, erst recht mit den beiden Männern verfahren würde, die ihm die Nachricht von Isch-Boschets Tod überbrachten (den sie in seinem Bett ermordet hatten). Die Hauptthese dieses Arguments ist, dass das letztere Verbrechen schwerwiegender war als das erstere, sei es aufgrund der Umstände oder der vergleichsweise geringeren Unschuld des Opfers.

In ähnlicher Weise erklärt David in 2 Samuel 16,11, dass, wenn schon sein eigener Sohn Absalom nach seinem Leben suchte, man erst recht von Schimi, einem Anhänger des verstorbenen Saul aus dem Lager Benjamin, Widerstand gegen David erwarten konnte. Die Hauptannahme hierbei wäre, dass Schimi im Vergleich zu Absalom entweder einen besseren Vorwand für sein Handeln hatte oder dass dieses weniger gefährlich war.

5 Eine Anmerkung zu Anachronismen.

In Kapitel 9.1 (Seite 140, Fußnote 153) erwähnte ich beiläufig, dass Numeri 31,22–23 nahelegt, dass die Eisenverarbeitung in Israel um 1300 v. Chr. begann, während moderne Historiker dieses Ereignis auf etwa 1000 v. Chr. datieren. Diese Bemerkung deutete auf einen möglichen Fehler im biblischen Bericht und einen Grund für Zweifel hin.

Allerdings haben mir nachfolgende Lektüren über die Hethiter [376](die, wie sich herausstellte, einen großen Teil der Region des Nahen Ostens bewohnten, von der heutigen Türkei bis nach Israel) gezeigt, dass archäologische Stätten darauf hindeuten, dass die Eisenverarbeitung in der Region aus dem 14. bis 13. Jahrhundert v. Chr. stammt , und Texte legen sogar eine Datierung bis ins Jahr 1800-1700 v. Chr. nahe.

Dies bestätigt eher die biblische Aussage zu diesem Thema.

Ungeachtet dessen möchte ich im Zusammenhang mit der Bibelkritik auf Grundlage archäologischer Funde Folgendes hinzufügen: Angesichts scheinbarer Anachronismen im biblischen Bericht neigen viele Archäologen zu Überreaktionen (vermutlich aus bewussten oder unbewussten ideologischen Motiven).

Beispielsweise erwähnt die Geschichte der Patriarchen in der Genesis Philister und Kamele – doch archäologischen Funden zufolge (d. h. den bisher entdeckten – oder noch nicht entdeckten – physischen Spuren) erschienen die Philister erst einige Jahrhunderte später, um 1200 v. Chr., im Land Kanaan, und Kamele sogar erst später, um 700 v. Chr. Manche Historiker schließen aus diesen scheinbar faktischen Daten, dass die Geschichte der Patriarchen erfunden und somit erst spät in der hebräischen Geschichte entstanden sei.

Selbst wenn man die empirischen Befunde für unbestreitbar hält (wobei diese oft negativ und daher weniger sicher als positive Befunde sind), ist eine solche Schlussfolgerung unnötig extrem. Denn es ist logisch ebenso denkbar, dass es eine ältere, rudimentärere Patriarchengeschichte gab, die später mit anachronistischen Elementen ausgeschmückt wurde. Es ist nicht abwegig anzunehmen, dass frühe Kommentatoren ihre Anmerkungen in den überlieferten Text einfügten (während spätere Kommentatoren, wie die Verfasser des Midrasch, eine solche direkte Interpolation vermieden).

Man muss stets bereit sein, sich an neue Erkenntnisse anzupassen. Generell ist es jedoch logisch zulässig (wenn nicht sogar oft vorzuziehen), sich schrittweise und widerwillig von einer bevorzugten Position zurückzuziehen und nur nach und nach nachzugeben, anstatt abrupt alles aufzugeben und eine radikal gegensätzliche Position einzunehmen.

Wenn die empirischen Beweise unumstößlich sind, kann man aus solchen Anachronismen natürlich den Schluss ziehen, dass der Text, ob nun teilweise verfälscht oder gänzlich erfunden, zumindest teilweise nachexilisch ist.

---

376 Insbesondere OR Gurneys *The Hittites* (England: Penguin, 1952. Rev. ed. 1964).

6. Schlussfolgerungen aus dem Kontext.

Das Argument, das ich als Beispiel für kontextuelles Schließen anführe (auf S. 159), lässt sich wie folgt formalisieren:

(a) Mord ist ein Kapitalverbrechen.	A ist E
Ehebruch ist ein Kapitalverbrechen.	und B ist E
daher (weil textlich angrenzend)	Aber C liegt neben A, B
Diebstahl ist ein Kapitalverbrechen.	Daher ist C gleich E.
b) aber auch hinsichtlich der Arten des Diebstahls,	jedoch von allen C
Nur Entführung ist ein Kapitalverbrechen.	Nur D ist E
daher, wie im Dekalog vorgesehen,	daher hier
„Stehlen“ bedeutet „Entführung“.	C bedeutet speziell D

Anhand dieses traditionellen Beispiels lässt sich zeigen, dass sich Schlussfolgerungen aus dem Kontext bis zu einem gewissen Grad formal ausdrücken lassen; ihre Gemeinsamkeit ist eine Aussage wie „C steht neben …“. Allerdings ist die Aussagekraft solcher Argumente aufgrund der Unbestimmtheit der Kopula „neben …“ und ihrer unvermeidlichen Irrelevanz in manchen Fällen (wie ich bereits argumentiert habe, sind Themenwechsel notwendig) unterschiedlich.

Beachten Sie, dass nur (a) eine kontextuelle Schlussfolgerung ist; (b) ist ein zusätzliches Argument, das von einer vorgefassten Meinung (deren Quelle hier nicht genannt wird) ausgeht, dass Entführung ein Kapitalverbrechen ist, und daraus schließt, dass sich der Begriff Diebstahl im vorherigen Abschnitt speziell auf den Diebstahl von Menschen bezog.

7 Post Hoc, Ergo Propter Hoc .

Binyan Av (S. 160–162) [377]habe ich darauf hingewiesen, dass die Rabbinen häufig den Fehlschluss „ *post hoc ergo propter hoc“* (danach, also deswegen) begehen . Dieser Fehlschluss besteht darin, eine Abfolge von Ereignissen ohne angemessene Begründung als kausal und nicht als bloß zufällig zu interpretieren.

Diese Denkweise ist im Kontext eines abgeschlossenen Buches wie der Bibel schwer zu vermeiden. Da die darin beschriebenen Personen und Ereignisse beispielhaft und endgültig erscheinen, sind wir versucht, *sie als empirische Daten zu akzeptieren und nach* Belieben zu verallgemeinern, ohne induktive Regeln zu beachten. Die Rabbinen waren sich der damit verbundenen Gefahren bewusst. Beispielsweise, dass Menschen Pinchas nacheifern und aus moralischer Empörung töten könnten [378]. In solchen Fällen stuften die Rabbinen das Ereignis als

---

377 Laut der „ *Geschichte philosophischer Systeme* “ (Hrsg. Vergilius Ferm., Paterson, NJ: Littlefield Adams, 1961, S. 67) besteht die Hermeneutik für Zwecke der Halacha aus „strengen logischen Regeln“. Ich zitiere dies hier nur beiläufig, um zu zeigen, wie weit verbreitet der Mythos einer rabbinischen Logik ist.

378 Mir kommt das Attentat auf J. Rabin in den Sinn.

einzigartig und auf bestimmte Umstände oder einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit beschränkt ein. Das Problem ist natürlich, dass sie in ihren Interpretationen nicht durchgängig streng vorgingen.

Wenn wir die Geschichten im Tanach lesen, werden wir unweigerlich von den Figuren und Ereignissen beeinflusst. Genau das war die Absicht der Autoren. Autoren religiöser Bücher, wie auch Verfasser philosophischer oder politischer Schriften, viele Romanautoren oder Filmemacher und sogar Journalisten (die meist nicht Fakten berichten, sondern Propaganda verbreiten), wollen alle Menschen beeinflussen. Es braucht nicht viel, denn die Menschen (besonders junge, aber auch müde Seelen) tauchen in die fiktive Welt ein, identifizieren sich mit bestimmten Figuren und übernehmen deren Eigenschaften, Reaktionen und Verhaltensmuster – ohne sich der enormen Macht des Autors über sein Werk bewusst zu sein.

Man sollte auch bedenken, dass der praktische Erfolg oder Misserfolg, die Schönheit oder Hässlichkeit solcher Eigenschaften und Verhaltensweisen sehr oft vom sozialen Umfeld abhängen. In einem theokratischen Regime können fanatische Handlungen vernünftig und bewundernswert erscheinen, während rationale Handlungen als schwach, dumm oder unmoralisch wahrgenommen werden können. In einer säkularen Gesellschaft können verwerfliche oder unsinnige Handlungen beeindrucken, während integre oder vernünftige Handlungen altmodisch, pompös oder lächerlich wirken. Gerade weil der Schein in diesen Angelegenheiten so relativ ist, kann Fiktion (in all ihren Formen) die Gefühle der Menschen so leicht manipulieren.

8 Ermessensentscheidungen.

Wechselwirkungen der Aussagen in einem Text zu erfassen .

Am Beispiel der Denkprozesse der Rabbinen sehen wir, dass eine Aussage oder eine Reihe von Aussagen (zu Recht oder zu Unrecht) eine andere Aussage präzisieren oder verallgemeinern, sie ausschließen oder unbestimmt machen oder sie anderweitig bedingt. Solche dynamischen Kausalbeziehungen sind induktiv und stehen im Gegensatz zu den rein statischen Gegensatzbeziehungen der aristotelischen Deduktionslogik (wo die jeweiligen Wahrheiten oder Falschheiten von Aussagen als vereinbar oder unvereinbar erklärt werden).

Durch diese Überlegungen wird die Induktion komplexer. Auf dieser Ebene trifft das Subjekt mehr Urteile (im Sinne von Beurteilungen), da es die relative Glaubwürdigkeit jedes einzelnen Eindrucks einschätzen und diesem mehr Gewicht beimessen muss, um so die Richtung seiner Denkprozesse mitzubestimmen [379]. Und genau wegen dieses subjektiven Elements, das Beurteilungen innewohnt, ist das Risiko von Fehlurteilen am größten. Damit meine ich, dass das eigene Urteil durch emotionalen Druck, Wunschdenken, Unehrlichkeit usw. verzerrt werden kann.

9. Toleranz gegenüber Widersprüchen.

Die jüdische Logik (ebenso wie die Logiken anderer Religionen und Mystizien) toleriert Widersprüche oft auf angenehme Weise, im Gegensatz zur aristotelischen und wissenschaftlichen Logik, die Widersprüche kompromisslos ablehnt. Dies ist ein grundlegender Unterschied, der auf der Bindung der ersteren an bestimmte Glaubenssätze, Texte, Doktrinen und Personen beruht.

---

379 Ich habe diesen Angelegenheiten im Rahmen meiner Analyse der faktoriellen Induktion in meinem Werk *Future Logic mehr formale Aufmerksamkeit gewidmet* .

Religiöse Menschen konstruieren ihr Weltbild, indem sie stillschweigend Widersprüche jeglicher Art akzeptieren: zwischen verschiedenen Passagen der Tora und des Nach, zwischen widersprüchlichen Aussagen von Rabbinern derselben oder verschiedener Epochen, zwischen Tradition und wissenschaftlichen Erkenntnissen und so weiter. Sie stellen sich vor und postulieren als Glaubenssatz, *dass* eine Lösung existiert, während Wissenschaftler *erst dann eine Lösung anerkennen, wenn* diese gefunden wurde. Oder genauer gesagt: Religiöse Menschen setzen die Existenz einer mit ihren Dogmen vereinbaren Lösung voraus, während Wissenschaftler zwar die Existenz einer Lösung annehmen, diese aber nicht unbedingt mit ihren bevorzugten Theorien vereinbar sein muss.

Leider muss ich sagen, dass mich die talmudische Dialektik oft an den Lügner erinnert, der seine Lüge mit einer weiteren Lüge vertuscht, und diese wiederum mit einer dritten, und so weiter, bis er seinen Widersacher zum Schweigen gebracht hat. Jede Generation von Rabbinern konstruiert ein *Ausweichszenario* , um die Schwierigkeiten, die sie im biblischen Text oder in früheren rabbinischen Diskussionen finden, zu beschönigen und sie erträglicher zu machen. Natürlich muss diese Auflösung anstelle einer Lösung, dieses Wegerklären anstelle eines Erklärens, mehr oder weniger den vorherrschenden orthodoxen Ansichten entsprechen (auch wenn es anfangs manchmal etwas schockiert).

10 Beweise für Gott durch Analogie?

Ich hörte kürzlich Rabbiner Marc Raphaël Guedj aus Genf in einer Predigt argumentieren: „So wie die Seele des Menschen sieht, aber nicht gesehen wird, so sieht Gott, aber wird nicht gesehen.“ Ich habe ein ähnliches Argument schon in der rabbinischen Literatur gefunden, oder vielleicht war es die einfachere Aussage, dass Gott für die Welt das ist, was der Körper für die Seele ist [380]. Dies ist natürlich ein Analogieschluss . Man muss jedoch beachten, dass die Analogie *unvollkommen ist* , da wir Gott als Schöpfer des Universums betrachten, während wir die Seele des Menschen nicht als Schöpfer seines Körpers ansehen [381].

Wie wir aus dem obigen Einwand sehen, ist Analogie – wie ich stets argumentiert habe – zwar an sich nicht fehlerhaft, aber selten, wenn überhaupt, schlüssig. Sie mag zwar eine gewisse Überzeugungskraft besitzen, doch diese muss gegen die Unterschiede abgewogen werden. Unterschiede bestehen immer – sonst wären die verglichenen Dinge nicht zwei, sondern eins! Es geht darum, die Bedeutung dieser Unterschiede einzuschätzen. Im obigen Fall unterscheiden sich unsere Gottes- und Menschenbegriffe, wie jeder bestätigen wird, nicht nur im Maßstab.

Bevor wir versuchen, aus dem Menschen auf Gott zu schließen, müssen wir uns eingehender fragen, ob unser Menschenbegriff auf Wissen oder Theorie beruht. Wir (mich eingeschlossen) gehen aufgrund des Bewusstseins davon aus, dass der Mensch eine „Seele“ besitzt: Phänomene manifestieren sich nicht einfach, sondern scheinen jemandem zu erscheinen – ein Subjekt, das Dinge erfährt, erscheint logisch notwendig. Dennoch lehnen viele (insbesondere Buddhisten) diese Schlussfolgerung ab und betonen die Transparenz der „Seele“, ihr Fehlen konkreter Manifestationen, um zu dem Schluss zu gelangen, dass die Existenz der „Seele“ eine Illusion ist.

---

380 Dieses Argument findet sich übrigens in der indischen Philosophie, genauer gesagt bei Ramajuna (1100 n. Chr.). (Siehe Ferm, S. 15.)

381 Tatsächlich bezweifle ich, dass die Ansicht, Gott stehe in einer ähnlichen Beziehung zur Welt wie die Seele des Menschen zu seinem Körper, streng koscher ist; sie könnte als eine Art Pantheismus interpretiert werden, was den Rabbinern missfällt.

Darüber hinaus bleibt der Solipsismus eine philosophische Möglichkeit (auch wenn ich persönlich nicht dazu neige). Ich, das Subjekt, nehme einige Dinge wahr, die meinem scheinbaren Wahrnehmungszentrum am nächsten liegen und die ich „meinen Körper“ nenne; und ich nehme (umfassender, wenn auch weniger intim) andere Körper jenseits meines eigenen wahr, die meinem ähneln und sich wie meiner verhalten; und daraus schließe ich, dass „es da draußen andere Menschen gibt“, also Wesen, die bewusst, scheinbar willensstark und empfindungsfähig sind, kurzum, die scheinbar wie ich „eine Seele haben“. Doch diese Schlussfolgerung, so gut sie auch als Arbeitshypothese sein mag, ist nicht deduktiv beweisbar; es ist durchaus denkbar, dass die „anderen Menschen“, die ich wahrnehme, leere Trugbilder sind.

Offensichtlich machen diese tieferliegenden Zweifel (so kleinlich sie auch sein mögen) das eingangs erwähnte Analogieargument noch schwächer. Wenn die Existenz der menschlichen Seele in Zweifel steht, lässt sie sich nicht überzeugend zur Stützung der Existenz einer Weltseele (d. h. Gottes) heranziehen.

11 Widerlegungen Gottes?

a. Das von mir vorgebrachte Gegenargument (S. 233–236), dass, *wenn die Welt einer Erklärung bedarf, Gott umso mehr einer solchen bedarf* , ist ein hervorragendes Mittel, um bestimmte traditionelle Gottesbeweise zu entkräften. Ein Wesen, das eine so große und wunderbare Welt erschaffen kann, muss selbst noch größer und wunderbarer sein; die Annahme eines solchen Wesens erhöht die theoretischen Schwierigkeiten, anstatt sie zu verringern, und bietet daher keinen logischen Vorteil.

Dies ist vergleichbar mit dem bekannten Gegenargument, dass, *wenn die Welt eine Ursache benötigt, auch Gott eine benötigt* . Denn wenn die Prämisse auf dem Prinzip beruht, dass alles eine Ursache benötigt, muss auch die Konklusion diesem Prinzip unterliegen. Anders ausgedrückt: Die Idee, dass alles eine Ursache hat, ist die These, dass die Kausalkette unendlich ist; wir können sie daher nicht konsequent zur Rechtfertigung einer These von einer ersten Ursache heranziehen. Ich glaube, wir müssen erste Ursachen innerhalb der Welt anerkennen – beispielsweise in freiwilligen Handlungen von Menschen (Einflüsse auf diese stellen keine Ursachen im hier verwendeten deterministischen Sinne dar); in diesem Fall benötigt die Welt möglicherweise keine Ursache oder hat als erste Ursache einen ursachenlosen Gott.

Wir können die beiden Aussagen miteinander verknüpfen und gegenüberstellen und sagen: *Wenn Gott keiner Ursache oder Erklärung bedarf, dann auch die Welt nicht* . Mein Gegenargument ist, wie ich meine, originell, letztlich aber nur eine Erweiterung eines älteren Gegenarguments [382]. Jedenfalls widerlegen diese Argumente nicht die Existenz Gottes, sondern entkräften lediglich vermeintliche Gottesbeweise; das heißt, sie zeigen, dass diese sogenannten Beweise nicht schlüssig sind.

b. Ich habe bereits gesagt, dass man Gott auch nicht endgültig widerlegen kann. Gewiss, die Theodizee – seit dem Buch Hiob [383]– liefert uns reichlich Gründe, an Gott, wie wir ihn im Judentum verstehen, zu zweifeln. *Wenn Gott vollkommen gerecht ist und seine Geschöpfe liebt,*

---

382 Das habe ich von Ayn Rand gelernt, aber ich meine mich zu erinnern, dass Aristoteles das schon einmal gelehrt hat.

383 Im Übrigen, was meine Bemerkungen auf S. 23 betrifft, die diejenigen betreffen, die noch Öl ins Feuer gießen und grundlos alle Opfer von Verbrechen oder Unglück beschuldigen, es irgendwie verdient zu haben: Mir fällt ein, dass Hiob dies bereits in seinen Klagen über die unfairen und lieblosen Anschuldigungen seiner drei Freunde gesagt hat (siehe auch Ferm, S. 61–62).

warum werden dann schreckliche Verbrechen nicht verhindert und unschuldige Opfer nicht geschützt? Für solch eine Nachlässigkeit gibt es keine Entschuldigung [384]: Wäre die Erschaffung menschlicher Freiheit andernfalls unmöglich gewesen (wie manche argumentieren [385]), hätte es immer noch die Möglichkeit gegeben, die Menschheit gar nicht erst zu erschaffen (und niemand hat bisher ein plausibles Argument dafür gefunden, warum wir erschaffen wurden).

Dieses Argument überzeugt viele Menschen davon, dass Gott nicht existiert, oder zumindest nicht so ist, wie ihn Apologeten beschreiben, da offensichtlich Widersprüche zwischen den Erwartungen der Religion und der historischen sowie persönlichen Erfahrung bestehen. Obwohl dieses Argument überzeugend ist, widerlegt es Gott jedoch nicht gänzlich: (i) Was gerecht oder ungerecht ist, ist mitunter, wenn nicht immer, unklar oder problematisch; Richter und Geschworene sind sich aus verschiedenen Gründen oft uneinig. (ii) Es mag verborgene Wege zur Gerechtigkeit geben, die langfristig das Gleichgewicht wiederherstellen, wie Verteidiger des Glaubens oft argumentiert haben.

Ich persönlich bin von solchen Verteidigungsstrategien nicht sonderlich beeindruckt, denn zu (i) würde ich entgegnen, dass nur das (unschuldige) Opfer selbst entscheiden kann, ob es sich gerecht behandelt fühlt oder nicht, solange es noch lebt und dazu in der Lage ist. Zu (ii) würde ich erwidern, dass verdrängte oder verzögerte Gerechtigkeit verweigerte Gerechtigkeit ist; es geht um Prävention, nicht um bloße Heilung. Dennoch müssen wir einräumen, dass keines dieser Argumente oder Gegenargumente uns logisch eine eindeutige Schlussfolgerung erlaubt. Argumente der Theodizee führen bestenfalls zur Unwahrscheinlichkeit der Existenz Gottes, wie wir ihn uns vorstellen (d. h. gerecht und liebend).

c. Es gibt einen weiteren alten Einwand, der Gott, oder zumindest unser Gottesbild, ernsthaft in Zweifel zieht. Er lautet: *Wenn Gott ewig, vollkommen, autark und zufrieden ist, dann ist er immun* gegen jede Gefahr und jedes Verlangen und hat daher weder Bedürfnis noch Motiv, etwas zu erschaffen oder zu zerstören, etwas zu verfolgen oder zu meiden, und er hat keinen Nutzen von vergänglichen Dingen oder Ereignissen. Gott allein, ohne andere zu benötigen, da er vollkommen ist und nichts zu fürchten hat, da er ewig ist, würde nicht plötzlich unnötige Turbulenzen in seiner Einheit auslösen und [386]ohne erkennbaren Grund Lügen und Leid erzeugen. Er ist weder einsam noch gelangweilt, nichts existiert, was ihn beeinflussen könnte oder dazu fähig wäre, warum sollte er sich also die Mühe machen?

Ich denke, dies deutet auf einen gewichtigen Widerspruch hin. Es bedeutet, dass die *Hypothese* , ein Gott mit bestimmten Eigenschaften (Ewigkeit usw.) existiere, durch die *empirischen Daten widerlegt wird* , die die Existenz einer zeitlichen Welt überhaupt belegen (ganz abgesehen von den Lügen und dem Leid in ihr). Was wir hier also induktiv betrachtet vor uns haben, ist nicht bloß eine Reduktion der Wahrscheinlichkeit und ein Zweifel an einer These, sondern deren endgültige Verwerfung und Widerlegung. Die Welt ist nicht nur kein Beweis, sondern ein Gegenbeweis für Gott!

---

384 Die Behauptung, „Gott gibt dem Verbrecher Zeit zur Reue“, ist absurd, da das Opfer dadurch vergessen wird.

385 Ich sehe jedoch nicht ein, warum die rechtzeitige Vernichtung Hitlers und seinesgleichen ein Problem gewesen wäre. Da die Welt durchaus lange Zeit ohne solche Gräueltaten existieren kann, folgt daraus, dass die menschliche Freiheit sie nicht erfordert.

386 Wenn ich hier von Lügen spreche, meine ich, dass, wenn die Existenz im Wesentlichen einheitlich ist, daraus folgt, dass die Welt der Pluralität nur aus Illusionen besteht und geschaffene Illusionen Lügen sind.

Dieses Gegenargument ist in der Philosophie nicht neu, doch ich habe es bisher nicht beachtet und seine Überzeugungskraft nicht erkannt. Ich ließ mich von Argumenten der rabbinischen Literatur täuschen, die von Gottes spontanem Willen sprachen, die Welt und die Menschheit aus reiner Liebe zu erschaffen, um sein Leben und seine Freude mit ihnen zu teilen – doch nun, nach reiflicher Überlegung, erkenne ich, dass solche Thesen einer Vernunft nicht standhalten! Daraus folgt, dass wir nicht nur (a) einen fehlenden Beweis für Gott oder (b) Einwände haben, die ihn unwahrscheinlich erscheinen lassen – wir haben (c) in der bloßen Existenz einer zeitlichen Welt einen tatsächlichen Gegenbeweis.

Nach reiflicher Überlegung bin ich mir der Stichhaltigkeit des obigen Einwands jedoch nicht mehr so sicher. Denn die hier angeführte Gottesbeschreibung lässt ihn einem Stein gleichen! Wir stellen uns Gott vielmehr als Ebenbild des Menschen vor, also mit freiem Willen (und zwar in höchstem Maße). Und ich glaube – obwohl ich es noch nicht bewiesen habe –, dass Willensfreiheit begrifflich die Fähigkeit (wenn auch nicht die Notwendigkeit) voraussetzt, völlig anarchisch und ziellos zu handeln (nicht einmal mit dem Ziel, ziellos zu handeln). Wenn dies tatsächlich ein Merkmal des menschlichen Willens ist, dann gibt es keinen Grund, dem göttlichen Willen ein ähnliches Merkmal abzusprechen.

d. Ein weiteres einflussreiches Argument für den Atheismus ist die Perspektive, die die moderne Wissenschaft der Menschheit hinsichtlich des sehr geringen Raums und der geringen Zeit gegeben hat, die sie in diesem Universum einnimmt.

Die moderne Wissenschaft hat natürlich erhebliche Zweifel an der Richtigkeit und Genauigkeit biblischer und anderer religiöser Berichte über das Universum und die Stellung des Menschen darin geäußert, wenn diese wörtlich genommen werden. Beispiele für solche Mängel sind unzählig. Kritiker weisen oft auf die zahlreichen und gravierenden Mängel der biblischen Schöpfungserzählung hin (z. B. hinsichtlich der Dauer und Reihenfolge der Entwicklung des Universums, des Nichterwähnens ausgestorbener Arten und geologischer Veränderungen usw.); es gibt aber noch viele weitere Probleme (z. B. die vorgeschlagene Auflistung von ethnischen Gruppen und ihren Verwandtschaftsverhältnissen). Auch in anderen Religionen finden sich nach Ansicht der modernen Wissenschaft schwerwiegende Irrtümer (zum Beispiel der hinduistisch-buddhistische Glaube an ein ewiges, zyklisches Universum).

Das Problem, auf das ich mich hier konzentrieren möchte, hat jedoch nichts mit spezifischen traditionellen Behauptungen zu tun, sondern ist eher theologischer Natur:

(i) Obwohl die moderne Wissenschaft inzwischen festgestellt hat, dass das Universum nicht unendlich ist (sondern laut einigen Schätzungen einen Durchmesser von etwa 13,7 *Milliarden Lichtjahren hat), hat sie auch deutlich gemacht, wie vergleichsweise winzig unsere Heimat ist (ein Planet mit einem Durchmesser von etwa 12.750 km). Wir leben auf einem winzigen Staubkorn* in einer Galaxie mit rund 200 Milliarden sonnenähnlichen Sternen, in einer Welt mit etwa 80 Milliarden Galaxien (laut einem Artikel, den ich gelesen habe).

(ii) Unser Planet ist relativ spät auf der Weltbühne erschienen (er ist etwa 4,5 Milliarden Jahre alt, wie ich gelesen habe), und auch die Menschheit selbst ist erst sehr spät hinzugekommen (obwohl der Ursprung des Lebens hier vor etwa 4 Milliarden Jahren vermutet wird, erschien *der Homo sapiens* erst vor etwa 200.000 Jahren in der Evolutionskette). Die Geschichte (einschließlich der Überreste menschlicher Kultur) umfasst kaum 6.000 Jahre (oder in jüngerer Zeit eher 10.000 Jahre): Sie ist ein winziger Bruchteil in der Geschichte des Lebens auf der Erde.

Die moderne Wissenschaft hat somit gezeigt, dass die Menschheit im Raum und in der Zeit ein sehr, sehr winziges Detail ist – und es stellt sich natürlich die theologische Frage: *Warum sollte Gott ein so räumlich und zeitlich gewaltiges Theater erschaffen, wenn sein Zweck bei der Schöpfung nur das Drama der menschlichen Erlösung war?*

Vor dem Aufkommen der modernen Wissenschaft (beginnend mit der kopernikanischen Wende) stellten sich die Menschen ihr Leben im Mittelpunkt vor, und die Bühne schien ihnen nicht viel größer als die Erde und nicht viel älter als die Menschheitsgeschichte. Doch heute wissen wir, dass wir nur ein kleines Detail in einem gewaltigen Ganzen sind.

Galilei wurde von einigen Kirchenmännern verfolgt, weil sie die Gefahr erkannten, die er für ihre religiösen Lehren darstellte; und diese Annahme war nicht ganz unberechtigt. Der moderne Atheismus basiert größtenteils auf *der Perspektive, die* die moderne Wissenschaft (Astronomie, Biologie) auf die Menschheit eröffnet. Paradoxerweise gründet die heutige menschliche Arroganz auf der demütigen Erkenntnis der eigenen Bedeutungslosigkeit im großen Ganzen.

Es geht nicht nur darum, was die Bibel falsch oder gar nicht gesagt hat, sondern vielmehr um die Dimensionen, um das Missverhältnis zwischen uns und dem Rest des Universums. Dieser Gedanke, ob bewusst oder unausgesprochen, ist eine starke Kraft für den Atheismus in der heutigen Welt. Religionsvertreter müssen ihn berücksichtigen und überzeugende Antworten darauf finden. Und tatsächlich ist das Argument der Perspektive bei näherer Betrachtung nicht unschlagbar.

Wir könnten es auch umdrehen und sagen: Gott hat eine so gewaltige Welt um uns herum erschaffen, um *uns einen Hauch seiner unendlichen Größe zu geben* . Unser gesamtes Universum, so unermesslich es in unseren Augen auch erscheinen mag, ist im Vergleich dazu vielleicht nur ein Staubkorn in Gottes Augen. Die Gläubigen haben Gottes Größe im Vergleich zu den Menschen stets anerkannt und sie sogar als Grund für Ehrfurcht und Anbetung betrachtet.

Darüber hinaus könnte man argumentieren, dass Gott *uns damit auch einen Hinweis auf seine große Liebe geben wollte* . Wie das? Wer eine Aufgabe für wenig wertvoll hält, widmet ihr wenig Zeit und Mühe. Doch Gott benötigte Milliarden von Jahren komplexer Vorbereitung, bevor er die Menschheit erschuf – er formte und zerstörte Sterne, formte unseren Planeten, entwickelte Leben darauf, schuf und zerstörte unzählige Lebensräume und Arten, bis schließlich die (noch immer verbesserungsfähige) menschliche Spezies historisch in Erscheinung trat.

Wir könnten in diesem Zusammenhang beispielsweise Psalm 113,5-6 zitieren:

> *Wer ist gleich dem Ewigen, unserem Gott, der, obwohl er hoch oben thront,*
> *Er senkt sich herab, um Himmel und Erde zu betrachten?*

Wie ein genialer Künstler hat Gott ein gewaltiges Meisterwerk geschaffen, indem er die Details, die ihm am wichtigsten waren, in den Mittelpunkt stellte, um ihm Reichtum und Tiefe zu verleihen. In seiner unendlichen Liebe hat er uns, diesen minderwertigen Geschöpfen, seine Aufmerksamkeit und Fürsorge geschenkt (so als würden wir Mikroben als Haustiere halten!).

12 Weder Gewissheit noch Glaube sind für die religiöse Ethik wesentlich.

Es muss klargestellt werden, dass meine beharrliche Skepsis gegenüber Religion und den Argumenten zu ihrer Verteidigung nicht als kategorische Ablehnung jeglichen religiös motivierten Verhaltens verstanden werden kann. Denn selbst eine säkulare Ethik muss die unvermeidlichen Grenzen menschlichen Wissens anerkennen. Viele Handlungen, ungeachtet ihrer Wertmaßstäbe, basieren *auf bedingten Urteilen* .

Wir können nie absolut sicher sein, dass eine bestimmte Vorgehensweise tatsächlich zu unserem Ziel führt, dass sie der einzige Weg dorthin ist und keine negativen Nebenwirkungen hat, dass unser Ziel wirklich schlüssig und realisierbar ist usw. Die Dinge sind nicht immer sofort klar oder vorhersehbar. Unsere Handlungen basieren oft auf Hypothesen und mehr oder weniger genauen Wahrscheinlichkeitseinschätzungen [387]. Angenommen, dies trifft zu, sollte ich das tun. Angenommen, dies und jenes trifft zu, sollte ich so handeln. Um realistisch zu sein, muss sich die Ethik unserem erkenntnistheoretischen Rahmen anpassen.

Logisch betrachtet ist es also durchaus legitim, das eigene Verhalten durch bedingte Urteile zu begründen. Es gibt keinen Beweis oder Gegenbeweis für die Existenz Gottes oder sein Wesen; aber *für den Fall,* dass es wahr ist, werde ich mich so oder so verhalten. Oder anders gefragt: Ich bezweifle, dass es ein Leben nach dem Tod, ein Gericht, eine Belohnung oder eine Bestrafung gibt, doch um auf Nummer sicher zu gehen, werde ich so handeln, *als* wäre ich mir sicher. [388]Solche Urteile sind logisch keineswegs verwerflich.

Daraus folgt, dass weder Gewissheit noch Glaube für die religiöse Ethik unerlässlich sind.

Es steht jedem frei, seine Anstrengungen dort einzusetzen, wo er möchte. Doch selbstverständlich muss ihm bewusst sein, dass solche Handlungen, die auf bedingten Urteilen beruhen, unweigerlich Konsequenzen haben – ob erwartet oder völlig unerwartet. Glücksspiel birgt, so unvermeidbar es auch sein mag, ein reales Risiko. Indem die Ethik die Form solcher Urteile rechtfertigt, erhebt sie also nicht den Anspruch, deren Inhalt zu rechtfertigen!

Dennoch sind die Folgen in vielen Fällen eindeutig harmlos. Wer gelegentlich in die Synagoge geht, beispielsweise um soziale Kontakte zu pflegen, hat bestenfalls seine Zeit verschwendet, die er stattdessen am Strand oder beim Bummeln hätte verbringen können. Man könnte die Angelegenheit natürlich weiter diskutieren (z. B. dass man dadurch die Macht religiöser Kader stärkt); doch übermäßige Starrheit kann auch ein Nachteil sein.

13 Die Abneigung der Rabbiner gegenüber der Philosophie.

Als Antwort auf das Misstrauen der Rabbiner gegenüber der Philosophie und ihren Versuch, diese oder zumindest ihr Studium zu unterdrücken, sage ich Folgendes: Philosophie ist für den Menschen unerlässlich; wir müssen die Fragen erforschen, um unsere geistige Gesundheit und unser Überleben zu bewahren [389].

Zugegebenermaßen bedeutet die Bestätigung, dass Philosophie als Wissenschaft, als diszipliniertes Streben nach Erkenntnis, wertvoll ist, nicht zwangsläufig, alle einzelnen Philosophien oder alle Versuche, philosophische Probleme und Lösungen zu formulieren, zu akzeptieren. Philosophie ist kein statischer Monolith, wie es die Rabbiner anscheinend meinen.

Philosophie ist dennoch ein Prozess des Ausprobierens und Irrens, und daher trägt jede Ansicht zu unserem gemeinsamen Verständnis bei. Selbst völlig abwegige Ansichten, Produkte verwirrter

---

387 In welcher Modalität auch immer – natürlich, temporal, extensional oder logisch.

388 39 erwähnten Wette des Gläubigen zugrunde .

389 Man könnte außerdem einwenden: Warum sollte Gott uns nicht die philosophischen Aspekte seiner Welt – seien sie auch immer – genießen lassen, so wie wir uns an einem Sonnenaufgang, einer Blume oder einer Frucht erfreuen? Sicherlich würde es ihm Freude und Stolz bereiten, wenn die Menschen ihre intellektuellen Fähigkeiten, die er ihnen gegeben hat, voll ausschöpfen und die Rätsel, die in ihrer begrenzten Weltsicht liegen, bestmöglich lösen. Doch dieses Argument ist widerlegbar: Wir besitzen auch andere Fähigkeiten, deren Verwirklichung Gott offenbar nicht wünscht, warum also nicht auch diese intellektuellen?

Gedankengänge, sind interessant, da sie intelligentere Philosophen auf die Notwendigkeit angemessener Kommentare in dem betreffenden Bereich aufmerksam machen. Oft ist das, was Letzteren offensichtlich erscheint, für andere alles andere als selbstverständlich, und erst wenn die anderen ihre Verwirrung offenbaren, erkennen bessere Denker, dass sie sich klarer ausdrücken müssen.

Zudem rühmt sich das Judentum oft fälschlicherweise der Originalität seiner Erklärungen, schreibt diese aber gleichzeitig meist biblischen Persönlichkeiten zu. Nur durch das Studium der tatsächlichen Philosophiegeschichte können wir die Quellen unserer Ideen und deren Entstehungszeitpunkt und -kontext richtig verstehen.

Ich stimme den Rabbinern in diesem Punkt zu: Die Idee Gottes kann von jemandem mit einem unreinen Geist nicht objektiv diskutiert werden – denn ein unreiner Geist ist dieser Idee zwangsläufig abgeneigt oder ablehnend gegenüber. Wer in seinen Gedanken (und folglich letztlich auch in seinen Handlungen) zur Unreinheit tendiert, wird Gott mit ziemlicher Sicherheit anzweifeln oder ihn leugnen. Unter dem Einfluss starker fleischlicher und egoistischer Begierden lehnt man naturgemäß alle Ideen ab und verspottet sie, die einen auffordern, seine „bösen Impulse“ zu zügeln oder einzuschränken. Man darf sich jedoch auch nicht von seinen guten Absichten in seinem Urteil trüben lassen.

14 Zur Verteidigung der Rabbiner.

Kürzlich hörte ich in einer Synagoge während des dritten Mahls am Schabbat einen Gemeindebesucher lautstark verkünden: „Ich glaube fest an die Tora, aber ich habe kein Vertrauen in das, was die Rabbiner sagen – denn sie sind auch nur Menschen!“ (Ich möchte hinzufügen, dass dies eine sehr überraschende Bemerkung für jemanden ist, der einen Gottesdienst besucht.) Ein anderer Gemeindebesucher war sehr verärgert über ihn und wies (zu Recht) darauf hin, dass dies die Ansicht der Karaiten sei (die sich im 8. Jahrhundert n. Chr. vom normativen, rabbinischen Judentum abgespalten hatten).

Da ich keinen Streit wollte, habe ich mich damals nicht daran beteiligt. Nach dem Gottesdienst bin ich aber auf ihn zugegangen und habe mit ihm unter vier Augen ungefähr wie folgt gestritten.

Zunächst wies ich darauf hin, dass Sie damit sagen, nur Ihre eigene Auslegung der Tora sei gültig; mit anderen Worten: Obwohl Sie vorgeben, menschlichen Wissensansprüchen zu misstrauen, halten Sie Ihre eigene Auslegung in Wirklichkeit für ausgenommen und überlegen. Er stritt natürlich jegliche Arroganz ab und bezeichnete seine eigene Auslegung als ebenso fehlerhaft wie die jeder anderen. Da erkannte er den Widerspruch seiner Position.

Zweitens, so führte ich aus, wenn man seine eigene Fehlbarkeit eingesteht, aber dennoch sein Urteil für vertrauenswürdig genug hält, um die Behauptungen der Rabbiner zurückzuweisen, folgt daraus nicht, dass andere Menschen, obwohl sie sich vielleicht manchmal irren, gelegentlich auch Recht haben können? Er räumte ein, dass Menschen tatsächlich nicht immer im Unrecht seien, sondern Recht haben könnten.

Ich hakte nach: Ist Wissen automatisch falsch, nur weil es von jemand anderem stammt? Können Sie sich nicht vorstellen, dass jemand anderes mehr Wissen oder Verständnis für etwas haben könnte als Sie und Ihnen etwas davon beibringen könnte? Lassen Sie sich nicht manchmal von den Argumenten anderer überzeugen? Zu seiner Ehre muss man sagen, dass der Mann nachgab.

Es ist klar, dass die Rabbiner ihre unveränderliche Wahrheit leugnen, nicht dasselbe ist, wie ihnen die Wahrheit grundsätzlich abzusprechen. Wenn sie uns von etwas nicht überzeugen können – Pech gehabt. Aber wenn sie uns in gutem Glauben davon überzeugen können – umso besser!

2. Diagramme zur *jüdischen Logik*

Einige der 13 hermeneutischen Regeln von R. Ishmael lassen sich zumindest in mancher Hinsicht grafisch darstellen.

1 R. Ishmaels Regel Nr. 1, die **das a-fortiori** -Argument betrifft, kann durch einen *dreieckigen Stern dargestellt werden* , in dessen Mitte sich das mittlere Element (R) befindet, durch das die drei anderen Elemente P, Q und S miteinander in Beziehung stehen.

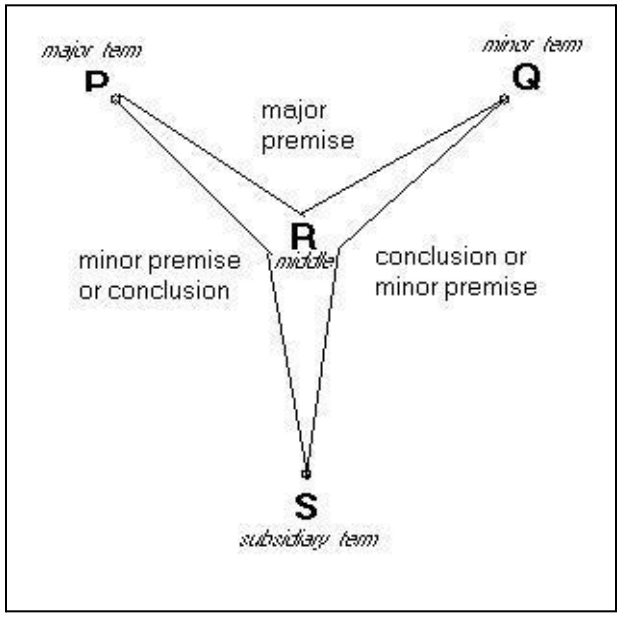


Diagramm 1a

Das **A-fortiori** -Argument lässt sich, unter Bezugnahme auf die ihm zugrunde liegenden Vergleichssätze, auch so darstellen, dass es die Elemente P, Q und S gemäß ihrer Position in einem *gemeinsamen Kontinuum* R ordnet:

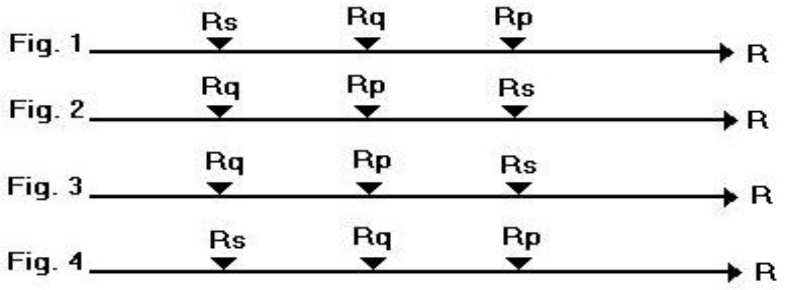


Diagramm 1b

Abbildung 1	Abbildung 2	Abbildung 3	Abbildung 4
Rp > Rq	Rp > Rq	Rp > Rq	Rp > Rq
Rq > Rs	Rp < Rs	Rs > Rp	Rs < Rq
Also, Rp > Rs	Also, Rq < Rs	Also, Rs > Rq	Also, Rs < Rp

Beachten Sie, dass die vier Figuren des A-fortiori nicht mit den vier Figuren des Syllogismus verwechselt werden sollten, die sie implizieren; diese sind in der angegebenen Reihenfolge: die vierte, dritte, erste und zweite Figur.

Die Regeln Nr. 4 und 5 von R. Ishmael bezüglich des beabsichtigten **Anwendungsbereichs von Begriffen** lassen sich wie folgt darstellen: Im ersten Fall ist der Anwendungsbereich eng, im zweiten Fall weit gefasst.

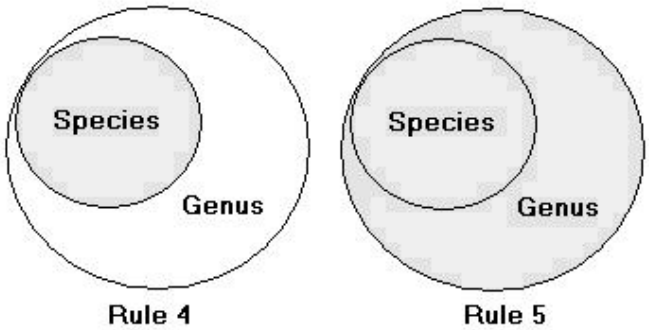


Diagramm 2

Nr . 8-9-10 von Rabbi Ishmael , die zu den **Harmonisierungsregeln des Talmud gehören,** befassen sich alle mit folgendem logischen Problem, das anhand des folgenden Diagramms formuliert wird: *Wenn man die lateralen Beziehungen zwischen vier Elementen kennt (den Begriffen oder Thesen S1, P1, S2, P2 in den vier Prämissen a, b, c, d), wie lauten dann die diagonalen Beziehungen zwischen ihnen (d. h. die Schlussfolgerungen e)?*

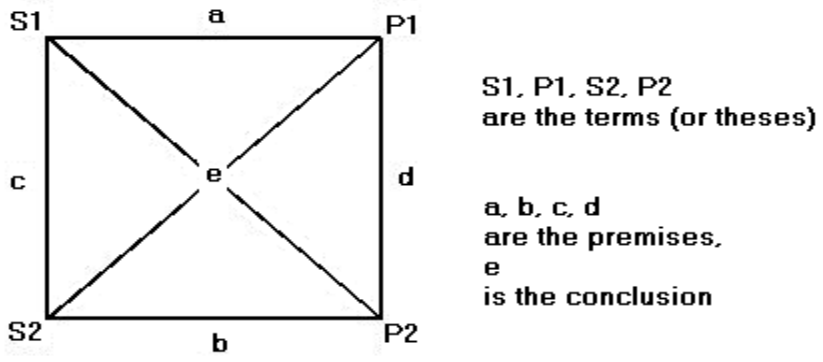


Diagramm 3

Solche Argumente erscheinen wesentlich einfacher, wenn man sie als Abfolge aristotelischer Syllogismen betrachtet (die aus drei Elementen bestehen: zwei Prämissen und einer Konklusion). Sie lassen sich dann mithilfe von Euler-Diagrammen grafisch darstellen. Ihre formal gültigen Schlussfolgerungen sind dann für alle ersichtlich; und die Ungültigkeit mancher rabbinischer Schlussfolgerungen wird dadurch deutlich.

4 Wir schlugen eine allgemeine Formel für die ersten drei (eigentlich vier) der hermeneutischen Prinzipien vor, die mit dem Ausdruck ***kol davar shehayah bikhlal veyatsa beginnen...***

Ausgehend von den drei Prämissen, die den vier Regeln gemeinsam sind:

1. Grundannahme: **Alle S1 sind P1** .
2. Kleine Prämisse: **Alle S2 sind P2** .
3. Subjektive Prämisse: **Alle S2 sind S1, aber nicht alle S1 sind S2** .

und die vierte Prämisse, soweit sie in der jeweiligen Regel Anwendung findet:

4. Prädikatale Prämisse: Die Beziehung zwischen P1 und P2.

Welche Beziehungen (Schlussfolgerungen) ergeben sich daraus?

- Zwischen S1 und P2 (Hauptproblem).
- Zwischen S2 und P1.
- Zwischen S1 und P1, außer den oben genannten.
- Zwischen S2 und P2, außer den oben genannten.

Die ersten drei Prämissen lassen sich einzeln wie folgt darstellen:

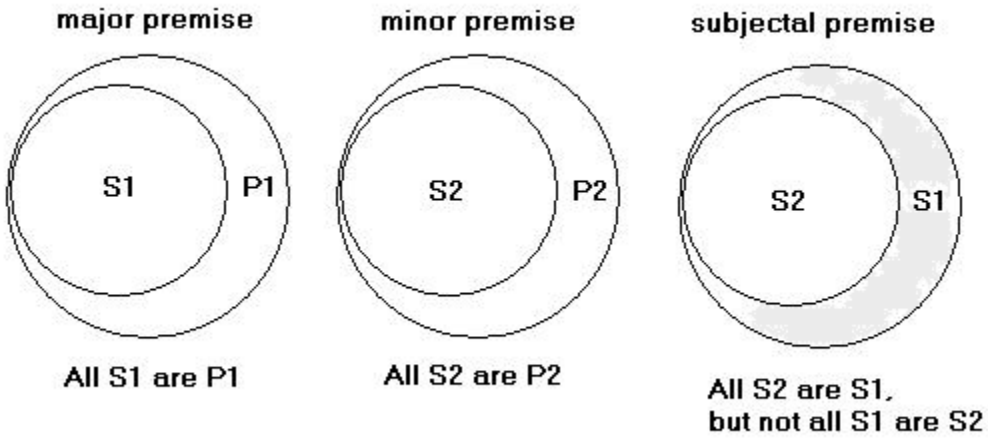


Diagramm 4a

Es ist zu beachten, dass die ersten beiden Prämissen die Möglichkeit offenlassen, dass Subjekt und Prädikat deckungsgleich sind, sodass die Kreise S1 und P1 gleich groß sein könnten und die Kreise S2 und P2 ein und derselbe Kreis sein könnten. Andererseits kann die Beziehung zwischen S2 und S1 nur wie oben dargestellt sein, wobei S2 kleiner als S1 ist.

Was die verbleibende (prädikative) Prämisse und die Schlussfolgerung(en) betrifft, werden wir jeden Fall einzeln betrachten.

Doch zunächst wollen wir uns ansehen, welche allgemeinen Schlussfolgerungen sich aus den gemeinsamen Prämissen aller solcher Argumente ziehen lassen.

Ausgehend von den Ober- und Unterprämissen können wir ohne Rückgriff auf die anderen Prämissen von vornherein die folgenden syllogistischen Schlüsse ziehen und die folgende grafische Darstellung vornehmen:

1/AAA	3/OAO
Alle S1 sind P1	Einige S1 sind nicht S2
Alle S2 sind S1	Alle S1 sind P1
Alle S2 sind also P1	Einige P1 sind also nicht S2.

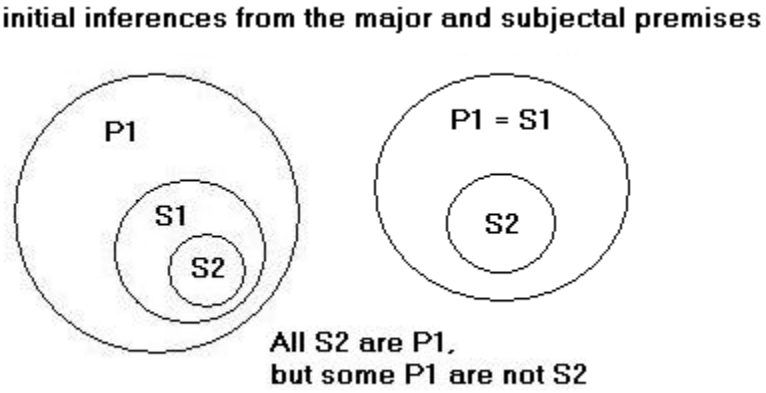


Diagramm 4b

Anmerkung: In meiner ursprünglichen Abhandlung (S. 173) habe ich den oben genannten 3/OAO-Syllogismus nicht erwähnt.

Allerdings sollte darauf hingewiesen werden, dass im Falle von Regel 10 diese anfänglichen Schlussfolgerungen hinfällig werden, da die Hauptprämisse im Bemühen um die Wiederherstellung der Konsistenz konkretisiert wird.

In ähnlicher Weise können wir, ausgehend von den subjektiven und subjektiven Prämissen, ohne auf die anderen Prämissen zurückzugreifen, von vornherein die folgende syllogistische Schlussfolgerung und grafische Darstellung vornehmen:

3/AAI
Alle S2 sind P2
Alle S2 sind S1
Einige S1 sind also P2

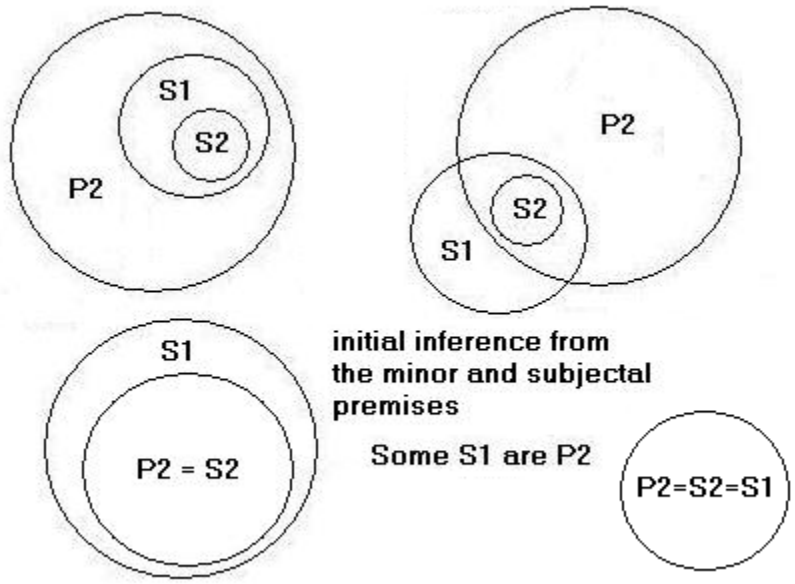


Diagramm 4c

Diese Schlussfolgerung ist eine unbestimmte Partikularaussage, Anmerkung – d. h. in einigen Fällen kann es vorkommen, dass wir „Alle S1 sind P2“ finden; und in anderen Fällen, dass „Nur einige S1 sind P2“.[390]

[390] Ganz nebenbei fällt mir beim Schreiben dieser Zeilen auf, dass ich in *„Zukünftige Logik“* (S. 37) behaupte, der Modus 3/AAI sei eine Ableitung von 3/AII; er könnte aber ebenso gut von 3/IAI abgeleitet werden. Ähnlich verhält es sich mit 3/EAO: Er könnte entweder von 3/EIO (wie bereits erwähnt) oder von 3/OAO abgeleitet werden.

5 R. Ishmaels Regel **Nr. 8(a) – „ *lelamed oto hadavar* “** – die verallgemeinernde Version von „ *lelamed* “, kann wie folgt dargestellt werden, da ihre vierte Prämisse lautet:

Alle P2 sind P1, aber nicht alle P1 sind P2 (prädikative Prämisse).

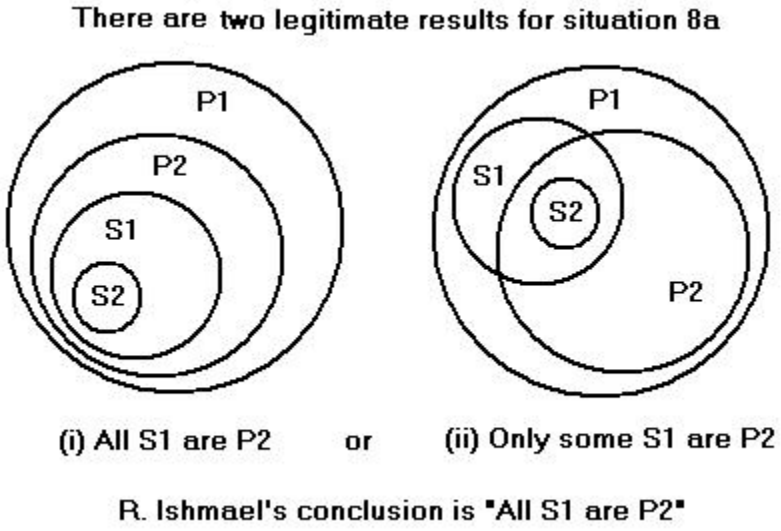


Diagramm 5

Aus den vier Prämissen ergibt sich formal die Schlussfolgerung „ Einige S1 sind P2 “ (usw.), die mit den beiden in unserem Diagramm dargestellten Ergebnissen vereinbar ist.

Rabbi Ishmael schlussfolgert (allgemeiner und spezifischer), dass „alle S1 P2 sind“, was bedeutet, dass er von vornherein die formale Schlussfolgerung verallgemeinert und die andere formale Alternative (einige S1 sind nicht P2) ausschließt. Für dieses voreilige Vorgehen wird kein Grund angegeben. Daher ist zu beachten, dass die rabbinische Schlussfolgerung in diesem Fall zwar mit der formalen vereinbar, aber nicht identisch ist. Streng genommen handelt es sich um einen *Fehlschluss* . Man kann höchstens sagen, dass es eine legitime induktive Präferenz ist, die allgemeinere Alternative zu wählen; die Rabbinen sollten jedoch offen für eine gelegentliche Spezifizierung ihrer Schlussfolgerung bleiben, falls sich herausstellt, dass diese an anderer Stelle zu einem Widerspruch führt.

6 R. Ishmaels Regel **Nr. 8(b) – „ *lelamed hefekh hadavar* “** – die spezifischere Version von „ *lelamed* “ kann wie folgt dargestellt werden, da ihre vierte Prämisse lautet (beachten Sie die Umkehrung der Reihenfolge der Begriffe im Vergleich zum vorhergehenden Fall):

Alle P1 sind P2 (prädikative Prämisse).

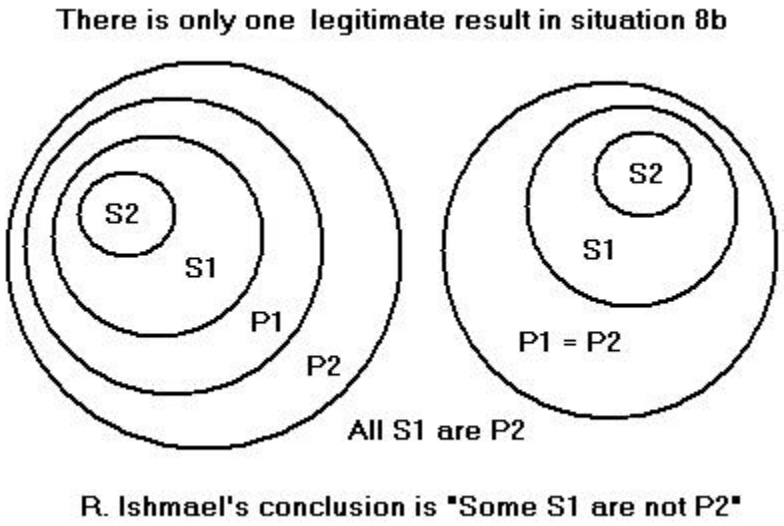


Diagramm 6

Aus den vier Prämissen ergibt sich formal die Schlussfolgerung „ **Alle S1 sind P2** “ (usw.).

Doch R. Ishmael zieht die genau gegenteilige Schlussfolgerung: „Einige S1 sind nicht P2!“ Woher kommt diese verdrehte Logik? Offenbar betrachtet er die Prämissen gedanklich als widersprüchlich, aufgrund einer vermeintlichen Redundanz im Text, und versucht, sie zu harmonisieren, indem er alle S1 außer S2 von der Kategorie P2 ausschließt. Eine solche Spezifizierung ist jedoch logisch unzulässig, da zwischen den Prämissen tatsächlich kein formaler Widerspruch bestand und Textwiederholungen kaum als solche gelten können. Urteilen Sie selbst.

7 Die Regel Nr. 10 von Rabbi Ismael – **„ *shelo kheinyano* “** – ist schwer darzustellen, da sie eine Konfliktlösung betrifft. Ihre vierte Prämisse lautet:

Kein P1 ist P2 / Kein P2 ist P1 (prädikative Prämisse).

Wie das folgende erste Diagramm zeigt, steht diese Prämisse im Widerspruch zu den anderen, denn wenn sich die Kreise, die P1 und P2 darstellen, überhaupt nicht überschneiden können, dann können die Kreise S1 und S2 nicht alle gegebenen Bedingungen erfüllen. Das Problem kann auf verschiedene Weisen angegangen werden:

(a) Das heißt, wenn S2 vollständig in S1 und S2 vollständig in P2 enthalten ist, dann kann S1 nicht vollständig in P1 enthalten sein. Wir könnten dies akzeptieren und vorschlagen, dass S1 teilweise in P1 und teilweise (zumindest in einem Umfang, der ausreicht, um S2 vollständig zu umfassen) in P2 enthalten ist.

(b) Alternativ dazu: Wenn S2 vollständig in S1 und S1 vollständig in P1 liegt, dann kann S2 nicht vollständig in P2 liegen. Wir könnten dies akzeptieren und vorschlagen, dass S2

teilweise in P2 und teilweise in P1 liegt; aber in diesem Fall müssten wir auch annehmen, dass S2 nicht vollständig (sondern nur teilweise) in S1 liegt.

(c) Wir könnten unser Dilemma auch lösen, indem wir annehmen, dass sich S1 und S2 überhaupt nicht überschneiden, wie P1 und P2.

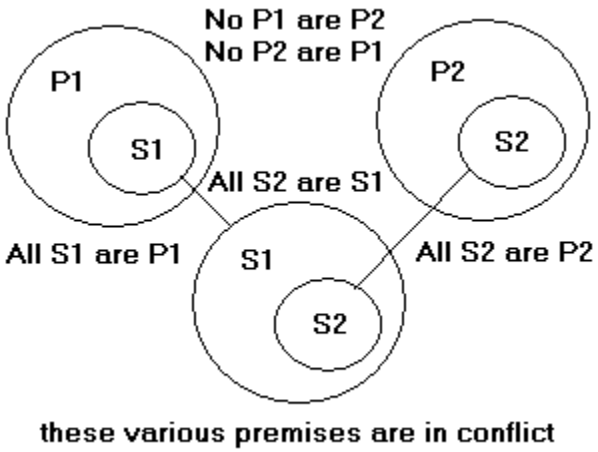


Diagramm 7a

in Regel Nr. 10 behandelten Konflikts scheint (a) gewesen zu sein. Das heißt, er beließ die Subjekt- und Prädikatsprämissen sowie die Nebenprämisse unverändert und änderte lediglich die Hauptprämisse ab, woraus er schloss: „ **Einige, aber nicht alle S1 sind P1** “. Diagrammatisch sieht diese rabbinische Lösung des Konflikts wie folgt aus:

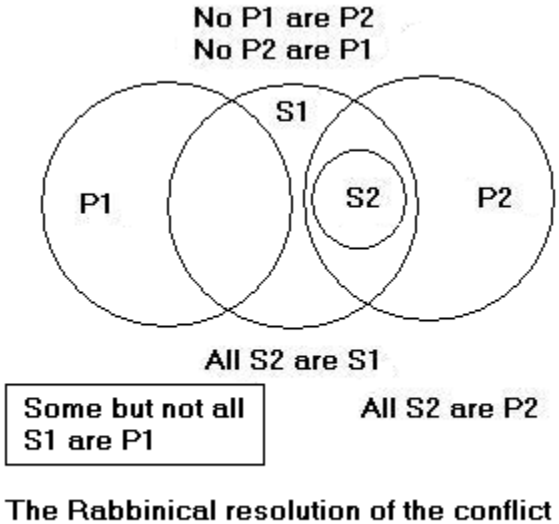


Diagramm 7b

Dies ist eine formal akzeptable Option, auch wenn sie nicht die einzig denkbare ist. Das heißt, obwohl die rabbinische Antwort an sich nicht fehlerhaft ist, sollten sie bedenken, dass gegebenenfalls auch andere induktive Antworten möglich sind, beispielsweise wenn sich diese Antwort später aus irgendeinem Grund als unerwünscht erweist.

8 R. Ishmaels Regel **Nr. 9 – „ *shehu kheinyano* “** – hat vermutlich als vierte Prämisse:

Manche P1 sind P2 und manche P1 sind nicht P2, und
Einige P2 sind P1 und einige P2 sind nicht P1 (prädikative Prämisse).

Diese Situation, in der sich P1 und P2 nur teilweise überlappen, kann grafisch wie folgt dargestellt werden:

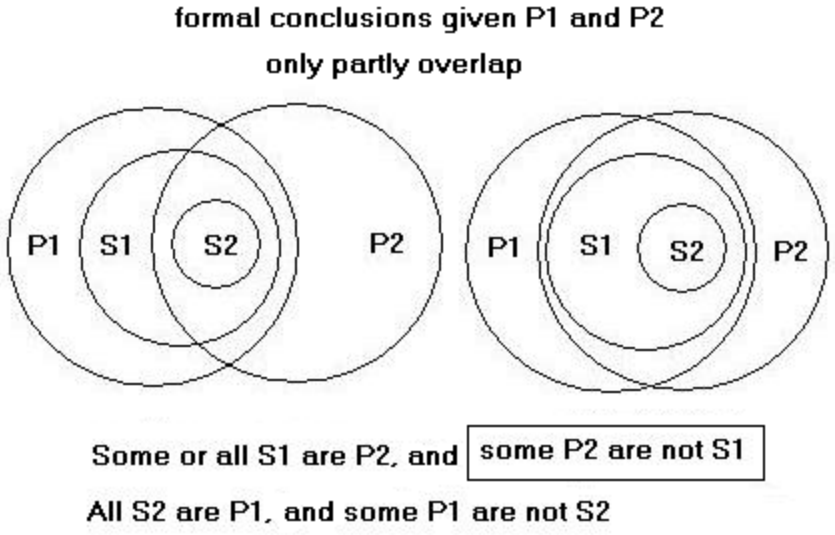


Diagramm 8

Die Schlussfolgerungen, die wir formal ziehen können, liegen auf der Hand. Da sowohl „Einige S1 sind P2“ als auch „Alle S2 sind P1“ und „Einige P1 sind nicht S2“ allgemeine Schlussfolgerungen sind, die aus den ersten drei Prämissen ohne Rückgriff auf die Prädikatsprämisse möglich sind, lautet die einzige formale Schlussfolgerung, *die spezifisch für die vorliegende Prädikatsprämisse* ist: „ **Einige P2 sind nicht S1** “.

Mir ist (zumindest bisher) nicht klar, zu welchem Schluss R. Ishmael in solchen Fällen gelangen will.

9. R. Ishmaels Regel **Nr. 11 – „ *…lidon badavar hechadash* “** – lässt sich auch teilweise grafisch darstellen. Beziehen Sie sich im vorliegenden Fall nicht auf die zuvor genannten gemeinsamen Prämissen und Schlussfolgerungen (für die Regeln 8–10) – es handelt sich um eine völlig andere Situation. Hier sind uns zunächst die Prämissen gegeben:

Alle S1 sind P1 und **alle S2 sind P2**

Uns wird mitgeteilt, dass eine Person, sagen wir „x“, im Laufe der Zeit von der Klasse S1 zur Klasse S2 wechselt. Daraus folgt, dass x zunächst P1 und später P2 ist. Schließlich verlässt x S2 und kehrt zu S1 zurück. Formal betrachtet, unter der Annahme, dass die gegebenen Prämissen konstant bleiben, besteht kein Zweifel am Ergebnis dieser Rückkehr: **x muss wieder P1 sein** . Die Beziehung von x zu P2 hängt von weiteren Bedingungen ab; denn es wird uns nicht allgemein mitgeteilt, ob P1 und P2 sich überschneiden oder nicht.

Diese formalen Überlegungen werden im folgenden Diagramm veranschaulicht (wobei hier der Einfachheit halber angenommen wird, dass P1 und P2 sich gegenseitig ausschließen):

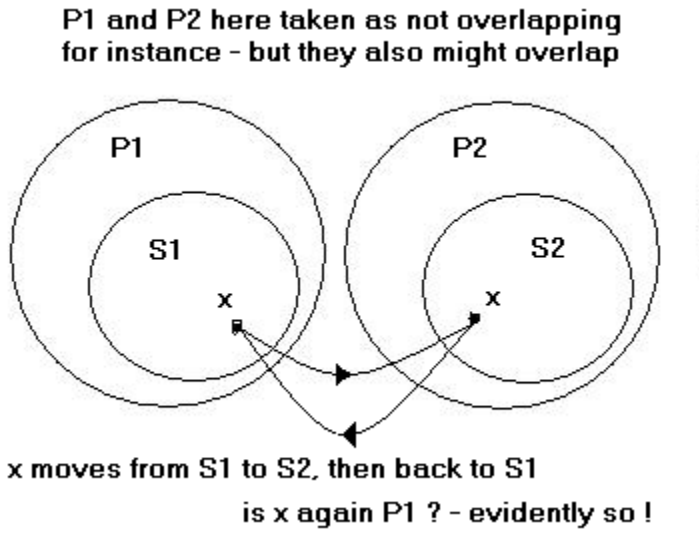


Diagramm 9a

R. Ishmael hält es jedoch für möglich, dass sich die Beziehung zwischen S1 und P1 in der Zwischenzeit geändert haben könnte, wenn x von S2 nach S1 zurückkehrt, hin zu „Nur einige S1 sind P1“, sodass wir nicht mehr syllogistisch aus x als S1 schließen können, dass x P1 ist.

Alternativ könnte die ursprüngliche Prämisse „Alle S1 sind P1“ von Anfang an weniger allgemein gemeint gewesen sein als es den Anschein hatte; das heißt, sie könnte sich spezifischer auf „Alle *erstmaligen* Mitglieder von S1“ bezogen haben, sodass wir nicht sicher sein können, ob P1 auch für „Rückkehrer zu S1“ wie x gilt.

Das vorhergehende Diagramm könnte daher möglicherweise wie folgt überarbeitet werden:

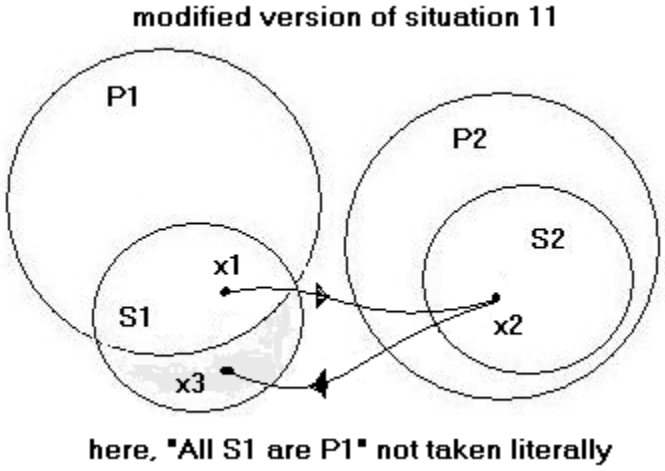


Diagramm 9b

Jedenfalls betrachtet Rabbi Ishmael die Frage als ungeklärt und empfiehlt, die Angelegenheit im biblischen Text zu überprüfen.

10 R. Ishmaels Regel **Nr. 13** , die letzte in seiner Liste, umfasst viele verschiedene Fälle, von denen die meisten nicht ohne Weiteres veranschaulicht werden können. Das folgende Diagramm zeigt jedoch *ein Beispiel* für die oft damit verbundene Dialektik, in der These und Antithese jeweils verengt und durch ihre Synthese oder Gemeinsamkeit ersetzt werden.

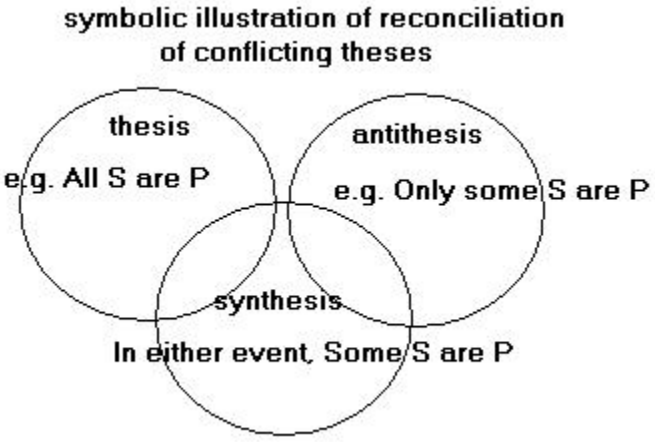


Diagramm 10

Diese Veranschaulichung ist wohlgemerkt symbolisch, denn streng genommen (in der klassischen Logik) müssten sich die Aussagen „Alle S sind P“ und „Nur einige S sind P“ überschneiden –

und ihre gemeinsame Grundlage, die unbestimmte Aussage „Einige S sind P“, wäre ihr Überschneidungsbereich.

Dies ist nur ein Beispiel – das deduktivste – dafür, wie diese widersprüchlichen Thesen in Einklang gebracht werden könnten. Eine andere induktive Möglichkeit bestünde darin, die eine oder andere These asymmetrisch zu bevorzugen – in diesem Fall würde die gewählte These unsere Synthese darstellen.

In einigen (anderen) Fällen lässt sich auch argumentieren, dass die Thesen nicht in einem so großen Konflikt stehen, wie es zunächst den Anschein hat.

LITERATURVERZEICHNIS

Abehsera, A. *Die Universalsprache I: Bavel Revisited.* Jerusalem: Eqev, 1991 .

Abitbol, Gabriel. *Logique du droit talmudique.* Paris: Edition des Sciences Hébraïques, 1993.

Akmajian, Adrian, Richard A. Demers und Robert M. Harnish. *Linguistik: Eine Einführung in Sprache und Kommunikation.* 2. Aufl. Cambridge, Mass.: MIT P, 1984.

Bentwich, Norman. *Hellenismus.* Philadelphia: Jewish, 1919.

Bergman, Rabbi Meir Zvi. *Gateway to the Talmud* New York: Mesorah, 1985.

Biberfeld, Philip. *Universelle jüdische Geschichte.* 4 Bände. Band I: New York: Spero Foundation, 1948. Band II-IV: New York: Feldheim, 1962, 1973, 1980.

Carmel, Aryeh. *Hilfe beim Talmudstudium.* Überarb. Ausg. Jerusalem, New York: Feldheim, 1991.

Carson, DA *Exegetische Fehlschlüsse* . Grand Rapids, Mich.: Baker, 1984.

Chavel, Charles B. *Enzyklopädie der Tora-Gedanken.* New York: Shilo, 1980.

Cohen, Rev. Dr. A., Hrsg. *Die Soncino-Bücher der Bibel.* London: Soncino, 1949 (*Samuel*), 1950 (*Könige*).

Cohen, Rev. Dr. A., Hrsg. *Der Soncino Chumash: Die fünf Bücher Mose mit Hattaroth.* 2. Aufl. London: Soncino, 1983.

Concordantiae Hebraicae und Chaldaicae. Ed. Dr. Solomon Mandelkern. Jerusalem: Shocken, 1955.

Wörterbuch der Philosophie. London: Pan, 1979.

Enzyklopädie Judaica. Jerusalem: Keter, 1972.[391]

391 *Enc. Jud.* oder *EJ* bezeichnet .

Encyclopedie Philosophique Universelle. II. Les notions philosophiques: Wörterbuch . Paris: PU de France, 1990.

Feigenbaum, R. Yitzchak. *Den Talmud verstehen: Ein systematischer Leitfaden zu Struktur und Methodik des Talmud.* 2. überarb. Aufl. Jerusalem: Darche Noam, 1988.

Foucault, Michel. *Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften* . New York: Vintage, 1973.[392]

Frank, Jitzchak. *Das praktische Talmud-Wörterbuch.* Jerusalem: Ariel, 1992.

Glazerson, M. *Hebräisch: Die Quelle der Sprachen.* Übersetzt von J. Weil. Jerusalem: Raz-Ot, 1987.

Guggenheimer, Heinrich. *Logische Probleme in der jüdischen Tradition. In:* Die Große Gesellschaft: Konfrontationen mit dem Judentum. Ein Symposium . Hrsg. von Philip Longworth. London: Blond, 1966.

Horowitz, Edward. *Wie die hebräische Sprache wuchs.* New York: Ktav, 1960.

Kahan, Rabbi Aharon Yisroel. *Taryag Mitzvos* . New York: Keser Tora, 1987.

Kelemen, Lawrence. *Die Erlaubnis zu glauben: Vier rationale Ansätze zur Existenz Gottes.* Southfield, Michigan: Targum, 1990.

Lalande, André. *Vokabeltechnik und Kritik der Philosophie.* Paris: PU de France, 1972.

Lewittes, Mendell. *Prinzipien und Entwicklung des jüdischen Rechts.* USA: Bloch, 1987.

Lichtenstein, Aaron. *Die sieben Gesetze Noahs.* New York: Berman, 1981.

Luzatto, R. Moshe Chaim. *Die Wege der Vernunft.* Übersetzt von den Rabbinern D. Sackton und Ch. Tscholkowski. Jerusalem: Feldheim, 1989.[393]

Maccoby, Hyam. *Der Mythenschöpfer: Paulus und die Erfindung des Christentums.* London: Weidenfeld, 1986.

---

392 Eine Übersetzung von *Les mots et leschoes.* Übersetzer unbekannt.

393 Originaler hebräischer Titel: *Derech Tevunot* .

Maimonides, Moses. *Führer der Unschlüssigen.* Übers. M. Friedlander. 2. Aufl. New York: Pardes, 1946.[394]

Malbim, R. Meir Leibush. *Malbim on Mishley: Der Kommentar von Rabbi Meir Leibush Malbim zum Buch der Sprüche.* Übersetzt von R. Charles Wengrov und Avivah Gottlieb Zornberg. Jerusalem: Feldheim, 1982.

McEvedy, Colin. *Der Penguin-Atlas der Alten Geschichte.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1967.

Mitchell, T.C. *Die Bibel im Britischen Museum: Eine Interpretation der Zeugnisse.* London: British Museum, 1988.

Mozeson, Isaac E. *Das Wort: Das Wörterbuch, das die hebräische Quelle des Englischen offenbart* . New York: Shapolsky, 1989.

Munk, RM *Die Weisheit im hebräischen Alphabet.* New York: Mesorah, 1990.

Veröffentlichungen der Vereinigung orthodoxer jüdischer Wissenschaftler. 2 Bände. Jerusalem: Feldheim, 1970.

Quinton, Anthony. *Francis Bacon* . Past Masters. Hrsg. von Keith Thomas. Oxford: Oxford UP, 1980.

Rabinowich, R. Nosson Dovid. *M. Mielziners talmudische Terminologie* . Jerusalem: Ahavath Torah, 1988.

Roberts, JM *Die Pelikan-Geschichte der Welt* . Überarb. Ausg. London: Penguin, 1980.

Scherman, R. Nosson, Hrsg. *Der vollständige ArtScroll Siddur.* 2. Aufl. New York: Mesorah, 1986.[395]

Scholem, Gershom. *Über die Kabbala und ihre Symbolik.* Übersetzt von R. Manheim. New York: Shocken, 1969.

Schroeder, Gerald L. *Genesis und der Urknall.* New York: Bantam, 1990.

Shereshevsky, Esra. *Rashi: Der Mensch und seine Welt.* New York: Sepher-Hermon, 1982.

394 Maimonides ist auch als Rambam bekannt, ein Akrostichon seines hebräischen Namens, R. Moshe ben Maimon.

395 Mit Kommentaren des Herausgebers.

Sion, Avi. *Future Logic: Categorical and Conditional Deduction and Induction of the Natural, Temporal, Extensional and Logical Modalities* . Rev. ed. Geneva: Sion, 1996.[396]

Steinsaltz, R. Adin. *Der Talmud. Die Steinsaltz-Ausgabe. Ein Nachschlagewerk.* Übersetzt und herausgegeben von R. Israel V. Berman. New York: Random, 1989.

Taylor, Edwin F. und John Archibald Wheeler. *Raumzeitphysik* . San Francisco: Freeman, 1963.

Der babylonische Talmud. Indexband . Hrsg. von Rabbi Dr. I. Epstein. London: Soncino, 1952.

Die Enzyklopädie der Philosophie . New York: Macmillan, 1967.

Die Jerusalemer Bibel: Die Heilige Schrift. Jerusalem: Koren, 1992.

Der Jüdische Enzyklopädie. New York: Funk, 1968.[397]

Das Living Webster Enzyklopädische Wörterbuch der englischen Sprache . Ausgabe 1977.

Die Metsudah Tehillim. Übersetzt von Rabbi Avrohom Davis. New York: Metsudah, 1983.

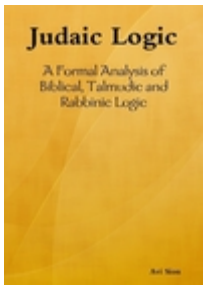
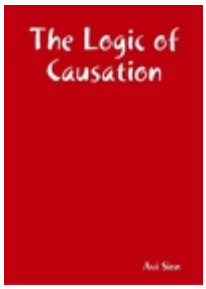
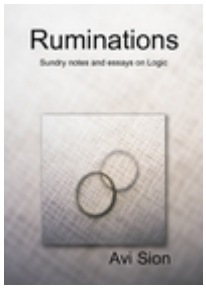
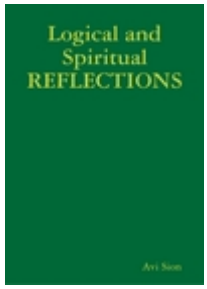
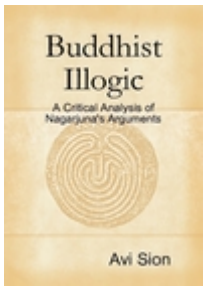
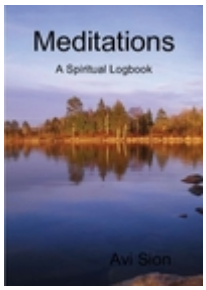
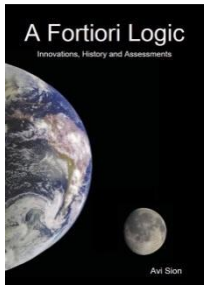
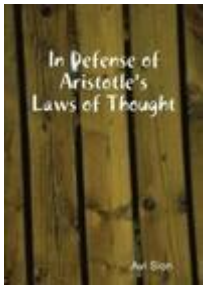
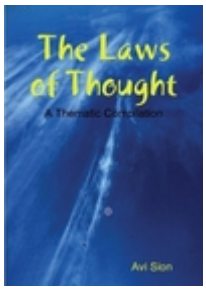
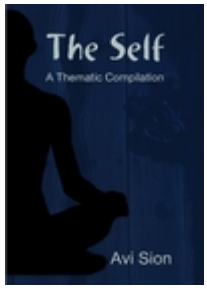
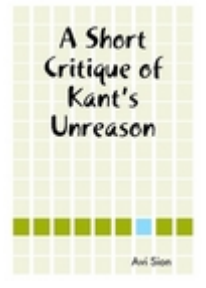
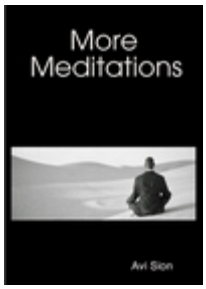
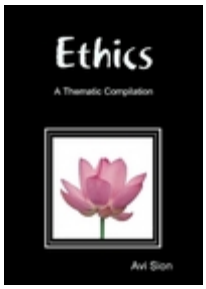
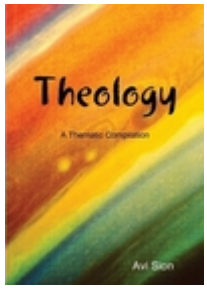
Die neue Encyclopaedia Britannica: Macropaedia . Ausgabe 1989.

Windelband, Wilhelm. *Geschichte der antiken Philosophie.* Übersetzt von HE Cushman, aus der 2. deutschen Auflage. New York: Dover, 1956.

396 Der Text wurde 1990 verfasst und damals auf 7 Mikrofiches reproduziert und an verschiedene Universitätsbibliotheken in verschiedenen Ländern (darunter Kanada, England, Israel, Schweiz und die USA) verteilt.

397 Gelegentlich auch als Jude bezeichnet . *Enc.* oder *JE*

Zu den Werken von Avi Sion gehören:

Die zehn Hauptwerke des Autors:				
A4, 466 Seiten	 A4, 326 Seiten	 A4, 386 Seiten	 A5, 400p	 A4, 402 Seiten
A5, 424 Seiten	 A5, 216 Seiten	A5, 408 Seiten	 A5, 218 Seiten	 A4, 700p
Zehn weitere Bücher, die (durch Unterteilung oder Zusammenstellung) aus den oben genannten zehn Büchern entstanden sind:				
A5, 188 Seiten	 A5, 180p	A5, 212 Seiten	 A5, 258 Seiten	 A5, 242 Seiten
 A5, 182 Seiten	 A5, 142 Seiten	A5, 112 Seiten	 A5, 458 Seiten	 A5, 174 Seiten

ISBN 978-1495200106