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.

LOGIK IN DER TORA

Eine thematische Zusammenstellung

Avi Sion, Ph.D.

© COPYRIGHT AVI SION, 1995-2013.

GESCHÜTZT DURCH INTERNATIONALE UND PANAMERIKANISCHE URHEBERRECHTSKONVENTIONEN. ALLE RECHTE VORBEHALTEN.

KEIN TEIL DIESES BUCHES DARF OHNE AUSDRÜCKLICHE GENEHMIGUNG DES AUTORS UND VERLEGERS IN IRGENDEINER FORM REPRODUZIERT, IN EINEM DATENABFRAGESYSTEM GESPEICHERT ODER ÜBERTRAGEN WERDEN, AUßER IM FALLE KURZER ZITATE MIT ENTSPRECHENDER QUELLENANGABE.

Stolz im Selbstverlag von Avi Sion veröffentlicht,
Genf, Schweiz.

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

Informationen zum Bibliothekskatalog:

Sion, Avi
Logik in der Tora
Eine thematische Zusammenstellung

Kein Index, keine Bibliographie

Abstrakt

„Logik in der Tora“ ist eine thematische Zusammenstellung von Avi Sion. Sie vereint in einem Band Aufsätze, die er zu diesem Thema in *„Jüdische Logik“* (1995) und *„Logik für immer“* (2013) verfasst hat. Darin werden Spuren von Logik in der Tora und verwandten religiösen Dokumenten (dem Nach, der christlichen Bibel, dem Koran und den Hadithen) identifiziert und analysiert.

Inhalt

Vorwort 7
1. Logik in der Tora 9
   1. Einleitung 9
   2. Beispiele für Logik in der Tora 10
   3. Zusammenfassung und Schlussfolgerungen 58
   4. Was Tanach 62
2. Adduktive Logik in der Tora 64
   1. Die Kunst des Wissens 64
   2. Adduktion in der westlichen Philosophie 67
   3. Hinzufügung von Prophezeiungen und Prophetentum 72
3. Qal vaChomer 85
   1. Hintergrund 85
   2. Die gültigen Modi 93
   3. Vorbemerkungen 103
   4. Beispiele in der Tora 107
4. Überarbeitete Liste der biblischen A Fortiori 114
   1. Aufgetretene Probleme 114
   2. Die Lösung lautete 117
   3. Die Daten und ihre Analyse 121
   4. Zusammenfassung der Ergebnisse 127
5. Die Sprache der Bibel A Fortiori 133
   1. Einleitung 133
   2. In den Tora-Büchern 134
   3. In historischen Büchern 139
   4. In anderen Büchern 145
   5. Lehnt 155
   6. Nachtrag (2005) 159
6. Miriams A Fortiori-Argument 163
   1. Formale Validierung eines A-fortiori-Arguments 163
   2. Das Deduktionsprinzip 168
   3. Das Argument *steigert sich zu* 175

4. Das *Dayo*- Prinzip (Suffizienzprinzip) der Rabbiner 179
5. Analyse von Numeri 12,14-15 184

7. Louis Jacobs' Beitrag 196
1. Vergleich der Aufzählungen 196
2. Mir neue Fälle 204
3. Drei Ablehnungen 213
4. Allgemeine Bemerkungen 215
8. A Fortiori Diskurs in der jüdischen Bibel 221
1. Einleitung und Zusammenfassung 221
2. A fortiori-Argumente im Tanakh 224
9. A fortiori-Argumente in der christlichen Bibel 237
1. Haftungsausschluss 237
2. Primäre Ergebnisse 238
3. Analyse der Argumente ergab 246
4. Jesus von Nazareth 252
5. Paulus von Tarsus 267
6. Weitere Ergebnisse 299
10. Logik im Koran und in den Hadithen 308
1. Haftungsausschluss 308
2. Erste Erkenntnisse im Koran 309
3. Al-Ghazalis Erkenntnisse 313
4. Stöcke und Karotten 327
5. Über den Koran 332
6. Über die Logik in den Hadithen 349
7. Die intellektuelle Armut des Islam 355
Hauptreferenzen 360

VORWORT

Der vorliegende Band, „ *Logik in der Tora* “, ist eine thematische Sammlung; das heißt, er enthält Aufsätze, die bereits in einigen meiner Hauptwerke veröffentlicht wurden. Solche Sammlungen ermöglichen es mir, die Sichtbarkeit meiner über viele Jahre verstreuten Schriften zu einem bestimmten Thema zu erhöhen. Im vorliegenden Fall stammen die Aufsätze lediglich aus zwei früheren Werken: *„Jüdische Logik“* (Abk. JL) (1995) und *„Logik für immer“* (Abk. AFL) (2013).

Der Titel des vorliegenden Buches, *„Logik in der Tora“* , ist zugleich der Titel eines Aufsatzes in AFL, der dort als Anhang beigefügt war und den ich hier als erstes Kapitel eingefügt habe. Während sich der Titel dieses Kapitels jedoch auf den Begriff *„Tora“* im engeren Sinne des Pentateuchs (der Fünf Bücher Mose oder *Chumash*) bezieht, meint der Titel des Buches als Ganzes denselben Begriff im weiteren Sinne und meint den *Tanach* (die gesamte jüdische Bibel).

Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass die vorliegende Arbeit keine umfassende Studie der Logik im Tanach darstellt. Zwar enthält sie eine hoffentlich vollständige Auflistung der Logik in der Tora (Pentateuch) und eine vermutlich umfassende Auflistung der erst recht umfassenden Logik im Nach (dem Rest der jüdischen Bibel), jedoch keine vollständige Auflistung *anderer* Formen des Denkens im Nach.

Ich habe die Logik der Tora (oder des Tanach, oder allgemeiner die des Judentums) studiert und darüber geschrieben, nicht aus religiösen Gründen oder aus ethnischem Stolz, sondern aus wissenschaftlicher Neugier. Die meisten Logiker entwickeln Logiktheorien, ohne die tatsächliche Praxis in Vergangenheit und Gegenwart zu berücksichtigen. Mein Ansatz war stets, zunächst das

menschliche Denken in der Praxis zu untersuchen. Dieser empiristische Zugang zur Logik bereichert die Theorie ungemein und sichert ihre Anwendbarkeit. Da die Tora eine sehr alte Literatur ist, liefert sie äußerst interessante Informationen über die Geschichte und die Verbreitung des menschlichen Denkens. Die meisten der in meinen Arbeiten präsentierten Erkenntnisse basieren auf eigener Forschung.

Die Kapitel dieser Zusammenstellung sind nicht streng chronologisch geordnet. Das erste Kapitel stammt, wie bereits erwähnt, aus AFL; die nächsten vier Kapitel aus JL; und die fünf verbleibenden Kapitel aus AFL. Ich möchte darauf hinweisen, dass ich hier meine Studien zur nachbiblischen (talmudischen und rabbinischen) Logik nicht beziehe, sondern mich auf biblische Belege für Logik beschränke.

Beachten Sie, dass sich nur die ersten acht Kapitel mit der jüdischen Bibel befassen. Kapitel 9 behandelt die christliche Bibel und Kapitel 10 den islamischen Koran und die Hadithe. Ich habe hier (einen Teil) meiner Studien zur christlichen und muslimischen Logik zum Vergleich aufgenommen. Auch hier habe ich Material zur nicht-biblischen Logik (insbesondere meine Arbeit zum islamischen *Fiqh*) ausgelassen. Leser, die sich für nachbiblische Entwicklungen interessieren, können diese in JL und AFL weiterverfolgen.

1. LOGIK IN DER TORA

Entnommen aus: A Fortiori Logic *(2013), Anhang 6.*

1. Einführung

Im Tanach (der jüdischen Bibel) findet sich offensichtlich eine ganze Menge Logik – sowohl induktive als auch deduktive. Obwohl dieses Dokument natürlich in erster Linie Erzählungen (sie taten dies, sie sagten das) und Gesetze (tu dies, tu das nicht) vermittelt, enthält es – ob beabsichtigt oder nicht – auch einige logische Lehren. Vielleicht sind Juden deshalb traditionell recht logisch denkende Menschen. Bislang hat jedoch meines Wissens niemand dieses Thema systematisch untersucht und alle relevanten logischen Informationen im Tanach erfasst. Der Begriff „Logik" ist hier im weitesten Sinne zu verstehen und umfasst nicht nur formal darstellbare induktive und deduktive Prozesse, sondern auch logische Intuitionen, methodische Richtlinien und erkenntnistheoretische Theorien sowie alles, was die kognitive Leistungsfähigkeit verbessern kann, denn das ist schließlich der Hauptzweck der Logik.

Wie wir in Kapitel 7 sehen werden, haben Forscher im Laufe der Zeit 46 Beispiele für ein Fortiori-Argument gefunden, darunter 5 in der eigentlichen Tora (d. h. im Pentateuch). In meinem früheren Werk „ *Jüdische Logik"* konzentrierte ich mich auf Passagen in der Tora, die einige sehr wichtige Prinzipien der induktiven Logik enthalten. Es gibt aber mit Sicherheit noch viel mehr Material von logischer Bedeutung. Wenn ein Fortiori-Argument, ein relativ subtiles und komplexes Argument, so häufig vorkommt, können wir vernünftigerweise erwarten, dass wir viele einfachere und gebräuchlichere Argumente

finden. Sie zu erkennen und korrekt zu identifizieren erfordert natürlich logische Fähigkeiten; nicht jeder ist dazu in der Lage.

Mit diesem Gedanken im Hinterkopf habe ich die Tora einmal durchgelesen, um neue, logisch bedeutsame Inhalte zu finden und zu kommentieren. Meine Erkenntnisse sind unten aufgeführt. Das Ergebnis ist eine Sammlung verschiedener logischer Techniken und Prinzipien; es handelt sich eindeutig nicht um ein vollständiges Repertoire, geschweige denn um eine systematische Lehre. Dennoch sind diese Erkenntnisse bemerkenswert, da sie Juden und andere – bewusst oder unbewusst – zu einem logischeren Denken angeregt haben und weiterhin anregen können. Die unten aufgeführten Erkenntnisse basieren lediglich auf einer ersten Lektüre der Tora; weitere Lektüren werden sehr wahrscheinlich zusätzliche, teils subtilere und tiefgründigere Erkenntnisse liefern als die zunächst identifizierten.

Darüber hinaus habe ich den Rest der jüdischen Bibel (den Nach) noch nicht nach ähnlichem Material durchsucht; zweifellos dürfte sich dort noch einiges mehr finden. Dennoch denke ich, dass die vorliegende Arbeit den Weg für weitere Forschungen dieser Art in der Zukunft ebnen sollte, sowohl von mir als auch von anderen.

2. Beispiele für Logik in der Tora

Die ersten Worte von **Genesis 2,16** , „Und Gott der HERR gebot dem Menschen und sprach“, deuten auf die Möglichkeit der Kommunikation zwischen Gott und den Menschen hin, also auf die Möglichkeit der Prophetie. Aus säkularer Sicht ist diese Möglichkeit nicht sehr bedeutsam, da die meisten von uns heutzutage keine prophetischen Fähigkeiten für sich beanspruchen. Aus religiöser Sicht ist

sie jedoch von großer Bedeutung und findet sich nicht nur hier, sondern in der gesamten Tora und im Tanach wieder.

In **Genesis 2,16-17** gibt Gott Adam das erste aller Gebote: „Von allen Bäumen im Garten [Eden] darfst du essen; aber vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn an dem Tage, da du davon isst, musst du des Todes sterben.“ Diese Passage ist aufgrund ihrer Argumentationsstruktur für die Logik von Interesse. Der zweite Teil lässt sich wie folgt formulieren: Wenn du von diesem Baum isst, ist die Folge der Tod; darum iss nicht davon. Der erste Teil lautet: Wenn du von einem anderen Baum isst, hat dies keine solche Folge; darum darfst du davon essen. Symbolischer ausgedrückt: Wenn du X tust, tritt Y ein, und Y ist unerwünscht; darum meide X. Wenn du etwas anderes tust, X', tritt Y nicht ein; darum brauchst du X' nicht zu meiden. Diese Passage verwendet also eine Wenn-dann-Aussage und implizit eine Umkehrung: Wenn-nicht-dann-Aussage. Darüber hinaus lehrt es, dass man eine Handlung unterlassen sollte, wenn diese unerwünschte Folgen hätte; wenn sie hingegen keine unerwünschten Folgen hätte, darf man sie ausführen. Letztere Lehre betrifft die ethische Logik.

Genesis 2,19 berichtet, dass Gott, nachdem er die Tiere des Feldes und die Vögel des Himmels erschaffen hatte, sie Adam vorführte, „um zu sehen, wie er sie nennen würde; und wie der Mensch jedes lebende Wesen nennen würde, so sollte es heißen.“ Diese Aussage hat offensichtlich logische Bedeutung; aber was genau bedeutet sie? Die einfachste Lesart wäre, dass Wörter willkürliche Bezeichnungen sind (ursprünglich aus Lauten, später aus Schriftzeichen bestehend), die der Mensch für seine Zwecke gedanklich den Dingen zuordnet, die er wahrnimmt oder sich vorstellt. Dies entspricht der gängigen Auffassung von Wörtern; wir können also sagen, dass der Verfasser dieser Aussage das Offensichtliche aussprach. Die Konsequenz dieser einfachen Sichtweise

ist, dass Wörter *an sich* nichts über die Objekte aussagen, auf die sie sich beziehen: Sie sind konventionell.

Ganz anders verhält es sich mit der mystischen Interpretation dieses Verses, die sich unter jüdischen Kommentatoren entwickelt hat [1]. Ihnen zufolge besteht Sprache ursprünglich aus hebräischen Buchstaben, die Gott während der Schöpfung verwendete, um die geschaffenen Dinge zu formen. Als Adam die Dinge benannte, erblickte er in Wirklichkeit ihr Wesen und erfasste intuitiv die sie konstituierenden verbalen Elemente. Dies ist eindeutig eine viel komplexere Worttheorie mit metaphysischen wie erkenntnistheoretischen Implikationen. Und wohlgemerkt, sie steht im direkten Gegensatz zur einfacheren, intuitiven Auffassung, da sie behauptet, dass Wörter (oder zumindest die von Gott und Adam verwendeten hebräischen Wörter) an sich bedeutsam sind, im Gegensatz zu konventionellen Bedeutungen.

Mein Anliegen ist es hier nicht, die Angelegenheit zu bewerten, sondern lediglich auf die philosophischen Fragen hinzuweisen, die diese Aussage aufwirft. Dennoch würde ich persönlich die nicht-mystische Theorie bevorzugen, angesichts der praktischen Schwierigkeiten, die mit dem Versuch verbunden sind, die mystische zu beweisen. Letztere kann nur als spekulativ gelten, da wir (meines Erachtens) keine Möglichkeit haben, sie induktiv zu beweisen. Natürlich können wir uns die Dinge dieser Welt als aus Schwingungen (vermutlich von Kraftfeldern) bestehend vorstellen – aber wie ließe sich wissenschaftlich nachweisen, dass diese Schwingungen denen hebräischer Buchstaben entsprechen? Jedenfalls haben die

---

1 Insbesondere Radak (David Kimchi – Südfrankreich, 1160–1235), laut einem Kommentar ad loc. in *The Stone Chumash* (ArtScroll, NY).

Kommentatoren, die diese Behauptung aufstellen, die Entsprechungen nicht nachgewiesen. Daher ist die intuitive Sichtweise schlüssiger.[2]

Genesis 2,21-24 berichtet, dass Gott die erste Frau (Eva) erschuf, indem er eine Rippe des ersten Mannes (Adam) nahm, und erklärt dann: „Darum *wird* ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und an seiner Frau hängen, und sie werden ein Fleisch sein." Diese Passage ist logisch interessant, da sie mit „daher" beginnt und somit eine Schlussfolgerung nahelegt. Doch welche Schlussfolgerung gemeint ist, bleibt unklar! Warum sollte die Tatsache, dass der erste Mann und die erste Frau „ein Fleisch" waren, bedeuten, dass Männer fortan ihre Eltern verlassen und an ihren Frauen hängen sollten oder würden? Zunächst einmal hatten Adam und Eva keine Eltern und liefern somit kein Vorbild. Zweitens wurden Frauen nach der ersten Frau nicht aus einer Rippe ihres Mannes geschaffen, sondern durch natürliche Fortpflanzung; die Einheit späterer Paare ist daher nicht so wörtlich zu verstehen.

Drittens, abgesehen von den ersten beiden Einwänden, warum sollten Paare, die „von einem Fleische" sind, *nicht* bei den Eltern des Mannes wohnen? Tatsächlich wohnen sie oft bei seinen Eltern (oder taten dies zumindest bis in die Neuzeit) und manchmal sogar bei ihren (was hier aber nicht ausgeschlossen wird). Weder im Text noch in späteren Kommentaren wird dies erklärt. Sicherlich lässt sich der Zweck der Aussage leicht erkennen – die Lehre,

---

2 Es sei angemerkt, dass die biblische Ansicht, alle Sprachen stammten vom Hebräischen ab (seit dem in Gen 11,6–7 beschriebenen Vorfall), zweifelhaft ist. In diesem Zusammenhang sei beispielsweise John McWhorter angeführt. Dies verdeutlicht die technischen Schwierigkeiten, die einem solchen Reduktionismus innewohnen, unabhängig davon, welche Ursprungssprache angenommen wird.

dass das neue Paar eine neue psychosoziale Einheit ist oder sein soll, die sich von den Elterneinheiten unterscheidet. Dies ist jedoch eher eine ergänzende Erkenntnis als eine Schlussfolgerung; warum also „daher“? Die Übersetzung von *al ken* mit „daher“ erscheint schlüssig; die wörtliche Bedeutung des Ausdrucks ist „aufgrund dessen“ – also „aus diesem Grund“, „daher“, „dies impliziert“.

Hier haben wir also möglicherweise ein frühes Beispiel für einen Fehlschluss; das heißt, etwas wird als Schlussfolgerung präsentiert, ist aber in Wirklichkeit gar keine. Die Verwendung einer Formulierung wie „deshalb“ erweckt den Eindruck einer Schlussfolgerung, ist es aber nicht. Kurz gesagt, es handelt sich hier um Rhetorik, nicht um Logik. Es ist interessant, diese Kommunikationsweise in der Tora zu finden. Ein solcher Gebrauch ist vielleicht harmlos – nicht dazu gedacht, jemanden zu täuschen, sondern lediglich, den Erzählfluss flüssiger erscheinen zu lassen.

Ein anderer Ansatz . Selbstverständlich bezieht sich all das Gesagte auf die Weltanschauung der Tora. Die moderne Wissenschaft hingegen vertritt eine ganz andere Sichtweise. Die Tora-Sichtweise stützt sich angeblich auf Offenbarung, Deduktion und in geringerem Maße Induktion; die wissenschaftliche Sichtweise hingegen auf öffentlich zugängliche empirische Daten, Induktion und in geringerem Maße Deduktion. Laut moderner Wissenschaft gab es keinen ersten Mann und keine erste Frau, und die Welt wurde nicht vor weniger als 6000 Jahren erschaffen. Der Urknall, der die Expansion des materiellen Universums einleitete, ereignete sich vor etwa 13,8 Milliarden Jahren (basierend auf komplexen astronomischen Messungen). Unser Planet Erde entstand vor etwa 4,6 Milliarden Jahren, kurz nach der Sonne (lange nach den meisten am Himmel sichtbaren Sternen) und vor dem Mond. Das Leben auf der Erde begann vor etwa 3,9 Milliarden Jahren (wir wissen nicht genau wie). Die

Menschheit ist das Produkt einer langen Evolution von Lebensformen seit dieser Zeit. Das Alter unserer Spezies lässt sich nur schwer einschätzen, einfach weil sie sich allmählich in einem evolutionären Kontinuum herausgebildet hat; wir können aber, wenn auch etwas konventionell, sagen, dass sie etwa 200.000 Jahre alt ist (was bedeutet, dass sie sehr, sehr jung ist).

Was die Geschlechtsdifferenzierung betrifft, so hat diese eine lange und ereignisreiche Geschichte. Sicherlich gab es in unserer Spezies keine Männchen vor den Weibchen, doch existierten beide Geschlechter bereits in früheren Arten, lange bevor unsere Spezies entstand. Daher steht die Tora hier, wie in vielen anderen Kontexten, völlig abseits – sie ist faktisch ungenau. Dies deutet natürlich auf logische Fehler hin; insbesondere wurde nicht ausreichend induktives Denken angewendet. Der Bericht der Tora mag manchen aufgrund ihres begrenzten wissenschaftlichen Wissens überzeugend erscheinen; doch die Schlussfolgerung auf Ungenauigkeit und Irrtum ist für jeden, der die Angelegenheit objektiv untersucht, unausweichlich. Es bereitet mir keine Freude, dies zu sagen, und ich bin gewiss nicht der Erste, der es ausspricht. Daher müssen wir viele der Aussagen der Tora – insbesondere jene über die prähistorische Zeit – als Mythen, Legenden und Meinungen betrachten. Wir können aus diesem ehrwürdigen Dokument, das schließlich eine Botschaft unserer Vorfahren ist, noch immer viele wertvolle Lehren ziehen; doch sollten wir einen kühlen Kopf bewahren. Es mag göttlich inspiriert sein, aber es muss dabei auch zu einer Vermischung mit menschlichen Ideen gekommen sein, da es sachliche Fehler enthält.

In **Genesis 3,1–5** versucht die Schlange Eva mit folgendem Argument zu verführen (hier sinngemäß): „Da Gott nicht

gesagt hat: ‚Ihr dürft von keinem Baum im Garten essen' [3], dürft ihr von diesem Baum essen." Worauf Eva richtigerweise erwidert: „Er hat gesagt, wir dürfen von allen Bäumen essen, *außer* von diesem." Daraus lässt sich eine logische Lehre ableiten: Die Schlussfolgerung der Schlange von „Nicht alle X sind Y" (d. h. „Einige X sind nicht Y") auf „Dieses eine X ist nicht Y" ist ein Fehlschluss. Evas Antwort lehrt uns, dass eine Aussage allgemein und ausnahmsweise sein kann, also die Form „Alle X außer diesem sind Y" haben kann. Es ist leicht nachzuvollziehen, wie Leser solcher Texte im Laufe der Zeit, wenn auch nur beiläufig, logische Lektionen aufnehmen.

Genesis 4,15 liefert das erste biblische Beispiel für Syllogismus und Apodosis in der Tora. Auf Kains Klage (im vorhergehenden Vers), „wer mich findet, wird mich töten", antwortet Gott: „Wer Kain tötet, an dem soll siebenfach Rache genommen werden." Die Aussage lautet: Wer X tut, wird die Folge Y erleiden. Um eine solche Aussage zu verstehen, muss man einen Einzelfall einer allgemeinen Aussage unterordnen können. Obwohl dies hier nicht explizit veranschaulicht wird, ist klar, dass jedem, der X tut, die Folge Y widerfahren wird. Das heißt:

Jeder Mann, der X tut, erhält Y;

Und dieser Mann tat X.

Daher erhält dieser Mann Y.

Dies ist ein Syllogismus (1/ARR), wenn die Hauptaussage als kategorisch betrachtet wird, oder eine Apodosis (*Modus ponens*), wenn sie als konditional betrachtet wird. Das Argument lässt sich also als Anwendung einer

---

3 Er formuliert es als rhetorische Frage: „Hat Gott gesagt: ‚Ihr dürft von keinem Baum im Garten essen'?" – und deutet damit an, dass Gott das nicht gesagt hat.

allgemeinen Regel auf einen Einzelfall beschreiben. Dieselben Argumente sind in allen biblischen Aussagen implizit enthalten, die eine negative Folge des Ungehorsams gegenüber einem Gebot beschreiben. Zum Beispiel in Exodus 12,15: „Wer vom ersten bis zum siebten Tag gesäuertes Brot isst, der soll aus Israel ausgerottet werden.“ Es erübrigt sich, alle Fälle aufzuzählen.

Dies ist zugegebenermaßen kein vollständig explizites Beispiel für Syllogismus und Apodosis in der Tora, da die untergeordnete Prämisse und Schlussfolgerung nicht genannt werden. Die Tora setzt jedoch offensichtlich voraus, dass wir das Wort „wer auch immer“ verstehen und die praktische Bedeutung einer Wenn-dann-Aussage erfassen können. Ein Beispiel für die konkrete Anwendung einer abstrakten Regel findet sich im Fall des Sabbatbruchs, beschrieben in Numeri 15,32–36, wo ein Mann das Verbot, am Ruhetag zu arbeiten, missachtet und daraufhin getötet wird [4]. Weiter hinten, z. B. in Levitikus 21,21, finden wir explizitere Apodosen.

In **Genesis 4,23-24** finden wir das erste Beispiel eines Fortiori-Arguments in der Tora, genauer gesagt eines Crescendo-Arguments. Lamech, der Vater Noahs (5,28-29), argumentiert: „Wenn Kain siebenfach gerächt werden soll, so soll Lamech siebenundsiebzigfach gerächt werden.“ Die Aussage, Kain werde „siebenfach gerächt“, bezieht sich auf 4,15: „Wer Kain erschlägt, an dem soll siebenfach Rache genommen werden.“ Diese Interpretation und Übersetzung [5]ist nicht ganz eindeutig.

---

4 Die Regel wird bereits früher in 2. Mose 31,14 genannt: „Wer ihn [den Sabbat] entweiht, soll des Todes sterben.“ Dennoch wird in der Episode von 4. Mose 15,32–36 Gott um Rat gefragt, bevor die Regel Anwendung findet.

5 Es handelt sich um die amerikanisch-jüdische (AJ) Übersetzung, die im *Soncino Chumash zu finden ist* .

Die Aussage stammt von Gott, der damit verhindern will, dass Kain, der seinen Bruder Abel ermordete, getötet wird. Soweit so gut; aber wie kann derjenige, der Kain erschlägt, „siebenfach“ bestraft werden – er kann doch nur einmal hingerichtet werden, es sei denn, wir gehen von Reinkarnation aus! Aus diesem Grund, so nehme ich an, liest Rashi (und andere Kommentatoren schließen sich dieser Ansicht an) die Aussage so, dass die Bestrafung Kains um sieben Generationen hinausgezögert werden müsse.

Mit dieser Interpretation lässt sich Lamechs Gedankengang besser verstehen. Raschi [6]deutet seine Aussage folgendermaßen: „Wenn Kain vorsätzlich tötete und seine Strafe dennoch sieben Generationen lang aufgeschoben wurde, dann [7]wird meine Strafe, die ich unabsichtlich tötete, sicherlich um viele Zeiträume von sieben Generationen hinausgezögert werden.“ Dies ist, wie bereits erwähnt, ein A-fortiori-Argument; genauer gesagt, ein Crescendo-Argument, da die Schlussfolgerung eine größere Menge (77) als die Prämisse (7) aufweist. Und das Argument ist logisch schlüssig: Unabsichtliches Töten ist weit weniger verwerflich als vorsätzliches Töten und verdient daher verhältnismäßig weniger Strafe und/oder einen längeren Strafaufschub. All dies kann, zumindest nebenbei, als eine Lehre der Logik betrachtet werden.

Es gibt vier weitere Beispiele für ein Fortiori-Argument in der Tora: **Genesis 44,8** , **Exodus 6,12** , **Numeri 12,14** und

---

6 Basierend auf *Tanchuma Bereshit* 11.

7 Die in diesem Zusammenhang traditionell erzählte Geschichte besagt, dass Lamech, der blind war, einen Pfeil auf etwas abschoss, das er für einen Hirsch hielt (weil sein Sohn Tubal-Kain es ihm vorgeschlagen hatte) – aber sein Pfeil traf und tötete Kain (und als er dann seinen Irrtum bemerkte, tötete er seinen eigenen Sohn).

Deuteronomium 31,27 . Jedes dieser Beispiele birgt eine interessante logische Lehre, da ihre Formen variieren. Das erste ist positiv-prädikativ, das zweite negativ-subjektiv und die beiden letzten positiv-subjektiv. Alle vier sind (meiner Meinung nach) reine Fortiori-Argumente, im Gegensatz zum oben genannten Argument von Lamech. Das Argument in Numeri spielt eine wichtige Rolle in der talmudischen Diskussion und wird dort von den Gemara-Autoren als Höhepunkt betrachtet. Ich brauche hier nicht weiter darauf einzugehen, da ich es an anderer Stelle [in AFL] ausführlich behandle.

Genesis 8,6-12 kann als Beispiel für induktives Denken betrachtet werden, da es ein bewusstes Experiment beschreibt. Diese Passage ist Teil der Sintflutgeschichte: Noah, der sich noch mit seiner Familie und einigen Tieren in der Arche befand, wollte irgendwann überprüfen, ob das Wasser von der Erde zurückgegangen war. Um dies zu prüfen, ließ er zunächst einen Raben fliegen. Dieser Vogel flog umher, bis das Wasser von der Erde verschwunden war – das heißt, der Rabe flog weiter, entweder in der Nähe der Arche oder anderswo, ohne in die Arche zurückzukehren [8]. Dann ließ Noah eine Taube fliegen, doch sie fand keinen Ruheplatz für ihre Füße und kehrte zur Arche zurück, denn das Wasser bedeckte die ganze Erde. Einige Tage später ließ er die Taube erneut aus der Arche fliegen; und diesmal kam sie am Abend zu ihm zurück, und siehe, in ihrem Schnabel hatte sie einen frisch gepflückten Ölzweig. So erkannte Noah, dass die Wasser von der Erde gewichen waren. Wenige Tage später ließ er

8 Raschi, der sich auf die Haggada des Kapitels *Chelek* (aus Sanh. 108b) bezieht, interpretiert „hin und her“ so, dass „der Rabe immer wieder zur Arche zurückkehrte, weil er Noah verdächtigte, sexuelles Interesse an seinem Gefährten zu haben.“ Diese Interpretation erscheint mir so abwegig, dass sie lächerlich ist.

die Taube wieder fliegen, und sie kehrte nicht mehr zu ihm zurück.

Diese Geschichte liefert ihren Lesern ein anschauliches Beispiel für die experimentelle Methode. Noah schickt Vögel aus, um die umliegende Landschaft zu erkunden und den Wasserstand anhand ihres Verhaltens zu beurteilen. Das Experiment mit einem Raben scheint zu scheitern: Sein Verhalten ist nicht eindeutig. Stattdessen versucht er es dreimal mit einer Taube. Als sie das erste Mal zurückkehrt, nimmt er an, dass sie nirgendwo anders Ruhe gefunden hat (diese Schlussfolgerung ist etwas zweifelhaft, falls Tauben sich wie Brieftauben verhalten oder an ihren Partner gebunden sind; außerdem ist die Welt groß, und es würde lange dauern, bis eine Taube sie durchquert hätte, und ihre Energie ist nicht unbegrenzt). Als sie das nächste Mal mit einem Olivenblatt im Schnabel zurückkehrt, nimmt er an, dass sie trockenes Land oder zumindest einen Olivenzweig über dem Wasser gefunden hat (obwohl dieser streng genommen auch auf dem Wasser getrieben sein könnte, selbst wenn er ihm frisch erschien). Beim letzten Mal kehrt sie nicht zurück, und er schließt vermutlich daraus, dass sie sich auf den Weg gemacht hat, ihr eigenes Leben zu leben (obwohl sie streng genommen auch gestorben sein könnte – schließlich ist es überraschend, dass sie nicht zu ihrer Gefährtin zurückkehrte). Noahs Schlussfolgerungen sind nachvollziehbar, wenn auch nur wahrscheinlich.[9]

Angesichts der Abweichungen von wissenschaftlichen Fakten besteht kaum ein Zweifel daran, dass diese

---

9 Beachten Sie, dass Noah induktive Mittel verwendet; er versucht nicht, die Realität aus früheren göttlichen Äußerungen abzuleiten, indem er Gematrie (Numerologie) oder andere mystische Mittel benutzt.

Geschichte legendenhaft ist [10]. Woher sollte denn die Wassermenge kommen, die nötig wäre, um die Erdoberfläche bis zu den Gipfeln der höchsten Berge zu bedecken? In 1. Mose 1,6 ist von „Wassern über der Feste“ und „Wassern unter der Feste“ die Rede, und in 7,11 heißt es: „Die Quellen der großen Tiefe brachen auf, und die Fenster des Himmels öffneten sich.“ Was die „Quellen der großen Tiefe“ betrifft, [11]glaubten die Menschen in der Antike, dass das Wasser der Flüsse und Meere aus unterirdischen Wasserreservoirs überlief. Was die „Fenster des Himmels“ betrifft, so dachten unsere Vorfahren, dass der Regen aus einem himmlischen Wasserreservoir kam [12]. Doch diese Vorstellungen sind heute empirisch widerlegt. Das soll Gott und seine gütige Vorsehung nicht leugnen – es bedeutet lediglich, dass die biblische Theorie, wie diese Vorsehung wirkt, phantasievoll ist. Der Text darf nicht wörtlich genommen werden. Es handelt sich bestenfalls um eine poetische Aussage.

Zweitens gibt es keine geologischen oder sonstigen Spuren einer weltweiten Sintflut vor etwa 4000 Jahren. Natürlich könnte Gott alle Spuren dieses Ereignisses ausgelöscht

---

10 Die einzige Möglichkeit, diese Geschichte aufrechterhalten zu können, bestünde darin, zu behaupten, die scheinbare Welt sei eine Illusion und die dahinterliegende Realität entspräche der Beschreibung in der Bibel. Doch das ist eine ziemlich weit hergeholte Verteidigung!

11 Zumindest bis Aristoteles diese Vorstellung beanstandete (siehe seine Meteorologie 2,2, Anhang 4 [der AFL]). Man beachte, dass in Exodus 20,4 und Deuteronomium 4,18 vom „Wasser unter der Erde“ die Rede ist. Nirgends wird erwähnt, dass das Eis an den Polen geschmolzen sei, und tatsächlich schmolz es auch nicht.

12 Offenbar war ihnen nicht bewusst, dass Regenwolken durch die Verdunstung von Wasser aus Meeren, Seen und Flüssen entstehen. Siehe auch 5. Mose 11,17 und 28,12.

haben – aber warum sollte er das tun? Man bedenke, dass vier Jahrtausende noch nicht so lange her sind; dennoch gibt es keine Beweise dafür, dass die Geschichte abrupt unterbrochen wurde. Völker auf der ganzen Welt verschwanden nicht, um durch Nachkommen Noahs ersetzt zu werden, wie genetische und kulturelle Beweise nahelegen [13]. Drittens habe ich keine Berechnungen angestellt, aber ich bezweifle sehr, dass zwei Exemplare jeder einzelnen Tierart, die es damals auf der Welt gab, in einen Raum von der Größe der Arche Noahs gepasst hätten. Die Menschen, als diese Geschichte erzählt wurde, waren sich offensichtlich der enormen Anzahl an Tierarten auf der Welt nicht bewusst. Was ist mit den Tieren in Amerika, Australien und anderen fernen Orten – wie gelangten sie zur Arche? Natürlich hätte Gott Wunder vollbringen können, etwa die Tiere teleportieren, sie verkleinern oder die Arche vergrößern (und natürlich nach der Sintflut alles wieder rückgängig machen) – dies zu behaupten wäre jedoch reine Spekulation und Interpretation, denn im Beweistext wird dies nirgends angedeutet.

---

13 So gibt es beispielsweise indigene Stämme in Nord-, Mittel- und Südamerika, deren genetische Abstammung von einem Menschen nachgewiesen ist, dessen Knochen an der Westküste der USA gefunden wurden und 13.000 Jahre alt sind. Damals war die Beringstraße zugefroren, und Menschen konnten sie (über eine Küstenroute) von Asien aus überqueren. Die heutigen Stämme können nicht von Noah abstammen, da die Beringstraße vor 4.000 Jahren nicht mehr zugefroren war. Ähnliches gilt für die Aborigines Australiens und viele andere Völker in abgelegenen Gebieten. Ihre Kulturen hingegen entwickelten sich ununterbrochen weiter, beispielsweise im benachbarten Ägypten (wo übrigens die meisten Pyramiden, darunter die drei großen von Gizeh, bereits existierten). Die Sintflutgeschichte ist offensichtlich widerlegt.

Genesis 18,16–32 kann als Logiklektion verstanden werden, wenn wir Logik im weitesten Sinne, einschließlich Methodik, begreifen. Anhand eines Beispiels wird hier die Notwendigkeit gelehrt , *Fragen zu stellen* und scheinbar Unvernünftiges nicht einfach hinzunehmen, wenn wir die Realität erkennen wollen. Umgekehrt sollten wir wissen, wann wir aufhören müssen zu fragen, denn wir können nicht auf unendlich viele Fragen Antworten erwarten. Wenn eine Antwort unsere Vernunft befriedigt, besteht kein Grund, weiter nachzuforschen. Man kann natürlich noch ein wenig nachfragen, um sicherzugehen; aber irgendwann muss man aufhören. Es kann jedoch sein, dass man später das Bedürfnis verspürt, weitere Fragen zu stellen, weil sich der eigene Wissensstand verändert hat und die eigene Vernunft daher neue Antworten erfordert. Verschiedene Menschen stellen aufgrund ihres unterschiedlichen Wissensstandes natürlich unterschiedliche und unterschiedlich viele Fragen.

All dies lässt sich in der Geschichte dieses Abschnitts erkennen. Gott teilt Abraham mit, dass er Sodom und Gomorra zerstören könnte, wenn ihre Sünde so schwerwiegend ist, wie es die Klagen vermuten lassen. Einen Moment lang herrscht Stille, während Abraham darüber nachdenkt und beschließt, eine Frage zu stellen: Was wäre, wenn sich unter den Frevlern auch Gerechte befänden – würde Gott ihretwegen von der Zerstörung der Städte absehen? Zuerst stellt Abraham die Frage mit Bezug auf 50 Gerechte, und Gott antwortet, er würde ihnen vergeben. Dann versucht Abraham es mit 45, dann mit 40, dann mit 30, dann mit 20 und schließlich mit 10 Gerechten – jedes Mal antwortet Gott, dass er in einem solchen Fall nicht zerstören würde [14]. Bei weniger als 10 Gerechten

---

14 Es sei nebenbei bemerkt, dass nur 50 gerechten Männern Vergebung versprochen wird, während 45 bis 10

stellt Abraham keine weitere Frage – er ist mit dieser Zahl als Minimum zufrieden; schließlich muss es ja Gerechtigkeit geben.

Es ist bemerkenswert, dass Gott Abrahams Fragen nicht vorwegnimmt, indem er von vornherein erklärt, er würde von der Vernichtung absehen, selbst wenn es nur zehn Gerechte gäbe. Auch beantwortet Gott Abrahams erste bis fünfte Frage nicht auf diese Weise. Ebenso wenig erklärt er, die Antwort auf Abrahams sechste Frage sei die letzte. Dies deutet darauf hin, dass Gottes Beziehung zum Menschen interaktiv ist. Gott lässt in seinem Gespräch Raum für Fragen und lädt den Menschen ein, diese zu stellen und schließlich zu füllen. Diese Vorliebe Gottes für den Dialog zeigt sich auch in den Passagen über die Töchter Zelofhads (später im Buch Numeri). Gott hat die Menschen nicht als Automaten erschaffen, die niemals etwas hinterfragen und nur zum Schweigen und Gehorchen geboren sind. Er hat jeden von uns mit Vernunft und Intelligenz ausgestattet und uns so die Möglichkeit gegeben, selbst zu denken, Fragen zu stellen und nach Antworten zu suchen.

Genesis 23,18-27 liefert eine weitere Lektion in induktiver Logik. Der Patriarch Isaak bittet seinen Sohn Jakob, näher zu kommen, damit er ihn betasten und feststellen kann, ob er tatsächlich Esau ist (Jakobs Bruder, den er verkörpert). Auch dies ist ein Experiment – die Sinne werden genutzt, um eine materielle Frage zu beantworten. Diese Geschichte kann als Warnung verstanden werden, dass man zwar Ideen empirisch überprüfen kann, aber darauf achten muss, den Versuch so zu gestalten, dass er schlüssig ist. Denn hier wurde Isaak tatsächlich (zum Glück) von Jakob getäuscht, der ihn mithilfe eines falschen Haars glauben ließ, er sei

---

solchen Männern lediglich das Nichtverderben versprochen wird.

Esau. Und das, obwohl Isaak ahnte, dass etwas nicht stimmte, da ihm die Stimme des Mannes vor ihm eher wie Jakobs als wie Esaus vorkam. Logisch betrachtet hätte er der Sache weiter nachgehen sollen, bevor er ein Urteil fällen konnte, auch wenn es in diesem Fall gut war, dass er es nicht tat.

Exodus 2,11–14 kann als Beispiel für juristisches Denken durch Analogie und insbesondere als mögliches Beispiel für das hermeneutische Prinzip der *Gezerah Schavah interpretiert werden* . Hier wird berichtet, dass Mose, als er sah, wie ein Ägypter *einen* Hebräer, einen seiner Brüder, schlug, den Ägypter erschlug *und* ihn im Sand vergrub. Später, als er zwei Hebräer miteinander streiten sah, fragte er den Übeltäter: „Warum schlägst du deinen *Nächsten* ?“ Worauf der Mann erwiderte: „Wer hat dich zum Herrscher und Richter über uns eingesetzt? Willst du mich etwa töten, wie du den Ägypter getötet hast?“ Dies veranlasst Mose, sich Sorgen zu machen, dass seine vorherige Hinrichtung des Ägypters allgemein bekannt werden könnte. Als schließlich der Pharao davon erfährt und Moses’ Tötung befiehlt, flieht er aus dem Land.

Die Analogie stammt zwar von dem bösen Hebräer, doch er deutet an, dass Moses ähnlich gedacht haben könnte. Sein Argument lautet: So wie Moses den Ägypter schlug, der einen hebräischen Sklaven geschlagen hatte, so könnte er auch den bösen Hebräer schlagen, der einen anderen Hebräer geschlagen hat. Die Situationen mögen oberflächlich betrachtet analog erscheinen, da in beiden Fällen ein Mann einen anderen schlägt und ein Dritter den Schlagenden tötet. Die Analogie ist vielleicht nicht ganz perfekt, da es sich im ersten Fall um politische Ungerechtigkeit zu handeln scheint (ein ägyptischer Unterdrücker schlägt einen unterdrückten Hebräer), während es sich im zweiten Fall eher um einen privaten Streit zu handeln scheint (ein Hebräer schlägt einen anderen, angeblich zu Unrecht). Doch in beiden Fällen

scheint ein Tyrann einen Unschuldigen schwer zu misshandeln und möglicherweise zu töten.

Die wiederholte Verwendung desselben Verbs für „schlagen“ (*lehakot*) deutet auf den hermeneutischen Prozess der *Gezerah Schavah hin* . Da die Gewalt des bösen Hebräers (*harasha*) mit demselben Verb („schlagen“) beschrieben wird wie die des Ägypters, können wir annehmen, dass die beiden Verbrechen gleich schwerwiegend waren – dies ist der Kern der *Gezerah Schavah* . Doch worin bestand das Verbrechen – war es lediglich eine schwere Prügelstrafe oder führte es zum Tod? Wir erfahren nicht, ob die beiden Opfer starben oder nicht. Dennoch hielt Mose den Ägypter offenbar für so verbrecherisch, dass er ihn töten wollte. Darüber hinaus fragt der böse Hebräer, ob Mose auch ihn töten wolle. Auf welches Rechtsprinzip berief sich Mose?

Zwei Erklärungen für Moses’ Reaktion sind möglich. Die eine Annahme besteht darin, dass beide Opfer tatsächlich getötet wurden; die andere darin, dass Moses eingriff, um ihren wahrscheinlichen Mord zu verhindern. Im ersten Fall bestrafte Moses einen Mörder mit dem Tode oder war im Begriff, ihn zu bestrafen [15]. Im zweiten Fall handelte Moses präventiv, nach dem Prinzip, dass ein Verfolger (*rodef*) getötet werden darf, wenn dies der einzige Weg ist, das Leben seines Opfers zu retten [16]. Die Verwendung des Verbs „schlagen“ in der Tora zur Beschreibung von Moses’ Tötung des Ägypters legt nahe, dass dieses Wort „töten“ bedeutet; dies könnte als Bestätigung dafür gewertet werden, dass die beiden Übergriffe (der Ägypter, der sein Opfer schlug, und der böse Hebräer, der sein Opfer

---

15 Siehe Ex. 21,13: „Wer einen Menschen so schlägt, dass er stirbt, soll unbedingt getötet werden.“

16 Dies basiert auf Deut. 22:25-27, gemäß BT Sanhedrin, 73a.

schlug) ebenfalls Tötungen waren. Alternativ könnte „smiting“ hier auch, im weiteren Sinne, „schlagen“ bedeuten – möglicherweise, aber nicht notwendigerweise, bis hin zur Tötung –, in welchem Fall man aus der Tatsache, dass Moses den Ägypter anschließend begrub, schließen könnte, dass es sich bei dem Schlagen um eine Tötung handelte.

Dass Moses' Ansatz legalistisch ist, scheint die Frage des fehlerhaften Hebräers anzudeuten: „Wer hat dich zum Herrscher und Richter über uns eingesetzt?“ Dieser fehlerhafte Hebräer ist sich natürlich der Verwendung des Verbs „schlagen“ in der Tora nicht bewusst. Als er Moses fragt: „Meinst du, mich töten zu können, wie du den Ägypter getötet hast?“, charakterisiert er Moses' Tötung des Ägypters – die er vermutlich selbst miterlebt oder vielleicht nur gehört hat – als Tötung und verwendet dabei das weniger mehrdeutige Verb „ *leharog“* . Dasselbe Verb verwendet er auch für das, was er als Moses' Reaktion auf seine eigenen Taten erwartet. Dass dieses Analogieschlusses eine Vorlage für die hermeneutische Technik der *Gezerah Schavah bietet,* zeigt sich an der wichtigen Rolle, die *die verbale* Gleichsetzung dabei spielt. Dies ist ein durchaus interessanter Befund, der nahelegt, dass *Gezerah Schavah* tatsächlich, wie *Qal Vachomer* , einen biblischen Ursprung hat.

Exodus 3:2-3 enthält eine wichtige Lehre der induktiven Logik; nämlich, dass, wenn man eine theoretische Überzeugung im Sinn hat und sich herausstellt, dass sie durch empirische Beobachtung widerlegt wird, man nach einem Weg suchen sollte, die beiden in Einklang zu bringen (entweder durch Konkretisierung der Theorie oder durch Revision der ursprünglichen Beobachtung mittels zusätzlicher Beobachtungen).

Hier stößt Moses auf einen Busch, der scheinbar brennt, aber nicht verbrennt; und natürlich fragt er sich: „Warum

brennt der Busch nicht?“ Aufgrund unserer Erfahrung würden wir alle erwarten, dass das Brennen eines Busches (Ursache) unweigerlich zu dessen Verbrennen (Wirkung) führt. Sollte diese Erwartung durch die Tatsachen widerlegt werden, würden wir uns fragen, welche optische Täuschung vorliegt: Vielleicht war das Feuer, das wir erblickten, gar kein Feuer, sondern ein Tanz bunter Schmetterlinge; oder vielleicht war der Busch gar kein Holzbusch, sondern eine Metallnachbildung; oder vielleicht waren Feuer und Busch real, aber ihre Verbindung war eine Illusion, ermöglicht durch eine Anordnung von Spiegeln. Wie würden wir das herausfinden? Normalerweise würden wir dies durch genauere Beobachtung der Gegebenheiten vor Ort tun.

Und genau das wollte Mose offenbar tun: Er ging auf den brennenden Dornbusch zu, um ihn genauer zu betrachten. Doch in diesem Fall geschah ein Wunder, und ihm wurde geraten, nicht näher zu kommen. Ein Wunder würde übrigens weder die kategorische Aussage „Alle brennenden Dornbusche verbrennen“ noch die hypothetische Aussage „Wenn ein Dornbusch brennt, muss er verbrennen“ aufheben – denn diese Aussagen sind Verallgemeinerungen aus der Erfahrung im natürlichen Kontext, und ein Wunder ist per Definition nicht natürlich oder übernatürlich. Bei einem Wunder greift Gott willentlich in den natürlichen Lauf der Dinge ein, sodass dies außerhalb des Rahmens gewöhnlichen menschlichen Wissens liegt. Doch anhand von Moses’ erster Reaktion auf das überraschende Phänomen können wir aus dieser Episode eine wertvolle Lektion über induktives Denken lernen: nämlich, die Sache weiter zu erforschen, wenn etwas Unerwartetes geschieht.

Exodus 18,13–26 veranschaulicht den logischen Prozess der Formulierung von Kausalzusammenhängen, die Mittel und Zwecke verknüpfen. Solche Zusammenhänge bestehen aus Wenn-Dann-Sätzen. Obwohl es in der Tora

natürlich viele Wenn-Dann-Sätze gibt, sowohl vor als auch nach dieser Passage, sehen wir hier die Argumentation, die zu einem solchen Satz geführt hat. Jethro, Moses' Schwiegervater, bemerkt, dass Moses viel Zeit – sowohl seine eigene als auch die seines Volkes – mit der Rechtsprechung in Einzelfällen verbringt. Dies ist in Jethros Augen „nicht gut", da es Moses und das Volk unnötig ermüdet. Er empfiehlt Moses stattdessen, sich darauf zu konzentrieren, von Gott die allgemeinen Gesetze zu erhalten und qualifizierte Männer zu ernennen und auszubilden, die sich mit deren Anwendung in Einzelfällen befassen. Diese Männer werden hierarchisch geordnet, mit Moses an der Spitze. In schwierigen Fällen, in denen alle Richter der unteren Instanz Zweifel haben, kann Moses dennoch zur Entscheidung hinzugezogen werden. Moses befolgt Jethros Rat.

Aus dieser Geschichte lernen wir, dass man, wenn man einen fehlerhaften Zustand (sagen wir, nicht Y) erkennt, nach Wegen (sagen wir, X) suchen muss, ihn zu korrigieren (d. h. Y herbeizuführen). Das heißt, man muss die Ursachen (X) finden, die den gewünschten Effekt (Y) bewirken. Dies ist Kausallogik: „Wenn nicht X, dann nicht Y, aber wenn X, dann Y"; das heißt: „Werden die Korrekturmaßnahmen (X) nicht ergriffen, bleibt der negative Zustand (nicht Y) bestehen, werden sie aber ergriffen, wird er beseitigt." Selbstverständlich können die geeigneten Maßnahmen nicht aus dem Kontext gerissen gewählt werden. Jethro verdeutlicht dies mit dem weisen Zusatz: „Wenn du dies tust *und Gott es dir gebietet,* dann …" (meine Hervorhebung), was bedeuten kann: *Behalte den größeren Zusammenhang im Auge, d. h. deine höchsten Werte* (in diesem Fall Gottes Willen). Um Kollateralschäden bei der Verfolgung bestimmter Ziele zu vermeiden, darf man nicht einseitig vorgehen, sondern muss im Einklang mit dem gesamten eigenen Wertesystem handeln. Im Falle eines Wertekonflikts sind die höheren

Werte selbstverständlich den niedrigeren vorzuziehen. Diese Denkweise ist zentral für die ethische Logik.

Exodus 20,12 und **Exodus 23,1–3.6–8** sowie ähnliche Passagen in Levitikus und Deuteronomium bieten Richtlinien oder Regeln, die sich primär an Richter in einem formalen Justizsystem richten. Sie lassen sich aber auch allgemeiner lesen und sind für jeden Menschen jederzeit anwendbar, da wir unser ganzes Leben lang aufgerufen sind, zwischen Wahrheit und Lüge zu unterscheiden. Dieser kognitive Imperativ hat zwei Aspekte: die Genauigkeit der Faktensammlung und -berichterstattung sowie die Weisheit im Urteil. Was den ersten Aspekt betrifft, nämlich die Sicherstellung der faktischen Richtigkeit unseres Wissens, können uns die folgenden Anweisungen der Tora inspirieren:

2. Mose 20,12 – „Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen wider deinen Nächsten.“ 2. Mose 23,1 – „Du sollst kein falsches Zeugnis aussprechen und dich nicht mit dem Frevler verbünden, um ein ungerechter Zeuge zu sein.“ 2. Mose 23,2 – „Du sollst dich nicht der Menge anschließen, um Böses zu tun, und du sollst in einer Sache nicht Zeugnis ablegen, um dich der Menge anzuschließen und das Recht zu beugen.“ 2. Mose 23,7 – „Halte dich fern von einer falschen Sache; und töte den Unschuldigen und Gerechten nicht; denn ich werde den Frevler nicht rechtfertigen.“

Wir können faktisch ungenau sein, sei es aus Nachlässigkeit in unseren Denkprozessen oder durch mehr oder weniger bewusste Lügen. Dies mag manchen Menschen folgenlos erscheinen, doch das liegt daran, dass sie nicht erkennen, wie sehr sie sich und anderen durch solches Verhalten schaden. Kurzfristig mag es harmlos wirken, doch mit der Zeit treten die schädlichen Folgen zutage. Logik gründet auf dem Gedanken des absoluten Respekts vor der Realität; auf der Idee, dass die Erkenntnis der Realität ein wesentlicher Bestandteil des höchsten

Gutes ist, wenn nicht gar das *höchste Gut* selbst. Sich selbst (und letztlich auch andere) von der Realität abzukoppeln, bedeutet, sich selbst (und andere) in eine Art Gefängnis zu verdammen, in dem die Seele keinen Kontakt mehr zur Welt hat – also in einen Zustand der Illusion [17]. Erkenntnis ist eine heikle Angelegenheit, die ständige Aufmerksamkeit, gewissenhafte Beobachtung und sorgfältiges Einprägen erfordert. Darüber hinaus sollte man die eigenen Fähigkeiten achten und ihnen vertrauen und sich nicht übermäßig von den Meinungen anderer beeinflussen lassen, seien es einige wenige Autoritäten oder eine große Menge. Natürlich kann man von anderen lernen, aber man sollte dies mit Bedacht und nicht unvernünftig tun. Durch Selbstschulung kann man einen unabhängigen und ausgeglichenen Geist entwickeln. Was den zweiten Aspekt, nämlich scharfsinniges Urteilen, betrifft, können uns die folgenden Anweisungen der Tora inspirieren:

2. Mose 23,3: „Du sollst den Armen in seiner Sache nicht bevorzugen.“ 2. Mose 23,6: „Du sollst dem Armen in seiner Sache nicht das Recht verweigern.“ 2. Mose 23,8: „Du sollst keine Gabe annehmen; denn eine Gabe verblendet die Sehenden und verdreht die Worte der Gerechten.“[18]

Dies kann so verstanden werden: Lassen Sie sich bei Ihrem Urteil nicht von sachfremden Erwägungen beeinflussen,

---

17 Dies ist nicht zu verwechseln mit meditativen Zuständen, in denen man sich vorübergehend von Sinnes- und Geistesphänomenen distanziert, um besser mit Aspekten der Realität in Kontakt zu treten, die intuitiver zugänglich sind.

18 Eine ähnliche Botschaft findet sich in Deuteronomium 1,17: „Ihr sollt im Gericht keine Person ansehen; ihr sollt den Kleinen und den Großen gleichermaßen anhören; ihr sollt euch vor keinem Menschen fürchten, denn das Gericht ist Gottes.“ Dies wird im Folgenden näher erläutert.

sondern urteilen Sie ehrlich und nach den Fakten des jeweiligen Falles. Ein gutes Urteilsvermögen beruht auf gesundem Menschenverstand. Der Reichtum oder die Armut eines Menschen haben nichts mit seiner Unschuld oder Schuld zu tun – denn jeder Mensch, ob äußerlich reich oder arm, unterliegt denselben inneren Zwängen und Freiheiten und kann gleichermaßen Gutes wie Schlechtes tun. Ebenso wenig sollte eine ideologische Bevorzugung der Benachteiligten oder der Elite oder ein gieriges Verlangen nach sozialen oder materiellen Belohnungen die Unparteilichkeit des eigenen Urteilsvermögens beeinträchtigen. Emotionen sind zwar wichtig, doch wenn es um Urteile geht, sollte man stets einen kühlen Kopf bewahren. Objektivität ist für ein gutes Urteil unerlässlich, und es sollte alles darangesetzt werden, sie zu erlangen.

Levitikus 10,9–11 lehrt uns ein Prinzip der Erkenntnistheorie, wenn auch nicht der formalen Logik. Dort heißt es: „Trinkt keinen Wein und kein starkes Getränk … damit ihr den Unterschied zwischen heilig und unheilig, zwischen rein und unrein erkennt und den Israeliten alle Gebote lehrt usw.“ Im Anschluss an diese Passage folgen zahlreiche Gesetze zu erlaubten und verbotenen Speisen, zu ritueller Reinheit und Unreinheit usw. – sie kann daher als Einführung in dieses Gebiet der Religionswissenschaft betrachtet werden. Dennoch lässt sie sich auch allgemeiner als Empfehlung für das Streben nach und die Weitergabe von Wissen verstehen.

Um Dinge klar unterscheiden zu können, brauchen wir einen klaren Kopf. Alkohol kann, zumindest bei übermäßigem Konsum, unsere kognitiven Fähigkeiten beeinträchtigen. Obwohl der Text dies nicht explizit erwähnt, lässt sich daraus schließen, dass dies auch für alle psychotropen Substanzen gilt – also auch für Marihuana und ähnliche. Dies ist durchaus berechtigt, da die Tora ausdrücklich erklärt, *warum* Alkohol unerwünscht ist: weil *er* unser Urteilsvermögen und unsere Fähigkeit zu lehren

beeinträchtigt. Daher kann diese Passage als allgemeine Warnung verstanden werden: Wenn wir die Wahrheit entdecken und weitergeben wollen (insbesondere religiöse, aber ganz allgemein jede Art von Wahrheit), ist es ratsam, Alkohol (und generell jeglichen Substanzmissbrauch, der den Geist negativ beeinflusst) zu meiden.

Die hier vorgeschlagene Argumentation über eine gemeinsame Ursache legt nahe, dass das rabbinische hermeneutische Prinzip des *Binyan Av* (wörtlich: „Vaterkonstruktion“) in der Tora wurzelt. Wenn der Grund für ein Tora-Gebot explizit angegeben wird, wie hier, oder (vermutlich implizit) hinreichend deutlich impliziert wird, könnte derselbe Grund zur Ableitung anderer Gebote herangezogen werden. Dies wäre induktives Schließen, da wir im Grunde vom gegebenen Tora-Gebot (ob positiv oder negativ) auf eine neue Regelung verallgemeinern; d. h. wir nehmen an, dass der angegebene (oder implizierte [19]) Grund nicht nur auf das spezifische Tora-Gebot, sondern auch auf andere, ähnliche Situationen anwendbar ist. Eine solche Annahme ist induktiv vernünftig, sofern keine Gegenbeweise sie unberechtigt machen; d. h. solange wir nicht feststellen, dass die scheinbar allgemeine Regel an anderer Stelle im Beweistext widerlegt wird.

Levitikus 10,16–20 liefert uns eine weitere erkenntnistheoretische Richtlinie. Dieser Abschnitt berichtet, wie Mose sich eingehend nach der korrekten Durchführung eines Rituals erkundigte und zornig wurde, als er einen Fehler entdeckte. Er fragte Aaron und seine Söhne, warum sie so handelten, und Aaron gab ihm eine Antwort, die Mose zufriedenstellend fand. Schließlich hieß es: „Als Mose das hörte, gefiel es ihm.“ Daraus lernen wir zwei Dinge, die für jedes Streben nach Erkenntnis wertvoll

19 Offensichtlich ist das Zurückgreifen auf einen relativ impliziten Grund noch induktiver als auf einen expliziten Grund.

sind: (a) Es ist tugendhaft, jede wichtige Frage eingehend zu untersuchen und scheinbare Probleme nicht einfach ungelöst zu lassen; und (b) wenn man erkennt, dass man in einer Auseinandersetzung im Unrecht war, sollte man froh sein, die Wahrheit erfahren zu haben, und dem Gegner dankbar sein, anstatt ihm Groll zu hegen.

Levitikus 11,3-4 – und eine ähnliche Passage in **Deuteronomium 14,6-8** – sind insofern interessant, als sie den Juden erlauben, Wiederkäuer mit gespaltenen Hufen zu essen, *verbieten* ihnen aber Tiere, die *nur* Wiederkäuer oder *nur* Tiere mit gespaltenen Hufen sind. Tiere, die weder Wiederkäuer noch Tiere mit gespaltenen Hufen sind, werden hier jedoch nicht explizit erwähnt: Dürfen sie gegessen werden oder nicht? Vermutlich ist die implizite Absicht, dass die folgenden Verse die Angelegenheit klären – d. h. manche dürfen gegessen werden, manche nicht.

In jedem Fall kann diese Passage die verschiedenen Kombinationsmöglichkeiten zweier Elemente X und Y sowie ihrer Negationen veranschaulichen: „X und Y“, „X, aber nicht Y“ (d. h. „nur X“) und „Y, aber nicht X“ (d. h. „nur Y“). Diese Liste lässt eine vierte Möglichkeit aus, nämlich „weder X noch Y“ (d. h. „weder X noch Y“). Die drei genannten Kombinationen beziehen sich daher eigentlich auf die inklusive Disjunktion „X und/oder Y“. Obwohl die Tora keine explizit formale Logik enthält, lehrt sie durch dieses Beispiel ihre Leser, wie sie über die verschiedenen Kombinationsmöglichkeiten zweier beliebiger Elemente X und Y nachdenken können.[20]

---

20 Die Tora verwendet durchaus Formulierungen mit mehr als zwei Alternativen. Um ein beliebiges Beispiel zu nennen: Levitikus 22,19 besagt: „Ihr sollt ein männliches, makelloses Tier opfern, sei es vom Rind, vom Schaf oder von der Ziege.“

Levitikus 13 ist insofern von logischem Interesse, als es beschreibt, wie die Plage des „Aussatzes“ bei Menschen oder Gegenständen anhand bestimmter Merkmale von einem qualifizierten Priester erkannt werden kann. Selbstverständlich messe ich der Beschreibung dieses sogenannten Aussatzes und seiner Symptome hier keine Glaubwürdigkeit bei. Ich möchte lediglich auf das Beispiel hinweisen, vermeintliche Symptome einer vermeintlichen Krankheit zu untersuchen und zu entscheiden, ob sie tatsächlich auf die Krankheit hindeuten oder nicht. Genau diese *logische Beziehung zwischen einem Zeichen und dem, was es anzeigt,* ist aus logischer Sicht interessant. Unter welchen Bedingungen weisen Symptome auf eine Krankheit hin?

Die Antwort lautet gemäß der Kausalitätslogik wie folgt: Die Krankheit X kann als Ursache ihrer Symptome Y1, Y2, Y3 usw. bezeichnet werden. Das bedeutet, dass die Beziehung „Wenn X, dann Y1, Y2, Y3 usw.“ wahr ist. Daraus folgt jedoch nicht, dass die Symptome Y1, Y2, Y3 usw. einzeln (also getrennt) ihre zugrunde liegende Ursache implizieren oder dass sie dies gemeinsam (also zusammen) tun. Denn es ist möglich, dass ebendiese Phänomene, Y1, Y2, Y3 usw., einzeln oder gemeinsam, auch durch eine andere Ursache als X bedingt sind. In manchen Fällen können wir jedoch durch Beobachtung (oder, im Kontext der Tora, durch Offenbarung) wissen, dass diese Symptome, einzeln oder gemeinsam, *ausschließlich* durch die Ursache X bedingt sind. In diesem Fall kann das Vorhandensein eines einzelnen Symptoms, bestimmter Kombinationen davon oder aller Symptome, je nach Fall, als Hinweis auf das Vorhandensein der Ursache X gewertet werden.

Obwohl die Tora dies im genannten Kapitel nicht explizit ausführt, deutet sie es in ihren präzisen Beschreibungen der Anzeichen, die für die Diagnose von Lepra ausschlaggebend sind oder nicht, doch ausreichend an. Zu

beachten ist, dass in manchen Fällen der Ablauf einer bestimmten Zeitspanne als Indikator gilt. Der aufmerksame Leser wird die damit verbundenen Feinheiten erkennen und eine Lektion über Kausalität in abstrakteren Begriffen verinnerlichen.

Levitikus 18,24 , wo es heißt: „Verunreinigt euch nicht durch irgendetwas von diesen Dingen; denn durch all diese Dinge sind die Völker verunreinigt, die ich vor euch vertrieben habe“, enthält eine logische Lehre: Das Wort „alle“ bedeutet nicht notwendigerweise „alle zusammen“ (kollektiv), sondern kann in manchen Situationen „jeder einzelne von“ (distributiv) bedeuten. Obwohl im hebräischen Original in beiden Fällen dasselbe Wort (*kol*) verwendet wird, macht der Kontext deutlich, dass man nicht buchstäblich *alle* in den vorhergehenden Versen (6–23) erwähnten abweichenden sexuellen Handlungen begehen muss, um verunreinigt zu sein; es genügt *, eine oder mehrere* davon zu begehen. Dies wird durch die Wiederholung des Wortes „verunreinigt“ in einigen der aufgeführten Fälle (nämlich in Vers 20 und 23) deutlich. Diese Auslegung der Passage wird von den Rabbinen im Talmud (Makkot 24a) ausdrücklich bestätigt.

Levitikus 19,11 hat offensichtliche logische Konsequenzen: „Ihr sollt nicht stehlen, ihr sollt nicht betrügen und einander nicht belügen.“ Wenn wir andere Menschen anlügen, sei es direkt oder indem wir sie in unseren Gesprächen absichtlich irreführen, betrügen wir sie und rauben ihnen ihr Vertrauen. Lügen impliziert Unehrlichkeit des Sprechers und Respektlosigkeit gegenüber dem Gesprächspartner. Ein Mensch, der die Realität und andere Menschen respektiert, vermeidet solches Verhalten, da er weiß, dass es ihm auf lange Sicht mit Sicherheit Verwirrung und Verlust bringen wird.

Levitikus 19,15 und 19,35 sind Tora-Passagen, die sich primär an Richter richten, aber allgemeiner interpretiert

werden können. Der erste Vers lautet: „Ihr sollt im Gericht kein Unrecht tun; du sollst weder den Armen bevorzugen noch den Mächtigen anerkennen, sondern deinen Nächsten gerecht richten.“ Dies lehrt uns, dass wir unser Urteil nicht durch Bevorzugung aufgrund von Vorurteilen trüben lassen, sondern Angelegenheiten klar und ehrlich beurteilen sollen.

Der zweite Vers lautet: „Ihr sollt kein Unrecht tun im Gericht, im Metermaß, im Gewicht oder im Maß.“ Daraus ergeben sich zwei wichtige Lehren der induktiven Logik. Die Lehre des zweiten Verses ist, dass empirische Studien präzise sein müssen: Wenn wir die Realität erkennen und uns nicht in Illusionen verlieren wollen, müssen wir gründliche und genaue Beobachtungen oder Experimente durchführen. Die Lehre des ersten Verses ist, dass die rationale Interpretation der so gesammelten Daten objektiv, unparteiisch und intelligent sein muss; wir haben kein Recht, Fakten zu ignorieren oder zu verdrehen und falsche Schlussfolgerungen zu ziehen. Die Wahrheit ist ein höchster Wert, der aus keinem Motiv zynisch kompromittiert werden darf. (Ähnliche Lehren finden sich im 2. Buch Mose und im 5. Buch Mose.)

In **Levitikus 21,21** finden wir eine explizite positive Apodosis (*Modus ponens*), d. h. ein Argument, bestehend aus einer hypothetischen Oberprämisse, einer kategorischen Unterprämisse, die deren Antezedens bestätigt, und einer kategorischen Schlussfolgerung, die deren Konsequens bestätigt. Der Abschnitt besagt zunächst, dass kein Priester mit einem Makel „zur Darbringung der Feueropfer nahekommen“ soll – dies ist die Oberprämisse. Dann heißt es weiter: „Er hat einen Makel; er soll nicht nahekommen, um das Brot darzubringen…“ – dies sind die Unterprämisse und die Schlussfolgerung. Obwohl die Oberprämisse tatsächlich das Darbringen der „Feueropfer“ und die Schlussfolgerung das Darbringen des „Brots“ betrifft, findet also ein

Begriffswechsel statt, der nicht streng deduktiv ist, würde ich dennoch sagen, dass eine partielle Deduktion (bezüglich des Priesters, der mit einem Makel nicht nahekommen darf) beabsichtigt ist, aufgrund der kategorischen Form der Aussage „Er hat einen Makel“. Diese Aussage dient eindeutig als Erklärung für die Schlussfolgerung vom vorhergehenden Satz zum nächsten.[21]

Numeri 13,17–20 kann als Beispiel für geplante Forschung – also als Lektion in Methodik – betrachtet werden. Hier weist Mose die zwölf Männer, die auserwählt wurden, das verheißene Land zu erkunden, an, welche Informationen sie sammeln sollen: „Sie sollen das Land sehen, wie es beschaffen ist, und das Volk, das darin wohnt, ob es stark oder schwach, ob es wenige oder viele sind, und wie das Land beschaffen ist, in dem sie wohnen, ob es gut oder schlecht ist, und in welchen Städten sie wohnen, ob in Lagern oder in Festungen, und wie das Land beschaffen ist, ob es fruchtbar oder karg ist, ob es darin Holz gibt oder nicht.“ Wenn wir also ein Forschungsprojekt planen, sollten wir zunächst darüber nachdenken, welche Art von Informationen wir sammeln müssen, um die gestellte Frage zu beantworten.

Numeri 14,11–16 ist für die induktive Logik bedeutsam, da es zeigt, dass ein Ereignis verschiedene Erklärungen haben kann. Hier ist Gott zornig auf die Israeliten, weil sie an seiner Fähigkeit zweifeln, sie ins verheißene Land zu führen. Er schlägt vor, sie auszulöschen und durch ein anderes Volk, Nachkommen Moses, zu ersetzen. Moses argumentiert mit ihm, dass andere Völker denken würden, Gott habe die Israeliten getötet, weil er sein Versprechen

---

21 Es mag bessere Beispiele für explizite positive Apodosis geben, und vielleicht auch für negative Apodosis. Aber zumindest ist dies ein Anfang.

nicht einlösen konnte, ihnen also das verheißene Land nicht geben konnte, sollte Gott diese Drohung wahr machen. Moses macht somit deutlich, dass die Vernichtung des jüdischen Volkes durch Gott (das erwähnte Ereignis) von den Völkern falsch interpretiert würde: Anstatt Gottes wahres Motiv zu verstehen (seine Verärgerung über den schwachen Glauben der Israeliten), würden sie annehmen, Gott sei von Ohnmacht getrieben gewesen (seinem Unvermögen, sein Vorhaben zu vollbringen).[22]

Symbolisch ausgedrückt kann ein Ereignis E verschiedene Ursachen C1, C2 usw. haben. Jede Ursache führt zum selben Ereignis: „Wenn C1, dann E", „Wenn C2, dann E" usw. sind alle wahr. Daher lässt sich beim Beobachten des Eintretens von E logisch nicht feststellen, ob die Ursache C1, C2 oder etwas anderes ist. Das heißt, eine positive Apodosis vom Vorhandensein des Konsequens zum Vorhandensein des Antezedens ist logisch ungültig. Daraus lässt sich auch ableiten, dass das Fehlen eines Antezedens (z. B. C1) im Zusammenhang mit dem Fehlen des Konsequens (E) ungültig ist, da das Konsequens durch ein anderes Antezedens (z. B. C2) eintritt. Anders ausgedrückt: Wenn C1 E impliziert, folgt daraus nicht, dass E C1 impliziert, oder dass Nicht-C1 Nicht-E impliziert; und analog gilt dies für C2 usw. Um die Ursachen von Ereignissen korrekt zu identifizieren, muss man sich daher der Möglichkeit alternativer Erklärungen bewusst sein und darf nicht voreilig urteilen. Wir sollten nicht davon ausgehen, dass die erste Hypothese, die uns in den Sinn kommt, richtig ist, sondern überlegen, welche anderen

---

22 Deshalb bittet Mose Gott um Gnade für die Juden; und Gott vergibt ihnen in gewissem Maße und willigt ein, sie nicht sofort auszulöschen, sondern beschließt gleichzeitig, auf die nächste Generation zu warten, bevor er sie in das verheißene Land führt (V. 17-24).

Hypothesen ebenso (oder mehr oder weniger) glaubwürdig sein könnten.

Numeri 16,28-33 kann als weiteres Beispiel für induktives Denken betrachtet werden. Mose fordert die Israeliten auf, das Schicksal der Rebellen Korach, Datan und Abiram zu beobachten: „Wenn diese Männer den Tod aller Menschen sterben, dann hat mich der Herr nicht gesandt. Wenn aber der Herr etwas Neues schafft und die Erde ihren Mund auftut und sie samt allem, was ihnen gehört, verschlingt und sie lebendig in die Grube hinabfahren, dann werdet ihr erkennen, dass diese Männer den Herrn verachtet haben“, indem sie daran zweifelten, dass Gott Mose erwählt hatte. Und tatsächlich trifft die letztere Vorhersage ein. Dieses Argument lässt sich verdeutlichen, indem man es symbolischer formuliert. Es gibt zwei einander widersprechende Theorien: dass Gott Mose erwählt hat (W) und dass er ihn nicht erwählt hat (nicht-W); und daraus ergeben sich zwei widersprüchliche Vorhersagen: dass die Rebellen unter gewöhnlichen Umständen umkommen werden (nicht-P) und dass sie auf ungewöhnliche Weise umkommen werden (P). Das Argument lautet also: Wenn nicht-P, dann nicht-W. Aber wenn P, dann T. Da P wahr geworden ist und nicht P nicht, folgt daraus, dass T wahr ist und T nicht falsch ist.

Das Argument ist formal gültig und inhaltlich plausibel (vorausgesetzt, Moses standen keine natürlichen Mittel wie Sprengstoff zur Verfügung und die Ereignisse haben tatsächlich stattgefunden). Es ist jedoch zu beachten, dass es sich hier um einen Sonderfall handelt, da die Beziehung zwischen den Theorien und ihren Vorhersagen in diesem Fall exklusiv und erschöpfend ist; dies ermöglicht den Schluss von den Vorhersagen auf die Theorien. In den meisten Fällen ist das Problem komplexer, da es mehr als zwei Theorien geben kann, die einige Vorhersagen gemeinsam haben und deren andere Vorhersagen zwar voneinander abweichen, aber nicht als widersprüchlich

bekannt sind. In solchen Fällen ist ein Schluss von einer Vorhersage auf eine Theorie logisch nicht möglich – und wir entscheiden uns stattdessen für eine Theorie anhand der Anzahl ihrer jeweils zutreffenden Vorhersagen, insbesondere unter Berücksichtigung etwaiger Fehlvorhersagen. Mit anderen Worten ist die Richtigkeit einer Vorhersage weniger entscheidend als die Falschheit einer Vorhersage, denn während erstere die Theorie, die sie impliziert, nicht beweisen kann (es sei denn, nur diese eine Theorie ist mit ihr vereinbar), ermöglicht letztere die sofortige Eliminierung der Theorie, die sie impliziert (oder erfordert zumindest eine Modifizierung der Theorie).

Letztere, die Prinzipien der Adduktion, werden in der Tora in Deuteronomium 13,2-4 und 18,21-22 expliziter angedeutet (siehe weiter unten).

Numeri 17,16–24 liefert uns ein weiteres Beispiel für induktives Denken. Um Zweifel und Auflehnung vorzubeugen, ließ Mose auf Gottes Geheiß die Fürsten der Stämme Israels Stäbe anfertigen, jeden mit seinem Namen darauf, so auch Aaron, den Hohepriester aus dem Stamm Levi. Die zwölf Stäbe wurden über Nacht im Zelt der Begegnung aufbewahrt, und am nächsten Morgen stellte Mose fest, dass Aarons Stab „ausgetrieben, Knospen gebildet, Blüten getragen und reife Mandeln hervorgebracht“ hatte. Dieses Wunder bewies, dass Gott Aaron endgültig zum Hohepriester auserwählt hatte.

Obwohl diese Geschichte von einem Wunder handelt (und natürlich eine Schwäche aufweist, da das Wunder im Verborgenen geschah und die Zuschauer nicht sicher sein konnten, ob Aarons Stab nicht von Menschenhand ausgetauscht worden war), kann sie als Beispiel für ein kontrolliertes Experiment dienen. Die widersprüchlichen Vorhersagen verschiedener Theorien werden empirisch geprüft: Die Theorie mit der zutreffendsten Vorhersage setzt sich durch. Hier gab es zwölf Theorien darüber,

welcher Prinz das Amt des Hohepriesters verdiente, und zwölf Vorhersagen darüber, welcher Stab sich von den anderen abheben würde. Das wundersame Austreiben, Blühen und Fruchttragen nur eines einzigen Stabes, nämlich Aarons, deutete darauf hin, dass dieser für das Amt auserwählt war.

Numeri 27,1–11 und die Fortsetzung in **Numeri 36,1–12** verdeutlichen erneut die methodische Bedeutung des Fragens. Eine Gruppe von Frauen, die Töchter Zelofhads aus dem Stamm Manasse, wenden sich an Mose und fordern den Anteil des Landes Israel, der ihrem Vater zugestanden hätte, der zuvor ohne Söhne gestorben war. Mose trägt ihr Anliegen vor Gott, der den Frauen zustimmt und verfügt, dass Frauen von ihrem Vater erben dürfen, wenn dieser keinen Sohn hat. Später kommen die Oberhäupter der Familiengruppe, zu der die Töchter Zelofhads gehören, zu Mose und beklagen sich, dass das Land, das eine dieser Frauen erben würde, an den Stamm ihres Mannes fallen und somit dem Stamm ihres Vaters verloren ginge, wenn sie außerhalb ihres Stammes heiratete. Erneut befragt Mose Gott zu dieser Angelegenheit, und Gott stimmt zu und verfügt, dass die Frauen heiraten dürfen, wen sie wollen, jedoch nur innerhalb ihres eigenen Stammes.[23]

In diesen Abschnitten sehen wir, wie schon in Bezug auf Genesis 18,16–32, dass Gott oft auf eine Frage wartet, bevor er sie beantwortet. Hätten die Töchter Zelofhads und die Anführer ihrer Familien nicht die Neugier und den Mut

---

23 Frauen werden in diesen Kontexten offensichtlich nicht völlig gleichberechtigt mit Männern behandelt. Sie erben zwar von ihren Vätern, aber nur, wenn sie keine Brüder haben. Sie können innerhalb ihres Stammes frei heiraten, jedoch nicht außerhalb. Oder vielleicht (ich weiß es nicht) erlaubt das Gesetz ihnen, in andere Stämme einzuheiraten ; in diesem Fall verlieren sie jedoch ihren Anteil am väterlichen Erbe.

gehabt, ihre jeweiligen Fragen zu stellen, hätten sie (und wir) die Antwort nicht gekannt. Menschen, Frauen wie Männer, sind mit einem Verstand gesegnet; und sie müssen ihn nutzen, um zur Wahrheit zu gelangen. Die Wahrheit wird ihnen nicht immer einfach so präsentiert. Nachforschungen sind meist notwendig. Wenn dies für Dinge gilt, die der Offenbarung unterliegen, gilt es umso mehr für natürliche Angelegenheiten. Beachten wir auch Moses' Aufgeschlossenheit. Er weist die Bitten nicht einfach zurück, sondern prüft sie ernsthaft und geht sogar so weit, sie vor Gott zu bringen.

Numeri 32,24 – „Tue, was du gesagt hast!“ – kann als methodische Lektion verstanden werden, denn die Übereinstimmung von Wort und Tat, oder allgemeiner von Gedanke und Handlung bzw. von Bewusstsein und Willen, ist wesentlich für das Funktionieren des menschlichen Geistes und für zwischenmenschliche Beziehungen. Wer häufig lügt, sei es sich selbst oder anderen gegenüber, wird letztendlich psychisch leiden, den Bezug zur Realität und das Selbstvertrauen verlieren und sozial an Glaubwürdigkeit und Respekt einbüßen. Das bedeutet natürlich nicht, dass man um jeden Preis starrköpfig sein sollte – manchmal ist es klug und gut, seine Meinung zu ändern. Doch als allgemeine Verhaltensregel ist Integrität der Schlüssel zu psychischer Gesundheit und sozialem Wohlbefinden. Das eigene Wort, ob sich selbst oder anderen gegenüber, sollte das oberste Gebot sein.

In **Numeri 35,30** und weiter in **Deuteronomium 17,6** und **19,15** wird uns gesagt, dass eine Angelegenheit nicht durch die Aussage nur eines Zeugen entschieden werden kann; es bedarf mehrerer Zeugen für eine glaubwürdige Aussage. Diese Regel wird in der Tora natürlich primär im Hinblick auf Angelegenheiten formuliert, die vor Gericht verhandelt werden; wir können aber auch annehmen, dass sie eine weitergehende Bedeutung hat. Was bedeutet „Zeuge sein“? Viele Ereignisse in der Welt ereignen sich, ohne dass ein

Mensch sie beobachtet. Manche Ereignisse werden nur von den daran Beteiligten selbst beobachtet. Andere werden von unbeteiligten Dritten beobachtet. Ein „Zeuge“ ist jemand, der ein Ereignis beobachtet hat und es daher anderen beschreiben kann und dies schließlich auch tut. Die Beobachtung kann durch eine beliebige Kombination der fünf Sinne erfolgen; sie kann direkt oder mithilfe eines Instruments erfolgen.

Die Glaubwürdigkeit eines Zeugen kann gut oder schlecht sein. Sie hängt erstens von seinen Beobachtungs-, Erinnerungs- und Ausdrucksfähigkeiten ab. Fehlen diese Fähigkeiten, ist die Aussage, egal wie ernst gemeint sie auch sein mag, unzuverlässig. Zweitens hängt die Glaubwürdigkeit vom persönlichen Interesse des Zeugen an der Sache ab, also davon, ob er durch die Aussage einen Vorteil (z. B. finanzielle Vorteile) erzielt oder sie rein aus Pflichtgefühl gegenüber der Öffentlichkeit abgibt. Theoretisch ist es natürlich möglich, dass jemand trotz gegenteiliger Interessen die Wahrheit sagt; dies wäre sogar ethisch ideal. Doch nur wenige Menschen sind dazu fähig; und Dritte, die den Sachverhalt beurteilen müssen, können nicht immer feststellen, ob jemand vertrauenswürdig ist oder nicht. Aus diesen Gründen reicht die Aussage eines einzelnen Zeugen selten aus, um einen Sachverhalt zu beweisen; in schwerwiegenden Fällen sind mehrere Zeugen erforderlich.

In der Wissenschaft führen solche Überlegungen zum Prinzip der Reproduzierbarkeit von Experimenten. Bei den meisten Fragen der inneren Erfahrung sind Wissenschaftler auf die Aussagen von Menschen angewiesen. Wenn jemand behauptet, etwas zu glauben oder nicht zu glauben, etwas zu lieben oder zu hassen, können Wissenschaftler ihm oder ihr kaum widersprechen (obwohl sie die Behauptung überprüfen könnten, indem sie das tatsächliche Verhalten der Person über einen längeren Zeitraum beobachten). Bei Fragen der äußeren Erfahrung

hingegen glauben Wissenschaftler im Allgemeinen nicht den Aussagen von Menschen, sondern versuchen, die Erfahrung selbst nachzuvollziehen (und werden so selbst zu Augenzeugen). Wenn beispielsweise ein Wissenschaftler behauptet, in einem bestimmten Experiment dies und jenes beobachtet zu haben, wird ihm grundsätzlich erst dann geglaubt, wenn mindestens ein anderer Wissenschaftler dasselbe Experiment mit denselben Ergebnissen durchgeführt hat. Daher kann man sagen, dass Zeugenaussagen lediglich eine Hypothese bestätigen – niemals beweisen. Je mehr solcher Bestätigungen es gibt, desto größer ist unser Vertrauen in die Hypothese; endgültig bewiesen ist sie jedoch nie.

In **Deuteronomium 1,17** und **16,18–20** erinnert Mose die eingesetzten Richter an einige Wege zu einem gerechten Urteil: „Ihr sollt im Gericht keine Person ansehen; ihr sollt den Kleinen und den Großen gleichermaßen anhören; ihr sollt euch vor keinem Menschen fürchten.“ Und weiter: „Richtet das Volk gerecht. Du sollst das Recht nicht beugen; du sollst keine Person ansehen; du sollst auch keine Geschenke annehmen; denn ein Geschenk verblendet die Augen der Weisen und verdreht die Worte der Gerechten. Gerechtigkeit, Gerechtigkeit sollst du folgen.“ Wie wir bereits im Zusammenhang mit ähnlichen Stellen in Exodus und Levitikus festgestellt haben, können solche Gebote als allgemeine Denkprinzipien verstanden werden, die jeder unter allen Umständen befolgen sollte. Wenn wir mit der Wirklichkeit in Berührung kommen und in ihr bleiben wollen, müssen wir alle stets alles Notwendige dafür tun und dürfen uns durch keine Erwägung von unserer Entschlossenheit abbringen und von der Wahrheit ablenken lassen. Die Erkenntnis der Wahrheit ist ein hohes Gut, das man nicht aus Angst vor Verlust oder aus Hoffnung auf Gewinn aufgeben sollte. Integrität ist eine Tugend nicht nur für Richter, sondern für alle Menschen.

Deuteronomium 5,17 , das uns verbietet, „falsches Zeugnis“ gegen unsere Nächsten abzulegen, ist eine Wiederholung desselben Gebots in Exodus 20,12, das das Ablegen von „falschem“ Zeugnis verbietet, also des neunten der „Zehn Gebote“. Es geht primär darum, vor Gericht nicht zu lügen. Kommentatoren erklären den Unterschied in der Formulierung damit, dass selbst scheinbar harmlose Lügen vermieden werden sollten. Doch auch hier lässt sich das Gebot auf alle kognitiven Bereiche verallgemeinern. Die Bedeutung von peinlicher Genauigkeit, Ehrlichkeit und Integrität beim Erwerb und der Weitergabe von Wissen kann nicht genug betont werden.

In **Deuteronomium 5,21-23** , mit Bezug auf Moses' Aussage: „Wir haben heute gesehen, dass Gott mit einem Menschen redet, und er [d. h. der Angesprochene] lebt [d. h. überlebt die Erfahrung]“, erwidern die Israeliten: „Wenn wir die Stimme unseres Herrn, unseres Gottes, noch einmal hören, werden wir sterben. Denn wer unter allen Menschen hat die Stimme des lebendigen Gottes aus dem Feuer sprechen hören, wie wir, und ist am Leben geblieben?“ [24]Diese Aussagen stehen in gewisser Weise im Widerspruch zueinander. Mose weist darauf hin, dass Gott tatsächlich zu den Israeliten gesprochen hat und sie überlebt haben, doch die Israeliten fürchten, dass sie, wenn Gott sie weiterhin direkt anspricht, dennoch sterben werden, da dies ihrer Ansicht nach letztlich unmöglich ist [25]. Die Lösung dieses Konflikts liegt natürlich darin, dass

---

24 In ähnlicher Weise bitten die Menschen in Ex. 20,16 Mose, mit ihnen statt mit Gott zu sprechen – „damit wir nicht sterben“.

25 Das Volk glaubte dies vielleicht aufgrund von Tradition; oder es erschien ihnen aus irgendeinem Grund selbstverständlich. Denn obwohl Gott in 2. Mose 33,20 sagt: „Kein Mensch wird mich sehen und am Leben bleiben“,

den Israeliten kurzzeitig eine Ausnahme von der Regel zuteilwurde, sie aber nicht sicher sind, ob ihnen nach dieser kurzen Offenbarung noch weitere direkte Offenbarungen zustehen.

Interessant an dieser Passage ist aus logischer Sicht, dass sie eine wirksame *Definition der Implikation enthält* , wenn auch in materiellen Begriffen. Die erste Aussage der Israeliten: „Wenn wir die Stimme hören (usw.), dann werden wir sterben", bedeutet eine Implikation der Form „Wenn X, dann Y". Ihre nächste Aussage: „Denn niemand, der die Stimme hört (usw.), überlebt", ist eine Erläuterung der ersten Aussage, da sie „denn" (hebräisch: *ki*) enthält und die Form einer Negation der Konjunktion „nicht-(X und nicht-Y)" hat. Somit haben wir hier einen deutlichen Hinweis darauf, dass „wenn X, dann Y" (für die alten Israeliten oder zumindest für den Verfasser dieser Bibelstelle) dasselbe bedeutet wie „nicht-(X und nicht-Y)", obwohl diese Äquivalenz in materiellen Begriffen ausgedrückt wird. Moses' frühere empirische Aussage kann als „X und nicht-Y" symbolisiert werden und widerspricht somit scheinbar den Aussagen der Israeliten. Daher muss die von den Israeliten vertretene Schlussfolgerung als in ihrem Umfang begrenzter angesehen werden, als es zunächst scheint – nämlich als *erst ab dem Zeitpunkt* (d. h. nach Moses' Aussage) anwendbar –, um Widersprüche zu vermeiden.

All dies kann als Logiklehre in einem Buch der Tora verstanden werden, einem Dokument, das traditionell auf

---

geschieht dies lange nach der Episode mit den Zehn Geboten (die in 2. Mose 20 vorkommt und in 5. Mose 5 nacherzählt wird). 2. Mose 33–34 beschreibt Gottes Offenbarung der dreizehn Eigenschaften der Barmherzigkeit an Mose nach der Episode mit dem goldenen Kalb, als dieser mit zwei neuen Steintafeln, auf die er die Zehn Gebote erneut schrieb, auf den Berg Sinai zurückkehrte.

ca. 1300 v. Chr. datiert wird (obwohl einige moderne Kommentatoren es etwa 500 Jahre später verfassen lassen). Dies liegt natürlich (jedenfalls) weit vor der Zeit der Megarer Diodorus Cronus (gest. ca. 284 v. Chr., manche sagen später) und seines Schülers Philo (tätig um 300 v. Chr.) sowie ihres Nachfolgers Chrysippus von Soli (279–206 v. Chr.). Ich behaupte natürlich nicht, dass die Tora-Lehre so umfassend war wie die dieser Griechen [26]; aber ich sage, dass sie potenziell genauso wirkungsvoll war. Ich sage auch nicht, dass der genannte Fund in der Tora ähnliche Funde in älterer griechischer oder anderer

---

26 Für Diodorus Cronus war ein Konditionalsatz nur dann wahr, wenn das Konsequens (Y) stets auf das Antezedens (X) folgte, wohingegen es für Philo genügte, wenn das Konsequens zu einem gegebenen Zeitpunkt auf das Antezedens folgte. Diese beiden Arten der Implikation werden heute als „strenge“ und „materielle“ bzw. notwendige und tatsächliche Implikation bezeichnet. Da tatsächliche Implikation bedeutet: „Es ist zu diesem Zeitpunkt falsch, dass X und nicht Y“, stellt sich die Frage, wie dies erkannt werden kann – denn die Erkenntnis einer solchen „Negation einer Konjunktion“ lässt sich nicht unabhängig erlangen. Entweder (a) wissen wir dies, weil wir wissen (entweder durch Verallgemeinerung aus früheren Erfahrungen oder als Auflösung eines Paradoxons), dass „es unmöglich ist, dass X wahr und Y falsch zugleich ist“, oder (b) wir wissen es durch spezifisches Wissen, dass „X wahr und Y wahr ist“ oder „X falsch und Y wahr ist“ oder „X falsch und Y falsch ist“ zum jetzigen Zeitpunkt wahr ist, oder (c) jemand anderes kennt eine der vorhergehenden Tatsachen und teilt uns deren Implikation mit, dass „X wahr und Y falsch ist“ zum jetzigen Zeitpunkt falsch ist. Obwohl die sogenannte Philonische Implikation denkbar ist, handelt es sich also um eine eher künstliche Form. Chrysippus ging über seine Vorgänger hinaus, indem er die Argumente (die ich „Apodosen“ nenne) präzisierte, die mit Konditionalsätzen formuliert werden können, wie etwa den Modus ponens (Bejahung des Antezedens und Konklusion) und den Modus tollens (Verneinung der Konklusion und Verneinung des Antezedens).

Literatur ausschließt; Letzteres ist natürlich weiterhin möglich (obwohl wir, wenn wir die traditionelle Datierung der Tora akzeptieren, natürlich sehr frühe Literatur untersuchen müssten). Es ist lediglich ein interessanter Fund. Soweit ich weiß, haben die Rabbiner die logischen Aspekte dieser oder ähnlicher Tora-Passagen nie bewusst erörtert. Jedenfalls gehört die Definition von Implikation nicht zu ihren hermeneutischen Prinzipien. Man kann aber durchaus annehmen, dass sie zumindest unbewusst von dieser und ähnlichen Passagen beeinflusst wurden.

Deuteronomium 6,7 , „Du sollst sie deinen Kindern fleißig einprägen“, bezieht sich primär auf die Unterweisung der Kinder in den Geboten der Tora. Wir können diesen Vers aber auch als Beispiel für die Bedeutung von *Bildung* im Allgemeinen verstehen. Menschliches Wissen hängt maßgeblich von Bildung ab. Natürlich ist menschliches Wissen ursprünglich ein individuelles Unterfangen, was bedeutet, dass wir uns bis zu einem gewissen Grad selbst weiterbilden können und müssen. Doch wäre menschliches Wissen sehr begrenzt, beschränkte es sich auf diese eine Quelle oder diesen einen Prozess. Tatsächlich ist menschliches Wissen ein soziales Unterfangen, das sich zeitlich wie räumlich erstreckt. Vieles von dem, was wir wissen, haben wir von anderen gelernt – von Menschen aus anderen Ländern sowie von unseren Vorfahren. Der Reichtum unseres individuellen Wissens wurde erst durch all die Informationen und Fähigkeiten ermöglicht, die wir glücklicherweise von anderen erhalten durften.

Eine umfassende Bildung umfasst die sogenannten „Sechs Rs“: Lesen, Schreiben, Rechnen, logisches Denken, Ethik und Spiritualität. Durch Lesen und Schreiben können wir Wissen von anderen aufnehmen und weitergeben. Zwar ist die mündliche Wissensvermittlung möglich, doch ist sie begrenzt und nicht völlig zuverlässig (da Informationen leichter vergessen, verändert oder ergänzt werden können).

Lesen und Schreiben sind deutlich wirkungsvollere Mittel und erschließen den Zugang zu einem reichen Fundus an Weltliteratur, zu dem jeder beitragen und aus dem jeder schöpfen kann – heutzutage mehr denn je dank der technologischen Entwicklungen. Arithmetik und allgemein Mathematik (einschließlich Geometrie) sind notwendig, um quantitative Zusammenhänge zu verstehen. Logik schult das Denken und hilft, Fehler zu vermeiden. Dadurch verbessert sich die eigene Wissensproduktion, und man lernt, Wissen kritisch und selektiv aufzunehmen.

Ethik ist nicht nur für die Entwicklung wertvoller Werte notwendig, sondern auch für die Erlangung rein faktischen Wissens. Um wahres Wissen jeglicher Art zu erlangen, müssen wir genau beobachten, ehrlich berichten, uns intellektuell anstrengen, realistisch, aufgeschlossen und mutig sein. Methodik ist ohne die Berücksichtigung zahlreicher ethischer Gebote dieser Art unmöglich. Und natürlich trägt Ethik im weiteren Sinne auch dazu bei, die für Erkenntnis notwendige geistige Gesundheit in uns zu stärken. In diesem Zusammenhang ist der Wert der Meditation hervorzuheben: Sie beruhigt den Geist und gewährleistet seine optimale Funktionsfähigkeit. Auch die Rechtswissenschaft, ein sozialer und politischer Zweig der Ethik, dient dazu, optimale Bedingungen für Erkenntnis zu schaffen. Ohne Gedanken- und Redefreiheit können wir beispielsweise nicht hoffen, wahres Wissen zu erlangen und weiterzugeben. Eine Gesellschaft, in der sich niemand um seine Mitmenschen kümmert oder, noch schlimmer, in der Gewalt weit verbreitet ist, ist offensichtlich nicht förderlich für Bildung.

Nicht zuletzt ist da die Spiritualität, die im Bewusstsein besteht, dass wir Menschen nicht bloß Körper mit Verstand sind, sondern darüber hinaus auch Geist oder Seele besitzen – also eine Seinsdimension haben, die den materiellen, lebenden Organismus mit seinen vermeintlichen mentalen Fähigkeiten transzendiert. Dieses

Bewusstsein ist notwendig, um Erkenntnisse über Bewusstsein, Willen und Wertvorstellungen zu berücksichtigen. Viele Wissenschaftler weigern sich hartnäckig, diese Erkenntnisse anzuerkennen, aus Angst vor Spiritualität. Dies ist verständlich, da Religionen die Menschheit oft in die Irre geführt haben, indem sie materielle Tatsachen dogmatisch leugneten. Doch es ist nicht klug, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Auch die menschliche Spiritualität ist eine Tatsache – sie zu ignorieren und sich für eine engstirnige materialistische Sichtweise zu entscheiden, bedeutet, sich einer anderen Art von Dummheit hinzugeben. Offenheit auf beiden Seiten ist für wahre Erkenntnis unerlässlich.

Deuteronomium 13,2–4 und **18,21–22** enthalten zwei *äußerst wichtige Prinzipien* der induktiven Logik. Ich habe bereits vor Jahren in meinem Werk *„Jüdische Logik* “ (siehe Kapitel 2 des vorliegenden Bandes) auf diese beiden Tora-Passagen hingewiesen und sie ausführlich erläutert. Die erste Passage verdeutlicht den positiven Aspekt der Adduktion: Eine These, die eine korrekte Vorhersage über bestimmte empirische Ereignisse trifft, wird dadurch *bestätigt* – allerdings nicht bewiesen, sondern lediglich wahrscheinlicher. Die zweite Passage verdeutlicht den negativen Aspekt der Adduktion: Eine These, die eine falsche Vorhersage über bestimmte empirische Ereignisse trifft, wird dadurch *widerlegt* – und nicht nur geschwächt, d. h. nicht nur unwahrscheinlicher. Dies sind, um es zu wiederholen, zwei entscheidende logische Prinzipien.

Ich möchte hier einige Anmerkungen zur Argumentationsform hinzufügen, die im Lateinischen „ *post hoc ergo propter hoc“ genannt wird* (wörtlich: „danach, also deswegen“) . Aristoteles wies in seiner

[27]*Rhetorik* (2,24,7) [28]auf diese Argumentation als Fehlschluss hin : Sie „besteht darin, Dinge als Ursachen darzustellen, die keine Ursachen sind , weil sie gleichzeitig mit oder vor dem fraglichen Ereignis geschehen sind. Man nimmt an, dass, weil B nach A geschieht, es wegen A geschieht.“ Bezogen auf Deuteronomium 13,2–4 bedeutet dies, dass es ein Fehlschluss wäre, von einem „Zeichen oder Wunder“, das „geschehen“ wird, auf die Echtheit eines angeblichen Propheten zu schließen [29]. Es sei jedoch betont, dass sich dieses strenge Urteil Aristoteles’ speziell

---

27 Wenn die Aussage „damit, also deswegen“ gemeint ist, lautet die lateinische Wendung streng genommen „cum hoc ergo propter hoc“; wir können jedoch „post hoc“ so verstehen, dass es diesen Sonderfall einschließt. Man könnte auch zwischen aufeinanderfolgenden oder gleichzeitigen Ereignissen und solchen, die nacheinander oder gleichzeitig wahrgenommen werden, unterscheiden und die Diskussion dadurch weiter vertiefen.

28 Aristoteles' Formulierung legt nahe, dass *„post hoc ergo propter hoc“* ein spezifischer Fehlschluss innerhalb der umfassenderen Kategorie des Fehlschlusses „ *non causa pro causa* “ (eine Nicht-Ursache für eine Ursache halten) ist. Unter diese Kategorie lassen sich nicht nur unberechtigte Kausalitätsannahmen, sondern auch irrtümliche Kausalitätsidentitäten einordnen – beispielsweise die Annahme, eine Teilursache sei eine vollständige (hinreichende) Ursache oder eine kontingente Ursache sei eine notwendige (*sine qua non* , wörtlich: „ohne die nicht“) Ursache.

29 Wenn ein Prophezeiungssprecher ein echter Prophet ist, sollten seine Vorhersagen natürlich eintreffen; doch das Eintreffen seiner Vorhersagen bedeutet nicht zwangsläufig, dass er ein echter Prophet ist. Ein Wissenschaftler kann wiederholt korrekte Vorhersagen treffen, ohne dadurch als prophetisch zu gelten, denn auch er kann sich irren. Ein vermeintlicher Prophet hingegen muss ausnahmslos richtig liegen, um als authentisch anerkannt zu werden.

auf die deduktive Logik bezieht: Wir können nicht aus B, das auf A folgt, *schließen* , dass B durch A verursacht wird.

Aus induktiver Sicht können wir jedoch durchaus und oft von B, das aus A folgt, *schließen* , dass B durch A verursacht wird. Auf dieser Grundlage wird das Vertrauen der Bevölkerung in einen Propheten natürlich durch die Genauigkeit seiner Vorhersagen gestärkt. Eine solche Argumentation lässt sich durch Verallgemeinerung rechtfertigen, d. h. durch die Annahme, dass, da A in diesem Fall und vielleicht einigen weiteren ähnlichen Einzelfällen auf B folgt, wir erwarten können, dass A in allen Fällen oder in allen Fällen einer bestimmten Art auf B folgt, was tatsächlich implizieren würde, dass A B verursacht, zumindest in Fällen dieser Art. Eine solche Verallgemeinerung kann sich natürlich als falsch erweisen – und das tut sie oft genug. Aber in den Fällen, in denen sie fehlschlägt, würden wir einfach partikularisieren; d. h. wir würden die Verallgemeinerung zurücknehmen. Dies ist in der Tat die Lehre von Deuteronomium 18,21–22, der zufolge, wenn das, was ein angeblicher Prophet vorhersagt, „nicht eintritt und nicht eintrifft", dann kann er getrost als kein wahrer Prophet angesehen werden.

Es sollte außerdem darauf hingewiesen werden, dass es zwei unterschiedliche Bereiche der Kausalität gibt, in denen das Argument „ *post hoc ergo propter hoc"* Anwendung finden kann. Der eine Bereich betrifft die Kausalität, der andere den Willen. Wenn wir mit „Ursache" Kausalität meinen, beruht das Argument von „danach" zu „wegen dessen" stets auf einer Verallgemeinerung, wie oben erläutert. Wenn wir mit „Ursache" jedoch Willensakte meinen, stützen wir uns nur in bestimmten Situationen auf solche Verallgemeinerungen; sehr oft greifen wir vielmehr auf Introspektion zurück (und verallgemeinern dann natürlich von dort aus). Der Grund dafür ist, dass Willensakte, anders als Kausalität, ihrem Wesen nach eine Form der Kausalität darstellen, die nicht

notwendigerweise wiederholt ist. Etwas zu wollen bedeutet, es zu verursachen, aber wir hätten genauso gut das Gegenteil wollen können; dies ist die Bedeutung von „Willensfreiheit". Jeder Willensakt ist individuell und nicht, wie bei der Kausalität, das Produkt eines Naturgesetzes. Daher trifft im Hinblick auf den Willen nicht immer die Annahme zu, dass „gleiche Ursachen gleiche Wirkungen haben" [30].

Beim Willensakt besteht ein enormes Potenzial für Vielfalt, das aus ein und derselben Ursache (nämlich der Person, die willentlich handelt) entsteht. Der Wille ist in der Regel motiviert, kann aber gelegentlich auch völlig ziellos sein. Motive beeinflussen die Handlung auf vielfältige Weise, sind aber niemals allein bestimmend; deshalb kann die willensstarke Person logisch (und moralisch und rechtlich) für die Handlung verantwortlich gemacht werden. Daher können wir das Motiv einer Handlung oft nur erahnen, indem wir auf Selbstreflexion zurückgreifen (oder allgemeiner, indem wir eine Gruppe von Menschen bitten, in sich zu gehen und unsere Fragen zu beantworten) und annehmen, dass die Handlung in einem bestimmten Kontext stattfand. Dies ist induktives Denken, wohlgemerkt, denn wir können uns später durchaus irren, wenn wir feststellen, dass die betreffende Person dieses spezielle Motiv nicht gehabt haben kann. In diesem Fall könnten wir dann bezweifeln, dass die Person die Handlung begangen hat, oder wir könnten vermuten, dass sie sie aus einem anderen Motiv heraus begangen hat.

---

30 Die Aussage „Gleiche Ursachen haben gleiche Wirkungen" wird mitunter als Kausalitätsgesetz bezeichnet. Ich nenne sie jedoch lediglich eine vage Vorstellung, da sie nicht klärt, was genau mit „gleich" gemeint ist. Zudem werden Dinge als Ursachen oder Wirkungen bezeichnet, ohne dass deren Ursache-Wirkungs-Zusammenhang zuvor bewiesen wurde. Dennoch ist die Aussage als praktische Richtlinie nützlich.

Offensichtlich wird kausales Denken spekulativer und komplexer, wenn es um Willensakte geht. Selbstverständlich sind die damit verbundenen Fragen in juristischen Kontexten von großer Bedeutung, beispielsweise wenn Richter versuchen festzustellen, wer ein Verbrechen begangen hat und warum; sie sind aber auch im Alltag relevant.[31]

Deuteronomium 13,15 : „So sollst du nachforschen und forschen und fleißig fragen; und siehe, wenn es wahr und gewiss ist…", steht natürlich in einem bestimmten Kontext, nämlich um Götzendienst in Israel zu verhindern. Doch wir können daraus auch die Achtung vor der *Wahrheit lernen* : Wir sollten unsere Überzeugungen nicht auf bloße Einbildung oder Hörensagen gründen, sondern Nachforschungen anstellen, alle notwendigen Recherchen durchführen und auch darauf achten, was andere zu dem Thema gesagt haben oder sagen, und erst dann, *wenn* … Sind die empirischen Belege und rationalen Argumente für die betreffende Überzeugung ausreichend überzeugend und vergleichsweise stichhaltig, können wir uns für diese Überzeugung entscheiden. Unsere Überzeugungen sollten das Ergebnis wohlüberlegter Abwägung sein, nicht das Ergebnis fantasievoller Vorurteile.

Deuteronomium 18,10-11 besagt: „Es soll sich niemand unter euch finden, der Wahrsagerei treibt, ein Zeichendeuter, ein Magier, ein Zauberer, ein Beschwörer, einer, der Geister oder Totenbeschwörer befragt." Dies kann als erkenntnistheoretische Richtlinie verstanden werden: Die Wahrheit ist nicht durch abergläubische Mittel zu finden. Hier ist die Tora anderen Schriften in ihrem zivilisierenden Einfluss weit voraus. Natürlich erkennt sie die Prophetie als Erkenntnismittel an; doch das ist ein viel

---

31 Für eine detailliertere Auseinandersetzung mit diesem Thema siehe mein Buch *„Volition and Allied Causal Concepts"* .

umfassenderer Weg, mit dem sich diese verschiedenen abergläubischen Mittel nicht vergleichen lassen.

Deuteronomium 25,13–15 , das uns gebietet, vollkommene und gerechte, nicht etwa unterschiedliche Gewichte und Maße zu verwenden, wird von einigen Kommentatoren als Argument für die Anwendung der Logik in Rechtsfragen angeführt. Dies erscheint einleuchtend, da Logik ein unerlässliches Werkzeug ist, um die Wahrheit zu erkennen und in jedem Kontext Falschheit zu vermeiden. Das Gebot bezüglich Gewichten und Maßen zielt natürlich in erster Linie auf Genauigkeit in der Wahrnehmung und der faktischen Berichterstattung ab. Ein unehrlicher Händler versucht mithilfe verfälschter Gewichte und Maße, mehr Ware für weniger Geld zu kaufen oder weniger für mehr Geld zu verkaufen. Analog dazu kann man sagen, dass ein unehrlicher Redner mithilfe von Trugschlüssen versucht, eine falsche These zu verteidigen oder eine wahre zu verurteilen oder in Zweifel zu ziehen. Der Wert der Logik liegt in ihrer Fähigkeit, solche unehrlichen Versuche, Menschen zu täuschen, zu erkennen und zu entlarven. Und sie ist nicht nur als Schutzschild gegen Täuschung durch andere wichtig, sondern auch gegen Selbsttäuschung. Denn wir täuschen uns oft selbst aus den verschiedensten Motiven. Deshalb ist ein logisches Denkvermögen unerlässlich. Auch wenn es keine Perfektion garantiert, bewahrt es uns doch vor viel Unehrlichkeit und Torheit.

Deuteronomium 27,18 sagt: „Verflucht sei, wer einen Blinden auf dem Weg irreführt." Es gibt Menschen, die es lustig finden, einen Blinden nach dem Weg zu fragen und ihn in die Irre zu führen; das ist natürlich verwerflich [32].

---

32 Lev 19,14 – „Du sollst den Tauben nicht verfluchen und dem Blinden keinen Anstoß geben." – ist eine allgemeine Warnung davor, die Schwächen anderer böswillig auszunutzen.

Dieses moralische Urteil können wir auf alle Menschen übertragen, die ihre Mitmenschen wissentlich falsch informieren – und davon gibt es viele. Denken wir nur an all die Politiker und Journalisten, die täglich, aus welchen Gründen auch immer, die Bevölkerung dreist belügen: Sie verschweigen relevante Informationen, erfinden offenkundige Lügen und verdrehen die Wahrheit; sie sind wahrlich verabscheuungswürdig. Die Tora betont hier erneut die Bedeutung der Treue zur Wahrheit – denn sie ist eine der Grundlagen für sozialen Zusammenhalt und Frieden. Sie ist einer der wichtigsten Ausdrucksformen der Nächstenliebe.

Alle, einschließlich Philosophen, Wissenschaftler und sogar Religionslehrer, sind gemäß der Logikethik verpflichtet, nach der Wahrheit zu streben und sie zu verbreiten, denn wir alle tragen Verantwortung für das kollektive Wissen der Menschheit sowie für unseren individuellen Wissensstand. Das bedeutet, dass wir unsere Unwissenheit oder Unsicherheit stets eingestehen sollten, wenn dies angebracht ist, und anderen nicht den falschen Eindruck vermitteln dürfen, wir besäßen Wissen oder Gewissheit, wenn wir diese tatsächlich nicht besitzen. Die meisten von uns, wenn nicht sogar alle, sind sich vieler Dinge nicht bewusst und verdienen es daher, in unterschiedlichem Maße als „blind“ bezeichnet zu werden. Wenn dumme oder böswillige Menschen Lügen verbreiten, ist das, als würden „Blinde Blinde führen“.

Die Bezugnahme auf die Blinden in beiden Textstellen (und die auf die Tauben in der Stelle aus Lev 19,14) ist offensichtlich metaphorisch – und wurde von jüdischen Kommentatoren auch so verstanden. „Dem Blinden einen Anstoß geben“, was berechnender und aktiver ist, erscheint im Allgemeinen etwas verwerflicher als „den Blinden in die Irre führen“, obwohl es natürlich in manchen Fällen schädlicher sein kann, sich zu verirren, als darüber zu stolpern.

Wenn sie nicht mit Sicherheit wissen, dass etwas wahr ist, sollten sie nicht so tun, als ob; erst recht sollten sie, wenn sie mit Sicherheit wissen, dass etwas unwahr ist, es nicht als Wahrheit verbreiten.

Die *Sprüche der Kirchenväter* zählen folgende Tugenden zu den sieben Merkmalen des wahren Gelehrten: „Wo er keine Information erhalten hat, sagt er: ‚Ich habe nichts gehört'" und „Er gibt zu, was wahr ist." Weiter heißt es: „Das Gegenteil dieser Eigenschaften kennzeichnet den Tölpel" (5,10). Ein weiterer Spruch, der hier Erwähnung verdient, lautet: „Wer ist weise? Der, der von allen Menschen lernt" (4,1).

3. Zusammenfassung und Schlussfolgerungen

Die obigen Informationen zur Tora lassen sich, wenn auch nur grob, wie in der folgenden Tabelle zusammenfassen. Wie ersichtlich, fanden wir insgesamt etwa 50 Passagen von allgemeinem logischem Interesse (11, 6, 9, 9 und 15 in den beiden Büchern Mose). Diese klassifizierten wir grob in: Deduktion (15), Induktion (10), Kausalitätslogik (2), Ethik (2), Methodologie (16) und, etwas ungenauer, Erkenntnistheorie (6). Dies mag auf den ersten Blick nicht nach einer besonders reichen Ausbeute klingen, ist aber angesichts des hohen Alters des betreffenden Dokuments dennoch beachtlich.

Tabelle 1.1 Beispiele für Logik in der Tora

Referenz	Inhalt (grob)	Typ (ungefähr)
1. Mose 2,16	Möglichkeit der Prophezeiung	Erkenntnistheorie
1. Mose 2,16-17	Wenn-dann-Diskurs	ethische Logik

1. Mose 2,19	Worttheorie	Erkenntnistheorie
1. Mose 2,21-24	Dud 'daher' Marker	deduktive Logik
1. Mose 3,1-5	„Nicht alle sind es“ bedeutet nicht „dieser/diese ist es nicht“.	deduktive Logik
1. Mose 4,15	Syllogismus (Abb. 1) oder Apodose (*Ponens*)	deduktive Logik
1. Mose 4,23-24	Ein Crescendo-Argument (+s)	deduktive Logik
1. Mose 8:6-12	Experiment	induktive Logik
1. Mose 18:16-32	Fragen stellen	Methodik
1. Mose 23:18-27	Experiment	induktive Logik
1. Mose 44,8	A fortiori Argument (+s)	deduktive Logik
Ex. 2:11-14	Analogie (*gezerah shavah*)	deduktive Logik
Ex. 3:2-3	Harmonisierung von Theorie und Beobachtung	induktive Logik
Ex. 6:12	A fortiori Argument (-s)	deduktive Logik
Ex. 18:13-26	Mittel und Zweck	ethische Logik
Ex. 20:12	Sachliche Richtigkeit	Methodik
Ex. 23:1-3, 6-8	Sachliche Richtigkeit, scharfsinniges Urteilsvermögen	Methodik
Lev. 10:9-11	Bleib nüchtern und analog (*binyan av*)	Methode, Schlussfolgerung
Lev. 10:16-20	Sorgfältige Nachforschungen anstellen und eigene Fehler eingestehen	Methodik

Lev. 11:3-4	Inklusive Disjunktion	deduktive Logik
Lev. 13	Zeichen und signalisiert	kausative Logik
Lev. 18:24	'Alle' als kollektiv oder distributiv	deduktive Logik
Lev. 19:11	Wahrhaftigkeit	Methodik
Lev. 19:15	Unvoreingenommenes Urteil	Methodik
Lev. 19:35	Sachliche Richtigkeit	Methodik
Lev. 21:21	Apodosis (*Modus ponens*)	deduktive Logik
Num. 12:14	A fortiori Argument (+s)	deduktive Logik
Num. 13:17-20	Planungsforschung	Methodik
Num. 14:11-16	Alternative Erklärungen	kausative Logik
Num. 16:28-33	Theorie und Vorhersagen	induktive Logik
Num. 17:16-24	Kontrolliertes Experiment	induktive Logik
Num. 27:1-11	Fragen stellen und aufgeschlossen sein	Methodik
Num. 36:1-12	Fragen stellen und aufgeschlossen sein	Methodik
Num. 32:24	Wort und Tat	Erkenntnistheorie
Num. 35:30	Zeugnis	induktive Logik
Deut. 1:17	Unvoreingenommenes Urteil	Methodik

Deut. 5:17	Sachliche Richtigkeit	Methodik
Deut. 5:21-23	Definition der Implikation	deduktive Logik
Deut. 6:7	Ausbildung	Erkenntnistheorie
Deut. 13:2-4	Positive Adduktion	induktive Logik
Deut. 13:15	Achtung vor der Wahrheit	Erkenntnistheorie
Deut. 14:6-8	Inklusive Disjunktion	deduktive Logik
Deut. 16:18-20	Unvoreingenommenes Urteil	Methodik
Deut. 17:6	Zeugnis	induktive Logik
Deut. 18:10-11	Kein Aberglaube	Erkenntnistheorie
Deut. 18:21-22	Negative Adduktion	induktive Logik
Deut. 19:15	Zeugnis	induktive Logik
Deut. 25:13-15	Sachliche Richtigkeit und logisches Denken	Methodik
Deut. 27:18	Bekenntnis zur Wahrheit	Methodik
Deut. 31:27	A fortiori Argument (+s)	deduktive Logik

Soweit, fürs Erste, was die Logik in der Tora betrifft [33].

33 Beachten Sie, dass einige der zitierten Passagen lediglich beispielhaft sind und nicht den Anspruch erheben, alle ähnlichen Beispiele zu finden und aufzulisten.

4. Was den Tanach betrifft

Ich werde hier keine Liste von Fällen im restlichen Tanach vorlegen, aber ich gehe davon aus, dass noch viele weitere Fälle zu finden sind. Allein hinsichtlich des A-fortiori-Arguments wurden 41 Fälle identifiziert.

Das folgende Beispiel liefert spontan Belege für *syllogistisches Denken* im Tanach. In **Maleachi 1,6** argumentiert Gott: „Ein Sohn ehrt seinen Vater und ein Sklave seinen Herrn. Wenn ich der Vater bin, wo bleibt die mir gebührende Ehre? Wenn ich der Herr bin, wo bleibt der mir gebührende Respekt?“ Dies lässt sich wie folgt ausdrücken: „Väter/Herren sollen im Allgemeinen von ihren Söhnen/Sklaven geehrt werden“ (Oberprämisse: „Alle Y sollen Z von ihren jeweiligen Gegenstücken erhalten“) und „Ich bin ihr Vater/Herr“ (Unterprämisse: „X ist Y“), daher „sollte ich von ihnen geehrt werden“ (stillschweigende Schlussfolgerung des Syllogismus: „X soll Z von seinen jeweiligen Gegenstücken erhalten“) – „doch sie ehren mich nicht“ (d. h. „X erhält Z nicht von seinen jeweiligen Gegenstücken“, entgegen der stillschweigenden Schlussfolgerung des Syllogismus, d. h. entgegen der rationalen Erwartung). Diese Rede lässt sich nur durch einen Syllogismus verstehen.

Ich glaube, im Laufe der Jahre viele weitere Bibelstellen entdeckt zu haben, die man ebenfalls als Logiklehren verschiedener Art verstehen kann. Der Tanach wartete nicht auf Aristoteles oder andere Griechen, um sich mit logischem Denken auseinanderzusetzen. Logisches Denken ist ein integraler Bestandteil des Menschseins – etwas, das lange existierte, bevor Logiker es durch die Unterscheidung von Form und Inhalt logischer Argumente ins rechte Licht rückten. Sobald Logiker die Argumentationsformen herausgearbeitet hatten, nutzten die Menschen sie natürlich leichter, korrekter und häufiger.

Auch wenn die im Tanach angeführten Beispiele für logisches Denken der Menschheit nicht neu waren, halfen sie Juden und anderen Lesern dieses Dokuments dennoch, ihr Denkvermögen zu stärken.

2. ADDITIONSLOGIK IN DER TORA

Entnommen aus Judaic Logic *(1995), Kapitel 2:1-3, und Anhang 1.*

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 [34]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**

34 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.

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* , *der Faktorselektion* und *der Formelrevision* [35]), die Prozesse, durch die man herausfindet, wie weit man die Anwendbarkeit von Aussagen ausdehnen oder einschränken muss;
- **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

---

35 Einzelheiten zu diesen Prozessen finden Sie in meiner Arbeit *Future Logic* .

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

Logik wurde seit der Antike und im gesamten Mittelalter, zumindest in Europa, vor allem 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 seine adduktiven 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 Ansicht waren zweifellos die Quelle, die Gültigkeit und die Anzahl der

anfänglich gegebenen obersten Prinzipien sowie der Umfang des Empirismus angesichts der praktischen Schwierigkeiten bei der 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 erfassen sie intuitiv

einen größeren Horizont, als sie in der detaillierten Auseinandersetzung tatsächlich erkunden können. Daher kann von keinem Philosophen erwartet werden, dass er jeden Aspekt der Induktion aufzeigt und 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. 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 mindern; „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. Hinzufügung 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 [36].

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.*

---

36 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.

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 abzulehnen (etwa die Forderung nach einer Hinwendung zu anderen Göttern). 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.

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, die vor mir und vor dir in alter Zeit waren, weissagten gegen viele Länder und gegen große Reiche, von Krieg, Unheil und Seuchen. Wenn aber der Prophet, der Frieden weissagt, sein Wort eintrifft, 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 Gesetzeslücke 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.

Man könnte hinzufügen [37], dass Micha mit seiner Vorhersage des Todes von König Ahab richtig lag und damit seine prophetischen Fähigkeiten bestätigte, wenn auch nicht endgültig bewies. Die 400 sogenannten Propheten hingegen prophezeiten den Sieg des Königs und lagen damit falsch. Dies bewies nicht nur ihre Glaubwürdigkeit, sondern stellte auch ihren Mangel an prophetischen Fähigkeiten unter Beweis. Michas Glaubwürdigkeit war zudem doppelt so hoch, da er ein negatives Ereignis korrekt voraussagte, was umso schwieriger ist, da Flüche von Gott bis zuletzt aufgehoben werden können. Ebenso wurde die Glaubwürdigkeit der 400 doppelt geschmälert, da sie ein positives Ereignis falsch vorhersagten, obwohl einmal von Gott beschlossene 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)

---

37 Nachtrag 1 (2005) zu JL.

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 (oben zitiert) 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.

Betrachtet man Jeremias Aussage genauer, so meint er nicht, dass Friedensprophezeiungen unausweichlich seien, sondern dass sie *, wenn* sie sich erfüllen, offenkundig von Gott stammen werden. Dies schließt jedoch nicht aus, dass auch Kriegsprophezeiungen denselben Regeln unterliegen können. Die Frage der Bedingtheit wurde bereits weiter oben 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.

Es ist außerdem 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 [38]. 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,

---

38 Dass diese Argumentationsweise von traditionellen Kommentatoren akzeptiert und angewendet wird, lässt sich anhand einer Schwierigkeit in Gen 28 veranschaulichen, auf die Rabbi Adin Steinsaltz 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 Steinsaltz, 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. Steinsaltz 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 infrage stellen; wir müssten annehmen, dass die prophetische Erfahrung an sich unzweifelhaft ist, sonst verlöre sie ihren besonderen Status.

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.)

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) [39].

Ein weiteres Problem besteht darin, zwischen Prophezeiungsansprüchen 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 [40]; „Zeichen“ bezeichnet die Vorhersage eines natürlichen Ereignisses, während „Wunder“ die Vorhersage eines übernatürlichen

---

39 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. Der Ausdruck „Der Herr legte Bileam ein Wort in den Mund“ (23,5.16) scheint zudem, 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).

40 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).

Ereignisses impliziert [41]. Ein Meteorologe beispielsweise erhebt keinen Anspruch darauf, zu prophezeien, sagt aber das Wetter voraus; wir würden ihn als kompetenten Wissenschaftler beurteilen, wenn seine Vorhersagen durchweg (oder auch nur meistens) zutreffen, 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 genutzt, so implizieren selbst tägliche und stets zutreffende Vorhersagen keine Prophezeiung. Dasselbe gilt für so vage Vorhersagen, dass die Wahrscheinlichkeit für das Eintreten eines bestimmten Ereignisses irgendwann in der Zukunft irgendwo auf der Welt rein natürlich ist. 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 demnach ***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 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

41 Cohen, S. 1062.

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.

Man beachte außerdem: 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![42]

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.

---

42 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.

3. QAL VACHOMER

Entnommen aus Judaic Logic *(1995), Kapitel 3:1 und 4:1-2 (Teil).*

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 Sprachgebrauch werden solche Argumente als ***„a fortiori"*** (lateinisch „ ***ratione ", was so viel wie „umso mehr" 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) [43]. 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 Wirklichkeit kein Beispiel für ein Fortiori-Argument, sondern lediglich ein Syllogismus [44], was zeigt, dass dieses Missverständnis auch heute noch besteht. Oder betrachten wir den folgenden kurzen Eintrag in der *Encyclopædie Philosophique Universelle* [45]: „ *Ein 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

---

43 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 Form eher der Rhetorik hellenistischer stoischer Prediger ähnelte (S. 64–67).

44 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 die dem Mittelbegriff innewohnende Werteskala ihn erst ermöglicht.

45 Band 1, S. 51, meine Übersetzung.

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.[46]

> (Die Logik *des Qal Vachomer* war zugegebenermaßen eine harte Nuss; ich brauchte zwei bis drei Wochen, um sie zu entschlüsseln. Ich analysierte sorgfältig ein Dutzend konkreter biblischer und talmudischer Beispiele und probierte zahlreiche symbolische Darstellungen aus, bis ich alle beteiligten 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

---

46 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).

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 wichtig, die sich für 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 dürfte ohne Weiteres einleuchtend sein, dass wir in unserem Denken und in unseren Gesprächen häufig auf diese Art von Argumentation zurückgreifen; 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).

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 methodischen 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 ihr sprachliches und logisches Rüstzeug mag dem 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 [47], 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.

---

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

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 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 aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. stammt) 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.[48]

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

48 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).

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. Die gültigen Stimmungen

Beginnen wir mit der Auflistung und Benennung aller *gültigen* Modi des A-fortiori-Arguments [49]in abstrakter Form; wir werden in späteren Kapiteln Gelegenheit haben, Beispiele zu betrachten. Wir verwenden eine möglichst traditionelle Terminologie, 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**

---

49 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."

), 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 3Klassifizierung von SEQ Table * ARABIC \s 1 A-Fortiori-Argumenten

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**

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** Fassung. (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.

Wie wir später sehen werden, 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.

Wie wir später sehen werden, 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 mehr R erforderlich als für die Gleichung Q.

und S ist R hinreichend, um P zu sein;

Umso mehr gilt daher: S ist R genug, um Q zu sein.

Wie wir später sehen werden, 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 mehr R erforderlich als für die Gleichung Q.

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

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

Wie wir später sehen werden, 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 Kopulationsformen, sind jedoch allgemeiner auf Thesen (Aussagen) und nicht auf Terme ausgerichtet. Die Beziehung ist daher eine der Implikation und keine der Prädikation; das heißt, wir finden in ihnen den Ausdruck „impliziert" anstelle der Kopula „ist".[50]

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.

und S impliziert genügend R, um P zu implizieren; daher

Umso mehr impliziert S genügend R, um Q zu implizieren.

---

50 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.

(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 [51].

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

---

51 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.

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.

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 [52].

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

52 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.

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 leicht darauf übertragen. Um den Leser nicht in Details zu verlieren, verzichten wir in diesem Band auf weitere Ausführungen zu diesen Einzelheiten.[53]

3. Vorbemerkungen

Unsere erste Aufgabe bestand darin, a-fortiori-Argumente zu *formalisieren* , sie symbolisch auszudrücken und so aus ihrem konkreten Inhalt heraus zu extrahieren, 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, raffiniert zu täuschen, sondern deren Funktion darin besteht, die Adressaten durch tatsächlich schlussfolgernde

53 Hinsichtlich der Bestätigung der obigen Argumente siehe JL 3:2 und AFL 1:3. Im vorliegenden Band siehe die kurze Abhandlung in Kapitel 6:1-4, die sich ebenfalls mit einem Crescendo-Argument befasst.

Denkprozesse zu führen. Dies haben wir im vorherigen Kapitel [in JL] getan.[54]

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.

---

54 An dieser Stelle möchte ich mich bei jemandem bedanken. Mein besonderes Interesse am A-fortiori-Argument 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, dem A-fortiori-Argument besondere Aufmerksamkeit zu widmen, da es eine spezifisch jüdische Argumentationsform darstelle, die bis dahin kaum formal behandelt worden sei. Ich beschloss damals, diesem Vorschlag nachzugehen, und die vorliegenden Aufsätze zu diesem Thema sind das Ergebnis.

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 bestehen im Allgemeinen aus einer untergeordneten Prämisse und einer Schlussfolgerung; 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 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).

4. Beispiele in der Tora

(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.

Hauptprämisse:

„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);

Untersatz:

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, der ich unbeschnittene Lippen habe?“

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 Zeit der Patriarchen, 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 ein negatives Prädikatal 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 Antezedens (wenn überhaupt ein a fortiori, siehe die Diskussion in einem späteren Kapitel [5.5]).

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.

4. ÜBERARBEITETE LISTE DER BIBLISCHEN A FORTIORI

Entnommen aus Judaic Logic *(1995), Kapitel 5:1-4, und Anhang 4.*

1. Aufgetretene Probleme

Wir haben bereits erwähnt, dass es laut *Genesis Rabba* zehn Fälle des A-fortiori-Arguments in der Bibel gibt: vier davon in den Büchern Mose und die übrigen sechs an verschiedenen anderen Stellen. Dieses Midrasch-Werk soll traditionell entweder von Rabbi Oshia Rabba (einem späten Tana) oder von Rabba bar Nachmani (einem Amora der dritten Generation) verfasst worden sein; in jedem Fall um das 3. Jahrhundert n. Chr [55].

Chumash gefunden hat, bereits 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

---

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

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* [56]. Ich nahm natürlich an, dass die Liste in der *Encyclopaedia Judaica* [57], 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* [58]); 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 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.

---

56 S. 301.

57 Band 8, S. 367.

58 Band 4, S. 518.

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 insgesamt nur 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* [59]) 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, 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

---

59 S. 24.

Widerspruch. Ich weiß nicht, ob unter ihnen weitere Fälle von „a fortiori“ im Tanach bemerkt 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 gefundene Lösung

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 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 verwendet werden, um in einer Bibelkonkordanz *(* die im Grunde ein Wortregister ist) nach weiteren Fällen zu suchen. 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 ein A-fortiori-Argument signalisierte. 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 ein *Qal Vachomer signalisierten* (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 etwa dreimal so viele a fortiori-Argumente hatte wie zu Beginn, und es schien 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 (es hat eine deutlich a fortiori-Lesart), bedeutet im weiteren Sinne „auch, ebenso“. Das Wort *ki* , das im modernen Hebräisch üblicherweise 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 darstellten. *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 so und so? (Es ist so und so.) Was *af-ki und ve-af-ki betrifft:* Obwohl die Partikel *af* als Dann-Operator in Argumenten dient, können

ve und *ki* entweder als Wenn-Operator des Arguments oder als Wenn- oder Dann-Operator seiner Prämisse und/oder Schlussfolgerung fungieren.

In diesem Zusammenhang möchte ich den Leser auf Esra Shereshevskys sehr interessante Analyse von Raschis Interpretationstechniken hinweisen, in der einige der feinen Nuancen in der Bedeutung von Wörtern wie *ve* und *ki* diskutiert werden [60].

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 Recherchen 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 für diese Argumentationsform. Gegenüber jedem Bibelzitat gebe ich die entsprechenden Wenn-Dann-Operatoren (falls

60 S. 73-99.

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 jeweiligen Fall zu finden.

Tabelle 4.1 1 Liste biblischer A fortiori

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	**hen/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

Tabelle 4.2 2Fortsetzung).

	Weitere Bücher		
16	Hiob 4:17-19	**hen/af**	Henne, af
17	Hiob 15:15-16	**hen/af**	hen, af-ki
18	Hiob 25:5-6	**hen/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	**hen/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 4.3 3 der A fortiori-Operatoren

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 ihre 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 ableiten 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 4 A fortiori-Argumente: Von wem, wie oft, wann

LAUTSPRECHER	FREQ.	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 Argumente, die erst recht gelten, 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, etwa aus der 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, etwa aus der 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 Argumentationsweisen) verwendete Sprache als Datierungsinstrument dienen könnte, um die Streitigkeiten zwischen Traditionalisten und „Höheren Kritikern“ hinsichtlich des Alters und der Autorschaft der verschiedenen Bücher der Bibel zu klären. 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 größten 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 früheren. Aber auch diese Annahme ist natürlich nur bedingt wahrscheinlich und diskussionswürdig.

4. Synthese der Ergebnisse

Nun kehren wir zur Diskussion über die Anzahl der a fortiori-Argumente in der Bibel zurück. Zunächst möchte ich anmerken, 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- Argument 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 Präfix (wenn überhaupt, dann erst recht).

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, wenn er überhaupt die Formalitäten des „a fortiori“ andeuten mag, nicht alle an. 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 in der Bibel vorkommen – erst recht nicht. 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 durchaus 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 in der Midrasch-Liste sieben und in meiner elf).

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. DIE SPRACHE DER BIBEL A FORTIORI

Entnommen aus Judaic Logic *(1995), Kapitel 6.*

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

1. Einführung

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. [61]

2. In den Tora-Büchern

Genesis 4:24. Lemekh ben Methushael:

> „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.

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

---

61 Ich habe verschiedene Standardübersetzungen herangezogen: für den Pentateuch, Samuel und Könige hauptsächlich die eher klassischen Soncino-Bücher der Bibel; für die Psalmen die *Metsudah. Tehillim* und im Übrigen *die Jerusalemer Bibel* . In einigen Fällen musste ich die Wortwahl oder die Reihenfolge aufgrund der Erfordernisse unserer Analyse leicht anpassen. Ich bemühe mich, meine Standpunkte zu erläutern; bei ähnlichen Sachverhalten versuche ich jedoch, Wiederholungen zu vermeiden. (Für spirituell Interessierte mag es von Interesse sein, nebenbei den Inhalt der Bibelstellen zu betrachten, die diese Forschung zusammengeführt hat; sozusagen ihre gemeinsame Botschaft.)

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 ein A-fortiori ist, entspricht der Übergang von sieben (in der Unterprämisse) zu siebenundsiebzig (in der Schlussfolgerung) nicht dem „ *Dayo* "-Prinzip (Suffizienz): 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-Klausel des A-fortiori-Arguments als solche ***„hen/af" lautet*** . 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.

3. In historischen Büchern

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 (Suffizienzprinzip) wird nicht berücksichtigt.

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 (daher 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]?

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?“

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.

4. In anderen Büchern

Hiob 4,18-19. Elifas, 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 im ersten Fall „ *af"* ohne *„ki" steht* , 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 [62]). 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:

> „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, wenn „Vergeltung“ negativ interpretiert wird, wie in: „Wenn der

---

62 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?“

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, das von einer kleineren zu einer größeren Sünde spricht und somit gültig ist). Würde „Vergeltung" positiv interpretiert, wäre die Aussage kein gültiges A fortiori (da sie von einer größeren zu einer kleineren Sünde spricht), 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 *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 [63]. 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 Prinzip der Suffizienz* 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]?

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

---

63 S. 119.

Prädikat der Konklusion verweisen; oder *„ki“* könnte beide Funktionen haben. Siehe dazu den nächsten Fall.)

Malbim interpretiert die implizite Hauptprämisse dieses A-fortiori-Arguments korrekt, wenn er sagt: „Die Unterwelt ist viel tiefer, viel jenseits von Sicht und Verstand als das menschliche Herz …“ [64]. 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 erstrebbar 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

---

64 Ebenda, S. 159.

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 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 *logischer Fehlschluss* [65]. 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 A-fortiori-Argument. 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:

---

65 Ebenda, S. 198.

> „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 ohne den hinzugefügten Satzteil keine uneingeschränkte Allgemeinheit sein konnte, da die Konklusion sonst darin enthalten und redundant wäre; ihrerseits wäre die Konklusion ohne den hinzugefügten Satzteil unvollständig und unerklärlich, was ihre erst recht bestehende Beziehung zur Prämisse verdeutlicht. Obwohl die gegebenen Aussagen kategorisch erscheinen, sind sie implizit 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 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 Konklusion hat eine ähnliche Form, ist aber teilweise implizit. Im zweiten Fall sind Prämisse und Konklusion 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."

Streng genommen ist die Äußerung des 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 Dann-Operator des Arguments betrachten, obwohl es sich in der Aussage des Königs auf die mentale Konsequenz der Erfüllung seiner Vorbedingung bezieht.

5. Ausschuss

Zum Schluss noch einige Anmerkungen zu Fällen, die oberflächlich betrachtet als a fortiori interpretiert werden könnten, bei näherer Prüfung jedoch 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, nämlich 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 eines Fortiori-Arguments, 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, sein Publikum einschüchtern und zur Unterwerfung zwingen. 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 kein Fortiori-Argument.

Beachten Sie auch: 2 Könige 18,23–24 und seine Wiederholung in Jesaja 36,8–9 könnten auf den ersten Blick stilistisch als „a fortiori" 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 keinen anderen Satz gefunden, der erst recht durch das Wort ***„meh" gekennzeichnet ist*** . 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 [66]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 jedoch aus Vers 16, dass

---

66 Dies ist nicht nur eine skurrile israelische Geste, sondern symbolisiert meiner Ansicht nach den Akt des Wiegens , daher die Frage „Wie viel?!"

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 stichhaltig 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 weiter 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.[67]

6. Nachtrag (2005)

Ein weiteres Beispiel für ein A-fortiori-Argument im Tanach [68]. 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 Stelle lautet [69]:

---

67 Ich habe zufällig (es ist Juni 1998) ein weiteres Beispiel gefunden: Jona 4,10-11 . Dies belegt, wie ich bereits erwähnte, dass es wahrscheinlich noch weitere Fälle gibt als die bisher genannten. Der Herr selbst spricht: „Du kümmerst dich um den Rizinusstrauch, für den du dich nicht abgemüht hast … und sollte ich mich nicht um Ninive kümmern …?“ Der Ausdruck „ *vaani lo“* (und sollte ich mich nicht kümmern) hat offensichtlich eine ähnliche Funktion wie *„halo“* .

68 Nachtrag 4 zu JL.

69 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 eine assertorische Form hat (nämlich die einer unverblümten Tatsachenfeststellung), ist Davids zugrundeliegender Gedankengang tatsächlich *kal va-chomer* (wir sind oben in Bezug auf Daniel 2,9 auf eine ähnliche Situation gestoßen). 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 des 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, wenn er schon den Mann zum Tode verurteilt hatte, der ihm die Nachricht von Sauls Tod überbrachte (den dieser Mann, wie in 2 Samuel 1 berichtet, auf Sauls eigenen Wunsch hin getötet 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 aufgrund 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.

6. MIRIAMS A-FORTIORI-ARGUMENT

Entnommen aus: A Fortiori Logic *(2013), Kapitel 7:2,4 (Teile).*

Das von Mirjam, der Schwester Moses, in Numeri 12,14–15 vorgebrachte „a fortiori"-Argument spielt eine wichtige Rolle in rabbinischen Diskussionen zu solchen Argumenten, insbesondere in der Gemara (dem Kommentar zur Mischna). Aus diesem Grund musste ich es eingehend analysieren.

1. Formale Validierung eines A-fortiori-Arguments

Das Paradigma des A-fortiori-Arguments, seine einfachste und gebräuchlichste Form, ist der positive Subjektmodus [70], in dem die Ober- und Unterbegriffe (hier stets mit P bzw. Q bezeichnet) Subjekte und die Mittel- und Unterbegriffe (hier stets mit R bzw. S bezeichnet) Prädikate sind. Es verläuft wie folgt [71]:

---

70 Nebenbei bemerkt: Der hebräische Name des A-fortiori-Arguments, nämlich *qal vachomer* (d. h. „klein und groß", was auf einen Übergang von klein *nach* groß hindeutet, da das Wort „klein" dem Wort „groß" vorangeht), zeigt an, dass die Rabbinen diese Stimmung ebenfalls als die primäre und typischste ansahen. Andernfalls hätten sie sie vielleicht *chomer veqal genannt* !

71 Der Einfachheit halber verzichte ich hier auf *ein pari- oder egalitäres a-fortiori-Argument. Dieses wurde bereits in einem früheren Kapitel (1) erwähnt und behandelt. Kurz gesagt, es geht dabei um Fälle, in denen Rp = Rq gilt.*

P ist R mehr als Q ist R (Hauptprämisse).

Q ist R ausreichend, um S zu sein (Nebenprämisse).

Daher ist P ausreichend R, um S zu sein (Schlussfolgerung).

Ein Beispiel für ein solches Argument wäre: „ *Wenn ihr Vater ihr nur ins Gesicht gespuckt hätte, sollte sie sich nicht sieben Tage lang beschämt verstecken? Sie soll sieben Tage außerhalb des Lagers bleiben, danach soll sie wieder hineingebracht werden.* " (Num 12,14). Dies kann so gelesen werden: Wenn es schlimm genug ist, den Vater (Q) zu beleidigen (R), um sieben Tage Isolation (S) zu verdienen, dann muss es doch auch schlimm genug sein, Gott (P) zu beleidigen (R), um sieben Tage Isolation (S) zu verdienen; die unausgesprochene Hauptprämisse lautet: Gott (P) zu beleidigen (R) ist schlimmer (R) als den Vater (Q) zu beleidigen.

Diese Argumentationsform lässt sich (kurzgefasst) logisch wie folgt bestätigen. Die Oberprämisse besagt, dass P und Q beide R sind, jedoch in unterschiedlichem Maße oder Grad. Angenommen, das Maß oder der Grad von R in P ist Rp und das von R in Q ist Rq – dann besagt die Oberprämisse: Wenn P, dann Rp, und wenn Q, dann Rp, und Rp ist größer als Rq (was wiederum impliziert: Wenn etwas Rp ist, dann ist es auch Rq, da eine größere Zahl alle kleineren Zahlen einschließt [72]). Analog dazu besagt die Unterprämisse, dass nichts S sein kann, es sei denn, es hat mindestens ein bestimmtes Maß oder einen bestimmten Grad von R, nennen wir ihn Rs; dies lässt sich formaler ausdrücken als: Wenn Rs, dann S, und wenn nicht Rs, dann nicht S. Da Q R ist, hat Q offensichtlich den Anteil Rq von

---

72 Dies ist als die talmudische Regel *bichlal maasaim maneh bekannt* , obwohl ich nicht weiß, wer sie zuerst formuliert hat, noch wann und wo er dies tat.

R, d. h. wenn Q, dann Rq; aber hier erfahren wir zusätzlich (aus der „genug“-Klausel), dass Rq größer oder gleich Rs ist, sodass: Wenn Rq, dann Rs. Die Nebenprämisse besagt also: Wenn Q, dann S. Die vermeintliche Schlussfolgerung fasst einige der vorhergehenden Elemente in einer neuen zusammengesetzten Aussage zusammen, nämlich: Wenn P, dann Rp (aus der Oberprämisse), und wenn Rs, dann S, und wenn nicht Rs, dann nicht S (aus der Nebenprämisse). Da Rp größer als Rs ist (weil Rp > Rq in der Oberprämisse und Rq ≥ Rs in der Nebenprämisse), folgt daraus: Wenn Rp, dann Rs; und somit: Wenn P, dann S. Die Schlussfolgerung wird also durch die beiden Prämissen bewiesen (gemeinsam, nicht getrennt, wie man sieht). Daher ist das Argument als Ganzes gültig – d. h. *es ist logisch nicht zu widerlegen* .

Nachdem wir somit den positiven Subjektmodus des A-fortiori-Arguments bestätigt haben, lässt sich der negative Subjektmodus leicht durch *einen Beweis ad absurdum* des ersteren bestätigen. Das heißt, wir behalten die Oberprämisse des ersteren bei: „P ist mehr R als Q ist R“ und verneinen seine vermeintliche Schlussfolgerung, d. h. wir sagen: „P ist R *nicht* genug, um S zu sein“, so müssen wir nun auch seine Unterprämisse verneinen, d. h.: „Q ist R *nicht* genug, um S zu sein“. Denn wenn wir das negative Argument nicht so schlussfolgern würden, würden wir die Gültigkeit des positiven Arguments verneinen.

Wir können analog die Gültigkeit des positiven und anschließend des negativen Prädikatalmodus eines A-fortiori-Arguments beweisen. In dieser Form sind Ober-, Unter- und Mittelbegriff (P, Q und R) Prädikate und der Hilfsbegriff (S) Subjekt.

Es ist mehr R erforderlich, um P zu sein, als um Q zu sein (Hauptprämisse).

S ist R hinreichend, um P zu sein (Nebenprämisse).

Daher ist S ausreichend R, um Q zu sein (Schlussfolgerung).

Ein Beispiel für ein solches Argument wäre: „ *Siehe, das Geld, das wir in unseren Säcken fanden, haben wir dir aus dem Land Kanaan zurückgebracht. Wie könnten wir also aus dem Haus deines Herrn Silber oder Gold stehlen?* “ (1. Mose 44,8). Dies lässt sich so lesen: Wenn wir (S) ehrlich genug (R) sind, gefundene Wertgegenstände (P) zurückzugeben, dann sind wir (S) gewiss auch ehrlich genug (R), nicht zu stehlen (Q). Die unausgesprochene Hauptprämisse lautet: Es erfordert mehr Ehrlichkeit (R), gefundene Wertgegenstände (P) zurückzugeben, als vom Stehlen abzusehen (Q).

Die Validierung verläuft hier (kurz zusammengefasst) wie folgt: Die Oberprämisse besagt, dass genau dann P gilt, wenn Rp, und genau dann Q gilt, wenn Rq, und dass Rp größer als Rq ist (woraus folgt: wenn Rp, dann Rq). Die Unterprämisse besagt zusätzlich, dass genau dann Rs gilt, wenn S, und dass Rs größer oder gleich Rp ist (woraus folgt: wenn Rs, dann Rp), woraus folgt: genau dann Rp, wenn S; und da genau dann P gilt, wenn Rp, folgt daraus: genau dann P, wenn S. Aus den vorhergehenden Gegebenheiten lässt sich die mutmaßliche Schlussfolgerung konstruieren, indem man aus der Unterprämisse „genau dann Rs“ und „Rs ist größer als Rq“ (aus beiden Prämissen, woraus folgt: wenn Rs, dann Rq) ableitet; diese implizieren zusammen „genau dann Rq“, und dies zusammen mit „genau dann Rq, dann Q“ (aus der Oberprämisse) impliziert „genau dann Q“, wenn S. Die Schlussfolgerung wird somit auch hier durch die beiden Prämissen gemeinsam unumstößlich bewiesen. Der negative Prädikat kann wiederum bestätigt werden, indem man wie zuvor die Methode des *Widerspruchsbeweises anwendet* . Das heißt, wenn die Oberprämisse unverändert bleibt und die vermeintliche Schlussfolgerung verneint wird, dann wird notwendigerweise auch die Unterprämisse

verneint; da die Unterprämisse aber gegeben ist und somit nicht verneint werden kann, folgt daraus, dass auch die Schlussfolgerung nicht verneint werden kann.

Beachten Sie, dass die Argumentation im positiven Subjekt vom Unterbegriff zum Oberbegriff verläuft (d. h. vom Unterbegriff (Q) in der Unterprämisse zum Oberbegriff (P) in der Konklusion); im negativen Subjekt vom Oberbegriff zum Unterbegriff; im positiven Prädikat vom Oberbegriff zum Unterbegriff; und im negativen Prädikat vom Unterbegriff zum Oberbegriff. Dies sind gültige Argumentationsformen. Würden wir hingegen im positiven Subjekt vom Oberbegriff zum Unterbegriff, im negativen Subjekt vom Unterbegriff zum Oberbegriff, im positiven Prädikat vom Unterbegriff zum Oberbegriff oder im negativen Prädikat vom Oberbegriff zum Unterbegriff argumentieren, begehen wir einen Fehlschluss. Das heißt, in den letzten vier Fällen sind die Argumente nicht haltbar, und ihre vermeintlichen Schlussfolgerungen folgen nicht logisch aus den gegebenen Prämissen. Ein Fehlschluss führt zwangsläufig zu einem unmittelbaren oder späteren Widerspruch.

Beachten Sie, dass jedes der vier soeben bestätigten Argumente nur vier Terme enthält, hier mit P, Q, R und S bezeichnet. Jeder dieser Terme erscheint mindestens zweimal im Argument. P und Q erscheinen in der Oberprämisse und entweder in der Unterprämisse oder in der Schlussfolgerung. R erscheint in beiden Prämissen und in der Schlussfolgerung. Und S erscheint in der Unterprämisse und in der Schlussfolgerung. Das Argument als Ganzes kann als korrekt konstruiert bezeichnet werden, wenn es eine dieser vier bestätigten Formen aufweist und *nur vier Terme enthält* . Offensichtlich kann ein Argument nicht als korrekt konstruiert gelten, wenn einer (oder mehrere) der Terme in seinen verschiedenen Auftritten im Argument auch nur geringfügig unterschiedliche Bedeutungen hat. Es mag den Anschein erwecken, ein

gültiges a fortiori zu sein, ist es aber nicht. Es handelt sich um einen Fehlschluss.

Die oben beschriebenen a fortiori-Argumente, die als subjektiv oder prädikatal bezeichnet werden, beziehen sich auf Begriffe und können daher als „kopulativ“ bezeichnet werden. Es gibt ähnliche „implikative“ Argumente, die sich auf Thesen anstatt auf Begriffe beziehen und daher als antezedental oder konsequental bezeichnet werden. Um ein Beispiel für letzteres zu geben: Ein positives antezedentales Argument könnte folgendermaßen aussehen:

Ap (A ist p) impliziert Cr (r in C) mehr als Bq (B ist q).
und Bq impliziert Cr genug für Ds (damit D gleich s ist);
Daher impliziert Ap, dass Cr für Ds ausreichend ist.

Beachten Sie die Verwendung von „impliziert“ anstelle von „ist“, um die betreffenden Elemente miteinander in Beziehung zu setzen. Ich habe die Thesen hier als explizite Propositionen „A ist p“, „B ist q“, „C ist r“ und „D ist s“ dargestellt, obwohl sie ebenso gut einfach als P, Q, R bzw. S symbolisiert werden könnten. Die Schlussregeln sind im Wesentlichen dieselben wie im kopulativen Argument.

2. Das Deduktionsprinzip

Diese Vorwarnung bezüglich *der Einheitlichkeit der verwendeten Begriffe innerhalb einer Argumentation* kann als logisches Gesetz formuliert werden. Sie gilt nicht nur für A-fortiori-Argumente, sondern für alle deduktiven Argumente (z. B. Syllogismen oder Apodosis). Wir können diese grundlegende Regel als „Deduktionsprinzip“ bezeichnen und sie wie folgt formulieren: *Keine Information darf als deduktive Schlussfolgerung geltend gemacht werden, die nicht bereits explizit oder implizit in den Prämissen enthalten ist* . Dies ist ein sehr wichtiges Prinzip, das uns hilft, Fehlschlüsse zu vermeiden. Es kann

als Aspekt des Identitätsgesetzes betrachtet werden, da es uns verpflichtet, die uns vorliegenden Informationen ohne Zusätze anzuerkennen. Es kann auch als *fünftes Denkgesetz angesehen werden* , um den Unterschied zum Induktionsprinzip [73], dem vierten Denkgesetz, zu verdeutlichen.

Deduktion darf niemals mit Induktion verwechselt werden. Beim induktiven Schließen kann die Schlussfolgerung tatsächlich mehr Informationen enthalten, als die Prämissen liefern; beispielsweise ist die Schlussfolgerung induktiv gültig, *solange* keine Fälle gefunden werden, die sie widerlegen. Beim deduktiven Schließen hingegen muss die Schlussfolgerung formal aus den gegebenen Prämissen impliziert werden, und eine Extrapolation der gegebenen Daten ist logisch nicht zulässig. Bei der Induktion ist die Schlussfolgerung vorläufig und kann sich ändern, wenn zusätzliche Informationen gefunden werden, *selbst wenn* diese neuen Daten den ursprünglichen Prämissen nicht widersprechen [74]. Bei der Deduktion hingegen ist die Schlussfolgerung sicher und unveränderlich, solange keine neuen Daten den ursprünglichen Prämissen widersprechen.

---

73 In seiner allgemeinsten Form lässt sich dieses Prinzip wie folgt ausdrücken: Was in einem gegebenen Informationskontext als wahr erscheint, kann als faktisch wahr gelten, solange keine neuen Informationen auftauchen, die den ursprünglichen Eindruck infrage stellen. In diesem Fall kann der veränderte Informationskontext zu einem neuen Verständnis dessen führen, was wahr ist; oder es kann Unsicherheit herrschen, bis zusätzliche Daten vorliegen.

74 Wenn man beispielsweise von „einige X sind Y“ auf „alle X sind Y“ verallgemeinert und anschließend feststellt, dass „einige X sind nicht Y“, dann wird die Prämisse „einige X sind Y“ nicht widerlegt, wohl aber die Schlussfolgerung „alle X sind Y“ und muss verworfen werden.

Was die verwendeten Begriffe betrifft: Weicht ein Begriff in der Schlussfolgerung eines deduktiven Arguments (wie etwa „a fortiori“) *auch nur geringfügig* in Bedeutung oder Geltungsbereich von seiner Bedeutung oder seinem Geltungsbereich in einer Prämisse ab, so ist die Schlussfolgerung ungültig. Mehrdeutigkeit oder Mehrdeutigkeit sind unzulässig. Kreativität oder Extrapolation sind nicht erlaubt. Sind die Begriffe im gesamten Argument nicht exakt identisch, kann es zwar noch einen gewissen induktiven Wert besitzen, jedoch keinen deduktiven. Diese Regel der Logik bezeichnen wir daher im Folgenden als „das Prinzip der Deduktion“.

Der Fehler des „proportionalen“ a-fortiori-Arguments. Ein häufiger Fehler beim a-fortiori-Argument besteht darin anzunehmen, dass sich der Betrag des Hilfsterms (S) *im Allgemeinen* proportional (annähernd) zum Vergleich zwischen dem Haupt- und dem Nebenterm (P und Q) ändert. Der Fehler eines solchen **„** proportionalen“ a-fortiori-Arguments, wie wir es fortan nennen werden, lässt sich formal wie folgt beweisen.

Betrachten wir den oben beschriebenen positiven Subjektmodus. Angenommen, wir argumentieren nun, anstatt wie oben beschrieben, wie die Verfechter eines solchen Fehlschlusses: *So wie „P ist mehr R als S“ (Oberprämisse), so sollte auch S in der Schlussfolgerung (die sich auf P bezieht) größer sein als in der Unterprämisse (die sich auf Q bezieht)* . Würden wir dieser Argumentation folgen, hätten wir *zwei verschiedene Hilfsterme* , etwa S1 für die Unterprämisse und S2 für die Schlussfolgerung, wobei S2 > S1, vielleicht im gleichen Verhältnis wie P zu Q, oder genauer gesagt wie der R-Wert von P (Rp) zum R-Wert von Q (Rq), sodass S1 und S2 genauer als Sq und Sp bezeichnet werden könnten. In diesem Fall würde unser Argument wie folgt lauten:

P ist R mehr als Q ist R (Hauptprämisse).

Q ist R ausreichend, um S1 zu sein (Nebenprämisse).

Daher ist P ausreichend R, um S2 zu sein (Schlussfolgerung).

Das Problem besteht nun darin, dass dieses Argument schwer zu überprüfen ist, da es fünf statt wie zuvor vier *Terme enthält. Bisher war der Wert von R, der für die Bedingung S ausreichte, in der Schlussfolgerung (für P) derselbe* (d. h. $R \geq Rs$) wie in der Nebenprämisse (für Q). Nun haben wir zwei Schwellenwerte für R, nämlich Rs1 (in der Nebenprämisse für Q) und Rs2 (in der Schlussfolgerung für P). Wenn Rs2 als größer als Rs1 angenommen wird (genau wie Rp größer als Rq ist), können wir nicht schlussfolgern, dass $Rp > Rs2$ gilt. Denn obwohl wir weiterhin wissen, dass $Rp > Rq$ und $Rq \geq Rs1$, gilt nun: $Rp > Rs1 < Rs2$, sodass die relative Größe von Rp und Rs2 unentscheidbar bleibt. Obwohl wir zuvor die „Wenn Rs, dann S"-Komponente der Schlussfolgerung aus der Unterprämisse abgeleitet haben, haben wir jetzt keine Grundlage mehr für die „Wenn Rs2, dann S2"-Komponente der Schlussfolgerung, da unsere Unterprämisse eine andere Komponente „Wenn Rs1, dann S1" enthält (und die letztere Aussage die erstere sicherlich nicht formal impliziert).[75]

Daraus folgt, dass die gewünschte Schlussfolgerung „P ist R genug, um S2 zu sein" der vorgeschlagenen

---

75 Wenn man annimmt, dass Rs1 größer als Rs2 ist, könnte man natürlich folgern, dass $Rp > Rs2$. Dies ist jedoch nicht der Kern der Argumentation derjenigen, die versuchen, ein a-fortiori-Argument zu „quantifizieren", da sich das Verhältnis zwischen P und Q bei Rs1 und Rs2 umkehren würde. Darüber hinaus wäre der nächste Einwand, nämlich dass „Wenn Rs2, dann S2" nicht aus „Wenn Rs1, dann S1" abgeleitet werden kann, weiterhin berechtigt.

„proportionalen“ Version eines Fortiori-Arguments schlichtweg ungültig ist [76]. Das heißt, *die vermeintliche Schlussfolgerung folgt nicht logisch aus den Prämissen* . Der Grund dafür ist, wie bereits erwähnt, dass wir in der Schlussfolgerung einen *neuen* Term (S2) haben, der weder explizit noch implizit in den Prämissen gegeben ist (wo nur S1 in der Nebenprämisse vorkommt). Deduktion kann jedoch, wie bereits betont, niemals *neue* Informationen jeglicher Art liefern. Viele finden dieses Ergebnis unannehmbar. Sie weigern sich zu akzeptieren, dass der Hilfsterm S in der Schlussfolgerung unverändert bleiben muss. Sie bestehen darauf, in einem Fortiori-Argument ein gewinnbringendes Argument zu sehen, bei dem der Wert von S (und der zugrunde liegenden Rs) für P größer ist als für Q. Sie wollen das Argument umfassender „quantifizieren“, als es die Standardversion zulässt.

Wir können analog zeigen, dass „Proportionalität“ nicht durch ein positives Prädikat-a-fortiori-Argument abgeleitet werden kann. In diesem Fall ist der Hilfsterm (S) Subjekt (anstatt Prädikat) der Minor-Prämisse und -Konklusion. Wenn dieser Term in den beiden Aussagen unterschiedlich ist (wie S1 und S2), haben wir offensichtlich kein gültiges a-fortiori-Argument, da unser Argument effektiv fünf statt der erforderlichen vier Terme umfasst. Wir könnten annehmen oder uns vorstellen, dass das Subjekt (S) in gewisser Weise proportional zu seinen Prädikaten abnimmt (größer bei P, kleiner bei Q), aber eine solche Veränderung, ob real oder eingebildet, hat nichts mit dem a-fortiori-

---

76 Ich setze das Adjektiv „proportional“ in Anführungszeichen, weil das Verhältnis von S2 zu S1 üblicherweise nicht exakt dem von P zu Q entspricht. Ob dieser Ausdruck jedoch wörtlich oder annähernd gemeint ist, ändert nichts an der Ungültigkeit des Arguments – wohlgemerkt. Wenn es, wie hier gezeigt, schon in exakter Hinsicht ungültig ist, dann ist es das umso mehr in angenäherter!

Argument an sich zu tun. S kann durchaus in Bedeutung oder Geltungsbereich variieren, aber dies ist nicht *auf* ein a-fortiori-Argument zurückzuführen. Die formale Logik lehrt Allgemeingültigkeiten, aber nicht Uniformität; sie lässt Variationen in Einzelfällen zu, selbst wenn sie Eigenschaften identifiziert, die allen Fällen gemeinsam sind.

Wer an ein „proportionales" A-fortiori-Argument glaubt, verkennt den Unterschied zwischen Erkenntnis durch ein spezifisches deduktives Mittel und Erkenntnis durch andere Mittel. *Rein durch A-fortiori-Deduktion* lässt sich lediglich schlussfolgern, dass P genau mit S in Beziehung steht, so wie Q mit S in der Nebenprämisse in Beziehung steht. Dies schließt jedoch nicht aus, dass wir *durch andere Mittel* , wie Beobachtung, Induktion oder auch einen nachfolgenden deduktiven Akt, herausfinden und beweisen können, dass der Wert von S relativ zu Q (S1) und der Wert von S relativ zu P (S2) unterschiedlich sind. Sollten wir *separat* wissen, dass S proportional zum Vergleich von P und Q über R variiert, können wir die *Schlussfolgerung* der A-fortiori-Deduktion entsprechend diesem zusätzlichen Wissen [77]*weiterverarbeiten* . Wir können diese Weiterverarbeitung jedoch nicht als integralen Bestandteil des A-fortiori-Arguments selbst

---

77 Ein neutrales Beispiel: Angenommen, wir wissen, dass Produkt A teurer ist als Produkt B. Wenn wir wissen, dass eine bestimmte Menge Produkt B 1000 Dollar kostet, können wir rein a fortiori nur vorhersagen, dass dieselbe Menge Produkt A „mindestens 1000 Dollar" kosten wird. Dies hindert uns jedoch nicht daran, in einer Preisliste nachzusehen und den tatsächlichen Preis dieser Menge Produkt A mit 1250 Dollar zu ermitteln. Eine solche Preisanpassung wäre jedoch eine *nachträgliche* Berechnung anhand der Preislistenpreise und keine Schlussfolgerung, die auf dem a-fortiori-Argument beruht. Sobald wir die Preisliste haben, benötigen wir das a-fortiori-Argument überhaupt nicht mehr.

beanspruchen – sie ist es schlichtweg nicht, wie bereits formal gezeigt wurde.

Die formale Logik zerlegt unsere langen Gedankengänge in unterscheidbare Einheiten – sogenannte Argumente –, von denen jedes eine eigene Logik und eigene Regeln hat. Syllogismen folgen bestimmten Regeln, A-fortiori-Argumente anderen, Generalisierungen anderen, Adduktionen usw. Werden solche Argumente, ob deduktiv oder induktiv und in welcher Form auch immer, zu einer Argumentationskette (dem sogenannten *Enthymem*) verknüpft, mag es so aussehen, als sei die Schlussfolgerung das Ergebnis aller vorhergehenden Schritte. Tatsächlich ist sie aber nur das Ergebnis des letzten Schrittes. Jeder Schritt hat seine eigene Schlussfolgerung, die dann in der nächsten Stufe als Prämisse dient. Die Schritte vermischen sich nicht, sondern bleiben logisch voneinander getrennt. So lässt sich die Schlussfolgerung eines reinen A-fortiori-Arguments klar von der jedes anderen Arguments unterscheiden, das anschließend unter Verwendung der A-fortiori-Schlussfolgerung als Prämisse konstruiert wird.

Manche, die glauben, ein A-fortiori-Argument führe zu einer „proportionalen" Schlussfolgerung, lassen sich von der Formulierung dieser Schlussfolgerung irreführen. Wir sagen: „Da dies und jenes, dann *umso mehr* dies und das." Der Ausdruck „umso mehr" scheint anzudeuten, dass die Schlussfolgerung (wenn sie den Oberbegriff betrifft) *quantitativ größer ist* als die Unterprämisse (die den Unterbegriff betrifft). Was sonst wäre daran „mehr"? Tatsächlich verwenden wir diesen Ausdruck aber sowohl bei der Umkehrung des Oberbegriffs vom Unterbegriff zum Unterbegriff als auch umgekehrt. Obwohl wir „wie viel mehr" und „wie viel weniger" sagen können, verwenden wir den Ausdruck „umso weniger" selten, [78]um

78 Nicht zu verwechseln mit „nichtsdestotrotz".

„umso mehr“ auszugleichen – letzteres wird üblicherweise in beiden Kontexten verwendet. Daher ist „umso mehr“ vielleicht eher als Aussage zu verstehen, dass die Schlussfolgerung *sicherer ist* als die Unterprämisse [79]. Doch obwohl dies oft unsere Absicht ist, ist sie logisch nicht korrekt. In Wahrheit ist die Schlussfolgerung (sofern gültig) immer *genauso* sicher wie die Unterprämisse, weder mehr noch weniger. Daher sollten wir den Ausdruck „umso mehr“ nicht allzu wörtlich nehmen – er fügt den üblichen Schlusssignalen wie „deshalb“ oder „also“ nichts hinzu. Es handelt sich lediglich um eine rhetorische Hervorhebung oder ein Signal dafür, dass die Argumentation „a fortiori“ ist.

3. Das Argument *ein Crescendo*

Obwohl ein „proportionales“ A-fortiori-Argument formal nicht gültig ist, ist es unter bestimmten Bedingungen, die wir nun erläutern werden, tatsächlich gültig. Sind diese Bedingungen erfüllt, sollten wir das Argument anders benennen und von einem „Crescendo-Argument“ sprechen [80], um es vom strikten A-fortiori-Argument zu unterscheiden. Wir könnten auch sagen (aufgrund der gemeinsamen Form der Schlussfolgerungen beider Argumente), dass ein Crescendo-Argument eine besondere Art von A-fortiori-Argument darstellt, im Gegensatz zum reinen A-fortiori-Argument. Genauer gesagt ist ein Crescendo-Argument *eine Kombination* aus einem strikten A-fortiori-Argument und einem Pro-rata-Argument. Es

---

79 Dies zeigt sich deutlich im lateinischen Ausdruck *a fortiori ratione* , was so viel wie „umso mehr Grund“ bedeutet.

80 Der Begriff stammt aus dem Italienischen und wird in der Musikwissenschaft verwendet, um eine allmähliche Zunahme der Lautstärke zu bezeichnen.

vereint die Prämissen beider Argumente und gelangt so zu einer speziellen, „proportionalen“ Schlussfolgerung.

Der **positive Subjektmodus** eines Crescendo-Arguments hat drei Prämissen und fünf Terme:

P ist mehr R als Q ist R (Hauptprämisse);

und Q ist R genug, um Sq zu sein (Nebenprämisse);

und S variiert im Verhältnis zu R (zusätzliche Prämisse).

Daher ist P ausreichend R, um Sp zu sein (eine Crescendo-Schlussfolgerung).

Die „zusätzliche Prämisse“ besagt, dass zwischen S und R eine Proportionalität besteht. Beachten Sie, dass sich der Hilfsterm (Sp) in der Schlussfolgerung von dem in der Nebenprämisse angegebenen (Sq) unterscheidet, obwohl es sich um zwei Maße oder Grade ein und desselben Sachverhalts (S) handelt. Dieser Modus lässt sich wie folgt bestätigen:

Das rein a fortiori-Element ist:

P ist mehr R als Q ist R.

und Q ist R genug, um Quadrat zu sein.

(Daher ist P R hinreichend groß, um quadratisch zu sein.)

Hinzu kommt der anteilige Betrag:

Wenn außerdem angenommen wird, dass S direkt proportional zu R variiert, dann gilt Folgendes:

da die obige Nebenprämisse impliziert, dass: wenn R = Rq, dann S = Sq,

Daraus folgt: Wenn R größer als Rq = Rp ist, dann ist S größer als Sq = Sp.

Daher rührt der Crescendo-Schluss:

Daher ist P R ausreichend, um Sp zu sein.

Wenn das Verhältnis von S zu R direkt proportional ist, dann ist Sp > Sq; ist S jedoch umgekehrt proportional zu R, dann ist Sp < Sq. Der **negative** Subjektmodus ist

ähnlich, mit derselben Haupt- und Nebenprämisse, nur dass seine Nebenprämisse „P ist R, was nicht ausreicht, um Sp zu sein“ und seine Crescendo-Schlussfolgerung „Q ist R, was nicht ausreicht, um Sq zu sein“ lautet.

Die **positive** Prämisse eines Crescendo-Arguments hat drei Prämissen und fünf Terme:

Für die Annahme, dass R P ist, ist mehr erforderlich als für die Annahme, dass R Q ist (Hauptprämisse);

und Sp ist R genug, um P zu sein (Nebenprämisse);

und S variiert im Verhältnis zu R (zusätzliche Prämisse).

Daher ist Sq ausreichend R, um Q zu sein (eine Crescendo-Schlussfolgerung).

Wie zuvor besagt die „zusätzliche Prämisse“, dass eine Proportionalität zwischen S und R besteht. Beachten Sie, dass sich der Hilfsterm (Sq) in der Schlussfolgerung von dem in der Nebenprämisse angegebenen (Sp) unterscheidet, obwohl es sich um zwei Maße oder Grade ein und derselben Sache (S) handelt. Dieser Modus lässt sich wie folgt bestätigen:

Das rein a fortiori-Element ist:

Für die Gleichung P ist mehr R erforderlich als für die Gleichung Q.

und Sp ist R genug, um P zu sein.

(Daher ist Sp R ausreichend, um Q zu sein.)

Hinzu kommt der anteilige Betrag:

Wenn außerdem angenommen wird, dass R direkt proportional zu S variiert, dann gilt Folgendes:

da die obige Nebenprämisse impliziert, dass: wenn S = Sp, dann R = Rp,

Daraus folgt: Wenn S kleiner als Sp = Sq ist, dann ist R kleiner als Rp = Rq.

Daher rührt der Crescendo-Schluss:

Daher ist Sq ausreichend R, um Q zu sein.

Ist das Verhältnis von R zu S direkt proportional, dann gilt Rq < Rp; ist R jedoch umgekehrt proportional zu S, dann gilt Rq > Rp. Der **negative** Prädikatalsatz ist ähnlich aufgebaut und hat dieselbe Haupt- und Nebenprämisse, nur dass seine Nebenprämisse lautet: „Sq ist R, aber nicht ausreichend, um Q zu sein“, und seine Schlussfolgerung lautet: „Sp ist R, aber nicht ausreichend, um P zu sein“.

In der Praxis begegnen wir in Crescendo-Argumenten eher subjektiven als prädikativen, da die Hilfsbegriffe im ersteren Prädikate, im letzteren hingegen Subjekte sind, und Subjekte lassen sich schwer quantifizieren. Analog lassen sich vier Implikationsmodi eines Crescendo-Arguments konstruieren, wobei die Sache in solchen Fällen jedoch komplizierter wird, da nicht die Mittel- und Hilfsthesen selbst, sondern die darin enthaltenen Begriffe verglichen werden. Diese Sachverhalte werden in früheren Kapiteln [von AFL] ausführlicher behandelt und daher hier nicht weiter erörtert.

Aus dieser formalen Darstellung geht hervor, dass ein reines Fortiori-Argument und ein Crescendo-Argument zwei grundverschiedene Argumentationsformen darstellen. Letzteres basiert auf denselben Prämissen wie das erstere, *ergänzt um* eine Prämisse über Proportionalität, die die Schlussfolgerung „proportional“ erst ermöglicht. Ohne diese zusätzliche Prämisse, also nur mit den beiden Prämissen (Ober- und Unterprämisse) eines Fortiori-Arguments, lässt sich die Schlussfolgerung eines Crescendo-Arguments nicht rechtmäßig ziehen.

Wer also aus bloßen A-fortiori-Prämissen eine „verhältnismäßige“ Schlussfolgerung zieht, begeht einen Fehlschluss. Dies ist natürlich gerechtfertigt, wenn die erforderliche zusätzliche Prämisse über die Verhältnismäßigkeit explizit anerkannt oder zumindest stillschweigend berücksichtigt wird. Ist man sich der

Notwendigkeit dieser zusätzlichen Information jedoch nicht bewusst, argumentiert man eindeutig falsch. Es geht hier nicht um die Bezeichnung, also ob ein Argument als A fortiori, Crescendo oder Ähnliches bezeichnet wird, sondern um die Information, auf der die Schlussfolgerung beruht.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die formale Logik kann ein korrekt konstruiertes Fortiori-Argument zweifelsfrei bestätigen. Die Schlussfolgerung (genauer: die Nebenaussage S) ist in solchen Fällen identisch mit derjenigen der Unterprämisse. Sie stellt keine größere oder kleinere Größe dar, die das direkte oder umgekehrte Verhältnis zwischen Haupt- und Nebenaussage widerspiegelt. Eine solche „proportionale" Schlussfolgerung ist formal ungültig, wenn sie lediglich auf den *beiden Prämissen eines Fortiori-Arguments beruht. Um eine Crescendo-Schlussfolgerung zu ziehen, ist eine zusätzliche* Prämisse bezüglich der Proportionalität zwischen Neben- und Mittelaussage erforderlich .

4. Das *Dayo-* Prinzip (Suffizienzprinzip) der Rabbiner

Aus dem eben Gesagten geht klar hervor, dass es formal keiner Notwendigkeit eines „ *Dayo* -Prinzips" (Suffizienzprinzips) bedarf, um ein Fortiori-Argument von einem Crescendo-Argument zu unterscheiden. Es ist falsch, wie manche Kommentatoren (insbesondere die Gemara, wie wir [in AFL] sehen werden) annehmen, ein Fortiori-Argument sei ein Crescendo-Argument, das künstlich durch das *Dayo-* Prinzip umgangen werde. Denn dies würde bedeuten, dass die natürliche Schlussfolgerung aus den beiden Prämissen eines Fortiori-Arguments ein Crescendo sei, während in Wahrheit Prämissen eines Fortiori-Arguments logisch nur zu einer Schlussfolgerung

eines Fortiori-Arguments führen können. Die anzuwendende Regel lautet: Um eine Schlussfolgerung eines Crescendo-Arguments zu ziehen, ist eine zusätzliche (d. h. dritte) Prämisse über die Verhältnismäßigkeit erforderlich – Verhältnismäßigkeit kann *nicht (aus zwei Prämissen) angenommen werden, es sei denn, sie wird ausdrücklich durch einen Dayo -Einwand* verneint .

Tatsächlich kann das *Dayo-* Prinzip unter Umständen „künstlich" (d. h. durch göttliche Anweisung oder rabbinische Konvention) lediglich ein Crescendo-Argument einschränken. In diesem Fall wird die zusätzliche Prämisse über die Verhältnismäßigkeit außer Acht gelassen, und die Schlussfolgerung beschränkt sich auf ihre a-fortiori-Dimension (wobei der Hilfsbegriff in der untergeordneten Prämisse und Schlussfolgerung identisch ist) und verliert ihre Crescendo-Dimension (wobei der Hilfsbegriff in der untergeordneten Prämisse größer oder kleiner ist als in der Schlussfolgerung). Offensichtlich kann eine Prämisse über die Verhältnismäßigkeit, die eine natürliche Tatsache ist, logisch niemals außer Acht gelassen werden; ist diese Prämisse jedoch bereits „künstlich" (d. h. eine göttliche Anweisung oder rabbinische Konvention), so kann sie in bestimmten Fällen tatsächlich außer Acht gelassen werden. Obwohl beispielsweise Belohnung und Strafe üblicherweise dem Prinzip „Maß für Maß" unterliegen, könnte die strikte Gerechtigkeit dieses Gesetzes in Ausnahmefällen im Interesse der Barmherzigkeit außer Kraft gesetzt werden, und die Belohnung könnte größer oder die Strafe geringer ausfallen als erwartet.

Manche Kommentatoren (beispielsweise Maccoby) haben das *Dayo-* Prinzip mit dem Deduktionsprinzip gleichgesetzt. Dies ist jedoch aus mehreren Gründen unzutreffend. Zunächst einmal entspricht ein a-fortiori-Argument, dessen Schlussfolgerung formal überprüfbar ist, logisch gesehen notwendigerweise dem

Deduktionsprinzip. Tatsächlich ist es nicht nötig, sich auf das Deduktionsprinzip zu berufen, um die Schlussfolgerung zu bestätigen – die Schlussfolgerung wird durch formale Mittel bestätigt, und das Deduktionsprinzip ist lediglich eine nachträgliche Feststellung, eine Aussage über etwas, das allen gültigen Argumenten gemeinsam ist. Obwohl es als philosophische Abstraktion und als Lehrmittel nützlich ist, ist es für die Bestätigung von Argumenten nicht erforderlich.

Sollte sich eine Schlussfolgerung jedoch als nicht mit dem Deduktionsprinzip vereinbar erweisen, könnte sie selbstverständlich sofort für ungültig erklärt werden. Denn das Deduktionsprinzip ist an sich auch vernünftig: Offensichtlich können wir neue Informationen nicht rein rational gewinnen; wir müssen sie zwangsläufig aus einer anderen Quelle beziehen, entweder durch Deduktion aus bereits etablierten Prämissen, durch Induktion aus empirischen Daten oder vielleicht durch mystischere Mittel wie Offenbarung, Prophezeiung oder meditative Einsicht. Diese Einschränkung ist so offensichtlich, dass wir sie nicht unbedingt als Maxime formulieren müssen, obwohl dies nicht schadet.

Für die Logik und, allgemeiner, für die Erkenntnistheorie und Ontologie sind daher das A-fortiori-Argument und die ihm durch das Deduktionsprinzip auferlegte „Beschränkung“ (abstrakte) Naturphänomene . Der Schwerpunkt liegt hier auf dem Wort „natürlich“. Sie sind weder göttlich verordnet (außer insofern, als Gläubige alle Naturphänomene als göttliche Schöpfungen betrachten können), noch von individueller oder kollektiver Autorität – sei sie religiös oder säkular, rabbinisch oder akademisch – auferlegt, noch allgemein anerkannte künstliche Konstrukte oder willkürliche Entscheidungen. Sie sind universelle rationale Einsichten, apodiktische Werkzeuge der reinen Vernunft, im Einklang mit den „Denkgesetzen“, die dazu dienen, unser Wissen zu optimieren.

Die ersten drei dieser Gesetze besagen, dass wir ***Fakten so anerkennen, wie sie sind*** (das Gesetz der Identität), dass wir sie ***konsequent anerkennen*** (das Gesetz des Widerspruchs) ***und dass wir relevante Daten, die dafür oder dagegen sprechen, nicht auslassen.*** (das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten); das vierte ist das Induktionsprinzip und das fünfte das Deduktionsprinzip.

Um es zu wiederholen: Für die Logik als unabhängige und unparteiische Wissenschaft besteht kein Zweifel daran, dass ein korrekt konstruiertes A-fortiori-Argument mit einer Schlussfolgerung, die die Nebenprämisse exakt widerspiegelt, gültig ist. Aus den beiden Prämissen folgt zwangsläufig die (nicht-proportionale) Schlussfolgerung; das heißt, wenn die beiden Prämissen als wahr angenommen werden, muss auch die Schlussfolgerung als wahr angenommen werden. Um zu einer A-creascendo-Schlussfolgerung zu gelangen, sind zudem zusätzliche Informationen erforderlich; ohne diese Informationen wäre eine „proportionale" Schlussfolgerung ein Trugschluss. Man könnte ein Deduktionsprinzip formulieren, um daran zu erinnern, dass solche neuen Informationen nicht *aus dem Nichts erzeugt werden können* ; für Kenner ist ein solches Prinzip jedoch nicht notwendig.

Dies mag vielen Menschen selbstverständlich erscheinen, doch Talmudisten oder Schüler des Talmud, die ausschließlich traditionell ausgebildet wurden, sind sich dessen möglicherweise nicht bewusst. Daher war es für uns notwendig, zunächst die rein logischen Fragen zu klären, bevor wir uns mit den Aussagen des Talmud befassen. Um die volle Bedeutung seiner Aussagen zu erfassen und seine Behauptungen beurteilen zu können, benötigt der Leser ein gewisses logisches Grundwissen.

Das Verständnis von *Qal Vachomer* als natürliches Phänomen der Logik scheint von den meisten Kommentatoren explizit oder implizit akzeptiert zu

werden. Rabbi Adin Steinsaltz beispielsweise beschreibt *Qal Vachomer in seinem Lexikon talmudischer hermeneutischer Prinzipien* als „im Wesentlichen logisches Denken“ [81]. Rabbi J. Immanuel Schochet formuliert es noch deutlicher: „ *Qal Vachomer* ist ein selbstverständliches logisches Argument [82].“ Auch die Gleichsetzung des *Dayo* -Prinzips mit dem Deduktionsprinzip wird von vielen Kommentatoren, insbesondere Logikern, übernommen. So schreibt Ventura beispielsweise nach dem Zitat der rabbinischen Aussage „Es genügt, wenn das Gesetz in Bezug auf die abgeleitete Sache dem Gesetz entspricht, von dem es abgeleitet wird“ sehr explizit: „Wir bewegen uns hier innerhalb der Grenzen der formalen Logik, nach der die Schlussfolgerung eines Syllogismus nicht umfassender sein darf als seine Prämissen [83]. “

---

81 S. 139. Meine Übersetzung aus dem Französischen (leider liegt mir zum Zeitpunkt des Schreibens nur eine französische Ausgabe vor).

82 In einem Online-Videovortrag unter www.chabad.org/multimedia/media_cdo/aid/1158797/jewish/Rules-One-and-Two-of-Torah-Elucidation.htm wird jedoch darauf hingewiesen, dass der Autor die Auffassung der Gemara akzeptiert, wonach die Argumentation in Num. 12,14 logischerweise zu dem Schluss „vierzehn Tage“ statt „sieben Tage“ führen würde, gäbe es nicht das *Dayo*- Prinzip. Ein weiterer Online-Kommentar erklärt: „Anders als bei einer Gezeirah Schavah muss die Kal-va'Chomer-Schlussfolgerung nicht als Tradition des Lehrers übernommen werden, da sie auf Logik beruht.“ (Siehe dazu: www.dafyomi.shemayisrael.co.il/bkama/backgrnd/bk-in-025.htm .)

83 Im Anhang zu Kapitel 8 von Maimonides’ *„Terminologie Logique“* (S. 77) ist Ventura Übersetzer und Kommentator (im Französischen). Die englische Übersetzung stammt von mir. Er verwendet den Begriff „Syllogismus“ offensichtlich im

Wie wir später [in AFL] sehen werden, ist die vorgeschlagene Gleichsetzung des *Dayo* -Prinzips mit dem Deduktionsprinzip aus folgendem Grund unangebracht: Sie ist schlichtweg falsch. Zwar gibt es Anwendungsfälle, in denen der *Dayo* -Imperativ zufällig dem Deduktionsprinzip entspricht, doch gibt es auch solche, in denen sich die beiden in ihrer Bedeutung unterscheiden. Kommentatoren, die sie für gleichwertig hielten, bezogen sich dabei ausschließlich auf die erstgenannten Fälle; betrachtet man die letztgenannten, so muss man einräumen, dass die beiden Prinzipien sehr unterschiedlich sind.

5. Analyse von Numeri 12,14-15

[Numeri 12,14-15 ist eine Tora-Passage, die in der Gemara, in Baba Qama 25a, eine wichtige Rolle spielt, wo sie als Beispiel für die rabbinische hermeneutische Regel des *qal vachomer* (a fortiori Argument) und als Rechtfertigung des dazugehörigen *dayo* (Suffizienz)-Prinzips verwendet wird, das in der Mischna BQ 2,5 formuliert ist.]

Der Grund, warum die Gemara diesem Toraabschnitt besondere Aufmerksamkeit schenkte, dürfte einleuchten. Es handelt sich um *das einzige* „a fortiori"-Argument im gesamten Tanach, das sowohl von Gott selbst stammt als auch auf die Ableitung einer Strafe für ein bestimmtes Verbrechen abzielt. Keines der anderen vier „a fortiori"-Argumente in der Tora stammt von Gott [84]. Und von den

---

allgemeinen Sinne (d. h. als Repräsentant für jede Art von Deduktion, nicht nur für die syllogistische Form).

84 Eine Aussage stammt von Lemech (1. Mose 4,24), eine von Josefs Brüdern (1. Mose 44,8) und zwei von Mose (2. Mose 6,12 und 5. Mose 31,27). Lemechs Argumentation könnte als

neun weiteren „a fortiori“-Argumenten im Tanach, die von Gott selbst stammen, betreffen zwar zwei die Bestrafung von Sünden, jedoch nicht spezifisch genug, um eine rechtliche Beurteilung zu ermöglichen [85]. Offensichtlich ist die Mischna BQ (Britische Frage) 2:5 lässt sich nur bis einschließlich Num. 12:14-15 auf die Tora gründen. Diese Passage lautet:

Aussage über eine Strafe gedeutet werden, doch der Sprecher ist moralisch verwerflich, und seine Äußerung ist eher ein prahlerischer Wunsch als ein verlässlicher Rechtsgrundsatz.

85 Die beiden Argumente finden sich in Jeremia 25,29 und 49,12. Ihre Kernaussage lautet: Wenn die relativ Unschuldigen schlecht genug sind, um bestraft zu werden, dann sind auch die relativ Schuldigen schlecht genug, um bestraft zu werden. Die sieben weiteren a fortiori-Argumente im Nach, die von Gott gesprochen werden, sind: Jesaja 66,1; Jeremia 12,5 (2. d. M.) und 45,4–5; Hesekiel 14,13–21 und 15,5; Jona 4,10–11. Es ist anzumerken, dass, obwohl auch Hesekiel 33,24 von Gott gesprochen wird, das (irrtümliche) Argument, das er beschreibt, nicht von ihm selbst stammt – er zitiert lediglich bestimmte Personen.

> 14. Wenn ihr Vater ihr nur ins Gesicht gespuckt hätte, sollte sie sich nicht sieben Tage lang in Scham verstecken? Sie soll sieben Tage außerhalb des Lagers eingeschlossen bleiben, danach soll sie wieder hereingebracht werden. 15. Und Mirjam blieb sieben Tage außerhalb des Lagers eingeschlossen; und das Volk zog nicht weiter, bis sie wieder hereingebracht worden war.

wie folgt als *qal vachomer interpretiert werden:*

> Göttlichen Missfallen (P) hervorzurufen ist ein größeres Vergehen (R) als väterliches Missfallen (Q). (Hauptprämisse.)
>
> Die Verursachung väterlicher Missbilligung (Q) ist beleidigend (R) genug, um eine siebentägige Isolation (S) zu rechtfertigen. (Nebenprämisse.)
>
> Daher ist es schon ein so schwerwiegendes Vergehen (R), göttlichen Missfallen (P) hervorzurufen, dass es eine siebentägige Isolation (S) rechtfertigt. (Schlussfolgerung.)

Dieses Argument, wie ich es hier etwas umformuliert habe, ist ein gültiges a fortiori vom Typ des positiven Subjekts (vom Minor zum Major) [86]. Eine gewisse Interpretation meinerseits war notwendig, um es in dieser Standardform

---

86 Genau genommen wäre es korrekter, dieses Argument als positives Prädikat zu klassifizieren, da das Prädikat S (siebentägige Isolation) nicht auf Q oder P (Missbilligung) angewendet wird, sondern auf das Subjekt des letzteren (also die Person, die die Missbilligung hervorgerufen hat). Das heißt, Missbilligung hervorzurufen *impliziert,* Isolation zu verdienen. Der Einfachheit halber lasse ich es hier aber so.

darzustellen [87]. Ich interpretierte das Bild ihres Vaters, der ihr ins Gesicht spuckt (12,14), als Ausdruck „väterlicher Missbilligung“, die – analog zum Kontext – vermutlich durch ein hypothetisches Fehlverhalten ihrerseits verursacht wurde [88]. Von „göttlicher Missbilligung“ ist hier nicht die Rede; auch diese schließe ich aus dem Kontext, nämlich dass Mirjam plötzlich von Gott mit „Aussatz“ (12,10) heimgesucht wird, der sichtlich erzürnt ist (12,9), weil sie schlecht über Mose gesprochen hat (12,1). Letzteres ist ihr „Vergehen“ in der gegenwärtigen Situation; dieser Begriff (oder ein ähnlicher) ist als Mittelbegriff des Arguments erforderlich.

Die Hauptprämisse, dass göttlicher Unmut ein „schwerwiegenderes“ Vergehen sei als väterlicher, ist eine Interpolation – sie ist offensichtlich nicht im Text enthalten. Sie wurde anhand des verfügbaren Materials konstruiert, um die Schlussfolgerung aus der Nebenprämisse zu ermöglichen. Der Satz in der Nebenprämisse, der von siebentägiger „Isolation“ aufgrund väterlichen Unmuts spricht, lässt sich aus der Formulierung „ Sollte sie sich nicht sieben Tage lang in Scham verstecken? “ ableiten. Der entsprechende Satz in der vermeintlichen Schlussfolgerung, ebenfalls von siebentägiger „Isolation“ aufgrund göttlichen Unmuts, kann als eine durch A-fortiori-Argumentation ermöglichte Schlussfolgerung betrachtet werden.

---

87 Ich sage „meinerseits“, um die Verantwortung anzuerkennen – aber natürlich ist ein Großteil der vorliegenden Interpretation nicht sehr originell.

88 Im hebräischen Text heißt es „und ihr Vater usw.“; die Übersetzung „wenn ihr Vater usw.“ geht offenbar auf Raschis Interpretation zurück, „um darauf hinzuweisen, dass das Spucken nie tatsächlich stattfand, sondern rein hypothetisch ist“ (*Metsudah Chumash* mit Raschi unter: www.tachash.org/metsudah/m03n.html#fn342).

Was den Begriff „Isolation“ betrifft, so habe ich ihn gewählt, weil er *die begriffliche Gemeinsamkeit* zwischen „sich aus Scham verstecken“ und „außerhalb des Lagers eingesperrt sein“ darstellt. Ein kritischerer Ansatz würde diesen Begriff jedoch infrage stellen, da „sich aus Scham verstecken“ eine freiwillige Handlung ist, die innerhalb des Lagers erfolgen kann, während „außerhalb des Lagers eingesperrt sein“ eine unfreiwillige Inhaftierung durch die Behörden außerhalb des Lagers zu bezeichnen scheint. Wenn wir jedoch an den wesentlichen Unterschieden zwischen diesen beiden Konsequenzen festhalten, können wir das angebliche reine A-fortiori-Argument nicht als gültig behaupten. Denn streng logisch betrachtet kann die Schlussfolgerung eines deduktiven Arguments (sei es ein A-fortiori-, ein syllogistisches oder ein anderes) nicht mehr Informationen enthalten, als bereits in seinen Prämissen gegeben waren.

Das heißt, obwohl wir logisch aus „sich in Scham verstecken“ auf „Isolation“ schließen können (da Ersteres eine Unterkategorie von Letzterem ist), können wir nicht im Umkehrschluss aus „Isolation“ auf „außerhalb des Lagers eingeschlossen sein“ schließen (da Ersteres eine Unterkategorie von Letzterem ist). Ein solcher Schluss wäre nach den Regeln der Syllogistik unzulässig, d. h. er wäre ein Fehlschluss. Daraus folgt, dass die streng *korrekte* a-fortiori-Schlussfolgerung entweder konkret „Sie soll sich sieben Tage lang in Scham verstecken“ oder allgemeiner „Sie soll sieben Tage lang Isolation erleiden“ lautet. In jedem Fall kann der Satz „Sie soll sieben Tage lang außerhalb des Lagers eingeschlossen sein“ logisch nicht als a-fortiori-Schlussfolgerung geltend gemacht werden, sondern muss als *separate Schlussfolgerung betrachtet werden. und ein weiteres* göttliches Dekret, dass sie, selbst wenn sie sich nicht freiwillig versteckt, gegen ihren Willen dazu gezwungen werden soll (d. h. eingesperrt werden soll).

Man könnte natürlich alternativ argumentieren, dass das Argument eher als Steigerung denn als reine Verstärkung gedacht ist. Das heißt, die Schlussfolgerung „Sie sollte sieben Tage außerhalb des Lagers eingesperrt werden" könnte tatsächlich aus der untergeordneten Prämisse „Sie würde sich sieben Tage lang in Scham verstecken" *abgeleitet werden* – im Verhältnis zur Schwere des Vergehens, im Vergleich zu einem Vergehen gegen den Vater und einem Vergehen gegen Gott. Um dies zuzulassen, müsste man eine stillschweigende *zusätzliche Prämisse annehmen* , die ein proportionales Verhältnis zwischen der Bedeutung des Opfers (ein Vater, Gott) und der darauf folgenden Strafe für den Täter (freiwillige Isolation, erzwungene Verbannung und Inhaftierung) festlegt.

Ein weiterer wichtiger Punkt ist die Bestrafung durch Lepra. Alle konzentrieren sich auf Mirjams einwöchigen Ausschluss aus der Gemeinschaft, doch das ist sicherlich nicht ihre einzige Strafe. Sie wird in der Zwischenzeit von Gott mit einer furchtbaren Krankheit heimgesucht, wohingegen die hypothetische Tochter, die ihren Vater erzürnt hat, keine vergleichbare Krankheit erleidet. Die beiden Strafen sind also nicht so identisch, wie es allein aufgrund der siebentägigen Isolation scheinen mag. Auch hier kann man die Gültigkeit des strengen „a fortiori"-Arguments bezweifeln. Diesem Einwand könnte man entgegenhalten, dass der Speichel des Vaters das notwendige Analogon zur Lepra darstellt. Doch die beiden Leiden sind natürlich von ganz unterschiedlicher Tragweite; daher bleibt ein Zweifel bestehen.

Wir müssen daher hier erneut einräumen, dass dieser Unterschied in der Bestrafung der beiden Fälle nicht allein durch das Argument „a fortiori" begründet wird, sondern durch einen separaten und zusätzlichen göttlichen Erlass. Alternativ lässt sich dies durch ein entsprechendes Argument „a crescendo" erklären, auf das kein *„dayo"*

mehr angewendet wird. Diese Schwierigkeit lässt sich auch damit beheben, dass die Bestrafung der Lepra *bereits* vor der Formulierung des Arguments „a fortiori“ eine von Gott bewirkte Tatsache war; letzteres betrifft hingegen nur die Strafe, die durch menschliches Eingreifen *noch* vollzogen werden sollte – nämlich die siebentägige Isolation. Somit bezieht sich das Argument *absichtlich* nur auf den späteren Teil von Mirjams Bestrafung und kann nicht dafür kritisiert werden, den früheren Teil zu ignorieren.

Man mag vielleicht bestreiten, dass hier ein A-fortiori-Argument jeglicher Art beabsichtigt ist. Man könnte den Satz „ Sie soll sieben Tage lang außerhalb des Lagers eingeschlossen sein “ ebenso gut als eigenständigen Erlass betrachten. Doch welchen Nutzen hätte dann der rhetorische Ausruf „ Wenn ihr Vater ihr nur ins Gesicht gespuckt hätte, sollte sie sich nicht sieben Tage lang in Scham verstecken? “? Und wie ließe sich zudem die Übereinstimmung der siebentägigen Isolation in beiden Fällen erklären? Offensichtlich ist eine Analogie zwischen diesen beiden Sätzen beabsichtigt, und das A-fortiori- oder Crescendo-Argument dient dazu, sie überzeugend miteinander zu verbinden. Obwohl also verschiedene Einwände gegen die A-fortiori-Form oder die Gültigkeit des Tora-Arguments erhoben werden können, lässt sich sagen, dass die traditionelle Lesart des Textes als *Qal Vachomer insgesamt* vernünftig ist. Diese Lesart lässt sich weiter untermauern, wenn sie in gewisser Hinsicht als Crescendo und nicht rein als A fortiori verstanden wird.

Welchen Nutzen hat also die Klausel: „Und danach soll sie wieder hereingebracht werden“? Beachten Sie, dass sie in meiner obigen a fortiori-Konstruktion nicht erwähnt wird. Sollten wir sie einfach so lesen, dass sie etwas explizit macht, was in den Worten „ Sie soll sieben Tage lang außerhalb des Lagers eingesperrt sein “ impliziert ist? Nun, diese Worte implizieren nicht unbedingt, dass sie nach sieben Tagen ins Lager zurückgebracht werden soll; es

könnte sein, dass sie nach sieben Tagen aus dem Gefängnis (wo sie „eingesperrt“ war) entlassen wird, aber nicht unbedingt von „außerhalb des Lagers“ zurückgebracht wird. Die fragliche Klausel fügt also zusätzliche Information hinzu. Nach Ablauf von sieben Tagen soll Miriam sowohl aus dem Gefängnis *als auch* aus der Verbannung aus dem Stammeslager entlassen werden.

Eine weitere mögliche Interpretation dieser Klauseln ist, „ Sie soll sieben Tage lang außerhalb des Lagers eingesperrt sein “ als eine Strafe von *mindestens* sieben Tagen zu lesen, während „Und danach soll sie wieder hereingebracht werden“ bedeutet, dass die Strafe sieben Tage *nicht überschreiten darf* (d. h. „danach“ wird als „unmittelbar danach“ verstanden). Sie legen jeweils ein Minimum und ein Maximum fest, sodass *genau* sieben Tage verhängt werden. Klar ist jedenfalls, dass „siebentägige Isolation“ sowohl in der vorgeschlagenen Nebenprämisse als auch in der Schlussfolgerung explizit genannt und impliziert wird; ***keine andere Zeitspanne, wie etwa vierzehn Tage, wird erwähnt*** . Dies ist ein positives Indiz dafür, dass es sich im Wesentlichen um ein reines A-fortiori-Argument handelt, da die logische Regel der Kontinuität zwischen gegebener und abgeleiteter Information (insoweit) eingehalten wird.

Wie wir bei der Betrachtung der Gemara-Auslegung [in AFL] sehen werden, wird die Zahl von vierzehn Tagen im Toraschluss zwar nicht explizit erwähnt, doch ist es durchaus denkbar, dass implizit vierzehn Tage gemeint waren (was auf eine Steigerung von sieben auf vierzehn Tage hindeutet), diese strengere Strafe aber später durch einen weiteren göttlichen Erlass (genauer gesagt das Dayo-*Prinzip*) abgemildert (auf sieben Tage reduziert) wurde, der ebenfalls in der Tora unausgesprochen bleibt. Mit anderen Worten: Obwohl die Tora scheinbar mit einer Sieben-Tage-Strafe endet, könnte dies durchaus ein endgültiger Schluss sein (wobei dazwischen unerwähnte Ereignisse eintreten) und nicht ein unmittelbarer. Nichts in

der Tora deutet auf eine Steigerung hin, aber nichts widerlegt sie auch. Soweit zu unserer Analyse von Vers 14.

Betrachten wir nun kurz Vers 15: „ Und Mirjam wurde sieben Tage lang außerhalb des Lagers eingeschlossen; und das Volk zog nicht weiter, bis sie wieder hineingebracht worden war. “ Die naheliegende Lesart dieses Verses ist, dass er uns mitteilt, dass das Urteil in Vers 14 ordnungsgemäß vollstreckt wurde – Mirjam war tatsächlich genau sieben Tage lang außerhalb des Lagers eingeschlossen, woraufhin sie, wie vorgeschrieben, freigelassen wurde und ins Lager zurückkehrte. Wir können ihn auch als Bestätigung der Argumentation im vorhergehenden Vers sehen – also als Hinweis darauf, dass die scheinbare Schlussfolgerung diejenige war, die Moses' Gericht annahm und umsetzte. Wir werden nun [in AFL] fortfahren und sehen, wie die Gemara all dieses Material unterschiedlich interpretiert oder verwendet hat.

Doch zunächst wollen wir unsere Ergebnisse zusammenfassen. Num. 12,14-15 kann, mit einigen Einschüben und Interpretationen, als eine Art A-fortiori-Argument ausgelegt werden. Wenn diese Passage der Tora tatsächlich ein *Qal Vachomer ist* , so ist sie kein völlig explizites (*Meforash*). aber teilweise implizit (*satum*). In mancher Hinsicht wäre es angemessener, es als Crescendo zu verstehen, anstatt als reines A fortiori. Man könnte es sogar gar nicht als *Qal Vachomer lesen* ; dann wären jedoch einige Textelemente schwer zu erklären.

Es ist daher nachvollziehbar, ein A-fortiori-Argument in den Text hineinzulesen, wie wir es oben getan haben und wie es im Judentum traditionell üblich ist. Dennoch muss betont werden, dass diese Lesart bei zu strenger Anwendung etwas erzwungen wirkt, da die untergeordnete Prämisse und Schlussfolgerung asymmetrische Elemente enthalten. Ohne diese technischen Schwierigkeiten zu vernachlässigen, lässt sich kein rein gültiger A-fortiori-

Schluss ziehen. Dennoch besteht zwischen diesen Elementen genügend zugrundeliegende Symmetrie, um ein gewichtiges, übergeordnetes A-fortiori-Argument nahezulegen, das dem logischen Erfordernis der Kontinuität (d. h. dem Deduktionsprinzip) entspricht. Die Elemente, die sich nicht durch ein A-fortiori-Argument erklären lassen, können und müssen als separate und zusätzliche Dekrete betrachtet werden. Alternativ lassen sie sich durch Crescendo-Argumente erklären.

Im vorliegenden Abschnitt haben wir eine offene und freie Textanalyse von Num 12,14–15 vorgenommen. Dies geschah bewusst aus der Perspektive eines säkularen Logikers. Wir wollten objektiv (unabhängig von seiner religiösen Bedeutung) ermitteln, was der untersuchte Text aussagt, welche Bestandteile er hat und wie diese zusammenhängen, welche Rolle sie im Gesamtzusammenhang spielen. Vor allem aber sollte diese Analyse herausfinden, in welchem Verhältnis diese Tora-Passage zum A-fortiori-Argument und dem Prinzip des *Dayo steht* : Enthält der Text diese Argumentationsform und das zugehörige Prinzip eindeutig und unzweifelhaft, oder interpretieren wir sie hinein? Ist die vorgeschlagene Argumentation stichhaltig oder wirkt sie konstruiert?

Wir beantworteten die Fragen so wahrheitsgemäß wie möglich, ohne Vorurteile, und kamen zu dem Schluss, dass sich trotz verschiedener Schwierigkeiten durchaus ein gültiges „a fortiori“-Argument in den Text hineinlesen lässt. Diese Fragen mussten gestellt und beantwortet werden, bevor wir die Auslegung der Gemara zu Num 12,14–15 betrachten und diskutieren konnten, da diese in mancher Hinsicht überraschend von der einfachen Lesart abweicht. Wir können die Tragweite ihrer Aussage nicht vollständig erfassen, ohne einen unvoreingenommenen, wissenschaftlichen Vergleichsmaßstab zu haben. Unsere

bisherige Arbeit diente also lediglich der Vorbereitung, um unser Verständnis des Gemara-Ansatzes zum „ *qal vachomer“* -Argument und zum „ *dayo“* -Prinzip später zu erleichtern und zu vertiefen.

Ein weiterer Punkt muss hier noch erwähnt werden. Wie bereits erwähnt, lenkt die Gemara die Aufmerksamkeit insbesondere auf Num 12,14-15, weil diese Passage die einzige ist, die die Mischna BQ 2,5 in der Tora begründen kann. Obwohl Num 12,14-15, wie wir gezeigt haben, tatsächlich zu diesem Zweck herangezogen werden kann, ist die Analogie nicht perfekt. Denn während das Mischna-Prinzip *des Dayo* die Schlussfolgerung eines rabbinischen Gerichts von einem in der Tora explizit genannten Gesetz (genauer gesagt einer Strafe für ein Verbrechen) auf ein *nicht* explizit genanntes Gesetz betrifft (wobei die gleiche Strafe beibehalten und keine verhältnismäßige Strafe verhängt wird), impliziert das in Num 12,14-15 implizierte *Dayo*- Prinzip (nach den meisten Lesarten) … 12:14-15 bezieht sich auf ein Argument, dessen Prämissen und Schlussfolgerung alle in der Tora zu finden sind, und leitet darüber hinaus die Strafe (für Mirjams *Majestätsbeleidigung*) ab, die das Gericht vollstrecken soll, indem es sich von einer Strafe (für eine Tochter, die ihren Vater beleidigt) ableitet, die entweder als intuitiv offensichtliche Moral oder, soziologisch betrachtet, als eine vor-Tora-Kulturtradition charakterisiert werden kann.

Denn wenn wir (wie wir könnten) beide in Num 12,14-15 erwähnten Strafen (für eine Tochter und für Mirjam) als göttlich verordnet betrachten, könnten wir nicht glaubhaft behaupten, dass die letztere (für Mirjam) erst recht aus der ersteren (für eine Tochter) *abgeleitet* wird. Daher ist die Prämisse im Fall Mirjam nicht so maßgebend, wie sie sein müsste, um als perfekte Analogie zur Tora-Prämisse im Mischna-Fall zu dienen. Denn das Wesen des Mischna-Suffizienzprinzips besteht darin, dass sich das Gericht damit begnügen muss, einen größeren Schuldigen mit

derselben Strafe zu verurteilen, mit der die Tora einen kleineren Schuldigen verurteilt, anstatt eine proportional höhere Strafe zu verhängen, da die einzige in der Tora ausdrücklich gerechtfertigte und somit mit Sicherheit *ableitbare Strafe* dieselbe ist. Das heißt, der Kern des Mischna- *Prinzips* ist, dass die Prämisse maßgebender ist als die Schlussfolgerung, wohingegen im Fall Num 12,14-15 die Prämisse *maßgebender ist* als die Schlussfolgerung. Im Beispiel 12,14-15 ist dies nicht ganz richtig. Das bedeutet, dass die Mischna -*Deutung zwar* in gewisser Weise auf Num 12,14-15 gestützt werden kann, diese Stützung jedoch davon abhängt, dass wir bestimmte Aspekte der Mischna *in* das Tora-Beispiel hineinlesen. Die begriffliche Abhängigkeit der beiden ist also wechselseitig und nicht einseitig.

7. LOUIS JACOBS' BEITRAG

Entnommen aus: A Fortiori Logic *(2013), Kapitel 16:4.*

‚Rabbinisches Denken im Talmud‘ (2005) enthält einen Aufsatz zum Thema ‚Das Qal-Va-Homer-Argument im Alten Testament‘ [89]. Wir werden hier die Beiträge dieses späten Aufsatzes analysieren (Jacobs *sel. A.* verstarb 2006). Da ich [bevor ich 2013 auf diesen Aufsatz stieß] bereits viele seiner Werke gelesen und ihn sehr bewundert hatte, freute ich mich über weitere Beiträge von ihm. Bedauerlicherweise erwähnt Jacobs darin jedoch nicht meine Beiträge zum selben Thema in meinem Werk *‚Jüdische Logik‘* (1995), obwohl dieses etwa zehn Jahre vor seinem Aufsatz erschienen ist. Ich bin sicher, es hätte ihn angeregt, hätte er es gelesen.

1. Vergleichen von Aufzählungen

von Jacobs in seinem jüngsten Aufsatz erstellten Liste biblischer *Qal Vachomer mit der Liste in meiner „Jüdischen Logik* und späteren Erkenntnissen“ [90]. Ich sehe

---

89 Siehe Kapitel 12, S. 109-116.

90 Genauer gesagt, 1 Samuel 17,37, der Fall aus Addendum 4 von JL, auf den mich Mark Leroux (aus Südafrika, ein Kollege aus meinem damaligen Büro) 2001 mündlich hinwies. Zuvor (1998) fand ich zufällig einen weiteren Fall, nämlich Jona 4,10–11 . Kürzlich (im August 2012) stieß ich durch eine Suche nach Schlüsselwörtern auf www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm auf einen weiteren Fall, Hesekiel 14,13–21 . Diese Suche ergab übrigens insgesamt nur 19 Fälle: 13 mit „wie viel mehr“ und 6 mit „wie viel weniger“. Es gab keine Fälle

mich verpflichtet, diese Aufstellung vorzunehmen, um allen Beteiligten gerecht zu werden. Führt man die beiden Listen zusammen, ergibt sich eine Gesamtzahl von mindestens 46 Fällen [alle aufgeführt und analysiert in Kapitel 7 des vorliegenden Bandes]. Jacobs' Liste basiert offenbar größtenteils, wenn nicht sogar vollständig, auf einem Werk von **Wolf Einhorn** aus Grodno aus dem frühen [91]19. Jahrhundert , das mir nicht bekannt ist, aber angeblich 40 Fälle enthält [92]. Jacobs hat vermutlich einige dieser Fälle verworfen, da er insgesamt nur 35 auflistet; er gibt jedoch weder an, welche Fälle er verworfen hat, noch warum [93]. Auch lässt Jacobs offen, ob es sich bei den von ihm aufgeführten Fällen um eigene Erkenntnisse handelt oder ob alle in Einhorns Liste enthalten sind.[94]

---

mit den Schlüsselwörtern „umso mehr/weniger" und „(wie/so) viel mehr/weniger".

91 Zeev Wolf Einhorn (Maharzav), Grodno, Litauen, 1813–1862. *Sefer Midrasch Tannaim* , 1838.

92 Jacobs fügt hinzu, dass „andere Kommentatoren zu ähnlichen Ergebnissen gekommen sind" – er sagt aber nicht, welche Kommentatoren das sind, noch wie diese Ergebnisse lauten, noch vergleicht er sie.

93 Er teilt uns zwar mit, dass einige der von verschiedenen Forschern vorgeschlagenen Beispiele „als weit hergeholt und zweifelhaft zurückzuweisen sind", doch leider nimmt er seine Sichtweise nicht öffentlich vor und erklärt allzu selbstsicher, dass seine Liste „alle eindeutigen Belege enthält".

94 Goltzberg erwähnt in seinem 2010 erschienenen Essay „Das A-fortiori-Argument im Talmud" [den ich in AFL rezensiert habe] die „vergessenen A-fortiori-Argumente", ohne jedoch deren Anzahl anzugeben oder sie aufzulisten. Offenbar entnimmt er diese Information Moshe Koppels „ *Meta-Halakha. Logic, Intuition And The Unfolding Of Jewish Law"* (Northvale, NJ, Jason Aronson, 1987). Da ich dieses Werk nicht kenne, kann ich nicht beurteilen, ob es informativer ist. Jacobs erwähnt Koppels Buch, das älter ist als meines, ebenfalls nicht.

Wir beide haben	24
Ich habe, ihm fehlt es.	14
Er hat, mir fehlt es.	8

Jacobs und ich haben 24 gemeinsame Beispiele. Dazu gehören natürlich die bekannten zehn Beispiele aus *Genesis Rabbah* 92:7: Genesis 44:8, Exodus 6:12, Numeri 12:14-15, Deuteronomium 31:27, 1 Samuel 23:3, Jeremia 12:5 (zwei Fälle), Hesekiel 15:5, Sprüche 11:31 und Esther 9:12. Interessanterweise vermutet Jacobs, dass nur das erste dieser zehn Beispiele ursprünglich im Midrasch stand, vermutlich weil das Beispiel aus Genesis 44:8 zuerst genannt wird und Rabbi Ismael anschließend sagt: „Dies ist eines der zehn Beispiele für *qal va-homer in der Tora* . " Er schreibt nach Rabbi Ismaels Bemerkung: „In einer höchstwahrscheinlich redaktionellen oder sogar späteren Glosse führt der Midrasch die anderen neun an."[95]

Jacobs entdeckt zwei weitere Stellen, die im selben Midrasch erwähnt, aber nicht unter den zehn aufgeführten sind: Genesis 4,24 („Wenn Kain siebenfach gerächt wird, so soll Lamech siebenundsiebzigfach gerächt werden."), die mir dank Raschi bereits bekannt war; und Genesis 17,20–21, die mir neu war und die ich daher weiter unten unter der Kategorie „Er hat, ich habe nicht" aufgeführt habe [96]. Interessanterweise nennt der Midrasch auf einer späteren Seite nur zehn Beispiele für ein A-fortiori-Argument, obwohl im selben Band zuvor zwei weitere

95 Interessanterweise erwähnt R. Ishmael hier nicht Num. 12:14-15, welches eine so wichtige Rolle in der Gemara-Auslegung von Mishna Baba Qama 2:5 spielt.

96 Aber wie sich herausstellt, nur implizit, nicht explizit.

erwähnt werden! Diese Inkonsistenz deutet eindeutig auf mehrere Bearbeitungen des Werkes hin.[97]

Dass der Midrasch seine zwölf Beispiele nicht auf einmal auflistet, ist ansonsten unerklärlich – es sei denn, sein Autor verwendete nicht näher spezifizierte Auswahlkriterien. Vermutlich wurde der Fall Gen 4,24 als „böser" Fall und Gen 17,20–21 als „impliziter" Fall ausgelassen [98]; eine andere mögliche Erklärung ist, dass diese beiden Fälle später hinzugefügt wurden. Die hier aufgeworfene Frage ist natürlich Teil einer umfassenderen, die ich bereits in meiner Abhandlung *„Jüdische Logik" behandelt habe* : Wie kommt es, dass dem Autor des Midrasch, der den Tanach vermutlich auswendig kannte und nicht unaufmerksam war, die zahlreichen anderen a fortiori-Argumente entgangen sind, die wir in letzter Zeit dort gefunden haben? Dies ist ein Rätsel. Jacobs bestätigt dieses Rätsel mit den Worten: „Die Kommentatoren des Midrasch und andere Gelehrte sind verwundert über Rabbi Ismaels Bezugnahme auf nur zehn biblische Fälle."[99]

---

97 Jacobs Kommentar basiert auf einer Anmerkung von Theodor-Albeck, dem Herausgeber der von ihm erwähnten Genesis-Rabbah-Ausgabe. In dieser Ausgabe findet sich 92,7 auf den Seiten 1145–1146 und 4,24 sowie 17,20–21 auf Seite 225. Jacobs teilt uns außerdem mit (in den Endnoten, S. 116), dass Yalkut, 1 Sam 132 „zehn erwähnt, aber nur neun auflistet" (er gibt nicht an, welche ausgelassen wurde); und dass Gen 4,24 auch in Avot de-Rabbi Nathan (Version B) 44 und in JT Sanh 10,1 (27d) als qal vachomer erwähnt wird.

98 Wiseman behauptet, dass „böses" qal vachomer eine rabbinische Kategorie sei (S. 174–176). Bezüglich des „impliziten" Falls siehe weiter unten.

99 In diesem Zusammenhang erwähnt Jacobs (in einer Fußnote) A. Schwarz, Ch. Hirschensohn, Jofe Ashkenazi (in Yephe toar) und H. Strack.

Beachten Sie in diesem Zusammenhang auch, dass ich Esther 9,12, das in der Midrasch-Liste enthalten ist, nicht als glaubwürdiges und ausreichend explizites Beispiel eines Fortiori-Arguments betrachte. Dieses Beispiel, das lautet: „Die Juden haben fünfhundert Mann in der Burg Susa und die zehn Söhne Hamans erschlagen und vernichtet; was (*meh*) haben sie dann in den übrigen Provinzen des Königs getan!“, [100]verwendet eine Formulierung, die meines Wissens nirgendwo sonst mit einem Fortiori-Argument in Verbindung gebracht wird. Die Interpretation des Wortes *„meh“* als „wie viel mehr“ erscheint mir daher etwas konstruiert. Ich würde dies bestenfalls als ein „implizites“ Fortiori-Argument betrachten, im Sinne eines aus dem Text herausgelesenen Arguments (mehr dazu später), da in der Schlussfolgerung (die die Form einer Frage hat) keine Zahl größer als 500 explizit genannt wird. Da dieses Argument jedoch allgemein als Fortiori-Argument akzeptiert wird, nur weil es zu den zehn wichtigsten im Midrasch aufgeführten gehört, zähle ich es ausnahmsweise als explizites Fortiori-Argument.

Die verbleibenden 13 *gemeinsamen Stellen* sind: 1 Samuel 14,29–30, 2 Samuel 12,18, 2 Samuel 16,11, 1 Könige 8,27, 2 Könige 10,4, Jona 4,10–11, Sprüche 15,11, Sprüche 19,7, Sprüche 19,10, Sprüche 21,27, Hiob 4,18–19, Hiob 15,15–16 und Hiob 25,5–6. Dass diese Stellen unabhängig

---

100 Dieses Zitat, wie alle Bibelzitate in diesem Abschnitt, stammt von der Website Mechon Mamre (www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm) und basiert auf der Ausgabe der Jewish Publication Society von 1917. Das Wort „dann“ ist eine Hinzufügung des Übersetzers und kommt im hebräischen Original nicht vor. Auch das Ausrufezeichen ist eine Ergänzung; ein Fragezeichen wäre möglicherweise passender gewesen. Offenbar wurde der Übersetzer von der Tradition beeinflusst, dass diese Aussage umso mehr gilt.

voneinander von zwei oder mehr Personen gefunden wurden, ist natürlich nicht überraschend. Wer nach Argumenten dieser Art sucht und eine gewisse Kenntnis ihrer Funktionsweise hat, wird sie beim Bibellesen bemerken. In meinem Fall war die Recherche systematischer. Ich untersuchte den Wortlaut bekannter Beispiele für die Argumentation „a fortiori" und suchte anschließend mithilfe einer Konkordanz nach anderen Bibelstellen mit demselben Wortlaut.

Was Jona 4,10-11 betrifft, wo Gott sagt: „Du hast dich des Kürbisses erbarmt, für den du dich nicht abgemüht und den du nicht wachsen lassen hast, der in einer Nacht wuchs und in einer Nacht verging; und sollte ich mich (*vaani lo) nicht* auch der großen Stadt Ninive erbarmen, in der mehr als sechzigtausend Menschen leben, die nicht zwischen ihrer Rechten und ihrer Linken unterscheiden können, und dazu noch viel Vieh?" Obwohl dieser Fall keine eindeutige Formulierung des A fortiori enthält, ist die A-fortiori-Intention klar. Ich hatte diesen Fall in den frühen Ausgaben meiner *„Jüdischen Logik" nicht* , sondern habe ihn, nachdem ich ihn zufällig entdeckt hatte, im Juni 1998 als letzte Fußnote zu Kapitel 6 hinzugefügt.

Durch die Verwendung einer Konkordanz stieß ich zweifellos auf zahlreiche Fälle, die offenbar bisher unbekannt waren. Die 14 Fälle, die *ich kenne, die Jacobs aber nicht erwähnt,* sind: 1 Samuel 17,37 ; 1 Samuel 21,6; 2 Samuel 4,10–11; 2 Könige 5,13; 2 Könige 18,23–24 und die Wiederholung in Jesaja 36,8–9 ; Hesekiel 14,13–21; Psalm 78,20; Psalm 94,9–10 (drei Fälle); Daniel 2,9 [101]; 2

---

101 Wie ich in meiner *Judaic Logic (6:3)* erläutere , ist der gegebene Text von Daniel 2:9 zwar nicht direkt ein Fortiori-Argument, da er aus einem Befehl des Königs und einer Überlegung zu dessen Nutzen besteht, die Argumentation des Königs ist jedoch zweifellos ein Fortiori-Argument, und zwar so

Chronik 6,18 [102]; 2 Chronik 32,15. Da Jacobs nur 35 Fälle angibt, Einhorn aber 40, ist es durchaus möglich, dass einige dieser 14 Fälle dem Letzteren bekannt waren, vom Ersteren aber verworfen wurden. Aber das erscheint unwahrscheinlich – warum sollte Jacobs einen dieser Fälle ablehnen, die doch alle ziemlich klar und eindeutig sind?

Es sei darauf hingewiesen, dass 1 Samuel 17,37 in Anhang 4 meiner *„Jüdischen Logik“* (Stand 2001) veröffentlicht und analysiert wurde . Ich selbst hatte diese Stelle nicht entdeckt, sondern wurde von einem Leser namens Mark Leroux (aus Südafrika) darauf aufmerksam gemacht. Hesekiel 14,13–21 wurde in meiner *„Jüdischen Logik“ nicht erwähnt* ; ich entdeckte diese Stelle erst kürzlich (2012). Sie lässt sich wie folgt paraphrasieren: „Um zahlreiche negative göttliche Dekrete abzuwenden, ist mehr geistliche Kraft erforderlich als um weniger negative Dekrete abzuwenden. Wenn also heiligen Männern wie Noah, Daniel oder Hiob nicht genügend geistliche Kraft fehlt, um die Ausführung der vier einzelnen Dekrete – Schwert, Hungersnot, wilde Tiere und Pest – zu verhindern, dann fehlt ihnen auch die Kraft, alle vier Dekrete zusammen abzuwenden [103].“ Letzteres war nicht leicht zu erkennen, da es sich über mehrere Verse erstreckt. Mir half dabei die Schlüsselphrase „Wie viel mehr“ (*af ki* , hebr.), die darin verwendet wird.

---

sehr, dass man es im Grunde explizit als solches bezeichnen kann.

102 Dies ist eine Wiederholung von 1 Könige 8,27, das Jacobs tatsächlich besitzt.

103 Der Originalwortlaut dieses Arguments findet sich in Kapitel 8.2 des vorliegenden Bandes.

2 Könige 18,23-24 und seine wortwörtliche Wiederholung in Jesaja 36,8-9 [104]betrifft , so werden sie zwar in meiner *„Jüdischen Logik“ erwähnt* , doch hegte ich erhebliche Skepsis und betrachtete sie daher damals nicht als unumstößliche Tatsachen [105]. Bei einer späteren Überprüfung der Argumentation wurde mir deren Intention jedoch umso deutlicher. Rab-Schakeh (Gesandter des assyrischen Königs) sagt: „Nun bitte ich dich, wette mit meinem Herrn, dem König von Assyrien, und ich werde dir zweitausend Pferde geben, wenn du es schaffst, Reiter darauf zu setzen. Wie kannst du *denn* auch nur einen einzigen Hauptmann, selbst den geringsten Diener meines Herrn, abweisen? Und doch setzt du dein Vertrauen auf Ägypten, was Streitwagen und Reiter angeht!“ Der assyrische Sprecher glaubt, dass König Hiskia auf ägyptische Streitwagen und Reiter hofft; So sagt er zu ihm: „Selbst wenn eure Streitmacht um 2000 Pferde verstärkt würde (die ich euch gerne geben würde), könntet ihr keine Krieger finden, die sie reiten könnten, und könntet daher nicht hoffen, die Eindringlinge zu besiegen; erst recht nicht ohne diese zusätzliche Streitmacht könnt ihr hoffen, die Eindringlinge, nicht einmal ansatzweise, zu besiegen.“ Ich betrachte diese beiden identischen Fälle daher fortan als erst recht.

---

104 Solches Copy-and-Paste-Wiederholen ist für Zwecke der „höheren Kritik“ sicherlich nützlich.

105 In Kapitel 6 [von JL] schreibe ich: „Beachten Sie auch: 2 Könige 18,23–24 und seine Wiederholung in Jesaja 36,8–9 könnten auf den ersten Blick stilistisch als a fortiori interpretiert werden. Doch so sehr ich mich auch bemüht habe, es ist mir nicht gelungen, daraus ein klares a-fortiori-Argument abzuleiten, so künstlich und logisch unwahrscheinlich es auch sein mag.“

2. Für mich neue Fälle

Betrachten wir nun die Fälle, *die Jacobs anführt, mir aber fehlen* . Da ich diese bisher noch nie analysiert habe, werde ich dies nun tun. Zunächst liste ich die acht Fälle auf, die ich als explizites a fortiori-Argument akzeptiere, und behandle anschließend die von ihm genannten Fälle, die ich bestenfalls als implizit betrachte.

Richter 14,16 . „Und er (Simson) sprach zu ihr (seiner Frau): Siehe , ich habe es weder meinem Vater noch meiner Mutter gesagt, und *soll* ich es dir sagen?“ Dies ist ein klarer Fall von *Qal Vachomer* , bei dem Schlüsselwörter (*hine/ve*) verwendet werden, die auch an anderer Stelle vorkommen. Ich bin sogar überrascht, dass ich es übersehen habe! Der Grund dafür ist wahrscheinlich, dass das Wort *hine* sehr oft in Kontexten verwendet wird, in denen keine besondere Absicht besteht, weshalb ich nicht jedes Vorkommen genauer untersucht habe.

Jesaja 66,1: „Der Himmel ist mein Thron und die Erde mein Fußschemel. Wo (*eizeh*) ist das Haus, das ihr mir bauen könnt? Und wo (*eizeh*) ist der Ort, der meine Ruhestätte sein kann?“ Diese Stelle erinnert deutlich an die Botschaft von 1. Könige 8,27 und 2. Chronik 6,18, auch wenn der Wortlaut etwas abweicht; nämlich, dass Gott zu groß ist, um in einer irdischen Behausung zu wohnen. Ich habe dies vielleicht übersehen, weil der hebräische Operator *eizeh* (אֵי-זֶה), der „ *was?“* (oder *„welches?“* statt *„wo?“* , wie es in dieser JPS-Übersetzung heißt) meines Wissens in anderen a-fortiori-Kontexten nicht vorkommt. Dennoch ist es als Beispiel für eine a-fortiori-Aussage durchaus glaubwürdig.

Jeremia 25,29 : „Denn siehe , ich fange an, Unheil über die Stadt zu bringen, über der mein Name genannt ist, und *ihr sollt* ungestraft bleiben? Ihr sollt nicht ungestraft bleiben; denn ich werde das Schwert rufen über alle Bewohner der Erde.“ Auch hier finden wir die

Schlüsselwörter *hine/ve* , die manchmal auf die Absicht *des Qal Vachomer hinweisen* . Das Argument lautet: Wenn Gott bereit ist, Unheil über die Stadt zu bringen, über der sein Name genannt ist, dann ist er gewiss auch bereit, weniger bedeutende Königreiche gründlich zu bestrafen.

Jeremia 45,4-5 : „Siehe , was ich gebaut habe, das werde ich niederreißen, und was ich gepflanzt habe, das werde ich ausreißen, und das im ganzen Land. Und suchst du Großes für dich? Suche es nicht! Denn siehe, ich werde Unheil bringen über alles Fleisch.“ Auch hier finden wir die Schlüsselwörter „ *hine “ /„ve* “. Das Argument lautet: Wenn Gott bereit ist, das, was er gebaut hat, niederzureißen usw., dann ist er gewiss auch bereit, den Erfolg der Unternehmungen von Baruch ben Neriah zu verhindern.

Jeremia 49,12 : „Siehe (*hine*), die, denen es nicht zustand, aus dem Kelch zu trinken, werden gewiss trinken; und (*ve*), bist du es, der gänzlich ungestraft bleiben soll? Du wirst nicht ungestraft bleiben, sondern du wirst gewiss trinken.“ Beachten Sie auch hier die Verwendung der Schlüsselwörter *hine/ve* . Das Argument „a fortiori“ lautet: Wenn Gott bereit ist, diejenigen zu bestrafen, die es nicht verdienen, dann ist er gewiss auch bereit, diejenigen zu bestrafen, die es verdienen. Beachten Sie die ähnliche Form der drei hier erwähnten „a fortiori“-Argumente Jeremias – sie deutet auf ihre gemeinsame Urheberschaft hin.

Ezechiel 33,24 : „Die Bewohner jener Ödnis im Land Israel sprechen: Abraham war einer, und er erbte das Land; wir aber sind viele; uns ist das Land zum Erbe gegeben.“ In diesem Fall fehlt ein Schlüsselwort, das auf eine „a fortiori *“* -Absicht hindeutet; doch das kommt vor. Es besteht eindeutig eine solche Absicht, auch wenn das Argument logisch eher schwach ist. Warum sollten „viele“ ein sichereres Erbe haben als nur „einer“? Genau das behaupten die nächsten beiden Verse (25–26), die von Gott

selbst gesprochen werden – dass nicht die Quantität, sondern die moralische Qualität über den Besitz dieses Landes entscheidet.

„Ihr esst mit Blut, erhebt eure Augen zu euren Götzen und vergießt Blut; und ihr *wollt* das Land besitzen? Ihr stützt euch auf euer Schwert, ihr tut Gräueltaten, und jeder verunreinigt die Frau seines Nächsten; und *ihr* wollt das Land besitzen?“

Dieser Fall ist besonders interessant, da er ein biblisches Beispiel für die *Widerlegung* eines schwachen A-fortiori-Arguments durch einen Angriff auf die Hauptprämisse liefert. Man beachte, dass Gottes Antwort selbst kein A-fortiori-Argument darstellt, sondern ein Einwand gegen ein solches. Diese Form des Gegenarguments wurde später von den Rabbinern des Talmud unter dem Begriff *Pirka* (aramäisch) bzw. *Teschuva* (hebräisch) routinemäßig angewendet. Zweifellos finden sich viele solcher Gegenargumente in der Bibel, auf die wir künftig achten und die wir uns merken sollten. Ich selbst habe in der Vergangenheit nicht nach solchen Widerlegungen gesucht oder sie bemerkt.

Hiob 9,13-14 : „Gott wird seinen Zorn nicht zurücknehmen; die Helferinnen Rahabs beugten sich vor ihm. Wie viel weniger (*af ki*) soll ich ihm antworten und meine Streitpunkte mit ihm ausmachen?“ Hiob hält sich für weniger würdig als „die Helferinnen Rahabs“ und ist daher mehr als sie verpflichtet, sich Gottes Gericht zu beugen. Dies ist ein klarer Fall von *Qal Vachomer* , bei dem Schlüsselwörter (*af ki*) verwendet werden, die an anderer Stelle vorkommen. Ich bin sehr überrascht, dass ich das nicht bemerkt habe!

Nehemia 13,26-27 : „Hat nicht auch Salomo, der König von Israel, durch diese Dinge gesündigt? Und doch gab es unter vielen Völkern keinen König wie ihn. Er war der Liebling seines Gottes, und Gott machte ihn zum König

über ganz Israel. Dennoch verführten ihn (*gam*) die fremden Frauen zur Sünde. Sollen wir uns denn (*ve*) von euch verführen lassen und all dieses große Übel begehen, indem wir unserem Gott die Treue brechen und fremde Frauen heiraten?“ Die Kernaussage des Arguments lautet: Wenn selbst Salomo durch fremde Frauen zur Sünde verführt werden konnte, werden dann nicht auch die weniger angesehenen Männer von heute dazu verführt werden? Dies ist eindeutig ein A-fortiori-Argument, auch wenn die Operatoren (*gam, ve*) selten verwendet werden.

Wir haben somit acht neue, plausible und recht explizite, a fortiori Argumente aus Jacobs’ (oder Einhorns) Liste abgeleitet. Sechs davon verwenden bekannte Operatoren: vier verwenden *hine/ve* , einer *af ki* , einer *gam/ve* ; einer beinhaltet lediglich die allgegenwärtige Konjunktion *ve* ; und einer beinhaltet den bisher unbekannten Operator *eizeh* .

Jacobs führt in seiner Abhandlung drei weitere Bibelstellen an, die seiner Meinung nach A-fortiori-Argumente beinhalten. Die erste davon, die er in *Genesis Rabbah erwähnt gefunden hat* , lautet:

Genesis 17,20-21 : „Und was Ismael betrifft, so habe ich dich erhört; siehe, ich habe ihn gesegnet und will ihn fruchtbar machen und ihn überaus mehren; zwölf Fürsten soll er zeugen, und ich will ihn zu einem großen Volk machen. Aber (*ve*) Meinen Bund will ich mit Isaak schließen, den Sara dir zu dieser festgesetzten Zeit im nächsten Jahr gebären wird.“ Jakob gibt dies in einer fortiori-Form wie folgt wieder: „Wenn Ismael, der Sohn der Magd, auf diese Weise gesegnet wird, dann wird Isaak, der Sohn Saras, umso mehr gesegnet werden.“

Obwohl ich nachvollziehen kann, dass ein solches „a fortiori“-Argument durchaus in den Text hineingelesen werden kann, stimme ich nicht zu, dass dies die einzig

mögliche Lesart der Passage ist. Gott könnte Abraham einfach sagen: „Ich habe Ismael so und so gesegnet, aber meinen Bund werde ich nicht mit Ismael, sondern nur mit Isaak schließen.“ Die Betonung liegt in dieser alternativen Lesart deutlich woanders und nicht „a fortiori“. Man beachte außerdem, dass Jacobs’ „a fortiori“-Interpretation den Bund nicht erwähnt, er aber für meine Lesart zentral ist. Daher würde ich sagen, dass das vorgeschlagene „a fortiori“-Argument eher implizit als explizit zu verstehen ist. Hierbei verwende ich den Begriff „implizit“ in dem Sinne, wie Jacobs ihn in den beiden folgenden Beispielen verwendet. Diese Beispiele werden in der sogenannten *Baraita* von Rabbi Eliezer ben Rabbi José dem Galiläer erwähnt.

Psalm 15,4: „Wer zu seinem eigenen Schaden schwört und es nicht bricht.“ Dieser Vers könnte, wie Jacobs es interpretiert, so gelesen werden, dass, wenn der vom Psalmisten beschriebene tugendhafte Mann sein Wort nicht bricht, obwohl es ihm schadet, es nicht zu brechen, er es sicherlich auch nicht tun wird, wenn es ihm zum Vorteil gereicht. Man könnte ihn aber auch einfach so lesen, dass der tugendhafte Mann, wenn er einen Eid geschworen hat, daran festhält, egal wie groß der Druck ist, ihn zu brechen. Die Interpretation „a fortiori“ ist nicht notwendig; sie wird in den Text hineininterpretiert, anstatt aus ihm abgeleitet zu werden. Sie ist überflüssig, denn wenn der Mann einen Eid schwört, der ihm Freude statt Schmerz bereitet, wird er offensichtlich keinem Druck ausgesetzt sein, ihn zu brechen. Dies ist keine Schlussfolgerung, die durch einen Schluss „a fortiori“ gewonnen wird, sondern etwas, das jeder durch Selbstreflexion bestätigen kann. Daher ist diese Lesart „a fortiori“ eigentlich recht künstlich. Es wurde zweifellos nur deshalb erfunden, weil der Autor Beispiele für Lehrzwecke benötigte.

Psalm 15,5 . „Er nimmt kein Bestechungsgeld an für den *Unschuldigen* .“ Zwei Übersetzungen dieses Verses sind

möglich, da das hebräische Wort *al* (Bedeutung: auf) etwas mehrdeutig ist (selbst im Englischen).

Betrachten wir zunächst die von Jacobs verwendete Übersetzung: „Nor take a bestbe be able *to part with* (*al*) the innocent." Dieser Vers kann, wie Jacobs ihn interpretiert, so gelesen werden, dass, wenn er (d. h. der gute Mann) kein Bestechungsgeld annimmt, um zugunsten eines Unschuldigen zu urteilen, er dies sicherlich auch nicht im Fall eines Schuldigen tun wird. Man könnte ihn aber auch einfach so lesen, dass der gute Mann selbst dann kein Bestechungsgeld annehmen würde, wenn man ihn bestochen hätte, um in einer Angelegenheit so zu urteilen, wie er es ohne Bestechung tun würde, also zugunsten des Unschuldigen. Es stimmt, dass in diesem Fall (im Gegensatz zum vorherigen) das soeben erwähnte A-fortiori-Argument zusätzlich konstruieren lässt und eine wertvolle Vorhersage ermöglicht. Daher ist es hier gerechtfertigt, von einem „impliziten" A-fortiori-Argument zu sprechen. Es ist nicht explizit, da der Text zunächst ohne A-fortiori-Gedanken gelesen werden kann. Es ist aber implizit, da wir es bei genauerer Betrachtung tatsächlich nutzen können, um eine nützliche A-fortiori-Schlussfolgerung zu ziehen.

Betrachten wir nun die alternative Übersetzung desselben Verses aus der JPS-Ausgabe von 1917: „Nor taketh a bestie *against* (*al*) the innocent." Diese Übersetzung lässt sich wie die vorherige interpretieren, allerdings mit einer Einfügung: Wenn er (d. h. der gute Mann) kein Bestechungsgeld annimmt, um *nicht* gegen einen Unschuldigen zu urteilen, dann wird er dies erst recht nicht im Fall eines Schuldigen tun; und dazu lässt sich wie zuvor noch mehr sagen. Es ist jedoch auch ein ganz anderer, wörtlicherer Ansatz möglich: Man könnte die Übersetzung einfach so lesen, dass der gute Mann kein Bestechungsgeld gegen einen Unschuldigen, also zugunsten eines Schuldigen, annehmen würde. Daraus könnte man

folgendes Argument a fortiori ableiten: Wenn er (d. h. der gute Mann) kein Bestechungsgeld annimmt, um gegen einen Unschuldigen zu urteilen, dann wird er dies erst recht nicht im Fall eines Schuldigen tun. Dieses Argument ist jedoch ein *Fehlschluss* , da jemand sich durchaus weigern könnte, gegen einen Unschuldigen wegen Bestechung zu urteilen, aber bereit wäre, gegen einen Schuldigen wegen Bestechung zu urteilen, in der Annahme, dass es keinen Schaden anrichtet, ein Bestechungsgeld anzunehmen, da er ohnehin beabsichtigte, gegen den Schuldigen zu urteilen. Daher fehlt in dieser Übersetzung und Lesart das „a fortiori"-Attribut, sowohl explizit als auch implizit.

Wenn wir also ein fortiori-Argument als „explizit" bzw. „implizit" definieren – also als „einen Text, der nur als fortiori gelesen werden kann" bzw. „einen Text, der zwar als fortiori gelesen werden kann, aber auch anders (d. h. einfacher) interpretiert werden kann" –, müssten wir sagen, dass Gen 17,20–21 implizit ist, Ps 15,4 überhaupt kein fortiori-Argument darstellt und Ps 15,5 je nach Lesart implizit ist, je nach Lesart jedoch kein fortiori-Argument darstellt. Dies widerspricht Jacobs bzw. den von ihm zitierten rabbinischen Quellen, die diese Argumente als explizit, implizit bzw. implizit interpretieren. Was die beiden Beispiele für explizites a fortiori betrifft, die Jacobs in der besagten *Baraita* anführt , nämlich Jeremia 12,5 und Esther 9,12 – so stimmen wir unsererseits zu, dass die Beispiele bei Jeremia explizit sind, bestehen aber (aus bereits dargelegten Gründen) darauf, dass das Beispiel bei Esther (wenn überhaupt a fortiori) bestenfalls implizit ist [106].

106 Um es noch einmal zu betonen: Ich zähle das Beispiel Esther weiterhin als eindeutig, um nicht gegen diese allzu fest etablierte Tradition zu verstoßen.

Offensichtlich besteht hier ein erheblicher Meinungsunterschied. Bis ich Jacobs' aktuellen Artikel las, ging ich davon aus, dass Eliezer ben Joses Unterscheidung zwischen expliziten (*meforash) und impliziten (satum*) a fortiori-Argumenten sich darauf bezog, wie viele Elemente des Arguments im jeweiligen Text dargelegt sind. Sind die a fortiori-Prämissen und -Schlussfolgerungen mit all ihren Begriffen oder Thesen vollständig im Text enthalten, so handelt es sich um ein vollständig explizites a fortiori-Argument. Fehlt eine Prämisse oder die Schlussfolgerung, oder fehlen einige der Begriffe oder Thesen, so ist der Text in unterschiedlichem Maße implizit. Nach diesem Maßstab sind natürlich die meisten, wenn nicht alle Argumente in der Heiligen Schrift teilweise implizit.

Jacobs' Artikel legt jedoch nahe, dass das „explizite“ der Rabbiner *so* explizit bedeutet, dass keine andere Interpretation als eine a fortiori möglich ist, während ihr „implizites“ bedeutet, dass es *nicht so* explizit ist, dass eine andere Interpretation als eine a fortiori ausgeschlossen ist. So verstehe ich diese Ausdrücke zumindest inzwischen. Es könnte sein, dass die Rabbiner die Grenzen nicht so klar ziehen und sie mal so, mal so interpretieren. Um diese Diskussion abzuschließen: Die drei oben genannten Argumente gehören – meiner Ansicht nach im Lichte der obigen Analysen – nicht zu den expliziten a fortiori-Argumenten. Sie sind mögliche Interpretationen der Texte oder künstlich hineingelesene Interpretationen, doch die Texte selbst erlauben Lesarten, die nicht a fortiori sind.

Warum ist diese Frage wichtig? Weil sie die Zuschreibung und Datierung betrifft. Wenn ein biblischer Text eindeutig eine „a fortiori“-Absicht hat, können wir ihn als explizites Beispiel biblischer „a fortiori“-Argumentation betrachten. Ist die „a fortiori“-Absicht des biblischen Textes jedoch nicht so offensichtlich und wurde sie erst später von einem rabbinischen oder anderen Kommentator herausgearbeitet, müssen wir sie als implizite „a fortiori“-Absicht werten

und die „a fortiori"-Absicht dem historisch späteren Kommentator zuschreiben. Es geht nicht darum, wer die „a fortiori"-Absicht entdeckt, sondern darum, ob der Autor der betreffenden Bibelstelle sie mit einer eindeutigen „a fortiori"-Absicht formuliert hat. Wurde die „a fortiori"-Absicht später in den Text hineingelesen, anstatt sie in ihm zu finden, so ist ihr Urheber tatsächlich die Person, die die Interpretation vorgeschlagen hat. Das ist hermeneutische Vernunft.

Die Rabbiner gehen natürlich davon aus, dass alles, was sie in einen biblischen Text hineinlesen, dessen Intention entspricht, da Gott – der letztendliche Autor – allwissend ist. Doch selbst wenn man ihre Prämissen akzeptiert, ist ihre Schlussfolgerung nicht stichhaltig. Gott mag die rabbinische Interpretation zwar vorhergesehen haben, aber das macht sie nicht weniger zu einer Interpretation. Solches Vorwissen deutet nicht auf eine tatsächliche oder direkte Absicht hin, sondern bestenfalls auf eine mögliche oder indirekte. Der explizite Text stellt die primäre Botschaft dar; andere Informationen, die sich daraus ableiten lassen, sind nicht direkt Teil davon, sondern bestenfalls eine implizite Ergänzung. Manchmal ist es natürlich höchst fraglich, ob der Originaltext eine bestimmte Interpretation überhaupt zulässt; in einem solchen Fall muss die Interpretation als erzwungen und nicht als implizit bezeichnet werden [107]. Es wäre unvernünftig, alles, was die Rabbiner behaupten, unhinterfragt zu akzeptieren; schließlich sind auch sie nur Menschen.

---

107 Ein wichtiges Beispiel dafür ist die Gemara-Interpretation (Baba Qama 25a) von Numeri 12:14-15.

3. Drei Abgelehnte

Jacobs erwähnt zudem (in einer Fußnote) drei Bibelstellen, die von **Chaim Hirschensohn als A-fortiori-Argumente angeführt werden** [108]. Jacobs verwirft diese Beispiele als „äußerst zweifelhaft", und ich neige dazu, ihm zuzustimmen. Meiner Ansicht nach handelt es sich bestenfalls um implizite, keinesfalls aber um explizite A-fortiori-Argumente. Die ersten beiden fraglichen Texte lauten wie folgt:

Genesis 3,22 *:* „Siehe , der Mensch ist geworden wie einer von uns, zu erkennen Gutes und Böses; und nun *,* dass er nicht seine Hand ausstrecke und auch von dem Baum des Lebens nehme und esse und ewig lebe. Darum *schickte* er ihn aus dem Garten Eden hinaus, dass er den Acker bebaute, von dem er genommen war."

Genesis 11,6-7 . „Siehe , sie sind ein Volk und haben alle eine Sprache; und dies ist erst der Anfang ihres Tuns; und nun *wird* ihnen nichts verwehrt bleiben, was sie sich vorgenommen haben. Kommt *,* lasst uns hinabsteigen und dort ihre Sprache verwirren, damit sie einander nicht mehr verstehen."

Es ist bemerkenswert, dass die beiden Verse, obwohl sie in verschiedenen Kapiteln stehen, dieselbe Sprache (*hen/ve-atah*) verwenden und eine ähnliche Form aufweisen. Auffällig ist auch, dass in beiden Fällen einer der verwendeten Operatoren (*hen*) mitunter auf einen „Fortiori"-Diskurs hindeutet und die Argumentation sich mit zunehmenden Größenordnungen befasst. Die Argumentation lässt sich wie folgt paraphrasieren: *Dieses Ereignis ist schlimm genug; um ein noch schlimmeres zu vermeiden, sollten wir daher bestimmte*

---

108 Israel, 1857 – 1935. Das zitierte Werk ist *Berure Ha-Middot* (Jerusalem, 1929), S. 40-45.

Vorsichtsmaßnahmen treffen. Dies ist an sich eine interessante Argumentationsform, die jedoch eindeutig kausal und ethisch begründet ist und nicht, wie Hirschensohn angeblich behauptet, einen „Fortiori"-Diskurs darstellt.

Man könnte daraus zwar ein A-fortiori-Argument ableiten: P ist schlimmer (R) als Q, und Q ist schlimm (R) genug, um bekämpft zu werden (S); daher ist auch P schlimm (R) genug, um bekämpft zu werden (S). Doch wo im Text steht, dass gegen Q gekämpft wurde? Es heißt lediglich, dass gegen P gekämpft werden soll. Dieses A-fortiori-Argument, sofern es überhaupt implizit enthalten ist, muss also als solches charakterisiert werden. Es ist ohnehin nicht der Kern des vorliegenden expliziten Diskurses, der besagt, dass sich ein kleineres Problem (die „schlimm genug"-Klausel) *durchaus zu* einem größeren Problem (die „noch schlimmer"-Klausel) ausweiten kann und deshalb *präventive Maßnahmen* dagegen erforderlich sind, bevor es dazu kommt. Das besagte A-fortiori-Argument mag zwar im Text angedeutet sein, doch der Text versucht offensichtlich, weit mehr als das zu vermitteln.

Der dritte Text lautet: **Genesis 17,17** : „Da fiel Abraham auf sein Angesicht, lachte und sprach in seinem Herzen: Soll einem Hundertjährigen ein Kind geboren werden? Und soll Sara, die neunzig Jahre alt ist, gebären?" Es ist schwer nachzuvollziehen, welches a fortiori-Argument Hirschensohn hier im Sinn hatte. Vielleicht dachte er, es sei schon unwahrscheinlich genug, dass ein Hundertjähriger ein Kind bekommt, und daher *noch* unwahrscheinlicher für eine Neunzigjährige. Aber ehrlich gesagt, war das Abrahams Gedanke? Nein, er sagte lediglich, dass es sowohl für einen Hundertjährigen als auch für eine Neunzigjährige unwahrscheinlich ist, ein Kind zu bekommen. Es ist eine Feststellung, kein Schluss.

Sicherlich ist in diesem Fall die wörtliche Lesart nicht a fortiori, sodass ein a-fortiori-Argument, falls es in den Text hineingelesen wird, bestenfalls implizit ist. Darüber hinaus wirkt die a-fortiori-Lesart jedoch eher erzwungen. Da wir den Text auch ohne sie vollständig verstehen können, dient sie keinem anderen Zweck, als die Liste biblischer a-fortiori-Argumente künstlich aufzublähen. Daher würde ich diesen Fall nicht einmal als Beispiel für ein implizites a fortiori anführen. Während die ersten beiden Beispiele also möglicherweise als implizite a-fortiori-Diskurse gelten könnten, ist das dritte deutlich weniger glaubwürdig. Jedenfalls ist keiner dieser drei Fälle explizit.

4. Allgemeine Beobachtungen

Betrachten wir nun einige allgemeine Beobachtungen in Jacobs' Essay genauer. Zunächst wird deutlich, dass er selbst 2005 die eigentliche Form des A-fortiori-Arguments noch nicht erfasst hatte, da er es hier noch sehr oberflächlich beschreibt: „Wenn A so ist, dann muss B gewiss so sein; wenn das ‚Minor' diese oder jene Eigenschaft hat, dann muss das ‚Major' sie zweifellos haben." Dies bezeichnete er in der Vergangenheit als „einfaches" A-fortiori-Argument. Er übersieht jedoch weiterhin die Verwendung dessen, was er als „komplexes" A-fortiori-Argument bezeichnet hat, in der Bibel. Zu Recht bemerkt er, dass die Rabbinen diese Form des Schlussfolgerns aus ihren Vorkommen in der Bibel selbst lernten und sie dann „als eines ihrer hermeneutischen Prinzipien verwendeten, mit denen sie die biblischen Lehren erweiterten und auslegten". Diese Tatsache regt seine gegenwärtige Forschung zu den konkreten Beispielen dieses Arguments in der Bibel an.

Es ist jedoch sehr überraschend, dass Jacobs (in einer Fußnote) behauptet, es gäbe „tatsächlich keine wirkliche Parallele zum *Qal va-homer* im griechischen Denken".

Wie im vorliegenden Band [AFL] gezeigt wird, ist dies völlig falsch – das A-fortiori-Argument ist in der griechischen (und später römischen) Literatur durchaus präsent und wird bewusst eingesetzt, wenn auch nicht so häufig wie in der rabbinischen Literatur. Er geht hier weiter als bisher, wo er lediglich (und zu Recht) – gegen die scheinbaren Behauptungen Adolf Schwarz' – argumentierte, die Gleichsetzung dieser Argumentationsform mit dem aristotelischen Syllogismus sei „unhaltbar". Dass ein A-fortiori-Argument nicht syllogistisch ist, bedeutet nicht, dass es von den Griechen nicht verwendet wurde! Letztere dachten ebenso wenig ausschließlich syllogistisch, wie die Rabbinen ausschließlich mit dem A-fortiori-Argument dachten. Darüber hinaus ist die Anerkennung, dass die Griechen das A-fortiori-Argument verwendeten, natürlich nicht gleichbedeutend mit der Behauptung, die Rabbinen hätten es von ihnen gelernt. Daher ist Jacobs' Position in dieser Angelegenheit, selbst wenn sie beiläufig geäußert wurde, sehr überraschend.

Es ist bedauerlich, dass Jacobs seine Analyse der von ihm angeführten „a fortiori"-Argumente nicht vertieft hat. Zwar erkennt er die Bedeutung des biblischen „ *qal vachomer" für die Rabbinen* an, untersucht aber nicht ausreichend, wie diese Argumente tatsächlich interpretierten. Insbesondere liest er das *„qal vachomer"* in Numeri 12,14 zwar korrekt und sagt: „Wenn [Miriams] menschlicher Vater ihr Verhalten missbilligte und sie sich sieben Tage lang beschämt versteckte, so sollte sie sich erst recht sieben Tage lang zurückziehen, wenn der Herr sein Missfallen zeigt." Er geht der Sache jedoch nicht weiter nach und entdeckt nicht die deutlich abweichende Interpretation der Gemara in Baba Qama 25a sowie die damit verbundenen interessanten Probleme (und Möglichkeiten).

Dennoch macht Jacobs einige wertvolle allgemeine Beobachtungen:

> Aus all dem Gesagten geht mit Sicherheit hervor, dass das Argument vom Kleinen zum Großen im gesamten Alten Testament häufig Anwendung findet. Seine Verwendung beschränkt sich nicht auf eine bestimmte Phase der israelitischen Geschichte, sondern wurde offenbar in allen Epochen angewendet. Auch ist diese Verwendung nicht auf ein einzelnes Buch des Alten Testaments oder auf ein bestimmtes Dokument, eine bestimmte Schicht oder einen bestimmten Trend beschränkt. … Darüber hinaus ist seine Verwendung, wie in vielen der angeführten Beispiele, im Allgemeinen formaler Natur und beginnt mit *„hien“* oder *„hinneh “* und endet mit *„'eykh“* oder *„'aph* “.

Ich gelangte in meiner *„Jüdischen Logik“ zu einem ähnlichen Schluss* . Jacobs führt diese Überlegung jedoch weiter und wirft „wichtige Fragen auf, die in der alttestamentlichen Forschung bisher kaum Beachtung fanden, nämlich den Gebrauch der Rhetorik im alten Israel“. Er zitiert O. Eissfeldt [109], der annahm, dass es Männer und Frauen gab, die „besonders redegewandt“ waren und Argumentationstechniken anwandten, die sie durch „Tradition und ‚Schulung‘“ erlernt hatten. Sie bedienten sich dabei „bestimmter fester Redeformen“ und rhetorischer Mittel, wie etwa „dem Angesprochenen zunächst ein Eingeständnis zu entlocken, das scheinbar nicht relevant für die Angelegenheit ist“, wodurch dieser dann „gezwungen wird, der eigentlichen Bitte

---

109 In: *Das Alte Testament: Eine Einführung* (Oxford, 1965), S. 12-15.

nachzukommen“. Jacobs stimmt dem angesichts der von ihm angeführten biblischen *Qal Vachomer zu* .

Eine solche Tradition und Ausbildung ist natürlich in der rabbinischen Zeit deutlich erkennbar, fügt Jacobs hinzu, als „formale Argumentation bewusst und umfassend gepflegt wurde“ und „bestimmte stereotype Argumentationsregeln galten“. Er fragt dann: „Gab es etwas Vergleichbares in der alttestamentlichen Zeit?“ und antwortet: „Es scheint keinen Zweifel daran zu geben, dass die Antwort bejahend ausfallen sollte.“ Er räumt jedoch ein, dass „es schwerfällt, im Alten Testament einen expliziten Hinweis auf Schulen zu finden, in denen Rhetorik gelehrt wurde.“ Er hätte seine These untermauern können, indem er darauf hinwies, dass die Rabbinen glaubten und glauben, dass solche Schulen (*Jeschiwot*) in der Vergangenheit existierten. Der Patriarch Jakob soll in den Zelten von Sem und Eber studiert haben (*Genesis Rabba* 63,10); König David soll bei seinem Berater Ahitophel studiert haben (*Pirqe Avot* 6,2); und so weiter.

Meiner Ansicht nach sind solche Behauptungen, ehrlich gesagt, größtenteils anachronistisch und projizieren spätere Sitten auf frühere Zeiten. Es ist durchaus denkbar, dass es sehr früh Bildungseinrichtungen gab, die das gemeinsame Studium und die Reflexion überlieferten Wissens organisierten. Die Frage ist jedoch, ab wann solche Einrichtungen glaubwürdig belegt werden können und was dort gelehrt wurde. Während die Weitergabe von Wissen und Fertigkeiten durch Erwachsene und Älteste im Dorf an Kinder und Jugendliche unter den Begriff der Bildung fällt und so alt ist wie die Menschheit selbst, ist es weniger sicher, wann genau in der Geschichte das formale Studium der Tora und der damit verbundenen Argumentationsfähigkeiten in Israel begann. Ich würde sagen, es entwickelte sich rasant in der Zeit nach der Rückkehr aus Babylon nach dem ersten Exil, also in der prägenden Phase der rabbinischen Lehre und Klasse. Dies

wird beispielsweise in der Mischna *Pirqe Avot angedeutet* , die (1:1) auf die *Knesset Hagedolah* (die Große Versammlung) Bezug nimmt.

Diese Hypothese erscheint angesichts der zeitgleichen Ereignisse in anderen nahen und fernen Nationen am wahrscheinlichsten. Die Betrachtung der Weltgeschichte zeigt deutlich, dass kulturelle Entwicklungen tendenziell (zunehmend im Laufe der Zeit) global und nicht lokal verlaufen. Viele bedeutende Entwicklungen ereigneten sich ab der Mitte des ersten Jahrtausends v. Chr., als ob eine neue Phase der menschlichen Geistesentwicklung angebrochen wäre. Plötzlich, so scheint es, sprühten die bestehenden Zivilisationen vor neuer Energie und brachten religiöse und philosophische Gedanken hervor, die (zumindest oberflächlich betrachtet) anspruchsvoller waren als je zuvor. Obwohl verstreut, erwachten sie gleichzeitig in verschiedene Richtungen, aber auch in gewisser Weise vergleichbar.

In Indien begann die Transformation der alten vedischen Religion zum Hinduismus, und der Buddhismus entstand. In China entwickelten sich Konfuzianismus und Taoismus. In Griechenland erlebte die Philosophie mit dem Wirken von Sokrates, Platon, Aristoteles und vielen anderen eine Blütezeit. In Israel geriet das Judentum zunehmend unter die Autorität von Toragelehrten [110]. Dieses „rabbinische“

---

110 Vielleicht beginnt es mit „Auch haben wir uns Satzungen gegeben“ in Nehemia 10,33. Das hebräische Wort dafür ist Mizwot, was üblicherweise mit Geboten übersetzt wird. Die von jüdischen Gesetzgebern nach und nach erlassenen Gesetze basierten, wie anzumerken ist, eindeutig auf der Tora. Sie waren nicht willkürlich, sondern wurden von den strengen moralischen Maßstäben dieses Dokuments geleitet und eingeschränkt. Der hier angewandte „Legalismus“ unterscheidet sich grundlegend von dem, der beispielsweise in China zur gleichen Zeit anzutreffen war.

Judentum wurde offenbar zu Beginn der Zeit des Zweiten Tempels begründet und entwickelte sich in den folgenden Generationen allmählich weiter, bis es in der Mischna (die wiederum die Gemara und nachfolgende rabbinische Werke inspirierte) seine volle Entfaltung fand. Das intellektuelle Wachstum in Israel, das zunehmend von legalistischem Denken und damit bis zu einem gewissen Grad von logischer Reflexion geprägt war, war somit recht typisch für diese Epoche und lässt sich nur schwer auf frühere Epochen zurückverfolgen.

Wie dem auch sei, Jacobs schließt seine Überlegungen mit einem interessanten Vorschlag ab, der ebenfalls auf Eissfeldt zurückgeht: Die hebräische Wurzel *dbr* , die für „Rede“ verwendet wird, könnte tatsächlich oft auch die Bedeutung „Argument“ haben. Als Beispiel führt er Gen 44,18 an, wo Juda seine Bitte vor Josef mit den Worten beginnt: „O mein Herr, lass doch deinen Knecht ein Wort vor meinem Herrn sprechen.“ Jacobs kommentiert: „Da der Ausdruck *yedabber dabhar* verwendet wird, sollte er mit ‚ein Argument vorbringen‘ übersetzt werden?“ Ähnlich könnte in anderen Passagen „richtig sprechen“ als „überzeugend argumentieren“ verstanden werden, „dies sind die Worte“ als „dies sind die Argumente“ usw. Diese Einsicht erscheint mir plausibel. All dies zeigt, in welche Richtung und wie weit Jacobs’ Forschung zum biblischen Gebrauch von *qal vachomer* seine Überlegungen gelenkt hat.

8. A FORTIORI-DISKURS IN DER JÜDISCHEN BIBEL

Entnommen aus: A Fortiori Logic *(2013), Anhang 1.*

Rund 18 Jahre nach der Veröffentlichung von *Judaic Logic habe ich mich in A Fortiori Logic* erneut mit dem Thema des a fortiori-Arguments im Tanach auseinandergesetzt und dabei viele weitere Beispiele entdeckt.

1. Einleitung und Zusammenfassung

Im Tanach (der jüdischen Bibel) finden sich mindestens 46 Beispiele für einen „a fortiori"-Diskurs. Ihre Datierung bezieht sich traditionell auf die Daten der Ereignisse in den betreffenden Büchern, d. h. Genesis (Lamech in der Zeit vor der Sintflut; Josefs Brüder in der Patriarchenzeit); Exodus, Numeri und Deuteronomium (Mose auf dem Sinai), 1. und 2. Samuel (Davidisches Königreich) usw. (nachfolgende Geschichte bis zur Zeit des ersten Exils) **111**.

Von den 46 unten aufgeführten Fällen finden sich nur 11 im Midrasch-Werk *Genesis Rabbah* ; diese sind hier mit „Von GR aufgeführt" gekennzeichnet. In meinem Werk *Judaic Logic* (1995) führte ich weitere 24 Fälle auf **112**, die

---

111 Ich gebe hier keine traditionelle Chronologie auf Grundlage der Seder-Olam -Berechnungen an, da moderne säkulare Historiker nicht dieselben Daten vertreten. Die vorliegende Arbeit ist offensichtlich nicht der richtige Ort, um diese brisante Frage zu erörtern.

]112 Obwohl ich in Kapitel 5.5 oben drei der hier als authentisch geltenden Fälle erst recht zurückgewiesen habe, verstehe ich nun besser, wie sie so interpretiert werden können.

ich durch eigene Recherchen ermittelt hatte. Später fügte ich einen Fall in einer Fußnote am Ende von Kapitel 6 (JL) hinzu (den ich zufällig im Juni 1998 entdeckte) und einen weiteren in Addendum 4 (auf Anregung eines Lesers im Jahr 2001). Beim Schreiben dieses Buches stellte ich jedoch fest, dass 13 der zusätzlichen Fälle bereits bekannt waren (alle offenbar von Wolf Einhorn im Jahr 1838 entdeckt, laut Louis Jacobs im Jahr 2005); diese Fälle sind hier nicht gekennzeichnet. Die übrigen 13 zusätzlichen Fälle scheinen hingegen unbekannt gewesen zu sein; diese sind hier mit „Neu von AS“ gekennzeichnet. Hier kommt noch ein weiterer Fall hinzu, den ich erst kürzlich entdeckt habe, nämlich Hesekiel 14,13–21. Andererseits listete Louis Jacobs acht Fälle auf (vermutlich bei Wolf Einhorn zu finden), die ich zuvor noch nicht gefunden hatte; diese sind hier als „Neu von WE“ gekennzeichnet.[113]

Ich habe die Argumente in Wenn-dann-Form dargestellt, wobei die Unterprämisse und die Konklusion angegeben, die Oberprämisse jedoch implizit bleibt. Sind die Subjekte verschieden und die Prädikate gleich, ist der Modus subjektiv. Sind die Subjekte gleich und die Prädikate verschieden, ist der Modus prädikatal. Ist vom mittleren Element „genug“ vorhanden, ist der Modus positiv; ist er „nicht genug“, ist der Modus negativ. Ich habe alle

---

Siehe 2 Könige 18,23–24 und die Wiederholung in Jesaja 36,8–9 sowie 2 Chronik 32,15.

113 Die Transliteration hebräischer Wörter in Kursivschrift („( )“) wird hier gelegentlich angegeben, da sie im Forschungsprozess hilfreiche Hinweise boten. Die Anmerkungen in eckigen Klammern „[xxx]“ sind meine eigenen Einfügungen, die gegebenenfalls die vorgeschlagene a-fortiori-Lesart erleichtern. Gelegentlich ordne ich die betreffenden Satzteile auch neu an, um der wahrgenommenen Argumentationsfolge zu entsprechen oder die Nützlichkeit eines Operators aufzuzeigen.

Argumente in Kopulativform formuliert, auch wenn eine Implikationsform dem Original näher gewesen wäre. Ist der Modus positiv subjektiv (gekennzeichnet mit +s) oder negativ prädikatal (gekennzeichnet mit –p), so argumentiert man vom Unterbegriff zum Oberbegriff. Ist der Modus negativ subjektiv (gekennzeichnet mit –s) oder positiv prädikatal (gekennzeichnet mit +p), so argumentiert man vom Oberbegriff zum Unterbegriff. Die meisten Argumente sind reine A-fortiori-Argumente, einige sind jedoch eindeutig als Crescendo gedacht (diese sind mit einem **& gekennzeichnet**). Beachten Sie, dass einige der hier vorgenommenen Klassifizierungen von denen in meiner *Judaic Logic abweichen* ; die hier vorgenommenen Klassifizierungen sind zuverlässiger [114].

Die folgende Tabelle zeigt die Anzahl der Fortiori-Argumente im Tanach, klassifiziert nach der jeweiligen Kopulationsform. Die Verteilung ist bei den ersten drei Formen (14, 13, 15) nahezu gleichmäßig, während die vierte Form nur viermal vorkommt (was dennoch signifikant ist). Interessanterweise sind 41 % (19/46) der Argumente prädikatal, obwohl diese Form von den meisten Kommentatoren bisher wenig Beachtung gefunden hat. Nur 13 % (6/46) der Argumente sind Crescendo-Argumente, und dennoch haben viele Kommentatoren diese Form als Wesensmerkmal eines Fortiori-Arguments angesehen.

Tabelle 7.1 Klassifizierung von a fortiori im Tanach

---

114 Ich hatte dort (in Kapitel 5.4 [hier 4.4]) Dtn 31:27 als +p (hier ist es +s), 1 Sam 23:3 als +a (hier ist es +p), Jer 12:5 als +a (hier sind sie –p).

Stimmung	Instanzen	Von welchen &
Positives Subjekt {+s}	14	3
Negatives Subjekt {–s}	13	3
Positive Prädikat {+p}	15	0
Negative Prädikate {–p}	4	0

2. A fortiori-Argumente im Tanakh

Genesis 4,24 . Lemech ben Methushael: „Wenn (*ki*): Kain siebenfach gerächt werden soll, dann (*ve*): Lemech [soll gerächt werden] siebzigfach und siebenfach." (Aufgeführt von GR.) {–s &} Wenn ein vorsätzlicher Mörder nicht so verabscheut wird, dass er sofort bestraft wird, dann bleibt ein unabsichtlicher Mörder viel länger ungestraft.

Genesis 44,8 . Josefs Brüder: „Siehe (*hen*): Das Geld, das wir in unseren Säcken fanden, haben wir dir aus dem Land Kanaan zurückgebracht; wie (*ve*): sollten wir aus dem Haus deines Herrn Silber oder *Gold* stehlen?" (Aufgeführt von GR.) {+p} Wenn die Angeklagten ehrlich genug waren, gefundene Güter zurückzugeben, dann müssen sie auch ehrlich genug gewesen sein, nichts zu stehlen.

2. **Mose 6,12** . Mose: „Siehe , die Israeliten haben nicht auf mich gehört; wie soll der Pharao mich *dann hören?" (Aufgeführt von GR.) {–s} Wenn schon die Israeliten, die so viel Glauben haben, nicht genug hatten, um auf Mose zu hören, dann wird auch der Anführer der Ägypter, der weit weniger Glauben hat (wenn* überhaupt), nicht genug haben, um es zu tun.

Numeri 12,14 . Gott: „[Angenommen:] Wenn *ihr* Vater ihr nur ins Gesicht gespuckt hätte, sollte sie sich nicht sieben Tage lang *beschämt* verstecken? [Ebenso, da Gott zornig auf sie ist,] soll sie sieben Tage lang außerhalb des Lagers eingeschlossen sein.“ (Aufgeführt von GR.) {+s} Wenn jemand, der den Zorn des Vaters erregt, schuldig genug ist, sieben Tage Isolation zu verdienen, dann ist auch jemand, der den Zorn Gottes erregt, schuldig genug, sieben Tage Isolation zu verdienen.

Deuteronomium 31,27 . Mose: „Siehe , solange ich heute noch bei euch lebe, seid ihr dem Herrn ungehorsam gewesen; wie viel mehr werdet ihr erst nach meinem Tod *ungehorsam sein!“ (Aufgeführt von GR .) { + s }* Wenn das Volk zu Moses’ Lebzeiten schon so untreu war, dass es rebellierte, dann wird es auch nach seinem Tod so untreu sein.

Richter 14,16 . Simson zu seiner Frau: „Siehe , ich habe es weder meinem *Vater* noch meiner Mutter gesagt [die Lösung meines Rätsels], und soll ich es dir sagen?“ (Neu von *WE* .) Wenn Simson seinen Eltern nicht genug vertraute, um das Geheimnis zu verraten, dann wird er auch seiner Frau nicht genug vertrauen.

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 von der Beute seiner Feinde, die es gefunden hat, ungehindert gegessen hätte, dann (*ki*) wäre das Gemetzel unter den Philistern nicht viel größer gewesen?“ Wenn jemand, der ein wenig Honig isst, schon so viel Energie hat, dass seine Augen leuchten, dann haben

Menschen, die viel essen, erst recht genug Energie, um das und noch viel mehr zu erreichen.

1 Samuel 17,37 . David: „Der Herr, der mich vor der Tatze des Löwen und der Tatze des Bären [= unschuldige Tiere] errettet hat, der wird mich [gewiss] auch vor der Hand des Philisters [= des vorsätzlichen Feindes] erretten.“ (Neu aus AS [115].) {+p} Wenn David genug geistliche Gnade besaß, um vor unschuldigen Geschöpfen gerettet zu werden, dann besitzt er auch genug Gnade, um vor bösen Geschöpfen gerettet zu werden.

1 Samuel 21,6 . David: „Wahrlich , als ich aufbrach, obwohl *es nur eine gewöhnliche* Reise war, *haben* wir uns drei Tage lang von den Frauen ferngehalten und die Gefäße der jungen Männer heilig gehalten. Wie viel mehr erst, da heute heiliges Brot in den Gefäßen sein wird! So haben wir uns von den Frauen ferngehalten und die Gefäße der jungen Männer heilig *gehalten* . “ (*Neu aus AS* .) Wenn wir tugendhaft genug waren, auf einer gewöhnlichen Reise Enthaltsamkeit zu üben, dann sind wir auch tugendhaft genug, dies an einem besonderen Tag wie heute zu tun.

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 (ve) Keila [= Feindesgebiet] gehen, werden wir uns dann (*ve*) [d. h. fürchten]?“ (Aufgeführt von GR.) {+p} Wenn wir so wenig Selbstvertrauen haben, dass wir uns in unserem eigenen Gebiet fürchten, dann werden wir auch in Feindesgebiet so wenig Selbstvertrauen haben, dass wir uns fürchten.

---

115 Tatsächlich wurde es aber von Mark Leroux entdeckt.

2 Samuel 4,10-11 . David: „Wenn mir jemand sagte: ‚Siehe, Saul ist tot', und *er* selbst glaubte, er hätte gute Botschaft gebracht, dann *ergriff* ich ihn und tötete ihn in Ziklag zur Vergeltung. Wie viel mehr erst , wenn Frevler einen Gerechten in seinem Haus auf seinem Bett erschlagen haben! Sollte ich dann nicht sein Blut von eurer Hand fordern und euch von der Erde fortnehmen?" (*Neu* aus AS . *) { + s } Wenn jemand, der lediglich den Tod Sauls, Davids geachteten Widersachers, verkündete, als so frevelhaft befunden wurde, dass er den Tod verdiente, dann* müssen auch diejenigen, die einen angesehenen Mann, *Isch* - Boschet, den Sohn Sauls, der David nichts getan hatte, tatsächlich getötet haben, als so frevelhaft befunden werden, dass sie den Tod verdienten.

2 Samuel 12,18 . Davids Diener: „Siehe *,* als das Kind noch lebte, war Davids Kummer so groß, dass wir mit ihm sprachen, aber er hörte nicht auf uns. Wie *sollen* wir ihm nun sagen, dass das Kind tot ist, ohne dass er sich selbst etwas antut?" Wenn David schon zu Lebzeiten seines Kindes so tief betrübt war, dass er völlig verzweifelt war, dann wird *er nun , da das Kind gestorben ist ,* so tief betrübt sein, dass er sich selbst etwas antut.

2 Samuel 16,11 . David: „Siehe (*hine*): Mein Sohn, der aus meinem Leib hervorgegangen ist, trachtet mir nach dem Leben [und doch reagiere ich nicht]; wie viel mehr (*af*): im Falle (*ki*) dieses Benjaminiter [der mir weniger nahe steht], der [mich] verflucht, da (*ve*) sollte ich ihn gewähren lassen; denn der Herr hat es ihm geboten." Wenn David so viel Selbstbeherrschung besaß, um auf einen Angriff seines eigenen Sohnes nicht zu reagieren, dann wird er auch so viel Selbstbeherrschung besitzen, um auf

einen Angriff eines weiter entfernten Feindes nicht zu reagieren.

1 Könige 8,27 . Salomo: „Siehe , der *Himmel* und die Himmel der Himmel können dich nicht fassen; wie viel weniger *:* Sollte Gott in diesem Haus, das ich gebaut habe, wahrhaftig auf der Erde wohnen [*, d.h.* in diesem Haus enthalten sein]?“ Dies wird in 2 Chronik 6,18 wiederholt. Wenn der Himmel nicht groß genug ist, um Gott zu fassen, dann ist auch ein irdisches Haus nicht groß genug dafür.

2 Könige 5,13 . Naamans Diener: „ Wenn der Prophet dir etwas Großes befohlen hätte, hättest du es nicht *getan* ? Wie viel mehr erst *,* wenn er dir sagt: ‚Wasch dich und sei rein!‘, dann solltest du es tun.“ (Neu aus AS.) {+s} Wenn dir eine schwierige Bitte des Propheten mächtig genug erschienen wäre, dich zu heilen und dich zum Gehorsam zu bewegen, dann deutet seine leichte Bitte darauf hin, dass er mächtiger *sein könnte* , als du erwartet hast, und tatsächlich mächtig genug, dich zu heilen, sodass du ihm gehorchen solltest.

2 Könige 10,4 . Die Herrscher von Jesreel in Samaria: „Siehe (*hine*): Die beiden Könige [Joram und Ahasja, die mächtige Männer waren] konnten ihm [Jehu] nicht widerstehen; wie (*ve*): [wir, die wir vergleichsweise schwach sind,] wie (*ekh*) sollen wir [ihm] widerstehen?“ Wenn die beiden Könige nicht stark genug waren, Jehu zu widerstehen, dann sind wir es auch nicht.

2 Könige 18,23-24 . Rab-Schakeh (Gesandter des assyrischen Königs): „Da du auf Ägypten vertraust, was Streitwagen und Reiter angeht, will ich dir zweitausend Pferde geben, wenn du es schaffst, Reiter darauf zu setzen.

[Aber du bist nicht einmal dazu imstande und kannst daher nicht hoffen, uns zu besiegen.] Wie kannst du dann (*ve-ech*) [ohne Pferdegeschenk] auch nur einen einzigen Hauptmann, selbst den geringsten Knecht meines Herrn, bezwingen?“ (Neu aus AS.) Dies wird in Jesaja 36,8-9 wiederholt . {–s &} Selbst mit 2000 Pferden hättest du nicht genug Macht, um das assyrische Heer zu besiegen; ohne ein solches Geschenk bist du dazu nicht in der Lage, nicht einmal, um einen unbedeutenden Hauptmann zu besiegen.

Jesaja 36,8-9 . Rab-Schakeh (Gesandter des assyrischen Königs): „Da du auf Ägypten vertraust, was Streitwagen und Reiter angeht, will ich dir zweitausend Pferde geben, wenn du es schaffst, Reiter darauf zu setzen. [Aber du bist nicht einmal dazu imstande und kannst daher nicht hoffen, uns zu besiegen.] Wie kannst du dann (*ve-ech*) [ohne Pferde] auch nur einen einzigen Hauptmann, selbst den geringsten Knecht meines Herrn, bezwingen?“ (Neu aus AS.) Dies entspricht 2. Könige 18,23-24 .

Jesaja 66,1 . Gott: „Der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel meiner Füße. Wo (*eizeh*) ist das Haus, das ihr mir bauen könnt? Und wo (*eizeh*) ist der Ort, der meine Ruhestätte sein kann?“ (Neu von WE.) Dies ist vergleichbar mit 1. Könige 8,27. und 2 Chronik 6,18. {–s} Wenn der Himmel nicht groß genug ist, um Gott zu fassen, dann ist auch ein irdisches Haus nicht groß genug dafür.

Jeremia 12,5 . Gott: „Wenn du mit den *Fußsoldaten* gelaufen bist und sie *dich* ermüdet haben, wie kannst du dann mit Pferden wetteifern, ohne zu ermüden? Und wenn du dich im Land des Friedens kaum sicher fühlst, wie willst du dich dann im wilden Land des Jordans sicher fühlen?“ (2 Beispiele, von GR aufgeführt. *) (Beide – S.*) Wenn du

nicht stark genug bist, die leichteren Herausforderungen zu meistern, dann bist du auch nicht stark genug, die schwierigeren zu meistern.

Jeremia 25,29 . Gott: „Denn siehe , ich fange an, Unheil über die Stadt zu bringen, über der mein Name genannt ist, und ihr [die weniger tugendhaft sind] solltet völlig ungestraft bleiben?“ (Neu von WE.) {–s} Wenn diejenigen, die meinen Namen anrufen, nicht genug freigesprochen sind , um meinem Zorn zu entgehen, dann seid auch ihr, die weniger tugendhaften Leute, nicht genug freigesprochen, um meinem Zorn zu entgehen.

Jeremia 45,4-5 . Gott: „Siehe , was ich gebaut habe, das werde ich niederreißen, und was ich gepflanzt habe, das werde ich ausreißen, und das im ganzen Land. Und *du , der du weniger* wert bist, strebst nach Großem für dich selbst?“ (Neu von WE.) {–s} Wenn das, wofür ich gearbeitet habe, mir nicht genug wert ist, um dem Untergang zu entgehen, dann ist auch das, wofür du arbeitest, mir nicht genug wert, um dem Untergang zu entgehen.

Jeremia 49,12 . Gott: „Siehe , die, denen es nicht zustand, aus dem Kelch zu trinken, werden gewiss trinken; und *bist du es, der [der Schuldigere], der gänzlich ungestraft davonkommt?“ (Neu von WE.) {* + s} Wenn Menschen, die nicht verwerflich sind, so weit verstrickt sind, dass sie bestraft werden können, dann sind auch Menschen, die verwerflich sind, so weit verstrickt, dass sie bestraft werden können.

Ezechiel 14,13-21 . Gott: „Menschensohn, wenn ein Land schwer gegen mich sündigt und ich meine Hand über es ausstrecke … und eine Hungersnot über es sende … [Oder]

wenn ich wilde Tiere durch das Land ziehen lasse … Oder wenn ich das Schwert über dieses Land bringe … Oder wenn ich eine Pest über dieses Land sende … selbst wenn Noah, Daniel und Hiob darin wären, so wahr ich lebe, spricht der Herr, der Gott, sie würden weder Sohn noch Tochter erretten; sie würden nur ihre eigenen Seelen durch ihre Gerechtigkeit erretten … Wie viel mehr (*af ki*), wenn ich meine vier schweren Gerichte über Jerusalem sende, das Schwert, die Hungersnot, die wilden Tiere und die Pest, um Mensch und Vieh daraus auszurotten.“ (Neu von AS.) {–p} Wenn solchen heiligen Männern die nötige geistliche Autorität fehlt, um die Ausführung jedes einzelnen dieser vier negativen Dekrete zu verhindern, dann fehlt ihnen auch die nötige, um alle vier Dekrete gemeinsam aufzuhalten.

Ezechiel 15,5 . Gott: „Siehe (*hine*): Als (*be*) er [der Weinstock] unversehrt war, taugte er zu keiner Arbeit; wie viel weniger (*af*): Wenn (*ki*) ihn das Feuer verzehrt hat und (*ve*) er verbrannt ist, wird er dann (*ve*) noch zu irgendeiner Arbeit taugen?“ (Aufgeführt von GR.) {–s} Wenn der Weinstock schon im unversehrten Zustand nicht brauchbar war, dann ist er auch jetzt, da er beschädigt ist, nicht brauchbar.

Ezechiel 33,24 . Gott: „Die Bewohner jener Wüsten im Land Israel sprechen: Abraham war einer, und er erbte das Land; wir aber sind viele; uns ist das Land zum Erbe gegeben.“ (Neu von WE.) {+ *s* } Wenn ein Mann wichtig genug ist, das Land zu erben, dann sind viele Männer wichtig genug, es zu erben. (Obwohl Gott dieses Argument hier wiedergibt, ist er natürlich nicht dessen Urheber. Es ist wenig glaubwürdig und wird in den Versen 25 und 26 zu Recht widerlegt: Nicht die Anzahl, sondern der moralische Wert ermöglicht das Erbe des Landes.)

Jona 4,10-11 . Gott: „Du hattest Mitleid mit dem Kürbis, für den du dich nicht abgemüht und den du nicht wachsen lassen hast, der in einer Nacht wuchs und in einer Nacht verging; und sollte ich (*vaani lo) nicht* auch Mitleid mit Ninive haben, der großen Stadt, in der mehr als sechzigtausend Menschen leben, die nicht zwischen ihrer Rechten und ihrer Linken unterscheiden können, und dazu noch viel Vieh?“ Wenn ein einfacher Kürbis usw. so viel Wertschätzung verdient, dass er (wie von Jona) gepflegt wird, dann verdient auch eine große Stadt usw. so viel Wertschätzung, dass sie (von Gott) gepflegt wird.

2 Chronik 6,18 . Salomo: „Siehe , der Himmel und die Himmel der Himmel können dich nicht fassen; wie viel weniger *dann* dieses Haus, das ich gebaut habe – sollte *Gott* wirklich auf der Erde wohnen?“ (Neu aus AS.) Dies entspricht *1 Könige* 8,27. Wenn der Himmel nicht groß genug ist, um Gott zu fassen, dann ist auch ein irdisches Haus nicht groß genug dafür.

2 Chronik 32,15 . Sanherib, König von Assyrien, sagt (durch seine Boten): „Denn *kein* Gott irgendeines Volkes oder Königreiches konnte sein Volk aus meiner Hand und aus der Hand meiner Väter erretten; ebenso kann auch euer Gott [von den Boten als nicht anders als andere Götter angenommen] euch nicht aus meiner Hand erretten.“ (Neu *aus AS* .) Wenn andere Nationalgötter nicht mächtig genug waren, ihre jeweiligen Völker zu erretten, dann ist der Gott Judas nicht mächtig genug, sein Volk zu erretten. (Dies setzt Gott fälschlicherweise mit Nicht-Göttern gleich, aber so denkt der assyrische König.)

Psalm 78,20 . Asaph: „Siehe (*hen*): Er schlug an einen Felsen, da (*ve*) flossen Wasser und (*u*) Ströme brachen

hervor. In diesem Fall (*gam*): kann er Brot geben; besteht irgendein Zweifel daran (*im*): dass er seinem Volk Speise bereiten wird?“ (Neu von AS.) {+p} Wenn Gott mächtig genug ist, Wasser aus einem Felsen hervorzubringen [116], dann ist er auch mächtig genug, sein Volk mit Brot und Fleisch zu speisen.

Psalm 94,9-10 . Mose: „Er, der das Ohr einpflanzte, hört er nicht *?* “ „Wenn *er* das Auge formte, sieht er nicht ?“ „Er, der Völker züchtigt, *tadelt* er nicht den Einzelnen?“ (3 Beispiele, neu aus AS.) (Alle 3 +p) Wenn Gott mächtig genug ist, das Ohr einzupflanzen und das Auge zu formen, dann ist er auch mächtig genug zu hören und zu sehen. Wenn Gott mächtig genug ist, Völker]*zu* züchtigen [, dann ist er auch mächtig genug, Einzelne zu tadeln.

Hiob 4,18-19 . Elifas, der Temaniter: „Siehe *:* Er vertraut seinen Dienern nicht und klagt seine Engel der Torheit an; wie viel mehr misstraut er *denen ,* die in Häusern aus Lehm wohnen, deren Fundament im Staub ist, und klagt sie der Torheit an!“ Wenn Gott so weitsichtig ist, seine Diener/Engel als unzuverlässig und unweise zu beurteilen, dann ist er auch weitsichtig genug, um gewöhnliche Menschen als unzuverlässig und unweise zu beurteilen.

Hiob 9,13-14 . Hiob: „Gott wird seinen Zorn nicht zurücknehmen; die Helferinnen Rahabs beugten sich vor ihm. Wie viel weniger (*af ki*) soll ich ihm antworten und

---

116 Die Person, die mit „er schlug an einen Felsen“ meinte, könnte Mose sein, doch die Ursache für das daraus hervorsprudelnde Wasser muss Gott sein. Ebenso ist es Gott, der für Brot und Fleisch sorgt. Dies geht eindeutig aus dem Bericht der Tora hervor (Ex 17,6; 16,12).

meine Streitpunkte mit ihm aussuchen?“ (Neu von WE.) {– s} Wenn Rahabs Helferinnen nicht würdig waren, mit Gott zu streiten, dann ist Hiob es auch nicht.

Hiob 15,15-16 . Elifas, der Temaniter: „Siehe (*hen*): Er vertraut seinen Heiligen nicht, und (*ve*) der Himmel ist nicht rein vor seinen Augen. Wie viel weniger (*af*): einen, der abscheulich und *unrein* ist, einen Menschen, der Unrecht trinkt wie Wasser [vertraut er oder hält er ihn für rein]!“ Wenn Gott so hohe Ansprüche stellt, dass er seine Heiligen als unzuverlässig und den Himmel als unrein beurteilt, dann stellt er auch hohe Ansprüche, dass bloße Menschen unzuverlässig und unrein sind.

Hiob 25,5-6 . Bildad der Schuchiter: „Siehe (*hen*): Selbst der Mond hat keinen Glanz, und (*ve*) die Sterne sind nicht rein vor seinen Augen; wie viel weniger (*af*): der Mensch, der (*ki*) ein Wurm ist, [ist hell und rein vor seinen Augen]?“ Wenn Gott so perfektionistisch ist, den Mond als dunkel und die Sterne als unrein zu beurteilen, dann ist er auch perfektionistisch genug, um bloße Menschen als dunkel und unrein zu beurteilen.

Sprüche 11,31 . Salomo: „Siehe (*hen*): Der Gerechte wird auf Erden belohnt werden; wie viel mehr (*af*): der Frevler und der Sünder werden auf Erden belohnt werden.“ (Aufgeführt von GR.) {+ *s* } Wenn der Gerechte unvollkommen genug ist, um auf Erden belohnt zu werden, dann sind auch der Frevler und der Sünder unvollkommen genug, um auf Erden belohnt zu werden.

Sprüche 15,11 . Salomo: „Wenn *Hölle* und Verderben vor dem Herrn liegen, wie viel mehr liegen *dann* die Herzen der Menschenkinder vor dem Herrn?“ Wenn Gott mächtig

genug ist, in Hölle und Verderben zu blicken, dann ist er auch mächtig genug, in die Herzen der Menschen zu blicken.

Sprüche 19,7 . Salomo: „Wenn (*ki*): alle Brüder des Armen ihn hassen, wie viel mehr (*af*): werden sich seine Freunde von ihm entfernen?“ {+p} Wenn der Arme so unbeliebt ist, dass seine Brüder ihn meiden, dann ist er so unbeliebt, dass ihn auch seine Freunde meiden.

Sprüche 19,10 . Salomo: „Wenn es für einen *Narren* unpassend ist, Luxus zu genießen, wie viel weniger *wäre* es dann für einen Diener, über Fürsten zu herrschen!“ Wenn es für einen Narren schon unpassend genug ist, Luxus zu genießen, dann ist es auch für einen Diener unpassend genug, über Fürsten zu herrschen.

Sprüche 21,27 . Salomo: „Wenn (*ki*): [selbst in guter Absicht dargebracht] das Opfer des Gottlosen ein Gräuel ist, wie viel mehr (*af*): ist es ein Gräuel, wenn es in böser Absicht dargebracht wird?“ {+s} Wenn das Opfer des Gottlosen, das in guter Absicht dargebracht wird, so abscheulich ist, dass es verworfen werden muss, dann ist das Opfer des Gottlosen, das in böser Absicht dargebracht wird, so abscheulich, dass es verworfen werden muss.

Esther 9,12 . Ahasveros sagt: „In Susa, der Hauptstadt, haben die Juden fünfhundert Männer und die zehn Söhne Hamans getötet und vernichtet; was haben sie in *den* übrigen Provinzen des Königs getan? [*d* . *h* . sicherlich viel mehr!]“ (Aufgeführt von GR.) Wenn die Juden in Susa bis zu 500 Antisemiten gefunden und vernichtet haben, dann haben die Juden in den Provinzen weit mehr als 500 ihrer Feinde gefunden und vernichtet. (Meiner Ansicht nach bin

ich mir der Intention nicht ganz sicher; aber es wurde aus Tradition beibehalten.)

Daniel 2,9 . Nebukadnezar: „So (*lahen*): Erzähle mir den Traum, und (*ve*): Ich werde wissen, dass du mir seine Deutung erklären kannst [denn es ist schwieriger, ihn zu erzählen als ihn zu deuten].“ (Neu von AS.) {+p} Wenn Daniel mächtig genug ist, den Traum zu erzählen, dann ist er auch mächtig genug, ihn zu deuten.

Nehemia 13,26-27 . Nehemia: „Hat nicht auch Salomo, der König von Israel, durch diese Dinge gesündigt? Und doch gab es unter vielen Völkern keinen König wie ihn, und er war der Liebling seines Gottes, und Gott machte ihn zum König über ganz Israel; dennoch *verführten* ihn die fremden Frauen zur Sünde. Sollen wir nun auf *euch* hören und all dieses große Übel begehen, indem wir unserem Gott die Treue brechen und fremde Frauen heiraten?“ (Neu von WE.) {+s} Wenn König Salomo, der nicht sehr schwach war, schwach genug war, um von fremden Frauen zur Sünde verführt zu werden, dann sind auch wir, die wir viel schwächer sind, schwach genug, um von fremden Frauen zur Sünde verführt zu werden.

9. A-FORTIORI-ARGUMENTE IN DER CHRISTLICHEN BIBEL

Entnommen aus: A Fortiori Logic *(2013), Kapitel 10:1-3,5.*

1. Haftungsausschluss

In diesem Kapitel soll ich aus Gründen der Vollständigkeit einige der in der christlichen Literatur, insbesondere in den Evangelien, vorkommenden „a fortiori"-Aussagen kommentieren. Ich möchte betonen, dass die folgende Abhandlung keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Ich möchte lediglich den Grundstein für eine ausführlichere Auseinandersetzung anderer legen. Da ich persönlich kein großes Interesse am Christentum habe, fehlt mir die nötige Motivation, das Thema gründlich zu behandeln. Ich hoffe jedoch, dass jemand anderes diese Herausforderung annimmt und die erforderlichen Forschungen durchführt.

Selbstverständlich habe ich, obwohl ich Jude bin, keinerlei Interesse daran, mich hier in religiöse Polemik gegen das Christentum zu verwickeln. Juden versuchen im Allgemeinen nicht, Nichtjuden zu ihren Ansichten zu bekehren. Mein Interesse ist rein logischer Natur. Der Beweis dafür ist, dass ich nicht immer kritisch bin. Wenn ich kritisch bin, dann mit einer unparteiischen, wissenschaftlichen Haltung – derselben Haltung, die ich auch bei der Beurteilung von Argumenten, die erst recht gelten, und anderen Argumentationsformen in jüdischen oder anderen traditionellen Texten anwende.

2. Primäre Ergebnisse

Unter Verwendung einer Kindle-Ausgabe der christlichen Bibel [117], des *überarbeiteten King-James-Neuen Testaments,* herausgegeben von Brad Haugaard (2008), suchte ich mechanisch nach den wichtigsten Schlüsselwörtern und -phrasen des A-fortiori-Arguments und fand 28 Fälle [118].

Dies waren: *Wie viel mehr* (17) in Matthäus 7,11; 10,25; 12,11–12; Lukas 11,13; 12,24; 12,28; Römer 5,8–9; 5,10; 5,15; 11,12 (2 Fälle); 11,24; 1. Korinther 6,3; 2. Korinther 3,11; Philemon 1,15–17; Hebräer 9,13–14; 10,28–29. Andere *viel mehr* (4) in Matthäus 6,26; 6,30; Römer 5,17; Hebräer 12,9. *Viel weniger* (1) in Hebräer 12,25. *Noch mehr* (1) in 2. Korinther 3,7–8. Keine besondere Formulierung (5) in Lukas 13,15-16, 16,11, Römer 11,15, 2. Korinther 3,9, 1. Johannes 4,20 (die in diesen fünf Fällen verwendeten Konjunktionen waren jeweils: *sollte nicht* , *wenn nicht – wer* , *wenn – was, aber weit mehr* und *wie*).

Diese Liste ist selbstverständlich nicht vollständig, da ein Fortiori-Argument nicht immer eindeutig formuliert ist. Schlüsselwörter oder -phrasen, für die keine Treffer registriert wurden, werden aus Gründen der Kürze nicht aufgeführt. Manchmal erweisen sich Wörter oder Phrasen, die üblicherweise ein Fortiori-Argument signalisieren, als nicht solche, sondern drücken lediglich eine zunehmende Größe aus; dies war beispielsweise bei den beiden

---

117 Die Bücher, aus denen die christliche Bibel besteht, werden von Christen als „Neues Testament“ (Abk. NT) bezeichnet, während diejenigen, aus denen die jüdische Bibel besteht, als „Altes Testament“ (Abk. OT) bezeichnet werden.

118 Ich möchte darauf hinweisen, dass ich kürzlich auf acht weitere Fälle gestoßen bin. Diese werde ich in einem separaten Abschnitt dieses Kapitels weiter unten beschreiben. Die Gesamtzahl beträgt somit nun 36.

Vorkommen von „ *so much the more“* und allen zehn Vorkommen von „ *all the more“* der Fall (ihre Bedeutung ist hier einfach *„viel mehr “). Ich habe die verbleibenden Treffer für „ all the“* , „ *more “* , *„less* “ und „ *definitely* “ nicht geprüft , obwohl es für jede dieser Suchanfragen über hundert Treffer gab; daher habe ich möglicherweise einige Fälle übersehen.

Wie ersichtlich, finden sich die 28 Fälle des A-fortiori-Arguments in den folgenden acht Büchern: Matthäus (5), Lukas (5), Römer (8), 1. Korinther (1), 2. Korinther (3), Philemon (1), Hebräer (4) und 1. Johannes (1). Die Briefe an die Römer, 1. und 2. Korinther sowie Philemon (13 n. d. M.) wurden von Paulus verfasst; der Autor der Hebräerbriefe ist unbekannt [119]. In den übrigen 19 Büchern – Markus, Johannes, Apostelgeschichte, Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, 1. Thessalonicher, 2. Thessalonicher, 1. Timotheus, 2. Timotheus, Titus, Jakobus, 1. Petrus, 2. Petrus, 2. Johannes, 3. Johannes, Judas und Offenbarung – wurden keine Fälle gefunden.

Meines Wissens hat noch niemand alle 28 hier aufgeführten a fortiori-Argumente im Neuen Testament entdeckt. Wie wir später sehen werden, erörtert Neusner ein Beispiel ausführlich, nämlich Matthäus 12,11–12. Jacobs nennt drei Beispiele: Matthäus 12,11–12, Lukas 13,15 und Römer 5,10 [120]. Maccoby führt, wie wir später

---

119 Früher nahmen einige an, Paulus habe auch die Hebräerbriefe verfasst, doch diese Annahme fand keine allgemeine Akzeptanz; heutzutage lehnen die meisten Experten sie ab.

120 In *„Rabbinisches Denken im Talmud“* , S. 113–114. Jacobs führt zudem drei Beispiele aus den biblischen Apokryphen an: Sirach 10,31, 14,5 und Weisheit Salomos 13,3. Ich habe weder die Apokryphen noch die Pseudepigraphen nach a fortiori-Argumenten durchsucht, doch dies ist zweifellos eine lohnende Aufgabe, die mit Sicherheit reiche und

sehen werden, vier Beispiele an, alle aus dem Römerbrief: 5,10, 5,17, 11,15 und 11,24. Abraham, Gabbay und Schild nennen dieselben drei Beispiele wie Jacobs. Lukas 13,15 und Römer 11,15 habe ich nicht durch eine automatische Suche gefunden, sondern nur dank der Hinweise von Jacobs und Maccoby. 1 Johannes 4,20 habe ich dank H. W. B. Joseph entdeckt [121]. Auf Lukas 16,10 und 2. Korinther 3,9 bin ich mehr oder weniger zufällig gestoßen, da sie in der Nähe anderer Fälle liegen, die ich mechanisch gefunden habe.

Von den 28 gefundenen Beispielen für eine „Fortiori"-Argumentation sind 18 positiv subjektiv und 6 positiv antezedental; 2 sind positiv prädikatal und 2 negativ prädikatal; die anderen Standardformen kommen nicht vor. Somit lässt sich mit Sicherheit sagen, dass die überwiegende Mehrheit der „Fortiori"-Argumente im Neuen Testament der offensichtlichsten Art (positiv subjektiv oder antezedental) angehört; interessant ist jedoch, dass vier von ihnen komplexer (prädikatal) sind. Von diesen Argumenten sind 17 reine „Fortiori"-Argumente und 9 eindeutig oder wahrscheinlich als Crescendo (d. h. proportional) gedacht [122], während die verbleibenden zwei als logisch ungültig eingestuft werden

---

interessante Erkenntnisse liefern wird. Selbst wenn diese Literatur nicht zum Kanon gehört, ist sie von historischer Bedeutung.

121 Siehe AFL 31:2 zu diesem Befund.

122 Genauer gesagt: Matthäus 12,11–12; Lukas 13,15–16; Römer 5,10; 11,15; 2. Korinther 3,7–8; 3,9; 3,10–11; Hebräer 9,13–14; 10,28–29. In Lukas 13,15–16 beispielsweise geht es um die Steigerung von „ein Tier vom Stall losbinden, damit es trinken kann" bis hin zu „eine Frau von einem Dämon befreien, um sie zu heilen"; dies sind offensichtlich zwei Stufen der Befreiung und Linderung.

können. Eines der Crescendo-Argumente [123]verstößt möglicherweise gegen die rabbinische Regel des *Dayo* (Suffizienz), die es verbietet, aus einer in der Tora genannten geringeren Strafe auf eine stärkere zu schließen.

Selbstverständlich bedeutet die Anerkennung eines formal gültigen Arguments nicht zwangsläufig die Zustimmung zu dessen Inhalt. Ein Argument ist gültig, wenn seine Prämissen – seien sie wahr oder falsch – logisch seine Schlussfolgerung implizieren, sei sie wahr oder falsch; es ist ungültig, wenn Prämissen und Schlussfolgerung nicht auf diese Weise zusammenhängen. Eine falsche Prämisse kann in einem gültigen Argument eine wahre Schlussfolgerung implizieren, also eine Aussage, deren Wahrheit sich auf anderem Wege beweisen lässt; und wahre Prämissen können in einem ungültigen Argument fälschlicherweise den Anschein erwecken, eine falsche Schlussfolgerung zu implizieren. Daher können wir ein Argument durchaus als gültig akzeptieren, ohne seine Prämissen und Schlussfolgerung zu akzeptieren, oder als ungültig, ohne seine Prämissen und Schlussfolgerung abzulehnen.

Darüber hinaus ist anzumerken, dass die oben aufgeführten neutestamentlichen Argumente allesamt stark vereinfacht sind. Sie legen nicht bewusst alle Prämissen und ihre Begriffe dar, einschließlich aller für die Schlussfolgerung notwendigen Informationen. In allen Fällen bleibt die Oberprämisse unausgesprochen, obwohl der Mittelbegriff mitunter explizit genannt wird. Dies ist in den meisten Fällen vertretbar, da Ober- und Unterbegriff leicht ersichtlich sind und sich die Oberprämisse durch Hinzufügen oder Einsetzen eines Mittelbegriffs rekonstruieren lässt. In manchen Fällen erfordert dies jedoch etwas Mühe und Einfallsreichtum. Die

123 Nämlich Hebräer 10,28-29.

Unterprämisse und die Schlussfolgerung sind größtenteils explizit; doch fehlt der Unterprämisse meist die Information, dass das Subjekt *genügend* Mittelbegriff besitzt, um auf das Prädikat zuzugreifen. Streng genommen lässt sich die Schlussfolgerung ohne diesen entscheidenden Faktor der „Suffizienz" logisch nicht ziehen.[124]

Des Weiteren spezifiziert das Neue Testament bei einem Crescendo-Argument, d. h. wenn der Hilfsbegriff in der Unterprämisse und der Schlussfolgerung nicht identisch ist, sondern sich „proportional" zu den Werten des Mittelbegriffs im Verhältnis zu Ober- und Unterbegriff ändert, die dritte Prämisse – die Prämisse der Proportionalität (pro rata Variation) – nicht explizit, die logisch notwendig ist, um die Schlussfolgerung zu begründen. Wir müssen davon ausgehen, dass die Sprecher die notwendigen Informationen unbewusst im Sinn hatten, als sie ihre Schlussfolgerungen formulierten. Dass diese verschiedenen Details in ihrem Diskurs fehlen, deutet natürlich darauf hin, dass sie sich der formalen Bedingungen eines Fortiori- oder Crescendo-Arguments nicht vollständig bewusst waren. Dennoch geht es uns hier nicht darum, ihr abstraktes Logikwissen zu prüfen, sondern wir begnügen uns damit, angemessene Anforderungen an ihre tatsächlichen Denkprozesse zu stellen.

Wir können also großzügig sein und sagen: Wenn die a fortiori- oder crescendo-Intention eines Arguments hinreichend deutlich ist und sich das Argument, selbst wenn einige notwendige Elemente fehlen, potenziell in ein plausibles Schema einordnen lässt, d. h. in eine der von der Logiktheorie validierten Standardformen, dann können wir

---

124 Obwohl sich all diese Bemerkungen auf „kopulative" a fortiori-Argumente beziehen, lassen sich ähnliche Bemerkungen auch auf „implikative" Argumente anwenden.

es für unsere Zwecke hier als gültiges Argument akzeptieren. Dies gilt auch dann, wenn die im Argument verwendeten Begriffe aufgrund rhetorischer Ausschmückungen etwas variieren (aber natürlich nicht, wenn sie zu stark variieren). Wir sind nicht an einer kleinlichen Bewertung abstrakten Wissens interessiert, sondern an einer fairen Beurteilung praktischen Könnens. Selbstverständlich müssen wir auf Details achten und sicherstellen, dass das Argument nicht ungültig ist. Unter Berücksichtigung dieser Überlegungen wurden 26 der im Neuen Testament gefundenen Argumente als formal gültig bewertet, obwohl 2 für ungültig erklärt wurden.

Die zehn Argumente bei Matthäus und Lukas werden Jesus, dem Begründer des Christentums, zugeschrieben, der von Christen als Sohn Gottes verehrt wird. Neun dieser Argumente sind positiv subjektiv, darunter eines mit einem Crescendo; eines ist negativ prädikatal. Die von Jesus verwendete Sprache (zumindest in der hier verwendeten Übersetzung) lautet: „ *Wie viel mehr"* (6), „Einfach *viel mehr* " (2) und „Nicht-Unterscheidung" (2). Alle zehn Argumente gelten als formal gültig [125].

Es ist anzumerken, dass vier der Argumente im Lukasevangelium vier im Matthäusevangelium entsprechen, sodass die Gesamtzahl bei Jesus sechs (und nicht zehn) beträgt. Das heißt, Lukas 11,13, 12,24, 12,28 und 13,15–16 entsprechen Matthäus 7,11, 6,26, 6,30 bzw. 12,11–12. Interessanterweise ist der Wortlaut dieser äquivalenten Stellenpaare nicht identisch, was darauf hindeutet, dass es sich bei einer oder beiden nicht um wörtliche Überlieferungen handelt. Die Abweichungen

125 Bevor man jedoch auf die Unfehlbarkeit Jesu schließt, sollte man den Abschnitt „Weitere Erkenntnisse" (10.5) konsultieren, in dem gezeigt wird, dass Jesus einen Denkfehler begeht (in Lukas 16,10).

könnten auf dichterische Freiheit oder Interpretationsänderungen zurückzuführen sein, sind aber in jedem Fall für historische Studien relevant. Das Matthäusevangelium gilt als älter als das Lukasevangelium. Matthäus war ein Jude, der zur Zeit Jesu in Israel lebte und möglicherweise Augenzeuge vieler oder der meisten von ihm geschilderten Ereignisse war. Lukas (ca. 1–84 n. Chr.) hingegen war ein griechisch-syrischer Mann aus Antiochia, der die von ihm berichteten Ereignisse nicht selbst miterlebt hat. Moderne Gelehrte vermuten, dass beide Autoren ihre Bücher teils auf dem Markusevangelium, teils auf einem hypothetischen Dokument der Logienquelle Q basierten, das heute nicht mehr existiert.

Das Argument in 1 Joh 4,20 stammt von Johannes selbst; er zitiert also niemanden. Paulus, dem Verfasser des Römerbriefs, des 1. und 2. Korintherbriefs und des Philemonbriefs, werden, wie bereits erwähnt, 13 Argumente zugeschrieben. Sechs dieser Argumente sind positive Subjektargumente, darunter vier mit Steigerungsform; fünf sind positive Prämissen, darunter eines mit Steigerungsform; und zwei sind positive Prädikate. Paulus verwendet (zumindest in der vorliegenden Übersetzung) folgende Formulierungen: „*Wie viel mehr*“ (9), „einfach *viel mehr*“ (1) und „nicht-distinktiv“ (3). Nur elf dieser Argumente gelten als formal gültig; zwei (da sie konträr sind) müssen als ungültig eingestuft werden.

Einige Argumente von Paulus ähneln sich sehr und wiederholen dieselbe Idee, wenn auch mit leicht unterschiedlichen Worten. Vgl. Römer 5,8–9 und 5,10; Römer 5,15 und 5,17; Römer 11,12 (das selbst zwei ähnliche Nebensätze mit einer gemeinsamen Schlussfolgerung enthält) und 11,15; 2. Korinther 3,7–8 und 3,9. Hier formuliert derselbe Autor seine Gedanken auf unterschiedliche Weise, um seine Argumente zu

verdeutlichen. Paulus (Tarsus, ca. 5 n. Chr. – Rom, ca. 47 n. Chr.) war offenbar ein Jude der Diaspora, der einige Zeit in Israel lebte. Anfänglich ein entschiedener Gegner des Christentums, konvertierte er später zum Christentum und wurde einer seiner bedeutendsten Führer und Missionare. Man kann sagen, dass Paulus die christliche Bewegung zu einer eigenständigen Religion geformt oder ihr zumindest neue Impulse verliehen hat.

Abschließend seien die vier „a fortiori"-Argumente im Hebräerbrief erwähnt. Drei davon sind positive Subjektivformulierungen, darunter zwei „a crescendo", und eine ist positive Antezedentialformulierung. Die darin verwendete Sprache (zumindest in der hier verwendeten Übersetzung) lautet: „ *wie viel mehr"* (2), „einfach *viel mehr"* (1) und „ *viel weniger* " (1). Alle vier Argumente können formal als gültig betrachtet werden. Ein Argument (nämlich Hebräer 10,28–29) widerspricht jedoch dem rabbinischen Prinzip der *„dayo"* (Suffizienz), welches es verbietet, mit einem „a crescendo"-Argument auf eine stärkere Strafe aus einer in der Tora vorgesehenen geringeren Strafe abzuleiten. Obwohl der Hebräerbrief in der Vergangenheit von vielen Autoritäten als von Paulus verfasst angesehen wurde, lehnen die meisten modernen Gelehrten diese Ansicht ab. Wenn ich mich jedoch in diese Debatte einbringen darf: Allein aufgrund des verschachtelten Stils der meisten „a fortiori"-Argumente in diesem Buch (verglichen mit dem klaren Stil der Argumente bei Matthäus und Lukas) erscheint mir die Hypothese, dass der Hebräerbrief von Paulus verfasst wurde, recht wahrscheinlich. Alternativ könnte der Hebräerbrief auch von jemand anderem geschrieben worden sein, der aber „a fortiori"-Argumente von Paulus zitierte oder die Argumente im Stil von Paulus verfasste.

3. Analyse der Argumente gefunden

Betrachten wir nun einige der Argumente genauer. Zunächst die beiden Argumente von Paulus, die ich als ungültig eingestuft habe. **Römer 5,15** lautet: „Wenn durch die Sünde des einen [d. h. Adams Erbsünde] viele gestorben sind, wie viel mehr ist dann die Gnade Gottes und die Gabe, die durch die Gnade des einen Menschen, Jesus Christus, gekommen ist, vielen zuteilgeworden." Anders ausgedrückt: Wenn die Sünde des einen (Q) den Tod vieler (S1) verursacht hat, so hat die Gnade des einen (P) umso mehr vielen den Empfang von Gnade (S2) ermöglicht. Man beachte, dass der Unterbegriff (Q) und der Oberbegriff (P) Gegensätze sind („Sünde" *vs.* „Gnade"), obwohl sie einen gemeinsamen Faktor haben („durch einen"); auch der Hilfsbegriff hat in der Prämisse (S1) und der Schlussfolgerung (S2) gegensätzliche Bedeutungen („sterben" *vs.* „Gnade empfangen"), obwohl es einen gemeinsamen Faktor gibt („viele").

In Römer 5,17 heißt es ähnlich : „Wenn durch die Sünde eines einzigen Menschen [Adam] der Tod durch diesen einen geherrscht hat, wie viel mehr werden die, die die Fülle der Gnade und die Gabe der Gerechtigkeit empfangen, durch den einen, Jesus Christus, im Leben herrschen." Die Argumentation ist im Wesentlichen dieselbe: Q ist identisch („Sünde durch einen einzigen") und P ist ähnlich („Fülle der Gnade und die Gabe der Gerechtigkeit" statt nur „Gnade"); ebenso ist S1 ähnlich („der Tod herrschen" statt „viele sterben") und S2 ähnlich („im Leben herrschen" statt „Gnade empfangen"). Daher können wir diese als ein und denselben Gedanken betrachten, der nur leicht unterschiedlich formuliert ist.

In beiden Fällen steht fest, dass das Argument ungültig ist. Es handelt sich um ein Argument a contrario mit gegensätzlichen Subjekten: Subjekt und Prädikat („die Sünde eines Mannes" und „die Gnade eines Mannes") und

Prädikaten („der Tod vieler“ und „die Gnade vieler“). Diese Umkehrung erscheint auf den ersten Blick plausibel. Subjekt und Prädikat, obwohl gegensätzlich, lassen sich durchaus auf einem Kontinuum von negativen zu positiven Werten anordnen; ebenso die Prädikate, obwohl gegensätzlich. Auch wenn diese doppelte Steigerung an sich nicht verwerflich ist, kann die Schlussfolgerung nicht aus den gegebenen Prämissen folgen, da die Parallelität zwischen den beiden negativen Werten (in der Prämisse) und den beiden positiven Werten (in der Schlussfolgerung) nicht als Prämisse formuliert werden kann, ohne einen Zirkelschluss zu begehen. Das Argument ist also zwangsläufig zirkulär, da die Schlussfolgerung erst dann hergeleitet werden kann, wenn sie bereits existiert.

Solch komplizierte Argumentation, die versucht, viele Gedanken gleichzeitig und auf verschlungene Weise auszudrücken, erscheint mir recht typisch für Paulus [126].

---

126 Siehe beispielsweise Römer 5,10: „Wenn wir, als wir noch Feinde waren, durch den Tod seines Sohnes mit Gott versöhnt wurden, wie viel mehr werden wir, nachdem wir versöhnt sind, durch sein Leben gerettet werden!“ Hier ist das Argument stichhaltig, obwohl die Subjekte „die Feinde waren“ und „die versöhnt wurden“ gegensätzlich sind. Die Prädikate „Versöhnung mit Gott“ und „gerettet werden“ sind zwei Stufen desselben Sachverhalts, auch wenn sie durch die weiteren Einschränkungen „durch den Tod seines Sohnes“ und „durch sein Leben“ einen gegensätzlichen Charakter erhalten. Man könnte auch hier argumentieren, dass die Schlussfolgerung nicht aus den Prämissen gezogen werden kann, ohne die Schlussfolgerung selbst als Prämisse zu nehmen. Aufgrund der Unschärfe des Gegensatzes zwischen den Prädikaten kann man jedoch großzügig sagen, dass die Schlussfolgerung nicht unbedingt als Prämisse benötigt wird, um sie zu ziehen, insbesondere wenn man die genannten Einschränkungen außer Acht lässt. Aus diesem Grund habe ich das Argument als stichhaltig eingestuft; es handelt sich jedoch zugegebenermaßen um einen Grenzfall. Römer 5,8–9 ist nicht

Allerdings sollte man darauf hinweisen, dass es im Talmud Beispiele ähnlich fehlerhafter Argumentation gibt. So heißt es beispielsweise in Mischna Makkot 3:15: „Rabbi Hananja, der Sohn Gamaliels, sagte: Wenn ein Übertreter durch eine einzige Übertretung seine Seele verliert, wie viel mehr sollte dann demjenigen, der ein Gebot befolgt, seine Seele geschenkt werden!“ Obwohl die Form von Paulus’ Argumentation hier also auf eine gewisse geistige Verwirrung hindeutet, beweist sie nicht (wie Maccoby behauptet hat), dass er keinen pharisäischen Einfluss hatte.

Betrachten wir nun **Hebräer 10,28–29 , wo das rabbinische Prinzip der „** *Suffizienz “* nicht angewendet wird . Dort heißt es: „Wer das Gesetz des Mose verachtete, starb ohne Erbarmen aufgrund der Aussage von zwei oder drei Zeugen. Wie viel härter wird wohl der bestraft werden, der den Sohn Gottes mit Füßen getreten, das Blut des Bundes, durch das er geheiligt wurde, für unheilig gehalten und den Geist der Gnade verhöhnt hat?“ Formaler formuliert lautet das Argument: Wenn jemand, der das Gesetz des Mose brach (Q), mit dem Tod bestraft wurde (S1), wird erst recht derjenige, der all diese unchristlichen Dinge getan hat (P), noch härter bestraft werden (S2).

Dieses Argument zielt eindeutig auf eine Steigerung von „mit dem Tod bestraft“ (S1) zu „schwerer bestraft“ (S2) ab. Da es sich um eine Schlussfolgerung aus angeblichem Tora-Gesetz handelt (wobei nicht spezifiziert wird, wo genau die „Verachtung des mosaischen Gesetzes“ den „Tod ohne Gnade“ zur Folge hat), sollte es (gemäß der rabbinischen Regel des *Dayo* , um es zu wiederholen) nicht mit einer härteren Strafe (für die größere Sünde) enden. Daher ist dieses Argument nach jüdischer Logik ungültig,

---

sehr anders, wenn auch etwas weniger unsicher. Beachten Sie, dass ich es zwar als reines „a fortiori“ gewertet habe, es aber auch als „crescendo“ interpretiert werden könnte.

selbst wenn es nach allgemeiner Logik als stichhaltig gelten könnte (d. h., wenn wir die implizite Hauptprämisse akzeptieren). Wer auch immer es formuliert hat (ich vermute, es war Paulus), kann also nicht behaupten, nach pharisäischen Maßstäben zu argumentieren. Darüber hinaus findet sich im mosaischen Gesetz und in der mosaischen Überlieferung natürlich keine Erwähnung eines „Sohnes Gottes", des „Blutes des Bundes, mit dem er geheiligt wurde", oder des „Geistes der Gnade". Da es sich hierbei um christliche Konzepte und Werte handelt, die dem Kontext der Tora völlig fremd, wenn nicht gar widersprüchlich sind, ist es absurd, sich in Bezug auf sie auf die Tora zu berufen.

Ich möchte an dieser Stelle auch **Lukas 16,11 kommentieren** , wo Jesus sagt: „Wenn ihr im Umgang mit weltlichem Reichtum nicht treu gewesen seid, wer wird euch dann den wahren Reichtum anvertrauen?" Obwohl dieser Satz keine besonderen Schlüsselwörter oder Wendungen verwendet, handelt es sich offensichtlich um ein A-fortiori-Argument. Formaler ausgedrückt bedeutet es: Wenn ihr (S) im Umgang mit weltlichem Reichtum (Q) nicht treu gewesen seid, dann werdet ihr (S) auch im Umgang mit geistlichem Reichtum (P) nicht treu sein. Dies ist ein gültiges A-fortiori-Argument in negativer Prädikatsform.

Ich stieß auf diesen Fall durch eine mechanische Suche nach dem Schlüsselwort „ *viel"* , die mich zu Lukas 16,10 führte: „Wer im Kleinsten treu ist, der ist auch im Großen treu; und wer im Kleinsten ungerecht ist, der ist auch im Großen ungerecht." Diese beiden Sätze sind eindeutig keine A-fortiori-Argumente. Meiner Meinung nach sind sie sogar Fehlschlüsse – denn man kann in kleinen Dingen gewissenhaft ehrlich sein, aber durch die Aussicht auf einen großen Gewinn zur Unehrlichkeit verleitet werden; oder umgekehrt, in kleinen Dingen fröhlich unehrlich sein, aber standhaft die Begehung eines großen Verbrechens

ablehnen. Dennoch fiel mir beim Lesen von Lukas 16,10 das A-fortiori-Argument in 16,11 auf. Auch hier möchte ich jedoch darauf hinweisen, dass das Wort „daher“, das diese beiden Verse verbindet, logisch völlig unberechtigt ist. Es deutet bestenfalls auf eine weitere logische Verwirrung hin. Im schlimmsten Fall offenbart es eine manipulative Absicht.

Römer 11,24 (das wir später analysieren werden) und in **1. Korinther 6,3** ein positives Prädikat an . Letzteres lautet: „Wisst ihr nicht, dass wir Engel richten werden? Wie viel mehr die Dinge dieses Lebens?“ Dies ist ein gültiges A-fortiori-Argument: Wenn wir (S) Engel richten können (d. h. die Autorität (R) haben, um sie zu richten (R), dann können wir (S) umso mehr die Dinge dieser Welt richten (d. h. die Autorität (R) haben, um sie zu richten (Q)). Ich werde hier nicht alle A-fortiori-Argumente im Neuen Testament im Detail erläutern, da ich denke, dass die meisten anderen für den interessierten Leser ohne größere Schwierigkeiten verständlich sind.

Ich muss sagen, dass ich zwar vor vielen Jahren die gesamte Bibel aus Pflichtgefühl gelesen habe, es mir aber nicht besonders viel Freude bereitet hat und ich mich kaum noch daran erinnere. Ich sehe zwar, dass sie Weisheit und Gutes enthält, aber auch vieles, was ich nur schwer akzeptieren kann. Als Philosoph halte ich die Vorstellung, Gott könnte einen Sohn aus Fleisch und Blut haben, für unhaltbar. Auch Jesu Aussagen über Dämonen, die Menschen besessen machen, erscheinen mir ziemlich absurd. Ich verstehe, dass die Menschen damals an so etwas glaubten; es gibt sogar im Talmud Anklänge daran, obwohl dieser Glaube im heutigen Judentum keine Rolle mehr spielt. Außerdem stören mich Jesu gelegentliche

Wutausbrüche und seine verbalen Ausfälle [127]. Ein solches Verhalten wirkt auf mich nicht gerade edel.

Als Jude empfinde ich Paulus' häufige Herabsetzung von Juden und Judentum als äußerst beleidigend und schmerzlich, da sie offenkundig jeglicher Objektivität und Wahrheit entbehrt. Er verfolgte in dieser Angelegenheit ganz offensichtlich ein persönliches Ziel. Auch der Gedanke an all die unschuldigen Juden, die im Laufe der Jahrhunderte aufgrund der wenig schmeichelhaften Darstellung „der Juden" in der christlichen Bibel verfolgt wurden, schmerzt mich. Aus diesen Gründen habe ich das vorliegende Kapitel nur sehr widerwillig verfasst und einige Passagen aus diesem Dokument zitiert. Ich wollte keinesfalls den Eindruck erwecken, es zu befürworten.

Ich denke jedenfalls, dass ich der Logikforschung in christlichen Quellen neuen Schwung verliehen habe. Ich hoffe, dass andere, die sich auf diesem Gebiet besser auskennen als ich, die Herausforderung annehmen und die

---

127 Haï Bar-Zeev zitiert in „ *Une lecture juive du Coran"* (S. 62) einige antisemitische Aussagen Jesu: „Ihr Schlangenbrut! Wie könnt ihr Gutes reden, wenn ihr böse seid?" (Mt 12,34), „ O ihr treuloses und verkehrtes Geschlecht! Wie lange soll ich noch bei euch sein? Wie lange soll ich euch noch ertragen? " (Mt 17,17), „Ihr Kleingläubigen!" (Lk 12,28), „ Ihr habt den Teufel zum Vater !" (Joh 8,44), „ Alle [d. h. die Rabbiner], die vor mir gekommen sind, sind Räuber und Diebe !" (Joh 10,8). Offensichtlich handelt es sich hierbei nicht um wohlüberlegte, empirische und rationale Urteile, sondern um emotionale Ausbrüche. Beachten Sie auch die Episode, in der Jesus körperliche Gewalt gegen einige Händler anwandte und ihnen materielle Verluste zufügte (siehe Markus 11,15–16; Matthäus 21,12; Lukas 19,45; und Johannes 2,13–16). Man muss unweigerlich an die vielen Christen denken, die sich in den vergangenen zweitausend Jahren durch solche Aussagen und Geschichten berechtigt fühlten, unzählige unschuldige Juden zu töten und zu verfolgen.

Angelegenheit weiter untersuchen werden. Es handelt sich nicht um eine religiöse Frage, sondern um eine Frage der Logikgeschichte.

4. Jesus von Nazareth

Im vorliegenden Abschnitt konzentrieren wir uns auf eines der zehn (oder sechs, wenn wir Wiederholungen ausklammern) Jesus in der christlichen Bibel zugeschriebenen A-fortiori-Argumente und erörtern dessen Inhalt und Form. Ich werde einige der Schwierigkeiten aufzeigen, die bei der Lektüre solcher Argumente auftreten können. Selbstverständlich möchte ich betonen, dass ich, obwohl ich Jude bin, keinerlei Absicht habe, mich hier in religiöse Polemiken gegen Christen oder andere Konfessionen zu verwickeln. Juden versuchen im Allgemeinen nicht, Nichtjuden zu ihren Ansichten zu bekehren [128]. Mein Interesse hier ist rein logischer Natur. Der Beweis dafür ist, dass ich nicht immer kritisch bin. Wenn ich kritisch bin, dann mit einem unparteiischen, wissenschaftlichen Geist – demselben Geist, den ich auch bei der Beurteilung von A-fortiori-Argumenten und anderen Argumentationsformen in jüdischen Texten anwende.

---

128 Ich möchte jedoch die christlichen Neigungen mancher heutiger Juden, die sich selbst als „Juden für Jesus“ oder „messianische Juden“ bezeichnen, infrage stellen. Das Christentum ist keine Sekte des Judentums, sondern eine völlig andere Religion, auch wenn beide einige gemeinsame Glaubensinhalte aufweisen und das eine historisch gesehen zu einem großen Teil aus dem anderen hervorgegangen ist. Ebenso sind die Unterschiede zwischen Judentum und Islam sowie zwischen Christentum und Islam so deutlich, dass sie von Bedeutung sind, selbst wenn der Islam ursprünglich größtenteils von seinen beiden Vorgängerreligionen übernommen wurde.

In einem Essay mit dem Titel „Vergleich der Evangelien und rabbinischen Schriften: ein halachischer Fall“ [129]lenkt der Jude Jacob Neusner die Aufmerksamkeit auf folgendes Argument des Gründers des Christentums, Jesus, Sohn Josefs (ca. 7-2 v. Chr. bis 30-36 n. Chr.), in **Matthäus 12,10-12** , das als a fortiori ausgelegt werden kann:

> „Und sie [die anwesenden Pharisäer] fragten Jesus: ‚Ist es erlaubt, am Sabbat zu heilen?‘, um ihn anklagen zu können. Er aber sprach zu ihnen: ‚Welcher Mensch unter euch, der ein Schaf hat, wird es nicht ergreifen und herausziehen, wenn es am Sabbat in eine Grube fällt? Wie viel wertvoller ist nun ein Mensch als ein Schaf! So ist es also erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun.‘“

Dieser Austausch ereignete sich, als Jesus in einer Synagoge am Sabbat die verkümmerte Hand eines Mannes heilen wollte. Wie Neusner hervorhebt, zeugt diese Passage von Unkenntnis des jüdischen Gesetzes, das die Rettung eines Menschenlebens am Sabbat ausdrücklich erlaubt und sogar empfiehlt, selbst wenn das Leben nicht unmittelbar in Gefahr ist (vgl. Tosefta Schabbat 15,11-12). Auch für ein Schaf, das in eine Grube gefallen ist, ist es laut Gesetz erlaubt und empfehlenswert, es dort zu versorgen und später herauszuziehen (Tosefta Schabbat 14,3). Darüber hinaus gilt „Heilung“ in der Halacha nicht als am Sabbat verbotene „Arbeit“. Daher ist es unwahrscheinlich, dass „sie“ (d. h. einige „Pharisäer“, d. h. einige Rabbiner [130]) ihn wegen der Heilung am Sabbat „beschuldigen“ würden.

---

129 In: *Rabbinische Literatur: Ein unverzichtbarer Leitfaden* , S. 144-149.

130 *Mepharshim* – Ausleger der Heiligen Schrift.

Es gibt übrigens weitere Stellen in der christlichen Bibel, die auf dieselbe Geschichte hinweisen, auch wenn sie das Argument „a fortiori“ nicht wiederholen. In **Lukas 6,9** sagt Jesus: „Da sprach Jesus zu ihnen: Ich will euch eine Frage stellen: Ist es erlaubt am Sabbat Gutes zu tun oder Böses? Leben zu retten oder es zu vernichten?“ Und in **Markus 3,4** heißt es: „Da wandte er sich an seine Kritiker und fragte: ‚Erlaubt das Gesetz gute Taten am Sabbat oder ist es ein Tag, um Böses zu tun? Ist es ein Tag, um Leben zu retten oder es zu vernichten?‘“ Letzteres fügt hinzu: „Aber sie gaben ihm keine Antwort.“ Dies zeigt, dass die betreffenden „Pharisäer“ keine gelehrten Rabbiner gewesen sein können, sondern bestenfalls einfache Leute, die mit dem jüdischen Gesetz nicht vertraut waren; denn Rabbiner hätten diese tendenziöse Frage leicht beantworten können. Man beachte die logisch irreführende Formulierung von Jesu Fragen: „Gutes tun oder Böses tun?“ „Leben retten oder es vernichten?“ usw. – als gäbe es keinen Mittelweg, als ob die Ablehnung bestimmter Arten des Guten Tuns eine Erlaubnis oder gar ein Gebot zum Bösen bedeuten würde, als ob solche Entscheidungen die grundlegende Frage während jedes Sabbats wären.

Man fragt sich, ob Jesus selbst jemals den Sabbat hielt. Hätte er es getan, hätte er sicherlich den damit verbundenen Frieden erfahren und gewusst, dass es keine Zeit ist, sich in emotionale Auseinandersetzungen zu verwickeln. Sicher ist, dass Jesus – oder zumindest seine Jünger – zum Zeitpunkt der hier besprochenen Begebenheit den Sabbat nicht einhielt. Dies wird im Text unmittelbar vor dem erwähnten Gespräch in der Synagoge deutlich: „Am Sabbat ging Jesus durch die Kornfelder; und seine Jünger waren hungrig und pflückten Ähren, um zu essen.“ Einige Pharisäer tadelten sie, doch er erklärte, er stehe über dem

Gesetz, indem er von sich selbst sagte: „Der Menschensohn ist Herr über den Sabbat [131]. “

Doch was für die vorliegende logische Untersuchung relevanter ist, bemerkt Neusner mit Bezug auf das Argument bei Matthäus: „In der Geschichte geht es nicht um die Rettung von Leben, sondern nur um das Gute tun.“ Und weiter: „Die halachische Definition von Gutem tun am Sabbat ist, das Tier in der Grube zu füttern, nicht es aufzuerwecken.“ Das heißt, abgesehen von der Frage nach der Wahrheit oder Falschheit seiner Prämissen ist das A-fortiori-Argument (vermutlich hier gemeint, da der Ausdruck „wie viel mehr“ verwendet wird) logisch fragwürdig, weil seine scheinbare Schlussfolgerung nicht

131 Matthäus 12,1–8. Ähnlich verhält es sich mit Lukas 6,1–5. Wenn Jesus und seine Jünger sich weiter von menschlichen Siedlungen entfernten, als es das Gesetz erlaubte, brachen sie den Sabbat. Das Pflücken von stehendem Getreide auf einem Feld ist in jedem Fall ein klarer Verstoß gegen das Sabbatgebot. (Obwohl Deuteronomium 23,26 das „Pflücken von Ähren mit der Hand“ im „stehenden Getreide des Nächsten“ erlaubt, interpretieren die Rabbiner diese Erlaubnis nur als für die Arbeiter auf dem Feld gültig – und nicht als Einladung an alle Vorübergehenden, sich ohne Erlaubnis des Besitzers zu bedienen.) Der Text sagt nicht, dass Jesus Getreide pflückte, sondern erwähnt nur seine Jünger. Hätten seine Jünger dies jedoch getan, wenn ihr Anführer solche Handlungen missbilligt hätte? Offensichtlich bezieht sich Jesu Missachtung der Sabbatgesetze nicht nur auf das „Heilen“ Kranker; es scheint sich um eine generelle Gleichgültigkeit gegenüber diesem zentralen Bereich jüdischer Praxis zu handeln. Der Sabbat gehört zu den ersten Geboten, die den Juden im Sinai gegeben wurden (Ex 16,23), und gilt seit jeher als einer der wertvollsten Bestandteile des Judentums. Er bildet das Herzstück dieses Glaubenssystems und ist ein symbolisches Bekenntnis zu Gott als Schöpfer der Welt und als Befreier der Juden aus der ägyptischen Sklaverei.

direkt aus seinen Prämissen folgt. Dies wird deutlich, wenn wir versuchen, das Argument formaler umzuformulieren:

> Ein Mensch (P) ist viel wertvoller (R) als ein Schaf (Q).
>
> Ein Schaf (Q) ist wertvoll genug (R), um am Sabbat rechtmäßig aus einer Grube gehoben zu werden (S1).
>
> Daher ist ein Mensch (P) wertvoll genug (R), um am Sabbat (S2) rechtmäßig geheilt zu werden.

Beachten Sie, dass ich die Worte „wertvoll (R) genug, um rechtmäßig zu sein“ in die Nebenprämisse und Schlussfolgerung eingefügt habe, um das Argument a fortiori wahr und somit logisch schlüssig zu machen; ich denke jedoch, dass niemand diese Ergänzung anzweifeln würde. Die implizite Hauptprämisse muss einen passenden Mittelbegriff R enthalten, sodass ein Mensch mehr R besitzt als ein Schaf; und der vage Begriff „Wert“ erscheint in diesem Kontext angemessen. Die Hinzufügung von „rechtmäßig“ spiegelt die Frage der Pharisäer „Ist es erlaubt, am Sabbat zu heilen?“ und Jesu Schlussfolgerung „Es ist erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun“ wider; dazu wird später noch mehr gesagt.

Offensichtlich handelt es sich hier um den Versuch eines positiven Subjektarguments a fortiori. Man beachte, dass die Ober- und Unterbegriffe (P und Q) Subjekte sind, die Unterprämisse und -konklusion positiv formuliert sind und die Schlussfolgerung vom Unter- zum Oberbegriff verläuft. Da der Hilfsbegriff (S) in Unterprämisse und -konklusion nicht identisch ist , muss es sich bei dem beabsichtigten Argument um ein Crescendo handeln . Wäre das Argument rein a fortiori, lautete die korrekte Schlussfolgerung schlicht: „Ein Mensch ist wertvoll genug, um am Sabbat aus der Grube gezogen zu werden (S1).“ Hier schlussfolgert Jesus (laut Matthäus): „Ein

Mensch ist wertvoll genug, um am Sabbat geheilt zu werden (S2)“ – was nicht genau dasselbe ist.

Wir müssen also eine zusätzliche, implizite Prämisse annehmen: „S variiert proportional zu R.“ Was ist hier „S“? Was ist die Gemeinsamkeit zwischen „aus einer Grube gerettet werden“ (S1) und „geheilt werden“ (S2) am Sabbat? Es ist, wie der Beweistext zeigt, die „Rettung“ vor einer Gefahr am Sabbat oder, allgemeiner, der Empfang einer guten Tat. Die implizite Prämisse lautet also, dass das Ausmaß der zulässigen „Rettung“ (S) proportional zum „Wert“ (R) des zu rettenden Geschöpfs ist. Wenn ein Schaf, das weniger wert ist als ein Mensch, der Rettung wert ist, dann ist ein Mensch umso mehr der Rettung wert – und zwar in mehrfacher Hinsicht. Dies ist die schlüssigste Interpretation des Arguments.

Ich habe oben bereits erwähnt, dass Jesus eine spezifischere Schlussfolgerung bezüglich des Heilens zieht, und zwar in Bezug auf die ihm gestellte Frage: „Ist es erlaubt, am Sabbat zu heilen?“, die er vermutlich implizit beantwortet, indem er Schafe und Menschen vergleicht. Tatsächlich ist die von Jesus explizit gezogene Schlussfolgerung, nämlich dass es erlaubt ist, am Sabbat Gutes zu tun, allgemeiner. Alternativ könnten wir das Argument also auch als reines A fortiori lesen, indem wir die Gemeinsamkeit der beiden scheinbaren Prädikate als das eigentliche Prädikat betrachten. Das heißt, wir könnten das Argument folgendermaßen formulieren:

Ein Mensch (P) ist viel wertvoller (R) als ein Schaf (Q).

Ein Schaf (Q) ist wertvoll (R) genug, um am Sabbat (S) auf irgendeine Weise rechtmäßig gerettet zu werden.

Daher ist ein Mensch (P) wertvoll (R) genug, um am Sabbat (S) auf irgendeine Weise rechtmäßig gerettet zu werden.

Dieses Argument ist nicht ganz korrekt, denn obwohl das Prädikat „in irgendeiner Weise gerettet“ in der Prämisse und der Konklusion gleich erscheint, ist es inhaltlich tatsächlich unterschiedlich. Dieses Problem ließe sich beheben, indem man annimmt, dass der Sprecher von der spezifischeren formalen Konklusion „einen Mann am Sabbat aus einer Grube ziehen“ auf *jede* Handlung des „Guten tuns“ oder „Rettens“ am Sabbat verallgemeinern und dieses allgemeine Prinzip dann auf den konkreteren Fall der „Heilung eines Mannes am Sabbat“ anwenden wollte. Betrachtet man seine Argumentation so, könnte man sie als logische Kette (a sorites) rechtfertigen, die aus einer reinen a fortiori-Deduktion, einer Verallgemeinerung (Induktion) und einer Anwendung (syllogistische Deduktion) besteht.

Doch kehren wir zurück und betrachten wir das Argument noch einmal genauer. Jesus sagt nicht, dass man die Schafe rechtmäßig herausnehmen *dürfe oder solle* . Vielmehr deutet er an, dass ein Schafbesitzer die Schafe *ohnehin* aus Eigeninteresse herausnehmen würde, ungeachtet des Gesetzes. Selbst wenn das jüdische Gesetz eine solche Handlung verbieten würde (was es, wie wir gesehen haben, tatsächlich tut), ist zu erwarten, dass der Schafbesitzer so sehr an seinem Besitz hängt, dass er das Verbot missachtet und seine Schafe rettet. Darin schwingt eine implizite Beleidigung mit, die Andeutung, dass die meisten, wenn nicht alle religiösen Juden Heuchler seien; und tatsächlich wird genau dieses Wort in einem ähnlichen Kontext verwendet (Lukas 13,15). Das so gezeichnete Bild von Juden als „interessenbesessen“ (d. h. als im Wesentlichen materialistisch und nicht spirituell orientiert) hat Antisemiten in den letzten zwei Jahrtausenden zweifellos sehr zufrieden gestellt.

Diese Lesart des Arguments besagt nicht, dass es in Wirklichkeit um Recht geht – also nicht darum, dass die Rettung eines Schafes legal ist und daher erst recht die

Rettung eines Menschenlebens legal sein muss. Vielmehr wird impliziert, dass die Rettung eines Schafes (indem man es aus einer Grube zieht) zwar *nicht* legal ist, aber dennoch in der Praxis praktiziert wird. Daraus müsste logischerweise geschlossen werden, dass selbst wenn die Rettung eines Menschen (auf dieselbe Weise) ebenfalls nicht legal ist, *sie wahrscheinlich in der Praxis praktiziert wird* . Eine solche Schlussfolgerung würde die gestellte Frage, nämlich „Ist es *erlaubt* , am Sabbat zu heilen?“, nicht beantworten – sondern dazu beitragen, die Rechtsfrage irrelevant erscheinen zu lassen. Es handelt sich also um einen revolutionären Diskurs, der darauf abzielt, das geltende Recht (oder religiöse Recht) zu ignorieren oder zu verwerfen.[132]

Das mag die (angebliche) Reaktion der Pharisäer erklären (wie sie beispielsweise in der Parallelstelle in Lukas 6,11 berichtet wird): „Die Pharisäer und die Schriftgelehrten aber wurden wütend und berieten miteinander, was sie mit Jesus tun sollten.“ Man könnte annehmen, dass sie nicht deshalb erzürnt waren, weil er am Sabbat durch seine Heilungen etwas Verbotenes getan hatte, sondern weil er die Autorität des Gesetzes als solches durch falsche Annahmen und unzulässige Argumentation missachtet

---

132 Ein christlicher Apologet führt dieses Argument folgendermaßen an: „Jesus entlarvt den Denkfehler seiner Kritiker mit einem A-fortiori-Argument. Er weist darauf hin, dass sie bereit wären, am Sabbat ein in Not geratenes Schaf zu retten. Wenn das stimmt, wie viel mehr sollten sie dann bereit sein, einen Menschen wiederherzustellen, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist.“ (Norman L. Geisler, „ *Christian Apologetics“* , Grand Rapids, MI: Baker, 2009, S. 71). Aus meiner obigen Analyse sollte deutlich geworden sein, dass Jesus nicht „den Denkfehler seiner Kritiker entlarvte“, sondern im Gegenteil selbst einen Denkfehler beging!

hatte. Zweifellos war es seine *feindselige Haltung* [133], die sie am meisten beunruhigte, denn bloße Lehrstreitigkeiten sind unter Juden üblich und allgemein akzeptiert. Die Geschichte soll also einen falschen Eindruck von der Reaktion der Pharisäer erwecken: Sie sollen intolerant erscheinen, während sie in Wirklichkeit normal auf einen ungerechtfertigten Angriff reagierten.

Ich persönlich glaube nicht an Geschichten wie die über Jesu wundersame Heilungen. Nehmen wir aber einmal an, sie wären wahr. Zunächst können wir uns fragen, was sein Motiv für diese Heilungen war. Wenn es ihm nur um Güte ging, warum tat er es dann so demonstrativ und ausgerechnet am Sabbat? Hätte er es im Privaten und an einem Wochentag getan, hätte er vermutlich nicht solche negativen Reaktionen hervorgerufen. Der Geheilte hätte sicherlich noch einen Tag warten können, da er vermutlich schon jahrelang krank war. Wir müssen also annehmen, dass Jesus konfrontativ vorging. Es ging ihm nicht nur ums Heilen, sondern um eine öffentliche Auseinandersetzung. Er wollte seine (angeblichen) Wunderkräfte demonstrieren und sich so eine religiöse Autorität über die der Pharisäer sichern.

In Deuteronomium 13,2-4 heißt es jedoch ausdrücklich: „Wenn ein Prophet oder ein Träumer in deiner Mitte auftritt und dir ein Zeichen oder ein Wunder ankündigt und das Zeichen, von dem er dir gesprochen hat, eintrifft und

---

133 Jesu trotziges Verhalten gegenüber den Rabbinern erinnert mich an heutige religionskritische Säkularisten, von denen manche sogar gezielt religiöse Menschen provozieren; die systemkritische Haltung mancher Juden scheint kein neues Phänomen zu sein. Meiner Ansicht nach ist es nicht verwerflich, das Establishment infrage zu stellen – ich selbst kritisiere oft orthodoxe Ansichten und hätte daher kaum etwas dagegen; verwerflich ist der feindselige Ton, den manche dabei anschlagen.

er sagt: ‚Lasst uns anderen Göttern nachfolgen, die ihr nicht kennt, und lasst uns ihnen dienen‘, so sollst du weder auf die Worte dieses Propheten noch auf die eines Träumers hören.“ „Wenn ein Prophet oder ein Träumer in deiner Mitte auftritt“ bezieht sich auf jeden, der den religiösen Status quo in Frage stellt, aus welchem Grund auch immer – selbst ein Jude. „Anderen Göttern nachfolgen“ bezieht sich auf jede vorgeschlagene Abweichung von der Tora, wie sie traditionell von den Juden verstanden wurde. Die Pharisäer waren also nach der Tora nicht verpflichtet, sich Jesus nach solchen abenteuerlichen Demonstrationen zu unterwerfen. Im Gegenteil, ihre religiöse Pflicht war es, einem solchen Mann gegenüber äußerst vorsichtig zu sein.

Viele Christen, die solche Geschichten lesen, können einfach nicht verstehen, warum die Juden Jesus ablehnten – in christlichen Augen hätte die oben beschriebene Heilung als Wunder genügen müssen, um die Juden von seiner Existenz zu überzeugen. Für diese Christen lässt sich die ablehnende Reaktion der Juden nur mit Sturheit und Unaufrichtigkeit erklären. Tatsächlich zeigen Jesu eigene negative Äußerungen bei mehreren Gelegenheiten gegenüber Juden, die seine Behauptungen nicht akzeptierten, dass er sich von ihnen zu Unrecht zurückgewiesen fühlte [134]. Was er und die Christen nicht

---

134 Siehe Jesu harte Worte in Matthäus 12,34; 17,17 und Johannes 8,44; 10,8. Wenn Jesus die Tora anerkannte, wusste er sicherlich, dass Deuteronomium 13,2–4 und 18,21–22 die Ablehnung seiner Aussagen durch die meisten Juden vollauf rechtfertigten. Wie Bar-Zeev (S. 57–64) ausführt, waren die Juden, die Jesus ablehnten, typischerweise diejenigen mit den besten Torakenntnissen, während seine Anhänger zumeist ungebildete Menschen oder gesellschaftliche Außenseiter waren: „die Armen im Geiste“ (Matthäus 5,3), „Zöllner und Sünder “ (Matthäus 9,10), „die verlorenen Schafe des Hauses

verstanden haben, ist, dass Juden laut ihrer Heiligen Schrift *verpflichtet sind* , jedem, der übertriebene Behauptungen aufstellt, mit großem Misstrauen zu begegnen, selbst wenn er beeindruckende Wunder vollbringt [135].

Israel“ (Matthäus 10,6). Ich möchte hinzufügen, dass Jesus, soweit ich weiß (ich könnte mich irren), seinen zukünftigen Anhängern (d. h. Christen) weder geboten noch erlaubt hat, Juden zu verfolgen. Seine Worte waren bitter, aber nicht darauf ausgelegt, Hass und Gewalt zu schüren.

135 In Sanhedrin 107B (in den unzensierten Ausgaben des Talmud) wird Jesus als Schüler des pharisäischen Gelehrten Rabbi Josua ben Perachja dargestellt, der ihn nach einem unangemessenen Verhalten (offenbar hatte er eine Frau nur nach ihrem Aussehen beurteilt) öffentlich exkommunizierte. Der Meister wurde von seinen Kollegen für seine Strenge kritisiert, mit der er Jesus „mit beiden Händen zurückwies“, und sie sagten: „ Die linke Hand soll abweisen, aber die rechte Hand soll immer wieder einladen. “ Dort heißt es auch, Jesus habe „Zauberei betrieben und Israel in die Irre geführt “. (Siehe Fußnoten 13 und 17 der Soncino-Ausgabe.) In Berachot 17B (unzensierte Ausgabe) wird Jesus als jemand bezeichnet, „der sich öffentlich entehrte“. (Siehe Fußnote 5 der Soncino-Ausgabe.) Die Geschichte aus Sanhedrin 107B erscheint jedoch unglaubwürdig, da sie (a) einen Anachronismus enthält, weil sie angeblich zur Zeit König Alexanders des Großen (ca. 107–78 v. Chr.) stattfand, und (b) unklar ist, welches jüdische Gesetz die Exkommunikation eines Juden rechtfertigen würde, nur weil er eine Frau nach ihrem Aussehen beurteilte! (Vielleicht ist diese Erklärung für Jesu Exkommunikation als Metapher gedacht; ich kann mir aber nicht vorstellen, welche.) Die Geschichte mag einen wahren Kern haben, doch die Details wurden offenbar vergessen und später phantasievoll ausgeschmückt. Dennoch sind die genannten Talmudpassagen bemerkenswert, da sie veranschaulichen, wie zumindest spätere Rabbiner den Gründer des Christentums betrachteten. Es sei darauf hingewiesen, dass entgegen der heutigen Behauptung einiger Apologeten weder hier noch anderswo ein Hinweis darauf zu finden ist, dass Jesus als Rabbi (auch wenn er ein Dissident war) angesehen wurde, geschweige denn, dass er als solcher ordiniert worden wäre.

Kehren wir nun zu Neusners Kritik zurück. Wie er betont, bestreitet niemand Jesu ausdrücklichen Grundsatz, dass es erlaubt ist, am Sabbat Gutes zu tun. Die Frage ist: Was gilt in diesem Kontext als „gut“? Für Jesus bedeutet es (wohlwollend ausgelegt), das Schaf aus der Grube zu ziehen; für die Rabbiner hingegen, das Schaf in der Grube bis zum Ende des Sabbats zu füttern. Gerade weil ein Schaf nicht so wertvoll ist wie ein Mensch, lohnt es sich nicht, den Sabbat für es zu brechen; dennoch sollte es als Geschöpf Gottes mit Wohlwollen behandelt werden. Was aber einen Menschen betrifft, so gilt nach der Halacha (dem geltenden jüdischen Gesetz), dass jemand, der in eine Grube fällt, nicht nur herausgezogen werden darf, sondern so schnell wie möglich und mit allen Mitteln herausgezogen werden muss. Wie die Tosefta es ausdrückt: „Es ist nicht nötig, eine [ad hoc] Erlaubnis von einem Gericht einzuholen“ (d. h. die allgemeine Erlaubnis genügt).

Offensichtlich unterscheiden sich der rechtliche Kontext und die damit verbundenen rabbinischen Ansichten deutlich von dem, was Jesus hier annimmt und impliziert. Ein Schaf aus einer Grube zu ziehen ist eine gute Tat, die nicht erlaubt ist, was jedoch eine weniger drastische gute Tat nicht ausschließt (nämlich das Schaf eine Zeitlang an Ort und Stelle zu füttern). Einen Menschen aus einer Grube zu ziehen ist eine gute Tat, die erlaubt und sogar geboten ist – nicht etwa aufgrund einer Schlussfolgerung aus dem Fall des Schafes, wie Jesus anscheinend annimmt, sondern aus einem ganz anderen Grund, nämlich (wenn ich mich nicht irre), dass das jüdische Gesetz darauf abzielt, unser Leben zu erhalten und zu verlängern und es nicht unnötig zu gefährden oder zu opfern (außer in bestimmten

Sonderfällen [136], zu denen der vorliegende Fall nicht gehört).

Jesu vermeintliches „a fortiori"-Argument beruht also nicht nur auf äußerst unvorteilhaften Unterstellungen und völlig falschen juristischen Prämissen, sondern seine Schlussfolgerung ist auch noch unlogisch und irrelevant für die gestellte Frage! Es handelt sich eher um ein sophistisches Manöver, bei dem Fakten verdreht und Zweifel gesät werden, als um einen ernsthaften Versuch eines juristischen Beweises. Wäre Jesus, wie manche behaupten, ein Rabbi gewesen, selbst ein Dissident, hätte er sich nicht auf solch verworrene und irreführende Äußerungen eingelassen. Erst recht nicht, wenn er, wie manche behaupten, die Inkarnation Gottes oder der Sohn Gottes gewesen wäre [137].

Wenn wir Jesu Rede aus seiner eigenen Perspektive verstehen wollen, müssen wir seine Widersprüchlichkeit erkennen. Einerseits ärgert er sich über einige Juden und beleidigt sie, weil sie sich um ihre Tiere kümmern – was den Eindruck erweckt, er glaube, das jüdische Gesetz verbiete jegliche derartige Handlungen am Sabbat (was tatsächlich nicht der Fall ist). Andererseits ist er seinerseits bereit, das (fälschlicherweise angenommene) Verbot des

---

136 Lieber sollte man sterben, als Götzendienst zu treiben, zu morden oder unerlaubte sexuelle Beziehungen einzugehen (Pesachim 25a-b).

137 Siehe z. B. Johannes 3,17; 10,30. Die Vorstellung, dass Gott Mensch wird oder einen Sohn hat, ist dem Judentum, wie man sich denken kann, völlig fremd; daher können wir in diesem Zusammenhang durchaus Deuteronomium 13,2–4 anführen. Diese Konzepte sind eindeutig aus anderen Kulturen übernommen. In der griechischen und römischen Mythologie beispielsweise besuchen Götter (darunter die obersten, Zeus oder Jupiter) Menschen oft in menschlicher Gestalt und zeugen häufig Kinder mit menschlichen Partnern.

Heilens und allgemeiner des Gutestuns im Gesetz zu missachten. Dies ist eine widersprüchliche Rede – er kann das Gesetz unmöglich nach Belieben verteidigen und gleichzeitig ablehnen.

Möglicherweise zielt seine Argumentation darauf ab, dass „Heilung“ zwar faktisch illegal, aber prinzipiell zulässig sei; er plädiert also im Grunde für eine Änderung des geltenden Rechts. Doch wenn dies sein Ziel war, war eine örtliche Synagoge kaum der richtige Ort dafür – er hätte sich an die akkreditierten Gesetzgeber (letztendlich den Sanhedrin) wenden sollen. Der Gesetzgebungsprozess steht hier aber offensichtlich nicht im Mittelpunkt. Es ist bemerkenswert, dass die betreffenden „Pharisäer“ nirgends namentlich erwähnt werden, wie es in juristischen Debatten unter jüdischen Rabbinern üblich ist. Sie werden lediglich als Stereotypen dargestellt, als typische Vertreter einer monolithischen, verachtenswerten Klasse. Auch ihre Gegenargumente werden nicht angeführt; ihre rechtliche Position wird weder erläutert noch erklärt.

Wie Neusner treffend betont und ausführlich erläutert, fällt „Heilung“ (durch „wunderbare“ oder „magische“ Mittel wie „Gebete oder Beschwörungen sprechen“ oder „Handauflegen“) an sich nicht unter die Definition von „Arbeit“, die das jüdische Gesetz am Sabbat verbietet. Daher ist und war sie nie verboten. Nur konkrete Handlungen, die unter eine oder mehrere der 39 Arbeitskategorien (hebr. *Melacha*) fallen, stellen einen Sabbatbruch dar. Zwar legten die Rabbinen fest, dass in nicht lebensbedrohlichen Situationen medizinische Eingriffe vermieden werden sollten; ihre Hauptsorge galt jedoch der Befürchtung, dass Arzt oder Patient Kräuter zu Heilzwecken zubereiten würden (was *Melacha bedeuten würde*). Die Rabbinen waren sicherlich nie gegen die Heilung Kranker! Chronologisch betrachtet waren diese 39 Kategorien bereits vor Jesu Zeit bekannt, da sie in der

Mischna aufgeführt sind [138]. Als Jesus nach der obigen Rede (angeblich) auf dramatische Weise einen Mann mit einer „verkümmerten Hand“ heilte, ohne dabei materielle Hilfsmittel zu benutzen, hatte er tatsächlich keine verbotene Arbeit verrichtet!

Angesichts dessen ist es absurd anzunehmen, die Rabbiner hätten Jesus jemals die konkrete Frage *gestellt* : „Ist es erlaubt, am Sabbat zu heilen?“ oder auch nur die vage Frage: „Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun?“ Warum sollten sie das getan haben, wenn seine positive Antwort richtig gewesen wäre? Und warum sollten sie über seine richtige Antwort verärgert gewesen sein und versucht haben, ihn zu behindern? Das ergibt keinen Sinn. Wer auch immer diese unglaubliche Episode berichtet hat, hat offensichtlich missverstanden, was vor sich ging. Wahrscheinlicher ist, dass die ganze Geschichte im Nachhinein erfunden wurde, um die Pharisäer zu verunglimpfen. Man kann sie getrost als erfundene Geschichte betrachten.[139]

---

138 Siehe Mischna Schabbat und den entsprechenden talmudischen Traktat (zur Zahl 39 siehe S. 69a: „Die primären Formen der Arbeit sind vierzig minus eins“), verfügbar auf Englisch unter: www.halakhah.com/shabbath/index.html . Eine kurze Erläuterung zu diesem Thema findet sich auf Wikipedia unter: en.wikipedia.org/wiki/Activities_prohibited_on_Shabbat . Obwohl die Mischna um 200 n. Chr. fertiggestellt wurde, datieren die darin enthaltenen Diskussionen mindestens bis etwa 100 v. Chr. zurück.

139 Ich muss sagen, dass mir einige Passagen in der christlichen Bibel den Eindruck vermitteln, als würden sie einen bösen Traum oder eine Halluzination schildern, die Art von Traum, in dem die Menschen sehr langsam und mit tiefer Stimme sprechen und Dinge sagen und tun, die völlig außerhalb des Bezugs zur gewöhnlichen Realität und Logik liegen.

5. Paulus von Tarsus

Hyam Maccoby, ein Jude, verfasste mehrere interessante Bücher, in denen er seine Ansichten zu den Erzählungen der christlichen Bibel darlegte, die viele Christen – wenn auch vermutlich nicht alle – als anstößig empfanden. Eines dieser Bücher trug den Titel „*Der Mythenschöpfer: Paulus und die Erfindung des Christentums*“ [140]. Meiner Ansicht nach war Maccobys Hauptanliegen, die christliche Überlieferung so weit wie möglich mit der jüdischen Lehre in Einklang zu bringen. Um dies zu erreichen, schob er die Verantwortung für die Abweichungen zwischen ihnen hauptsächlich Paulus von Tarsus (5–67 n. Chr.) zu. Ich interessiere mich in diesem Zusammenhang weder für Maccobys weiterführende Theorien noch für die Einwände einiger Christen dagegen, obwohl ich den ersteren Ansichten vermutlich aufgeschlossener gegenüberstehen würde.

Mich interessiert hier Maccobys Einwand gegen Paulus' Behauptung, einen pharisäischen, also rabbinischen, Hintergrund zu haben. Diese Behauptung findet sich in **Apostelgeschichte 22,3** : „Ich bin ein Jude, geboren in Tarsus, einer Stadt in Kilikien, aber in dieser Stadt zu Füßen Gamaliels aufgewachsen und nach der strengen

---

140 Ich habe drei Auszüge aus diesem Buch im Internet gefunden. Der erste, „Das Problem mit Paulus“, in dem Maccoby seine allgemeine Sicht auf Paulus darlegt, ist unter www.positiveatheism.org/hist/maccoby2.htm zu finden; der zweite, „Paulus' unbeholfener Versuch, pharisäisch zu klingen“, unter www.positiveatheism.org/hist/maccoby3.htm . Der dritte ist unter books.google.com/books?id=co_CxizRbTAC&printsec=frontcover&dq=Hyam+Maccoby+Paul+and+the+Invention+of+Christianity&hl=en&ei=BRmHTeJriYI6t4_w7wg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CDAQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false zu finden .

Lehre des Gesetzes unserer Väter unterwiesen worden …“ [141]. Vermutlich bezieht sich dies auf Gamaliel den Älteren (gest. um 50 n. Chr.), Enkel Hillels des Älteren und Großvater Judas des Fürsten (des Redaktors und Herausgebers der Mischna). Wenn dem so ist, beruft sich Paulus auf einen sehr hochrangigen Lehrer, der wahrscheinlich zeitweise dem Sanhedrin vorstand. Maccobys Ausführungen dazu finden sich hauptsächlich in Kapitel 7 seines Buches: „Der angebliche rabbinische Stil in den Paulusbriefen“ (S. 62–71). Dort untersucht Maccoby einige Argumente des Paulus, insbesondere jene, die scheinbar im Stil des rabbinischen *Qal Vachomer verfasst* sind. Er versucht zu zeigen, dass die meisten davon inhaltlich fehlerhaft sind, sodass die Möglichkeit ausgeschlossen werden kann, dass Paulus tatsächlich als Pharisäer ausgebildet wurde. Im Wesentlichen argumentiert Maccoby, dass Paulus seine Argumente rhetorisch konstruierte, eher im Sinne der Sophisten der hellenistischen Kultur als gemäß rabbinischer Normen und Gepflogenheiten.

Offensichtlich kann die Beurteilung von Paulus’ Behauptung, rabbinische Vorfahren zu haben, nicht allein auf seinem Redestil basieren, sondern muss sich hauptsächlich auf seine Kenntnisse des jüdischen Rechts

---

141 Und auch in Philipper 3,5 beschreibt sich Paulus selbst als „am achten Tag Beschnitten, aus dem Volk Israel, vom Stamm Benjamin, ein Hebräer von Hebräern; was das Gesetz betrifft, ein Pharisäer“. Paulus gibt jedoch (meines Wissens) keine genauen Daten zu seinen angeblichen jüdischen Studien an. Wie alt war er, als er damit begann? Wie lange studierte er? Seine Bekehrung zum Christentum wird auf ca. 31–36 n. Chr. datiert, also als er etwa 26–31 Jahre alt war. Das ist nicht alt genug, um fortgeschrittene rabbinische Studien absolviert zu haben (sicherlich gab es gelegentlich einige brillante junge Rabbiner – aber Paulus behauptet nicht, einer gewesen zu sein, und es scheint auch nicht so zu sein).

konzentrieren. Ich beabsichtige nicht, diese Angelegenheit hier näher zu untersuchen, da sie ein deutlich umfangreicheres Studium erfordert, als ich investieren möchte [142]. Spontan würde ich jedoch bezweifeln, dass Paulus über umfassende Kenntnisse verfügte. Die Leichtigkeit, mit der er sich vom normativen Judentum abwandte und religiöse Ideen und Ansichten, teils heidnischer Natur, aus anderen Traditionen übernahm, deutet auf ein gewisses Maß an mangelnder Verankerung im jüdischen Glauben und Recht hin. Sein Abfall erscheint umso unglaubwürdiger, als er behauptete, Schüler eines niemand Geringeren als Gamaliel I. gewesen zu sein [143]. Natürlich mag er eine Zeitlang an dessen Akademie (*Jeschiwa*) studiert haben, ohne dass dies bedeutet, dass er dort ein hohes Studienniveau erreicht hätte. Dass er „zu Füßen Gamaliels“ saß, heißt nicht zwangsläufig, dass er ein Musterschüler oder überhaupt bemerkenswert war.

Wie ich bereits erwähnte, stimme ich nach eingehender Prüfung aller a fortiori-Aussagen des Paulus nicht gänzlich mit Maccobys pauschalen Einschätzung überein. Ich stimme ihm jedoch zu, dass Paulus' a fortiori-Argumente oft eigentümlich, oft verworren und mitunter unglaubwürdig sind. Paulus neigte offenbar dazu, viele Gedanken in einer einzigen Aussage zu vereinen, und sein Denken war nicht gerade geordnet. Vergleichbare Fehler finden sich jedoch, wenn auch sehr selten, auch in

---

142 Es gibt zweifellos bereits umfangreiche Literatur zu diesem Thema. Die Autoren müssten über sehr gute Kenntnisse sowohl des jüdischen Rechts als auch der christlichen Literatur verfügen.

143 Einer christlichen Überlieferung zufolge wurde dieser Gamaliel schließlich getauft und blieb selbst während seiner Zeit im Sanhedrin ein heimlicher Christ, um die neue Sekte zu schützen. Diese Behauptung erscheint mir als eine völlig unglaubwürdige nachträgliche Erfindung.

rabbinischen Diskursen. Daher können wir aus seiner Psycho-Epistemologie keine eindeutigen Schlüsse über Paulus' pharisäischen Hintergrund oder seine Qualifikationen ziehen. Er greift sicherlich häufiger als jeder andere Sprecher im Neuen Testament auf Argumente zurück, die a fortiori erscheinen – mindestens dreizehn Mal (und vier weitere Male, wenn man ihm die Hebräerbriefe zuschreibt). Nur in zwei Fällen, nämlich Römer 5,15 und 5,17, würde ich seine Argumentation als völlig ungültig erklären. Dennoch ist Maccobys Kritik nicht ganz unberechtigt.

Maccoby führt vier Beispiele für scheinbare *„qal vachomer“* bei Paulus an, alle aus den Römerbriefen. Die hier präsentierte Analyse ist meine eigene, unabhängig von Maccobys Überlegungen, die später noch genauer untersucht werden. Das erste Beispiel lautet wie folgt:

> **Römer 5,10** : „Denn wenn wir, als wir noch Gottes Feinde waren, mit ihm versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, wie viel mehr werden wir, nachdem wir versöhnt sind, durch sein Leben gerettet werden!“

Dies sieht aus wie eine Art *Crescendo* -Diskurs: (a) Gottes Feinde werden durch den Tod seines Sohnes mit ihm versöhnt; (b) diejenigen, die mit Gott versöhnt wurden, werden durch das Leben seines Sohnes von ihm erlöst. Dies wäre logisch korrekt, wenn es als zwei unabhängige Tatsachenaussagen präsentiert würde. Die Schwierigkeit entsteht jedoch durch die Verwendung des Ausdrucks „wie viel mehr“, der üblicherweise ein A-fortiori-Argument impliziert, bei dem (a) die Prämisse und (b) die Konklusion wäre. Sechs Begriffe werden hier erwähnt: Feinde; Tod des Sohnes; versöhnt; Leben des Sohnes; erlöst. Prämisse und Konklusion haben einen gemeinsamen Begriff, nämlich

„versöhnt“, wobei dieser Begriff in der Prämisse Prädikat und in der Konklusion Subjekt ist. Dies ist kein bekanntes Format eines A-fortiori-Arguments.

Der hier zugrunde liegende Gedankengang ähnelt einem Syllogismus erster Stufe: A ist B und B ist C, wobei B der Mittelbegriff („versöhnt“) und A und C (Gottes Feinde bzw. Freunde) der Ober- bzw. Unterbegriff sind. Es besteht jedoch nicht die Absicht, die Schlussfolgerung A ist C zu ziehen. Vielmehr scheint die Absicht zu sein: A ist B ist die Prämisse und B ist C die Schlussfolgerung. Daher handelt es sich auch hier nicht um einen Syllogismus. Es geht vielmehr um eine schrittweise Annäherung an Gott: von Feindschaft zu Versöhnung und von Versöhnung zur Erlösung. Eine Schwierigkeit besteht darin, dass, obwohl die beiden Aussagen scheinbar chronologisch geordnet sind, das Leben nach dem Tod kommt. Vermutlich bezieht sich „Tod“ hier auf die Kreuzigung und „Leben“ auf die Auferstehung; oder alternativ bezieht sich „Tod“ vielleicht auf die Reflexion des Christen über die Kreuzigung und „Leben“ auf seine Erinnerung an das Leben Jesu.

Trotz dieser Schwierigkeiten wollen wir versuchen, ein A-fortiori-Argument zu formulieren, indem wir einige Änderungen an den gegebenen Daten vornehmen. Ich würde sagen, dass Paulus folgendermaßen argumentieren wollte:

Freunde Gottes (P) sind eher zu erlösen (R) als Feinde Gottes (Q);

und die Feinde (Q) sind erlöst (R) genug, um durch die Kreuzigung (S1) versöhnt zu werden;

außerdem ist die Nähe zu Gott (Versöhnung/Erlösung) (S) proportional zur Erlösungsfähigkeit (R);

Daher sind Freunde (P) erlöst (R) genug, um durch die Auferstehung gerettet zu werden (S2).

Dies ist ein formal akzeptables, positives Subjekt-Crescendo-Argument. Der hier eingeführte Begriff „Freunde“ bezieht sich auf Personen, die „versöhnt wurden“ (in der Nebenprämisse), und wird durch den Gegensatz zu „Feinden“ angedeutet. Die Steigerung wird durch die Verwendung unterschiedlicher Prädikate und die Tatsache angedeutet, dass das erste (in der Nebenprämisse) relativ negativ (bezogen auf den Tod) und das zweite (in der Schlussfolgerung) relativ positiv (bezogen auf das Leben) ist. Die Prämisse der Verhältnismäßigkeit ist notwendig, um dem Argument formale Gültigkeit zu verleihen. Vermutlich hatte Paulus dies bei der Formulierung seines Arguments im Sinn.

Dies ist eine großzügige Überarbeitung von mir im Auftrag von Paulus, um seine Argumentation einer Standardform anzugleichen. Ob eine der Prämissen wahr ist oder nicht, ist hier unerheblich; wir überprüfen lediglich die formale Gültigkeit. Die Verwendung paralleler Kontraste zwischen Begriffen ist typisch für Paulus' Argumentation mit dem A fortiori. Es ist denkbar, dass er dies zwar sagen wollte, gleichzeitig aber weitere Ideen hinzufügen wollte und daher etwas zu ausführlich argumentierte. Ist diese Argumentation von Paulus rabbinisch geprägt? Ehrlich gesagt, erinnere ich mich nicht, jemals auf eine rabbinische Argumentation ähnlicher Form gestoßen zu sein, obwohl weitere Recherchen möglicherweise eine oder mehrere aufdecken könnten. Eine sehr ähnliche Argumentation von Paulus, die Maccoby nicht erwähnt, findet sich in **Römer 5,8–9** . Dort heißt es:

> „Gott aber beweist seine Liebe zu uns darin, dass Christus für uns starb, als wir noch Sünder waren. Nachdem wir nun durch sein Blut gerechtfertigt

> sind, wie viel mehr werden wir durch ihn vor dem Zorn Gottes gerettet werden!“

Auch hier scheint Paulus eine Steigerung der Argumentation anzustreben, nämlich: Wenn Menschen, die noch Sünder sind (Q), durch den Tod Jesu gerechtfertigt werden können (S1), dann können auch Bekehrte (d. h. die bereits Gerechtfertigten) durch ihn vor der Strafe gerettet werden (S2). Das ist alles etwas verwirrend, lässt sich aber mit etwas Mühe standardisieren.

Ich möchte hinzufügen, dass beide Argumente, also Römer 5,8–9 und 5,10, streng genommen nicht formal gültig sind, aber zumindest potenziell gültig. Ihnen fehlt ein klarer Mittelbegriff und eine klare Hauptprämisse; außerdem fehlt ihnen eine Prämisse der Proportionalität und darüber hinaus eine klare Formel zur Berechnung der proportionalen Veränderung. Trotzdem habe ich diese beiden konkreten Argumente aus Gründen, die ich bereits in meiner früheren theoretischen Abhandlung über solche Argumente dargelegt habe, als (mehr oder weniger) gültig akzeptiert. Kurz gesagt, geht es uns hier nicht um die wissenschaftliche Wahrheit der Prämissen und der Schlussfolgerung oder um die logische Präzision des vorgebrachten Arguments, sondern lediglich um eine grobe Einschätzung seiner allgemeinen Glaubwürdigkeit als Einheit des alltäglichen Diskurses. Wären diese Argumente talmudischer Natur, würde ich sie in diesem weiteren Sinne als vernünftig ansehen; daher muss ich, selbst wenn ich ihrem Inhalt nicht zustimme, ihrer Form fairerweise denselben Status zugestehen.

Das zweite Beispiel, das Maccoby anführt, lautet wie folgt:

> **Römer 5,17** . „Denn wenn durch die Übertretung des einen Menschen der Tod durch diesen einen Menschen geherrscht hat, wie viel mehr werden

> die, die Gottes überreiche Gnade und die Gabe der Gerechtigkeit empfangen, durch den einen Menschen, Jesus, im Leben herrschen.“

Es dauert eine Weile, dies zu verstehen, doch im Kontext wird es deutlicher. Die untergeordnete Prämisse bezieht sich auf die Erbsünde Adams: Als dieser eine Mensch (Adam) sündigte (die verbotene Frucht aß), herrschte durch ihn der Tod (die Menschheit wurde sterblich). Die Schlussfolgerung bezieht sich laut Paulus auf den Nutzen der Nachfolge Jesu: Wenn die Empfänger von Gnade und Gerechtigkeit (die christlichen Konvertiten) dem anderen Menschen (Jesus) folgen, wird das Leben herrschen (für sie, dank ihm). Ob wir seiner Aussage zustimmen oder nicht, dies scheint Paulus' Gedanke zu sein, auch wenn er ihn unnötig verschachtelt ausdrückt. Paulus' Formulierung wirkt auf den ersten Blick verwirrend, doch wenn wir die Begriffe etwas umstellen, wird seine Absicht klarer. Sein Argument könnte somit als positives Subjekt-Crescendo verstanden werden, wie folgt:

> Jesus nachzufolgen (P) ist wirkungsvoller (R) als der Sündenfall Adams (Q);
>
> und der Übertretungsakt Adams (Q) war so gewaltig (R), dass viele starben (S1);
>
> Außerdem sind die existentiellen Konsequenzen (Leben/Tod) (S) proportional zur Stärke (R) der ursächlichen Handlungen;
>
> Daher ist die Nachfolge Jesu (P) mächtig genug (R), um viele zum Leben zu führen (S2).

Nicht alle Details des ursprünglichen Arguments wurden übernommen, aber der Kern ist klar erkennbar. Ich habe einen Mittelbegriff (R) eingefügt, nämlich die „Macht“

kausaler Handlungen, und ihn verwendet, um die unausgesprochene Hauptprämisse (die den christlichen Glauben an Jesus voraussetzt) und die unausgesprochene Zusatzprämisse über Verhältnismäßigkeit (die als Allgemeinheit durchaus plausibel erscheint) zu rekonstruieren. Nun stellt sich die Frage: Ist diese Argumentation stichhaltig? Ich würde sagen: Nein.

Obwohl dieses Argument dem vorhergehenden ähnelt, ist die Intention hier eindeutig eine Kontra-Intention: Wenn Q die Ursache für S1 ist, dann muss P, das Gegenteil von Q, die Ursache für S2, das Gegenteil von S1, sein. Beide Kausalitäten können zufällig wahr sein, aber es lässt sich nicht sagen, dass die eine notwendigerweise aus der anderen folgt. Die gegebenen Prämissen allein erlauben es uns nicht, die vermeintliche Schlussfolgerung abzuleiten. Selbst wenn ein Crescendo von S1 zu S2 denkbar ist, ist es nicht einfach, eine zusätzliche Prämisse anzugeben, die garantiert, dass der Wechsel von Q zu seinem Gegenteil P *exakt mit dem Wechsel von S1 zu seinem Gegenteil S2 korreliert ist* – ein solcher Grad an Präzision ist sehr schwer nachzuweisen. Das Argument ist im Grunde ein Zirkelschluss, da wir die Korrelation nur aufgrund der Schlussfolgerung annehmen. Daher muss das Argument als ungültig betrachtet werden.

Es stimmt, dass das vorhergehende Argument in Römer 5,10 ebenfalls paradox erscheint, da es von der Versöhnung von Feinden durch den Tod zur Rettung von Freunden (dem Gegenteil von Feinden) durch das Leben übergeht. Doch obwohl der Gegensatz zwischen Tod und Leben dem Argument einen paradoxen Charakter verleiht, sind die beiden Aussagen streng genommen nicht gegensätzlich, da Versöhnung und Erlösung dieselbe Polarität aufweisen, auch wenn die Erlösung positiver ist als die Versöhnung. Obwohl ein solches Argument aus formalen Gründen als schwach zurückgewiesen werden könnte, habe ich es, wie bereits erwähnt, als vernünftige, alltägliche Aussage

zugelassen. Gleiches gilt für das vergleichbare Argument in Römer 5,8–9.

Andererseits stehen in Römer 5,17 die beiden Prädikate (Tod und Leben) im diametralen Gegensatz zueinander, und das Argument ist ein klarer Fall von Contrario und daher ungültig. Dasselbe gilt für ein weiteres Argument von Paulus, das Maccoby nicht erwähnt, nämlich **Römer 5,15** . Dort heißt es:

> „Wenn durch die Sünde des einen [d. h. Adams Erbsünde] viele gestorben sind, wie viel mehr ist dann die Gnade Gottes und die Gabe, die durch die Gnade des einen Menschen, Jesus Christus, gekommen ist, vielen zuteilgeworden."

Formaler ausgedrückt: Wenn Adams Sünde (Q) mächtig (R) genug war, um den Tod vieler (S1) zu verursachen, dann wird Jesu Gabe (P) mächtig (R) genug sein, um vielen Gnade zu schenken (S2). Auch hier fällt der radikale Gegensatz zwischen Q und P sowie zwischen S1 und S2 auf, und die daraus resultierende Schwierigkeit, eine weitere Prämisse zu formulieren, die den gleichzeitigen Wechsel von negativ zu positiv beider Variablen rechtfertigen würde. Aus diesem Grund muss das Argument als ungültig betrachtet werden.

Was also das zweite Beispiel eines a fortiori-Arguments von Paulus betrifft, auf das Maccoby hinweist, so müssen wir ihm zustimmen, dass es ungültig ist, selbst wenn unsere Gründe (wie wir sehen werden) von seinen abweichen. Hinsichtlich der Frage, ob ähnliche Argumentationen im rabbinischen Diskurs zu finden sind, lautet die Antwort diesmal: Ja. Ich habe mindestens ein a contrario-Argument in einer jüdischen Quelle gefunden. Es findet sich in der Mischna Makkot 3:15 und lautet:

> „Rabbi Hananiah, der Sohn Gamaliels, sagte: Wenn ein Übertreter durch eine einzige Übertretung seine Seele verliert, wie viel mehr sollte demjenigen, der ein Gebot befolgt, seine Seele geschenkt werden!“

Es ist interessant festzustellen, dass Paulus' Gedanke in Römer 5,17 (und auch in 5,15) im Wesentlichen mit diesem Mischna-Ausspruch übereinstimmt, nur dass Paulus Adam und Jesus miteinbezieht. Es ist denkbar, dass Paulus genau diesen Grundsatz im Sinn hatte, als er seine eigene Formulierung schuf [144]. Jedenfalls ist das besagte Argument in der Mischna meiner Meinung nach (ich könnte mich hier noch irren) formal genauso ungültig wie die beiden im Römerbrief [145]. Obwohl Paulus' Formulierung etwas komplexer ist als die von Rabbi

---

144 Ich glaube nicht, dass dieser Rabbi Hananiah ein Sohn des zuvor erwähnten Gamaliel, des pharisäischen Lehrers von Paulus, war; Gamaliel (der Ältere) scheint keinen Sohn dieses Namens gehabt zu haben. Es sieht so aus, als ob die Rede von der Tanna Hananiah/Hanina b. Gamaliel II. aus dem 1./2. Jahrhundert ist, also von einem Urenkel des genannten Gamaliel, da Gamaliel II. ein Sohn von Schimon, dem Sohn Gamaliels I., war. In diesem Fall wäre die besagte Aussage in der Mischna jünger als die von Paulus. Paulus könnte jedoch eine ähnliche Aussage schon früher gehört haben, vielleicht sogar von einem anderen Rabbiner gleichen Namens. In jedem Fall deutet die Tatsache, dass Paulus’ Aussage komplexer ist als die in der Mischna, darauf hin, dass sie später entstand, da eine umgekehrte Einflussrichtung äußerst unwahrscheinlich ist.

145 Wie Sie sehen, bevorzuge ich niemanden. Obwohl ich persönlich den Inhalt der Aussage von Rabbi Hananiah akzeptiere, den Inhalt der Aussagen von Paulus jedoch nicht, erkenne ich an, dass ihre Formen gleich sind, d. h. gleichermaßen gegensätzlich, und beurteile sie daher als gleichermaßen ungültig.

Hananiah, könnte sie also unter pharisäischem Einfluss entstanden sein.

Zum dritten von Maccoby angeführten Beispiel:

> **Römer 11,15** : „Denn wenn ihre [der Juden] Verwerfung die Versöhnung der Welt bedeutet, was wird dann ihre Annahme anderes sein als Leben aus den Toten?“

Paulus scheint hier anzudeuten, dass Gottes Ablehnung der Juden seine Versöhnung mit der Welt bewirkte und dass daher, wenn er sie wieder annimmt, etwas noch Besseres geschehen wird, nämlich eine allgemeine Auferstehung der Toten. Oder vielleicht, dass die Ablehnung Jesu durch die Juden seine Annahme unter den Heiden ermöglichte und dass, wenn die Juden sich eines Tages entscheiden, Jesus anzunehmen, etwas noch Besseres geschehen wird, nämlich eine allgemeine Auferstehung der Toten. Oder so ähnlich – die gemeinten Subjekte und Objekte sind alles andere als klar. Entweder waren sie sich selbst nicht klar, oder er hatte Schwierigkeiten, seine Gedanken auszudrücken. Wie dem auch sei, wir müssen festhalten, dass Paulus sagt, *da* „Ablehnung“ zu „Versöhnung mit der Welt“ führt, *müsse daraus folgen, dass* „Annahme“, die offensichtlich eine freundlichere Haltung darstellt, zu mehr als bloßer „Versöhnung mit der Welt“ führen muss, nämlich zu „Leben von den Toten“. Formaler dargestellt, lässt sich Paulus’ Argument etwa wie folgt fassen:

Akzeptanz (P) ist eine positivere Haltung (R) als Ablehnung (Q);

und die Ablehnung (Q) ist positiv (R) genug, um eine weltweite Versöhnung (S1) herbeizuführen;

> Daher ist die Akzeptanz (P) positiv (R) genug, um aus den Toten Leben zu erwecken (S2).

Formal gesehen handelt es sich hier um ein positives Antezedential-Crescendo-Argument, da es von „Weltversöhnung“ zu „Auferstehung von den Toten“ fortschreitet. Daher ist eine zusätzliche Prämisse über Verhältnismäßigkeit erforderlich und vermutlich implizit enthalten; etwa: „Die Wünschbarkeit der Folgen (S1, S2) ist proportional zur Positivität (R-Wert) der vorhergehenden Ereignisse (Q, P)“, was nicht unvernünftig ist [146]. Somit kann das Argument als solches als gültig bezeichnet werden, auch wenn seine Begriffe alles andere als eindeutig sind und seine untergeordnete Prämisse, wie auch immer sie interpretiert wird, zweifelhaft ist.

Dieses Argument, ähnlich dem in Römer 5,10, hat einen paradoxen Charakter, da seine Subjekte (grob gesagt „Ablehnung“ und „Annahme“) gegensätzlich sind und seine Prädikate wie Gegensätze wirken (weil „Leben aus den Toten“ den Tod erwähnt, „Weltversöhnung“ hingegen nicht). Doch in Wahrheit handelt es sich nicht um ein paradoxes Argument, da der Begriff „Leben aus den Toten“ positiv und sogar positiver als „Weltversöhnung“ ist. Daher kann es, wie Römer 5,10, als gültig betrachtet werden. Dies ist natürlich nach großzügigen Überarbeitungen meinerseits im Sinne von Paulus und zur Vereinheitlichung des Textes. Auch hier fällt Paulus’ charakteristischer Stil auf, der eine aufsteigende Entwicklung vom Negativen zum Positiven und vom Geringeren zum Größeren darstellt. Ich weiß nicht, ob eine

---

146 Es sei nebenbei bemerkt, dass es bei diesem Crescendo-Argument keinen Anlass gibt, das *Dayo-Prinzip* anzuwenden, aus dem einfachen Grund, dass die Schlussfolgerung positiver ist als die untergeordnete Prämisse.

ähnliche Rhetorik in rabbinischen Diskursen vorkommt; falls ja, dürfte sie jedoch sehr selten sein. Die Form des Arguments könnte also unter Umständen als rabbinisch durchgehen, auch wenn sein Inhalt dies definitiv nicht tun würde.

Beachten Sie, dass ein sehr ähnliches Argument von Paulus, das von Maccoby nicht erwähnt wird, **in Römer 11,12 zu finden ist** . Dort heißt es:

> „Wenn ihr [der Fall der Juden] Reichtum für die Welt bedeutet und ihr Scheitern Reichtum für die Heiden, wie viel mehr wird dann ihre Fülle bringen?“

Dieser Satz enthält tatsächlich zwei Argumente mit derselben Aussagekraft: Wenn der Fall der Juden Reichtum für die Welt bedeutet, dann wird ihre Fülle etwas Besseres hervorbringen. Und: Wenn das Scheitern der Juden Reichtum für die Heiden bedeutet, dann wird ihre Fülle etwas Besseres hervorbringen. Auch hier finden sich negative Bemerkungen von Paulus über die Juden, die er als gefallen und gescheitert bezeichnet, vermutlich weil sie Jesus nicht als göttlich anerkannten. Paulus selbst betrachtet diese Aussage zweifellos als positiv, da er annimmt, dass ihre Widerspenstigkeit die spirituelle Bereicherung der Welt nicht verhinderte (sondern sie vielleicht sogar ermöglichte), und er prognostiziert, dass, wenn sie ihre Meinung ändern, noch Besseres folgen wird (dies ist zwar unausgesprochen, aber in der rhetorischen Frage deutlich beabsichtigt). Die Verwendung einer rhetorischen Frage anstelle einer eindeutigen Schlussfolgerung ist stilistisch sehr rabbinisch.

Das vierte von Maccoby betrachtete Beispiel eines paulinischen a fortiori-Arguments ist:

> **Römer 11,24** : „Denn wenn ihr aus einem wilden Ölbaum herausgeschnitten und wider die Natur in einen kultivierten Ölbaum eingepfropft wurdet, wie viel leichter werden sich dann diese natürlichen Zweige in ihren eigenen Ölbaum einpfropfen lassen!“

Wir sehen sofort, dass diese Aussage sinnvoll ist und in einer rabbinischen Disputation akzeptabel wäre. Sie lässt sich leicht in folgende positive Prädikatsform umformulieren (beachten Sie, wie sie vom Größeren zum Kleineren, von der schwierigeren Handlung zum leichteren, fortschreitet):

> Für das Veredeln von Stecklingen auf einen anderen Olivenbaum (P) ist eine höhere Kompatibilität (R) erforderlich als für das Veredeln auf denselben Olivenbaum (Q).
>
> und ein Steckling eines wilden Olivenbaums (S) ist kompatibel (R) genug, um auf einen anderen, kultivierten Baum (P) veredelt zu werden;
>
> Daher ist ein Steckling eines wilden Olivenbaums (S) kompatibel (R) genug, um auf einen eigenen, wilden Baum (Q) veredelt zu werden.

Man beachte, dass dieses Argument ein reines A-fortiori-Argument ist (da der Hilfsterm S konstant bleibt), während alle vorhergehenden Beispiele eine Steigerung darstellten. Obwohl es als stichhaltig gelten kann, werden darin Paulus’ gewohnte Gedankensprünge deutlich: Ein Zweig wird „eingepfropft“, im Gegensatz zu „ausgeschnitten“, auf eine Weise „widernatürlich“, im Gegensatz zu „natürlich“, in einen „kultivierten“, im Gegensatz zu einem „von Natur aus wilden“ Olivenbaum. Es ist offensichtlich,

dass Paulus Gefallen an solchen verschlungenen Gedanken findet.

Wir haben bisher sieben der a fortiori-Argumente von Paulus betrachtet, vier davon wurden von Maccoby erwähnt, drei weitere nicht. Dies sind alle a fortiori-Argumente im Römerbrief. Fünf weitere a fortiori-Argumente von Paulus finden sich in 1. Korinther 6,3; 2. Korinther 3,7–8; 3,9; 3,10–11 und Philemon 1,15–17. Zusätzlich gibt es vier a fortiori-Argumente, die *möglicherweise* (meiner Ansicht nach durchaus) von Paulus stammen, in Hebräer 9,13–14; 10,28–29; 12,9; 12,25. Keines dieser Argumente wird von Maccoby erwähnt oder berücksichtigt. Ich werde sie hier nicht alle auflisten; interessierte Leser werden jedoch feststellen, dass die meisten von ihnen (einschließlich derer im Hebräerbrief) Merkmale aufweisen, die den oben genannten sehr ähnlich sind. Paulus' unverwechselbarer Stil ist darin leicht erkennbar.

Das folgende Beispiel findet sich in Hebräer 9,13-14: „Denn wenn schon das Blut von Stieren und Böcken und die Asche einer jungen Kuh, mit der Unreine besprengt werden, sie heiligt und ihr Fleisch rein macht, wie viel mehr wird dann das Blut Christi, der sich durch den ewigen Geist als makelloses Opfer Gott dargebracht hat, euer Gewissen von toten Werken reinigen, damit ihr dem lebendigen Gott dienen könnt!" Beachten Sie die Gegensätze: zwischen Tieropfern und Jesu Selbstaufopferung; zwischen der Unreinheit derer, die mit Asche besprengt werden, und der Makellosigkeit Jesu; zwischen der Reinigung des Fleisches im ersten Fall und der Reinigung des Gewissens im zweiten; zwischen toten Werken und dem lebendigen Gott. Die zugrundeliegende Argumentationsform ist schlicht ein Crescendo; doch das suggestive Spiel von Licht und Schatten wirkt sehr paulinisch.

Was die vier von Maccoby angeführten Argumente im Römerbrief betrifft, so lässt sich nach unserer obigen Analyse Folgendes zusammenfassen: In allen vier Fällen ist die Formulierung alles andere als einfach und nicht völlig eindeutig; mit etwas Mühe und Vorstellungskraft lassen sich die beabsichtigten Argumente jedoch in gängige Formen bringen. Die ersten beiden können als positive Subjektivaussagen, die dritte als positive Prädikataussagen und die vierte als positive Prädikataussagen interpretiert werden. Die ersten drei sind Crescendo-Argumente, das vierte hingegen ein reines A-fortiori-Argument. Drei der Argumente können als gültig angesehen werden, eines jedoch als ungültig. Die Gültigkeit des ersten und dritten Arguments wird hier akzeptiert, obwohl sie aus einer strengeren Perspektive diskutabel ist. Das ungültige Argument ist das zweite, und seine Ungültigkeit beruht auf seiner eigentümlichen A-contrario-Form. Ob Paulus' Rede einen „rabbinischen Stil" aufweist oder nicht, lässt sich nicht abschließend beantworten. Er hat seinen eigenen, unverwechselbaren Stil – mehr lässt sich nicht mit Sicherheit sagen.

Maccobys Beurteilung der vier Argumente weicht erheblich von meiner ab, da er ein anderes theoretisches Verständnis von Wesen und Gültigkeitsbedingungen eines Fortiori-Arguments hat. Er hält die ersten drei der genannten Argumente von Paulus für ungültig und das vierte für gültig. Die drei ungültigen Argumente begründet er damit, dass das Prädikat in jeder vermeintlichen Schlussfolgerung nie mit dem Prädikat in der Nebenprämisse identisch ist. Dies widerspricht laut Maccoby dem rabbinischen *Dayo*- Prinzip (Suffizienzprinzip), welches seiner Ansicht nach alle „proportionalen" Fortiori-Argumente (d. h. alle Crescendo-Argumente) verbietet.

Maccoby hat Recht mit seiner Beobachtung, dass die Prädikate in der Nebenprämisse und der Schlussfolgerung

der ersten drei Argumente nicht übereinstimmen. Meiner Meinung nach irrt er sich jedoch in seiner Annahme, dies sei zwangsläufig ein Verstoß gegen das *Dayo*- Prinzip. Wie ich in früheren Kapiteln (AFL, 7–8) gezeigt habe, verbietet dieses Prinzip lediglich den Schluss von der in der Tora für ein bestimmtes Verbrechen vorgeschriebenen Strafe auf eine höhere (nicht in der Tora vorgeschriebene) Strafe für ein schwereres Verbrechen. Es handelt sich nicht um ein allgemeines Verbot der Verhältnismäßigkeit. Betrachtet man die drei fraglichen Argumente (Römer 5,10; 5,17 und 11,5), so zeigt sich, dass keines von ihnen auf den Schluss einer Strafe abzielt – sie alle enden mit dem, was Paulus als ein gesteigertes Gut ansieht.

Tatsächlich lässt sich von allen 28 a fortiori-Argumenten in der christlichen Bibel nur eines als Verstoß gegen das *Dayo*- Prinzip auslegen. Es handelt sich um das Argument in Hebräer 10,28–29, dessen Verfasser Paulus angesichts seines verschachtelten Stils durchaus sein könnte. Ich habe dieses Argument in einem früheren Abschnitt (AFL, 10.1) ausführlicher analysiert. Hier genügt es festzuhalten, dass es von einem (angeblichen) Todesurteil wegen Verstoßes gegen das mosaische Gesetz auf eine „strengere Strafe“ für verschiedene unchristliche Einstellungen oder Taten hinweist. Insofern das mosaische Gesetz in der Prämisse und eine Verschärfung der Strafe in der Schlussfolgerung erwähnt werden, kann dies als Verstoß gegen das *Dayo-Prinzip gewertet werden* .

Natürlich würde kein Rabbiner diese Schlussfolgerung akzeptieren, da sie Angelegenheiten betrifft, die nichts mit dem Judentum zu tun haben. Die Rabbiner würden also entschieden gegen die (stillschweigende) Hauptprämisse Einspruch erheben, die christliche Werte über jüdische stellt. Doch was die Anwendung des rabbinischen *Dayo*-Prinzips betrifft, so ist dies der einzige Fall, in dem es formal angewendet werden könnte; seine Folge wäre, die Schlussfolgerung als übertrieben, d. h. nicht mit jüdischen

Schlussfolgerungsstandards vereinbar, zu erklären. Dies stellt jedoch eine religiöse Norm dar – nicht, wie Maccoby annimmt, eine logische. Logisch betrachtet ist das Argument akzeptabel. Das bedeutet nicht, dass sein Inhalt notwendigerweise wahr ist, sondern lediglich, dass die Schlussfolgerung aus der Nebenprämisse folgen würde, wenn die erforderliche Hauptprämisse und die Prämisse zur Verhältnismäßigkeit gegeben wären. Die fehlenden Prämissen sind jedoch zweifelhaft.

Des Weiteren muss klargestellt werden, dass es unzutreffend wäre zu behaupten, das *Dayo*- Prinzip werde von den Rabbinern als absolut unumstößliche Regel betrachtet. Wie unsere Untersuchung des Baba Qama 25a gezeigt hat, erlaubten einige Rabbiner gelegentliche Abweichungen davon. Maccoby verschweigt dies – vermutlich nicht aus Unredlichkeit, sondern weil er das *Dayo*- Prinzip mit dem Deduktionsprinzip gleichsetzt (d. h. der logischen Regel, dass die Schlussfolgerung eines deduktiven Schlusses keine Informationen enthalten darf, die nicht explizit oder implizit in den Prämissen enthalten sind). Diese Annahme stützt sich allein auf den Einwand der Weisen gegen das erste Argument von Rabbi Tarfon in der Mischna, ohne ihren Einwand gegen das zweite Argument zu berücksichtigen (den Maccoby übersieht und nicht einbezieht).

Aufgrund seines begrenzten Verständnisses des *Dayo*-Prinzips schenkt Maccoby der Gemara, die Zweifel daran aufwirft, keinen Glauben. Er lässt die Möglichkeit außer Acht, dass es sich, wie in der Gemara behauptet, um ein Tora-Dekret handeln könnte. Maccoby verwirft die Gemara als spätere Interpolation eines vergleichsweise ungebildeten Amoräers. Er übersieht dabei, dass die Gemara diese These als tannanischen Ursprungs (d. h. als *Baraita*) darstellt, wodurch sie historisch viel älter wäre, als er annimmt. Da die Gemara jedoch als gesichert gilt, wird ihre Darstellung als koscher akzeptiert; das heißt, die

meisten Rabbiner akzeptieren – ob zu Recht oder zu Unrecht –, dass ein A-fortiori-Argument gelegentlich ohne Berücksichtigung des *Dayo-Prinzips vorgetragen werden kann* . Tatsächlich glauben sie im Allgemeinen, der Gemara folgend, dass die natürliche Schlussfolgerung eines A-fortiori-Arguments „verhältnismäßig" ist und dass ein künstliches Dekret notwendig ist, um eine solche Schlussfolgerung zu verhindern. Maccoby berücksichtigt diese Gegebenheiten des Judentums nicht überzeugend.[147]

Um auf Maccobys Kritik an Paulus zurückzukommen: Seine Analyse verläuft wie folgt. Da nur Paulus' viertes Argument als gültig gelten kann, ist eine Erfolgsquote von einem von vier kaum als geschickte Argumentation zu bezeichnen. Zudem ist jedem Studenten an rabbinischen Akademien das *Dayo*- Prinzip bekannt; Paulus, der diese Regel nicht anwandte, kann also kein Pharisäer gewesen sein. Wie wir jedoch gesehen haben, sind von den drei von Maccoby als ungültig betrachteten Argumenten des Paulus tatsächlich zwei gültig; und das verbleibende ungültige Argument ist nicht aus dem von Maccoby angeführten Grund ungültig. Darüber hinaus spielt das *Dayo*- Prinzip in keinem der von Maccoby untersuchten Argumente eine Rolle. Daher war Maccobys Kritik hier unberechtigt.

Natürlich kann Paulus auch aus anderen Gründen kritisiert werden, vor allem wegen der offenkundigen Verwirrung in seinem Denken und seiner Ausdrucksweise, ganz zu schweigen von seinen unorthodoxen religiösen Vorstellungen und Werten. Ein christlicher Kommentator

147 Ich vereinfache die Sachlage hier stark; für eine präzisere Darstellung sei auf die Kapitel 7–8 der AFL zum talmudischen A-fortiori-Argument verwiesen. Ironischerweise haben Maccoby und die Gemara gemeinsam, dass sie die Bedeutung des zweiten Arguments von Rabbi Tarfon und den Einwand der Weisen dagegen nicht erkannt haben.

namens James Patrick Holding [148], unzufrieden mit Maccobys negativen Urteilen über Paulus, greift ihn persönlich an und beklagt sich anschließend wie folgt:

> Maccoby gibt Paulus in drei von vier Punkten eine ungenügende Note und wirft ihm „schwammige, unpräzise Argumentation“ vor sowie voreilige Schlüsse. Kurz gesagt: Paulus könne weder Pharisäer noch rabbinischer Exeget sein, da er „für eine Lehre argumentierte, die die Pharisäer entschieden abgelehnt hätten“ (S. 65–66). Hat der Leser das verstanden? Paulus kann also kein Pharisäer oder rabbinischer Exeget sein, weil er aus pharisäischer Sicht zu falschen Schlüssen gelangt – nämlich, weil er behauptet, das Christentum sei wahr. Alle vier Argumente sind durchaus schlüssig, wenn Paulus’ Argumentation auf der Wahrheit beruht. Genau das ist aber der springende Punkt, und Maccoby geht von vornherein davon aus, dass das Christentum, wie wir es kennen, eine paulinische Erfindung ist. Wieder einmal dreht er sich im Kreis.

Dies ist ein unfairer Gegenangriff, der sich fälschlicherweise als logische Kritik ausgibt. Holding behauptet, Maccoby leugne Paulus' pharisäische Legitimität lediglich, weil ihm dessen christliche Schlussfolgerungen missfallen. Doch dies entspricht ganz offensichtlich nicht Maccobys Ansatz. Maccoby begründet

---

148 „Hyam Maccoby: Eine Kritik“, online veröffentlicht unter: www.tektonics.org/lp/maccobyh01.html . Ich weiß nicht, wann dieser Essay veröffentlicht wurde – offensichtlich irgendwann zwischen 1986, dem Erscheinungsjahr von Maccobys Buch, und 2011, als ich den Essay fand.

seine Ablehnung von Paulus' pharisäischen Ansprüchen eindeutig mit dem (angeblichen) Beweis für Paulus' Unfähigkeit, korrekt und im Einklang mit rabbinischen Standards und Praktiken (aus seiner Sicht) zu argumentieren. Maccoby ist frei von Vorurteilen und argumentiert ohne Zirkelschluss. Seine Ablehnung des Pharisäerstatus von Paulus ist Maccobys Schlussfolgerung, nicht seine Prämisse. Er stellt nicht primär Paulus' konkrete Schlussfolgerungen in Frage, sondern den Weg, auf dem Paulus sie gezogen hat, den er (fälschlicherweise) als pseudologisch beurteilt. Maccoby greift nicht den Inhalt von Paulus' Rede an, sondern deren Form.

Anders als Holding behauptet, hängt die Ungültigkeit von Paulus' Argumenten (laut Maccoby) nicht von der Wahrheit der Prämissen ab, sondern ist eine Frage des Argumentationsprozesses. Unabhängig davon, ob die Prämissen wahr oder falsch sind, sind die so gewonnenen Schlussfolgerungen ungültig. Ungültig bedeutet nicht falsch – die Schlussfolgerungen können aus anderen Gründen dennoch wahr sein –, aber sie können nicht aus den angeführten Gründen wahr sein, da der Argumentationsprozess fehlerhaft ist. Dies ist elementare Logik, die Holding offensichtlich noch nicht verstanden hat. Erinnern wir uns daran, dass Maccoby auch in Bezug auf das Judentum seine intellektuelle Integrität bewiesen hat – er scheut sich nicht, offensichtlich fehlerhafte Argumentationen des amoräischen Verfassers der Gemara Baba Qama 25a zu kritisieren. Er bemüht sich offensichtlich um eine unvoreingenommene Betrachtung. Er ist also kein jüdischer Fanatiker, der blindlings die christliche Lehre angreift, wie Holding ihn darzustellen versucht.

Maccobys kritische Haltung gegenüber Paulus trifft meiner Meinung nach am ehesten auf **Römer 7,1-6 zu** , wo es heißt:

> „Ihr wisst doch, meine Freunde – ich spreche zu denen, die sich mit dem Gesetz auskennen –, dass der Mensch dem Gesetz nur so lange untersteht, wie er lebt. Eine verheiratete Frau ist beispielsweise gesetzlich an ihren Mann gebunden, solange er lebt; stirbt ihr Mann aber, ist sie von den Verpflichtungen des Ehegesetzes befreit. Wenn sie also zu Lebzeiten ihres Mannes mit einem anderen Mann verkehrt, macht sie sich des Ehebruchs schuldig; stirbt ihr Mann aber, ist sie frei vom Gesetz und begeht keinen Ehebruch mehr durch den Umgang mit einem anderen Mann. So seid auch ihr, meine Freunde, dem Gesetz gestorben, indem ihr euch mit dem Leib Christi verbunden habt, und habt somit in ihm, der von den Toten auferstanden ist, einen anderen Ehemann gefunden, damit wir Gott Frucht bringen. Solange wir auf der Ebene unserer niederen Natur lebten, wirkten die sündigen Leidenschaften, die das Gesetz in uns weckte, um dem Tod Frucht zu bringen. Doch nun, da wir dem gestorben sind, was uns fesselte, sind wir vom Gesetz befreit, um Gott auf neue Weise zu dienen.“ dem Geiste zugehörig, im Gegensatz zur alten Methode, der Methode eines geschriebenen Kodex.“

Ich stimme Maccobys Analyse dieser Passage und seiner Schlussfolgerung zu, dass Paulus „verwirrt“ argumentiert. Paulus stellt hier eine Analogie her zwischen einer Witwe, die mit einem Mann Umgang pflegt (da ihr Mann tot ist, handelt es sich nicht um Ehebruch), und Konvertiten (vermutlich Ex-Juden), die eine neue Religion (das Christentum) angenommen haben. Während der Tod des Mannes der Witwe sie vom Gesetz gegen Ehebruch befreit,

wird im Fall der Konvertiten behauptet, dass sie es seien, *die* „dem Gesetz gestorben" seien und dass sie „nach ihrem Tod vom Gesetz befreit" seien. Darüber hinaus ist der Mann („ein anderer Mann"), mit dem sie Umgang pflegen, jemand, der „von den Toten auferstanden" ist, sodass das Prädikat des Todes, das ursprünglich auf den Mann der Witwe angewendet wurde, nun implizit auf ihren Geliebten angewendet wird . Ein solcher Diskurs kann mit Recht als „verwirrt" bezeichnet werden.

Natürlich sagt Paulus etwas Verständliches. Er meint, dass die Konvertiten, da sie nicht länger an ihre „niedere Natur" gebunden sind und den „Weg des Geistes" angenommen haben, den „alten Weg, den Weg des geschriebenen Gesetzes" (d. h. die Tora) nicht mehr benötigen, der dazu bestimmt war, ihre „sündhaften Leidenschaften" zu beherrschen und sie vielleicht sogar „erweckte". Doch das Problem liegt nicht darin, *was* er sagt, sondern *wie* er es sagt. Seine Ausdrucksweise ist fehlerhaft, ungeachtet des Inhalts – und das offenbart etwas Negatives über seine intellektuellen Fähigkeiten, sprich seine Psycho-Epistemologie. Kurz gesagt, Paulus hat kein besonders logisches Denkvermögen [149]. Solomon Schechter

149 Boaz Cohen scheint dieser These in „Buchstabe und Geist im jüdischen und römischen Recht" (in: *Essential Papers on the Talmud* , S. 399–428) zuzustimmen, wenn er schreibt: „Paulus widersprach sich selbst, als er behauptete, die dem Samen Abrahams gegebene Verheißung könne nicht aufgehoben werden. Mit dem Argument a fortiori führte er Folgendes aus: ‚Brüder, ich rede wie Menschen. Auch wenn es nur ein menschliches Testament ist, so kann doch niemand es aufheben oder etwas hinzufügen, wenn es einmal bestätigt ist' (Galater 3,15). Wie viel mehr gilt das erst recht, argumentiert er weiter, für die Abraham gegebene Verheißung, die vor Gott bestätigt wurde" (S. 35). Obwohl Cohen Paulus möglicherweise zu Recht der Widersprüchlichkeit bezichtigt, kann ich seine Behauptung, dass hier ein Argument a fortiori vorliegt, nicht

überliefert dazu einen amüsanten Kommentar: „Harnack bemerkt irgendwo, dass in den ersten beiden Jahrhunderten des Christentums niemand Paulus verstand außer dem heidnisch-christlichen Markion, und selbst dieser missverstand ihn.“

Diese Untersuchung von Paulus' Logikversuchen ist natürlich nicht erschöpfend, und eine umfassende Untersuchung wäre selbstverständlich wünschenswert. Doch die vorgelegten Belege erlauben es uns, wie von Maccoby vorgeschlagen, zu einem eher negativen Gesamtschluss zu gelangen. Ich persönlich fand christliche Diskurse immer etwas verwirrend; jetzt verstehe ich besser, warum. Mir ist jedoch bewusst, dass Paulus' Sprache für Christen angenehm klingen mag. In ihren Ohren ist ihre unlogische Struktur kein Problem, sondern Musik und Poesie. Die Botschaft der Liebe und der Erlösung ist letztlich alles, was für sie zählt. Sie kümmern sich nicht um technische Details.

Abschließend zu unserer kurzen Betrachtung: Ob Paulus eine pharisäische Ausbildung genossen hat oder nicht, lässt sich nicht allein anhand seiner Argumentation „a fortiori“ beurteilen. Die einzige Möglichkeit, diese Frage wirklich zu beantworten, besteht darin, Paulus’ Kenntnisse (oder deren Fehlen) des jüdischen Gesetzes zu untersuchen, was wir hier nicht getan haben. Aus Paulus’ Ausführungen geht jedoch hervor, dass er nach seiner Bekehrung zum Christentum eine sehr negative Meinung vom Judentum

---

bestätigen: Er verwendet das Neue Testament der King-James-Übersetzung, und die Formulierung „wie viel mehr“ kommt darin (ebenso wenig wie in einer anderen von mir eingesehenen Version) nicht vor. Cohens Aufsatz erschien ursprünglich in „ *Jewish and Roman Law: A Comparative Study“* (New York: JTSA, 1966).

hatte. Dies zeigt sich beispielsweise in den beiden „a fortiori"-Argumenten in **2. Korinther 3,6–9** .

> „Er hat uns auch zu fähigen Dienern eines neuen Bundes gemacht, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig. Denn wenn schon der Dienst des Todes, der in Stein gemeißelt war, so herrlich war, dass die Israeliten das Angesicht des Mose nicht ansehen konnten wegen der Herrlichkeit seines Angesichts, und diese Herrlichkeit verging, wie viel herrlicher muss dann erst der Dienst des Geistes sein! Denn wenn schon der Dienst der Verdammnis herrlich war, wie viel herrlicher ist dann erst der Dienst der Gerechtigkeit!"[150]

Beachten Sie die äußerst negativen Charakterisierungen des Judentums als „der Buchstabe, der tötet", „das Amt des Todes" und „das Amt der Verdammnis". Ob diese starke Abneigung auf einen engen Kontakt mit dem Judentum in der Vergangenheit zurückzuführen ist, der in tiefer Desillusionierung endete, oder auf eine sehr oberflächliche Bekanntschaft, muss untersucht werden. Mein erster Eindruck – ich bin kein Experte auf diesem Gebiet – ist,

---

150 Zur Klarstellung: Beide Argumente sind positiv subjektiv, da sie vom Minor zum Major führen. Die Wendungen „noch herrlicher" und „an Herrlichkeit übertreffen" deuten zudem auf eine Steigerung hin. Paulus' übliche rhetorische Technik, Gegensätze zu verwenden, sei hier erwähnt: Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig; der Dienst des Todes, der Dienst des Geistes; der Dienst der Verdammnis, der Dienst der Gerechtigkeit. Die Argumente sind jedoch formal gültig, da sie nicht gegensätzlich sind, d. h. ihr Hilfsbegriff (herrlich, herrlich) bleibt in Prämisse und Schlussfolgerung gleich und variiert lediglich im Grad.

dass Paulus' Kritik am Judentum sehr allgemein und vage war: Es war nicht die Kritik eines Gelehrten, also von jemandem, der detaillierte und schlüssige Argumente formulieren konnte. Was Paulus' konkreten Vorwurf betrifft, nämlich dass das Judentum eine Religion sei, die sich mit dem „Buchstaben" (d. h. seelenlosen Ritualen) anstatt mit dem „Geist" (d. h. dem beseelten Bewusstsein Gottes) befasse, so lässt sich dieser leicht widerlegen.

Es stimmt zwar, dass der jüdische Gottesdienst stets Gefahr läuft, eine leere Hülle zu sein, doch wird von uns auch erwartet, dass wir diese natürliche Neigung überwinden und unserem Gottesdienst Leben einhauchen. Dieses Problem der Form ohne Inhalt ist in allen Religionen präsent, da es untrennbar mit der menschlichen Existenz verbunden ist. Es findet sich sogar im christlichen Ritus: Jemand kann regelmäßig in die Kirche gehen und dort seine Zeit mit einem belanglosen Plausch mit dem Nachbarn verbringen; oder jemand kann stets elegant als Bischof gekleidet sein und hinter den Kulissen abscheuliche pädophile Orgien feiern. Selbst in der Zen-Meditation, die prinzipiell frei von Ritualen ist, verliert man leicht die Konzentration und lässt sich von Gedanken mitreißen. Der menschliche Geist ist unbeständig und schweift leicht ab [151]; es bedarf wiederholter Anstrengung, um volle Geistesgegenwart zu erlangen und aufrechtzuerhalten. Manchmal tut der Geist paradoxerweise genau das Gegenteil von dem, was man von ihm will.

Im Judentum, wie in anderen Religionen, wird äußerliche Befolgung ohne innere Hingabe nicht hoch geschätzt. In Jesaja 29,13 wird berichtet, dass Gott sich beklagt: „Dieses Volk naht sich mir und ehrt mich mit Mund und Lippen, aber ihr Herz hat sich von mir abgewandt, und ihre

151 Wie der *Dhammapada* nahelegt (V. 35).

Gottesfurcht ist nur ein auswendig gelerntes Menschengebot.“ [152]Jüdische Lehrer sind sich der Gefahr heute sehr wohl bewusst und ermahnen die Gläubigen, ihre religiösen Handlungen *mit Kavanah* (Absicht) zu erfüllen und sie nicht gedankenlos auszuführen. Das heißt, beim Beten die Worte bewusst wahrzunehmen und sie auch so zu meinen; beim Anlegen der Gebetsriemen (Tephikel) dies aufmerksam und im Bewusstsein der Bedeutung des Aktes zu tun; und so weiter. Zweifellos war dies zu Paulus' Zeiten, also während der Mischna-Periode, ebenso. Das Judentum verurteilt Unaufmerksamkeit jedoch nicht pauschal, wie Paulus es anscheinend tat. Die *Mizwot* (Gebote) mechanisch zu erfüllen, ist zwar nicht empfehlenswert, aber sicherlich besser, als sie gar nicht zu befolgen. Das Judentum ist realistisch und weiß, dass es für die meisten Menschen nicht leicht ist, das Ideal voller Aufmerksamkeit und Absicht zu erreichen.

Eine weitere gängige Interpretation von Paulus’ Unterscheidung zwischen Buchstabe und Geist besagt, dass das Judentum eine Religion war, die den Schwerpunkt auf „Werke“ legte, während das Christentum den „Glauben“ betonte. Um „gerettet“ zu werden, musste ein Jude „wirken“, ein Christ hingegen brauchte nur zu „glauben“. Dies war, wie ich meine, ein Lockmittel, eine Verkaufsmasche – denn ich kann mir nicht vorstellen, dass jemand als guter Christ akzeptiert wird, der sich nicht letztendlich auf eine bestimmte, von Christen als akzeptabel angesehene Weise verhält. Natürlich muss der Eintritt in die Gemeinschaft kostenlos oder nahezu kostenlos sein, um Konvertiten anzulocken; doch einmal aufgenommen, muss sich der Konvertit weitgehend den

152 Mendell Lewittes erwähnt diese Stelle sowie weitere, die aus dem Tanach und dem Talmud stammen und die gleiche Wirkung haben, S. 7.

Normen und Sitten der Gruppe anpassen, der er sich angeschlossen hat, oder er wird abgelehnt. Dies gilt für alle Religionen. Glaube und Verhalten lassen sich logisch nicht trennen: Gutes Verhalten drückt aufrichtigen Glauben aus; schlechtes Verhalten hingegen unaufrichtigen Glauben, was bedeutet: Mangel an Glauben. Das Verhalten ist das Siegel der Wahrheit und das Maß des Glaubens. Taten sagen mehr als Worte. Man kann natürlich darüber streiten, welche Taten die besten sind; Aber irgendeine Art von Maßnahme ist notwendig.

Die Bedeutung des Glaubens (an Gott und an die Tora) wird im Judentum nicht geleugnet, sondern im Gegenteil betont. So lehrt beispielsweise die Gemara (Makkot 24a) im Namen von Rabbi Simlai: „Aber es war Habakuk, der kam und sie [die 613 Gebote] alle auf ein einziges Prinzip gründete, wie es heißt: ‚Der Gerechte aber wird durch seinen Glauben leben.'" Diese Stelle (Habakuk 2,4) bedeutet lediglich, dass der Glaube *für* die religiöse Praxis notwendig ist, nicht aber, dass er sie ersetzt. Die 613 Gebote gründen sich auf den Glauben; sie sind es, und nicht bloß der ihnen zugrunde liegende Glaube, die einen Menschen gerecht machen und ihm ein spirituelles Leben ermöglichen. Der Glaube ist zwar Teil des spirituellen Weges, aber er allein kann einen Menschen nicht weit darauf führen. Zusätzliche Handlungen auf der materiellen, mentalen und spirituellen Ebene sind erforderlich, um weiter voranzukommen.[153]

---

153 Natürlich stellt sich hier die Frage nach dem Glauben an wen oder was. Im Judentum ist der notwendige Glaube der Glaube an die Existenz Gottes und an die Offenbarung der Tora durch ihn. Im Christentum ist der notwendige Glaube der Glaube an die Göttlichkeit Jesu und seine erlösende Kraft. Im Islam, Buddhismus und anderen Religionen ist der jeweils erforderliche Glaube wiederum etwas anderes.

Paulus' Kritik am Judentum ist also ungerechtfertigt. Ich will damit nicht sagen, dass er kein Recht zur Kritik hatte. Ich würde und sage, dass das Judentum in vielerlei Hinsicht Kritik verdient. Ich glaube aber nicht, dass Paulus genau erfasst hat, was daran kritikwürdig ist. Man sollte auch bedenken, dass seine Kritik nicht logisch auf das gesamte jüdische Recht anwendbar ist. Obwohl viele jüdische Gesetze mit Ritualen zu tun haben (Gesetze zu Tieropfern, erlaubten und verbotenen Speisen, ritueller Reinheit usw.), haben viele jüdische Gesetze nichts mit Ritualen zu tun. Sie dienen der Sicherung von Gerechtigkeit, Frieden und sozialem Zusammenhalt; sie betreffen Mord, Diebstahl, Schadensersatz, Handel, Erbschaft, Ehe, Scheidung, Wohltätigkeit und so weiter. Sicherlich war Paulus nicht gegen solche Gesetze, die (in irgendeiner Form) für jede funktionierende Gesellschaft notwendig sind! Selbstverständlich hatten und haben auch christliche Gesellschaften solche Gesetze. Daher sind seine Kommentare auch in dieser Hinsicht unpräzise.

Man könnte weiter spekulieren, dass Paulus seiner Zeit voraus war. Er empfand die starre, alle Lebensbereiche umfassende Regelung des Judentums als unterdrückend und wahrer Spiritualität entgegengesetzt. Dies war die Herrschaft des „Buchstabens“ – die ständige Befolgung irgendeiner Regel –, und er plädierte stattdessen für die Herrschaft des „Geistes“ – einen freieren, spontaneren Zugang zur Gottesverehrung. Viele heutige Juden würden dieser säkulareren Sichtweise von Religion zustimmen, obwohl diejenigen mit etwas Erfahrung im Judentum wissen, dass sie etwas überzeichnet ist. Manche religiöse Menschen sind tatsächlich spirituell träge; andere hingegen führen ein inspiriertes, lebendiges Leben. Aber war Paulus wirklich so modern, wie diese Interpretation nahelegt? Man darf nicht vergessen, dass Paulus vor seiner Bekehrung zum Christentum nach eigener Aussage ein

Extremist war und Christen [154]gegen den Rat seines pharisäischen Lehrers Gamaliel verfolgte. Angesichts des negativen Tons seiner späteren Äußerungen gegen das Judentum und die Juden scheint sich sein Charakter durch die Bekehrung nicht grundlegend verändert zu haben. Er war nach wie vor feindselig; nur das Ziel seines Hasses hatte sich geändert.[155]

Seinen harschen Worten nach zu urteilen, hatte Paulus wohl einen persönlichen Groll. Er verunglimpft Juden verbal und spricht von ihrem „Fall", ihrem „Versagen" und ihrer „Ablehnung". Der Begriff „Dienst der Verdammnis" deutet vielleicht darauf hin, dass er sich von seinen jüdischen Mitbürgern abgelehnt fühlte. Der Begriff „Dienst des Todes" verrät möglicherweise den tiefen Schmerz, den diese Ablehnung in ihm auslöste. Diese Begriffe könnten auch auf die Verdammnis und Tötung Jesu anspielen und somit eine Ritualmordlegende darstellen, doch ihre Hauptabsicht ist eindeutig die Kritik an der Tora, der „in Stein gemeißelten" Lehre. Angesichts von Paulus' jüdischen Wurzeln drängt sich der Vergleich seines Verhaltens mit dem von selbsthassenden Juden der Gegenwart auf, wie etwa Noam Chomsky, George Soros oder Yariv Oppenheimer, um nur drei zu nennen, die aufgrund eines undurchsichtigen persönlichen Grolls gegen andere Juden, vielleicht nur verletzten Stolzes, in die

---

154 Bar-Zeev bringt die interessante These vor, dass Paulus in Apostelgeschichte 22,4 seine Christenverfolgung („bis zum Tode, er fesselte und lieferte Männer und Frauen ins Gefängnis aus") möglicherweise übertrieben hat, um seine Bekehrung umso radikaler erscheinen zu lassen. Schließlich haben wir nur sein Wort als Beleg dafür.

155 Soweit ich weiß (ich könnte mich irren), hat Paulus Christen jedoch weder angewiesen noch ihnen erlaubt, Juden zu verfolgen. Antisemitische Handlungen waren wahrscheinlich eine spätere Entwicklung.

Welt hinausziehen und Hass gegen das jüdische Volk säen. Die Ironie ihrer Lage besteht darin, dass ihren Worten gerade deshalb Gewicht beigemessen wird, weil sie als Juden geboren wurden. Solche Juden vergessen die Mahnung der Tora (Levitikus 19,18):

> „Du sollst dich nicht rächen noch Groll hegen gegen die Kinder deines Volkes, sondern du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst."

Beachten Sie, dass es sich hier um eine rein spirituelle Unterweisung handelt, die keinerlei rituelle Elemente enthält. Man kann sie nicht dem Buchstaben nach befolgen, ohne ihren Sinn zu erfassen. Man kann sie nicht nur vortäuschen oder halbherzig ausführen. Sie fordert uns auf, uns unserer Leidenschaften bewusst zu sein und zu lernen, sie tatsächlich zu beherrschen. Das ist nicht leicht, wenn man verletzt ist und sich nach Rache sehnt. Hat Paulus dieses Gebot befolgt? Ich vermute nicht. Es ist jedenfalls zweifelhaft, ob er es und ähnliche Gebote berücksichtigte, als er dem Judentum vorwarf, nur aus „Buchstaben" ohne „Geist" zu bestehen.

Der Kernpunkt jeder jüdischen Kritik an Paulus ist sein christlicher Glaube, dass Jesus „der Sohn Gottes" war. Dies bedeutete einen radikalen Bruch mit dem Judentum. Der Begriff ist nicht, war nie und wird nie Teil des Judentums sein. Die Idee eines „Messias" ist jüdisch – doch sie bezieht sich auf einen Menschen, nicht auf eine Inkarnation oder einen Nachkommen Gottes; einen spirituell außergewöhnlichen Mann, gewiss, aber dennoch einen Menschen. Sobald ein Jude die Idee eines „Sohnes Gottes" akzeptiert, stellt er sich außerhalb der Grenzen des Judentums; er gehört einer ganz anderen Religion an, dem Christentum. Dieses ist keine „Sekte" des Judentums, auch wenn es historisch darin verwurzelt ist und viele

Glaubensvorstellungen und Werte mit ihm teilt; es ist etwas Eigenständiges mit eigenem Weg und Ziel. Es ist überhaupt kein jüdischer Weg, auch wenn es heute einige Menschen gibt – die „Juden für Jesus“ und andere christliche Missionare –, die so tun, als sei es einer.

6. Weitere Erkenntnisse

Nachdem ich all das oben Genannte geschrieben hatte, surfte ich kürzlich erneut im Internet und stellte (zu meinem Bedauern) fest, dass es viele Stellen im Neuen Testament gibt, die als a fortiori gelten und die ich nicht in meine Liste aufgenommen habe. Ich fand diese zusätzlichen Stellen auf verschiedenen Websites, wo sie zu Predigtzwecken verwendet werden; ich habe mir die Namen der Websites jedoch nicht notiert. Es gibt zweifellos noch weitere Beispiele; ich bin der Sache aber nicht weiter nachgegangen. Die gefundenen Stellen waren: Matthäus 10,29–31, Lukas 16,10 (zwei Stellen, von denen eine ungültig ist) und Lukas 16,12, Lukas 18,6–8, Römer 8,32, Johannes 7,23 und Johannes 10,35–36. Von diesen acht Stellen sind, wie wir gleich sehen werden, sieben formal korrekt, während eine ungültig ist.[156]

In **Matthäus 10,29-31** sagt Jesus: „Verkauft man nicht zwei Sperlinge für einen Pfennig? Und doch fällt keiner von ihnen ohne euren Vater vom Himmel. Bei euch aber sind sogar die Haare auf eurem Haupt alle gezählt. Darum fürchtet euch nicht; ihr seid mehr wert als viele Sperlinge.“ Das Argument „a fortiori“ lautet hier: Wenn ein Sperling (Q), dessen Wert (R) gering ist, unter Gottes Schutz (Sq) steht, dann steht auch ihr (P), der ihr viel mehr wert seid (R), noch viel mehr unter Gottes Schutz (Sp) – also fürchtet

156 Alle Zitate stammen aus der New International Version, abrufbar unter: www.biblegateway.com .

euch nicht. Dies ist eindeutig ein Crescendo-Argument in positiver Subjektform, das vom Moll zum Dur geht, und daher gültig.

Zu **Lukas 16,10 und 12** : In Lukas 16,1-9 erzählt Jesus das Gleichnis vom Verwalter. Der Gutsbesitzer, der ihn der Verschwendung seines Vermögens verdächtigt, fordert Rechenschaft über seine Arbeit. Der Verwalter nutzt seine Stellung, um einen Teil der Schulden des Gutsbesitzers zu erlassen und sich so dessen Gunst zu sichern, falls er seine Stelle verlieren sollte. Daraufhin [157]lobt der Gutsbesitzer den Verwalter (überraschenderweise) für seine Klugheit! Vermutlich war der Gutsbesitzer also zunächst unzufrieden mit dem Verwalter, nicht weil dieser sein Vermögen im weltlichen Sinne verschwendet hatte, sondern weil er es für materielle Dinge statt für geistliche Zwecke eingesetzt hatte. Denn Jesus verwendet diese Geschichte, um den Ausspruch zu veranschaulichen: „Macht euch durch den irdischen Reichtum Freunde, damit ihr, wenn er zu Ende geht, in die ewigen Wohnungen aufgenommen werdet.“ In Lukas 16,10–12 macht Jesus dann vier Aussagen, die offenbar mit diesem Gleichnis zusammenhängen und als fortiori-Argumente gedacht zu sein scheinen. Das Problem dabei ist, dass zwar die letzten beiden Aussagen zutreffen, aber nur eine der ersten beiden gültig sein kann.

Vers 10 besagt: „Wer im Kleinsten treu ist, der ist auch im Großen treu; und wer im Kleinsten unehrlich ist, der ist auch im Großen unehrlich.“ Dies scheinen zwei reine A-fortiori-Argumente zu sein: (a) Wenn jemand (S) im

---

157 Das ist eine seltsame Parabel. Ein Mann verschenkt ohne Erlaubnis das Geld seines Chefs an Dritte, um sich deren Gunst zu sichern – und sein Chef lobt ihn dafür? Sicherlich besteht ein großer moralischer Unterschied zwischen Großzügigkeit mit dem eigenen Besitz und dem Stehlen und Verteilen fremden Vermögens, um sich Freunde zu machen.

Kleinsten treu ist (R), dann ist er (S) auch im Großen treu; und (b) wenn jemand (S) im Kleinsten nicht treu ist (R), dann ist er (S) auch im Großen nicht treu. Angenommen, „im Kleinsten“ und „im Großen“ beziehen sich auf *Verantwortlichkeiten* , dann wäre das Argument von Vers 10(b) gültig, da es eine negative Prädikatsaussage ist, die von geringfügig zu erheblich führt; das Argument von Vers 10(a) hingegen wäre ungültig, da es eine positive Prädikatsaussage ist, die von geringfügig zu erheblich führt. Würden wir versuchen, dieses Problem zu lösen, indem wir „sehr wenig“ und „viel“ beispielsweise als *Forderungen nach Belohnungen interpretieren* , wäre Argument (a) zwar stichhaltig, aber Argument (b) ungültig. Daher widerspricht sich Jesus hier selbst, unabhängig davon, wie wir seine Worte in Vers 10 interpretieren.[158]

Die Verse 11–12 lauten: „Wenn ihr also im Umgang mit irdischem Reichtum nicht treu gewesen seid, wer wird euch dann wahre Reichtümer anvertrauen? Und wenn ihr im Umgang mit fremdem Eigentum nicht treu gewesen seid, wer wird euch dann euer eigenes Eigentum geben?“ Diese beiden Argumente sind reine A-fortiori-Argumente, negative Prädikate, die offenbar vom Kleinen zum Großen führen sollen, weshalb sie gültig sind. Darüber hinaus ähneln sie Argument (b) aus Vers 10, welches nahelegt,

158 Seine Argumentation ist in beiden Fällen teilweise unsinnig. Geht man von „Verantwortlichkeiten“ aus, ist Argument (a) fragwürdig, denn nur weil ein Mitarbeiter einfache Aufgaben bewältigen kann, heißt das nicht, dass er auch schwierige bewältigen kann. Geht man hingegen von „Forderungen nach Belohnungen“ aus, ist Argument (b) fragwürdig, denn nur weil ein Mitarbeiter unzuverlässig ist, wenn er mit den Belohnungen unzufrieden ist, heißt das nicht, dass er auch unzuverlässig ist, wenn er nach seinen Wünschen belohnt wird. Wohlgemerkt: Ich sage „daraus folgt nicht“, was nicht ausschließt, dass die Voraussetzungen und Folgen gelegentlich gemeinsam auftreten können.

dass das fehlende Wort in Vers 10 „Verantwortlichkeiten“ lautet. In diesem Fall können wir mit ziemlicher Sicherheit sagen, dass Argument (a) aus Vers 10 ungültig ist. In jedem Fall unterläuft Jesus in dieser Passage mit Sicherheit ein logischer Fehler. Jemand, dem ein solcher Fehler unterläuft, kann offensichtlich nicht behaupten, unfehlbar zu sein (oder zumindest kann das Dokument, in dem der Fehler gemacht wird, nicht als korrekter Bericht gelten). Ich habe Lukas 16,11 bereits in meiner vorherigen Liste erwähnt und zähle es daher hier nicht als zusätzliches Beispiel.

Zu **Lukas 18,6–8** : In Lukas 18,1–5 erzählt Jesus das Gleichnis vom Richter, der weder Gott fürchtete noch sich um die Meinung der Menschen kümmerte. Eine Witwe kam immer wieder zu ihm und forderte Gerechtigkeit in einem Rechtsstreit. Zuerst weigerte sich der Richter, sich einzumischen, doch schließlich beschloss er, ihr Recht zu geben, um sie loszuwerden. Jesus nutzte diese Geschichte, um seine Jünger zu ermutigen, „immer zu beten und nicht aufzugeben“. In Lukas 18,6–8 führt er dann folgendes Argument an: „Hört, was der ungerechte Richter sagt! Sollte Gott seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm schreien, nicht zu ihrem Recht verhelfen? Wird er sie immer wieder vertrösten? Ich sage euch: Er wird dafür sorgen, dass sie schnell zu ihrem Recht kommen.“ Dies lässt sich als reines A-fortiori-Argument lesen: Wenn selbst ein ungerechter menschlicher Richter (Q) beispielsweise weise (R) genug ist, um schließlich nachzugeben und Gerechtigkeit walten zu lassen, wenn man ihn eindringlich darum bittet (S), dann ist auch Gott, der gerecht (P), weise (R) genug, um schließlich nachzugeben und Gerechtigkeit walten zu lassen, wenn man ihn eindringlich darum bittet (S). Man könnte das Argument auch als Crescendo lesen, wenn man die „Witwe“ im Hilfsbegriff der Prämisse und die „Auserwählten“ im Hilfsbegriff der Schlussfolgerung

erwähnt; und es scheint klar, dass die letztere Interpretation die zutreffendere ist. In jedem Fall ist das Argument positiv subjektiv, verläuft von der Neben- zur Hauptaussage und ist daher gültig.

In **Römer 8,32** argumentiert Paulus: „Er, der seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat – wie sollte er uns mit ihm nicht auch alles schenken?“ Das hier gemeinte A-fortiori-Argument lautet: Wenn Gott (S) sich so sehr um die Menschen (R) gekümmert hat, dass er seinen Sohn für sie hingegeben hat (P), dann kümmert er sich auch so sehr um sie (R), dass er ihnen alles schenkt (Q). Dies ist ein reines A-fortiori-Argument, ein positives Prädikat, das vom Höheren zum Nebensatz führt und daher gültig ist. Man könnte Paulus' Argumentation hier infrage stellen, wenn man bedenkt, dass das Prädikat der Nebenaussage „seinen Sohn hingeben“ lautet und das der Schlussfolgerung ursprünglich „seinen Sohn hingeben und den Menschen alles schenken“ – denn dann ist die letztere Aussage eindeutig „mehr“ fürsorglich als die erstere, und das Argument wird vom Nebensatz zum Höheren und ist somit ungültig. Demgegenüber können wir nur entgegnen, dass die Verbindung zwischen „seinen Sohn aufgeben“ und „den Menschen gnädig alles geben“ erst nach Abschluss des gültigen a fortiori-Arguments erfolgt.

In **Johannes 7,23** argumentiert Jesus: „Wenn ein Knabe am Sabbat beschnitten werden darf, damit das Gesetz des Mose nicht gebrochen wird, warum zürnt ihr mir dann, dass ich einen Mann am Sabbat ganz geheilt habe?“ Das heißt: Wenn die Beschneidung am Sabbat (Q) wichtig (R) genug ist, um nicht gegen das mosaische Gesetz (S) zu verstoßen, dann ist auch die Heilung eines Mannes am Sabbat (P) wichtig (R) genug, um nicht gegen das mosaische Gesetz (S) zu verstoßen. Dies ist ein reines A-fortiori-Argument, ein positives Subjektargument, das vom Kleinen zum Großen führt und daher formal gültig ist. Was

die eigentliche Frage betrifft, so scheint der Streit, wie ich in einem früheren Abschnitt dieses Kapitels erläutere, unnötig gewesen zu sein, da das mosaische Gesetz die Heilung eines Kranken am Sabbat nicht verbietet, sondern sie (bei ausreichender Gefahr) sogar befürwortet.

Im Judentum gilt der Schutz des Lebens als höchster Wert, der alle anderen Werte erst ermöglicht; es gibt zwar Ausnahmen von dieser Regel, die Sabbatheiligung gehört jedoch nicht dazu. Zudem ist es fraglich, ob „Heilung" im hier verwendeten Sinne als Sabbatarbeit gilt, in welchem Fall sie nicht als solche verboten wäre (obwohl sie als Zauberei verboten sein könnte). Was will Jesus also mit diesem A-fortiori-Argument beweisen? Nicht, dass das mosaische Gesetz Heilungen am Sabbat erlaubt, sondern dass er über dem mosaischen Gesetz steht. Ihm (oder dem Verfasser des Buches, Johannes) zufolge verbietet das mosaische Gesetz – absurd und unmenschlich – Heilungen am Sabbat, und Jesus – der von Gott „gesandt" ist (V. 18) – bestimmt das Gegenteil. Das A-fortiori-Argument ist also nicht als Beweis innerhalb des mosaischen Gesetzessystems gedacht, sondern als Ablehnung dieses Systems (zumindest in diesem Fall). Beachten Sie Jesu feindselige Haltung, ja seine Paranoia, die in seiner Aussage (in V. 19) „Warum wollt ihr mich töten?" zum Ausdruck kommt – worauf die Menge ungläubig antwortet (in V. 20) „Wer will dich töten?"

In **Johannes 10,34–36** argumentiert Jesus: „Steht nicht in eurem Gesetz geschrieben: ‚Ich habe gesagt, ihr seid Götter'? Wenn er diejenigen ‚Götter' nannte, zu denen das Wort Gottes kam – und die Schrift kann nicht außer Kraft gesetzt werden –, was ist dann mit dem, den der Vater als sein Eigentum auserwählt und in die Welt gesandt hat? Warum klagt ihr mich dann der Gotteslästerung an, weil ich gesagt habe: ‚Ich bin Gottes Sohn'?" Das hier gemeinte A-fortiori-Argument lautet: Wenn diejenigen, „zu denen das Wort Gottes kam" (Q), ausreichend erhaben (R) sind,

um „Götter“ (Sq) genannt zu werden, dann ist auch derjenige, „den der Vater als sein Eigentum auserwählt und in die Welt gesandt hat“ (P), ausreichend erhaben (R), um „Gottes Sohn“ (Sp) genannt zu werden. Dies ist eindeutig ein Crescendo-Argument in positiver Subjektform, das vom Moll zum Dur geht und daher formal gültig ist.

Es sollte jedoch auch darauf hingewiesen werden, dass die Argumentation zirkulär ist oder zumindest so konstruiert wurde, dass sie zum gewünschten Schluss führt. Der Kontext hierfür findet sich in den Versen 30–33 – dort behauptet Jesus: „Ich und der Vater sind eins.“ Einige Leute heben daraufhin Steine auf, um ihn zu steinigen. Er versteht offenbar nicht, warum sie das tun wollen, und fragt: „Ich habe euch viele gute Werke vom Vater gezeigt. Für welches davon steinigt ihr mich?“ Worauf sie antworten: „Wir steinigen dich nicht wegen eines guten Werkes, sondern wegen Gotteslästerung, weil du, ein bloßer Mensch, dich zu Gott ausgibst.“ Daraufhin bringt Jesus das besagte A-fortiori-Argument vor. Es ist jedoch klar, dass dieses Argument ihn nicht als „Gottes Sohn“ beweist, da es auf der bereits umstrittenen Vorstellung beruht, dass er eine Person ist, „die der Vater als sein Eigentum auserwählt und in die Welt gesandt hat“. Und obwohl sich daraus erst recht der Schluss ergeben könnte, dass er als „Gott“ bezeichnet werden müsse, haben wir nur seine eigene Aussage – daher sollte die Argumentation ein Crescendo sein und mit einem entsprechend höheren Titel enden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es im Neuen Testament mindestens acht weitere a fortiori-Argumente gibt, die wir unserer vorherigen Liste hinzufügen können. Eines davon findet sich im Matthäusevangelium, vier im Lukasevangelium, eines im Römerbrief und zwei im Johannesevangelium. Eines der Argumente im Lukasevangelium ist, wie wir gezeigt haben, ungültig, während alle anderen formal gültig sind (auch wenn wir

mit ihrem Inhalt nicht einverstanden sein mögen). Alle diese Argumente stammen von Jesus selbst, mit Ausnahme des Arguments im Römerbrief, das von Paulus verfasst wurde.

Was die verwendeten Argumentationsformen betrifft [159]: Vier sind positive Subjektargumente, zwei positive Prädikatsargumente und zwei negative Prädikatsargumente; fünf sind reine A-fortiori-Argumente, während drei eine Steigerung darstellen. Hinsichtlich der verwendeten Sprache, die auf A-fortiori-Argumente hindeutet: In Matthäus 10,29–31 scheinen die Wörter „sogar" und „mehr" diese Rolle zu spielen; in Lukas 16,10 kommen die Wörter „sehr wenig", „viel" und „auch" vor; in Lukas 16,12 wird die rhetorische Frage „Wenn nicht, wer dann?" verwendet; in Lukas 18,6–8 lautet sie „wird nicht?"; Römer 8,32 fragt ähnlich: „Wie kann er nicht auch?"; Johannes 7,23 verwendet die Frage „Warum?"; und Johannes 10,35–36 die Frage „Was ist mit …?". Offensichtlich ist die verwendete Sprache nicht eindeutig a fortiori, auch wenn wir in jedem Fall intuitiv klar erkennen, dass die Absicht so ist.

Ich habe bewusst darauf verzichtet, die Ergebnisse meiner früheren und neueren Forschungen nahtlos zusammenzuführen, teils um eine vollständige Überarbeitung dieses Kapitels zu vermeiden, teils um den Lesern zu zeigen, wie sie mit neuen Erkenntnissen umgehen können – da es möglich, wenn nicht sogar wahrscheinlich ist, dass zukünftig noch weitere Beispiele gefunden werden. Kurz zusammengefasst lässt sich jedoch sagen: Wir haben bisher insgesamt 28 + 8 = 36 Beispiele für ein A-fortiori-Argument im Neuen Testament entdeckt.

---

159 Matthäus 10:29-31 {+s &}, Lukas 16:10 {+p, –p}, Lukas 16:12 {–p}, Lukas 18:6-8 {+s &}, Römer 8:32{+p}, Johannes 7:23 {+s}, Johannes 10:35-6{+s &}.

10. LOGIK IM KORAN UND IN DEN HADITHEN

Entnommen aus: A Fortiori Logic *(2013), Kapitel 11:1-3.*

1. Haftungsausschluss

In diesem Kapitel soll ich aus Gründen der Vollständigkeit einige der in der islamischen Literatur anzutreffenden „a fortiori"-Diskurse kommentieren. Ich möchte betonen, dass die folgende Abhandlung keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Ich möchte lediglich den Grundstein für eine ausführlichere Auseinandersetzung anderer legen. Da ich persönlich kein großes Interesse am Islam habe, fehlt mir die nötige Motivation für eine gründliche Auseinandersetzung mit dem Thema. Ich hoffe jedoch, dass sich jemand anderes dieser Herausforderung annimmt und die erforderlichen Forschungen durchführt.

Selbstverständlich habe ich, obwohl ich Jude bin, keinerlei Interesse daran, mich hier in religiöse Polemik gegen den Islam zu verwickeln. Juden versuchen im Allgemeinen nicht, Nichtjuden zu ihren Ansichten zu bekehren. Mein Interesse hier ist rein logischer Natur. Der Beweis dafür ist, dass ich nicht immer kritisch bin. Wenn ich kritisch bin, dann mit einer unparteiischen, wissenschaftlichen Haltung – derselben Haltung, die ich auch bei der Beurteilung von Argumenten, die erst recht gelten, und anderen Argumentationsformen in jüdischen oder anderen traditionellen Texten anwende.

Eigentlich sollte ein solcher Hinweis überflüssig sein, doch leider leben wir wieder in einer Zeit, in der die Gemüter in Bezug auf Religion schnell erhitzt werden (was verständlich ist) und sogar Menschenleben bedroht werden

(was unverzeihlich ist). Vor einigen Jahrzehnten war dies nicht der Fall (zumindest nicht in der westlichen Welt), obwohl die Bedrohung der Meinungsfreiheit vor einigen Jahrhunderten tatsächlich groß war (sowohl in Europa als auch in islamischen Regionen). Heutzutage gibt es jedoch leider einige gefährliche Fanatiker, sodass es Mut erfordert, seine Meinung frei zu äußern. Ich bin fest entschlossen, dies zu tun und mich nicht einschüchtern zu lassen.

2. Erste Erkenntnisse im Koran

Eine systematische Recherche: Ich habe eine englische Übersetzung (aus dem Arabischen) des Korans sorgfältig durchsucht, um Beispiele für ein Fortiori-Argument oder überhaupt für logische Argumente zu finden, indem ich dieselben Schlüsselwörter und -phrasen wie in anderen Kontexten verwendete – und zu meiner großen Überraschung fand ich *kein einziges!* Der Koran scheint eine lange Tirade zu sein, die keinerlei logische Argumente, geschweige denn ein Fortiori-Argument, enthält.

Die von mir verwendete Koranübersetzung stammt von John Medows Rodwell aus dem Jahr 1861 und wurde 1876 in einer zweiten Auflage neu aufgelegt. Ich habe mir eine Kindle-Ausgabe (2011) dieses Dokuments besorgt, die mit dem Kindle-Reader durchsucht werden kann. Im Folgenden fasse ich die Ergebnisse dieser Recherche anhand von Schlüsselwörtern und -phrasen im Koran zusammen (Treffer in den einleitenden und erläuternden Anmerkungen des Übersetzers wurden dabei nicht berücksichtigt):

Zunächst suchte ich nach idiomatischen Wörtern oder Wendungen, die häufig ein Fortiori-Argument begründen. Ich fand keine Belege für die spezifischen

Schlüsselphrasen „ *viel* (mehr/weniger)“ oder „ *viel mehr / weniger“* ; das ungenauere Schlüsselwort „ *viel“* kommt 14 Mal vor, aber keines dieser Beispiele stellt ein Fortiori-Argument dar. Auch die Schlüsselphrasen „ *alles mehr/weniger/gleich“* wurden nicht gefunden; die ungenauere Phrase „ *alles“* kommt 8 Mal vor, aber auch hier stellt keines ein Fortiori-Argument dar. Ebenso wurden die Schlüsselphrasen „ *noch mehr/weniger“* nicht gefunden; die ungenauere Phrase „ *noch“* kommt 17 Mal vor (darunter 2 Mal „ *noch der“* , aber keines Mal *„noch mehr/weniger* “), aber auch hier stellt keines ein Fortiori-Argument dar. Ich fand jeweils ein Beleg für die Schlüsselphrasen „ *noch mehr“ und „weniger“* , aber keines davon stellt ein Fortiori-Argument dar. Es gab keine Treffer für die Schlüsselphrasen „ *mehr so“ und „weniger so“* , obwohl jedes der Schlüsselwörter „ *mehr“ und „weniger“* über 100 Treffer verzeichnete (diese habe ich nicht weiter untersucht).

Als Nächstes suchte ich nach beschreibenden Ausdrücken, die auf ein A-fortiori-Argument oder eine andere Argumentationsform hindeuten könnten. Der Ausdruck „ *a fortiori“* kommt kein einziges Mal vor. *„Argumentieren“, „argumentierte“ und „argumentierend “* kommen nie vor; *„Argument(e)“* kommt zweimal vor. *„Beweisen“* kommt 31 Mal vor (einschließlich *„bewiesen“* und *„bewiesen“* jeweils zweimal); *„Beweis(e)“* kommt 48 Mal vor [160]. *„Ableiten“* und seine Ableitungen kommen nie vor, außer *„Ableitung“* , das einmal vorkommt (in „keine Ableitung machen“). *„Schließen“* und seine Ableitungen kommen nie vor. *„Es folgt“* kommt nie vor, und *„nicht folgen“*

160 Zu beachten ist, dass dies auch Fälle umfasst, in denen die Bedeutung von „beweisen“ darin besteht, den Glauben oder die Loyalität einer Person zu testen, und nicht darin, die Logik einer Aussage aufzuzeigen.

kommt dreimal vor. *„Logik“* oder seine Ableitungen tauchen nie auf. „ *Daher* “ kommt über 100 Mal vor. Obwohl Wörter oder Phrasen, die sich auf logische Prozesse beziehen, vorkommen (selten, wie diese Statistik zeigt), bezog sich keiner der gefundenen Fälle auf logische Prozesse (ich untersuchte alle hier genannten Fälle, allerdings nur eine Stichprobe derer mit „ *daher* “).

Es gibt keine logischen Argumente („Da dies und das, also dies und jenes“) – nur *rhetorische* Behauptungen. Zum Beispiel: „Sprich: Ich folge nur den Worten meines Herrn an mich. Dies ist ein klarer Beweis von deinem Herrn und eine Rechtleitung und Barmherzigkeit für die Gläubigen.“ Die bloße Verwendung eines Begriffs (wie „Beweis“), der üblicherweise mit Logik assoziiert wird, beweist nicht, dass Logik angewendet wird. Demnach scheint diese Untersuchung, dass im Koran keine Logik verwendet wird. Die Stimme der Vernunft kommt nie zum Einsatz. Dies ist ein durchaus überraschendes Ergebnis, das den dogmatischen Stil des Islam teilweise erklärt.

Es sei darauf hingewiesen, dass diese Schlussfolgerung nicht ausschließt, dass eine genauere Lektüre logische Elemente offenbaren könnte, da sie auf einer rein mechanischen Suche nach Schlüsselwörtern und -phrasen basiert. Ähnliche Forschungsarbeiten in anderen Texten – etwa in der jüdischen Bibel, den Werken Platons oder Aristoteles oder der christlichen Bibel – haben jedoch stets zu Ergebnissen geführt, wenn auch zugegebenermaßen unvollständigen. Daher scheint es, als ob im Koran keine Logik Anwendung findet.

Tatsächlich entdeckte ich nach dem Schreiben des Obigen, dass es im Koran mindestens eine Passage gibt, die vernünftigerweise als fortiori gelten kann, nämlich **36:78-79** :

> „Er [der Mensch] fragt: ‚Wer wird den Knochen Leben einhauchen, die doch schon verwest sind?' Sprich zu ihm: ‚Der [Gott], der sie einst erschaffen hat, wird ihnen Leben einhauchen; und er ist der Allwissende der Schöpfung.'"

Obwohl hier keine Schlüsselphrase für ein A-fortiori-Argument vorliegt, besteht ein Zusammenhang zwischen den Sätzen, da der erste eine Frage und der zweite die Antwort darauf ist. Da die Antwort „Er wird ihnen Leben geben" genügt hätte, ist es offensichtlich, dass die Klauseln „der sie zuerst erschaffen hat" und „Er ist der Allwissende der Schöpfung" als zusätzliche Erläuterungen dieser Antwort dienen. Das Argument lautet hier eindeutig: Wenn Gott (S) mächtig (R) genug war, den Menschen zu erschaffen (P), dann ist er (S) sicherlich ebenso fähig (R), ihn lange nach seinem Tod wieder aufzuerwecken (Q). Es handelt sich um ein positives Prädikatalargument [161], da der Hilfsbegriff S (Gott) Subjekt der Prämisse und Konklusion ist. Es wäre als *Pari-Argument zu werten* , da die prädizierte Handlung P (die Schöpfung) nicht als schwieriger oder leichter als die schlussfolgernde Handlung Q (die Auferstehung) dargestellt wird [162]. Die zusätzliche Bemerkung, dass Gott die Schöpfung vollständig kennt, impliziert, dass ihm beide Handlungen

---

161 Es sei darauf hingewiesen, dass die Einstufung des Arguments als Prädikat von mir stammt; ich habe bisher keine Hinweise darauf gefunden, dass islamische Kommentatoren die Unterschiede zwischen Prädikaten und Subjektargumenten überhaupt kennen. Wie wir später sehen werden, scheinen sie lediglich die Subjektform bemerkt zu haben.

162 Die Hauptprämisse des Arguments lautet eindeutig: „Es wird genauso viel Energie benötigt, um neues Leben zu erzeugen, wie um vergangenes Leben wiederherzustellen." Es könnte aber auch heißen: „Es wird mehr Energie benötigt usw."

gleichermaßen leicht fallen [163]. Schließlich handelt es sich um ein reines A-fortiori-Argument, nicht um ein Crescendo, da das Subjekt (Gott) in der Prämisse und der Schlussfolgerung dasselbe ist.

Es gibt also doch mindestens ein A-fortiori-Argument im Koran. Vielleicht gibt es noch weitere, aber bisher habe ich nur dieses eine gefunden – eine ziemlich dürftige Ausbeute jedenfalls.

3. al-Ghazalis Erkenntnisse

Darüber hinaus finden sich im Koran Syllogismen und andere Argumente. Der muslimische Kommentator Abu Hamid al-Ghazali (11. – 12. Jh. n. Chr.) hebt in seinem Werk *„al-Qistas al-mustaqim* “ (Das richtige Gleichgewicht) [164]einige davon hervor . Er verfasste dieses Buch übrigens nicht, wie man vielleicht erwarten würde, zur Verteidigung des Rationalismus, sondern um zu zeigen, dass Logik im Koran bereits lange vor dem Einzug der griechischen Logik in den islamischen Diskurs Anwendung fand.

---

163 Dieses koranische Argument, das von einer Macht Gottes auf eine andere verweist, erinnert an einige Stellen in der jüdischen Bibel: Psalm 78,20, wo es heißt, dass Gott, wenn er mächtig genug ist, Wasser aus einem Felsen zu ziehen, auch mächtig genug ist, sein Volk mit Brot und Fleisch zu ernähren; und Psalm 94,9-10, wo es heißt, dass Gott, wenn er mächtig genug ist, das Ohr einzupflanzen und das Auge zu formen, auch mächtig genug ist, zu hören und zu sehen, und dass er, wenn er mächtig genug ist, Nationen zu züchtigen, auch mächtig genug ist, Einzelne zurechtzuweisen.

164 Der Titel ist einer Aussage im Koran entnommen. Eine kostenlose PDF-Version dieses Werkes ist online unter www.ghazali.org/books/jb-4.pdf verfügbar . Die Kapitel 2, 3 und 4 behandeln Syllogismen erster, zweiter bzw. dritter Stufe; die Kapitel 5 und 6 behandeln hypothetische bzw. disjunktive Apodosen. Mehr zu Ghazali später.

Dennoch wird aus seiner systematischen Darstellung, beginnend mit den ersten drei Figuren der aristotelischen Logik und fortgeführt mit den hypothetischen und disjunktiven Argumenten der stoischen Logik, deutlich, dass er selbst stark von dieser Logik beeinflusst war. Trotz dieser und anderer logischer Werke gilt er angesichts seiner gesamten philosophischen und religiösen Ausrichtung zu Recht als Anti-Rationalist.

Koran 2:258 findet sich ein Syllogismus , in dem Abraham zu Nimrod sagt: „Gott lässt die Sonne im Osten aufgehen, so lass sie auch im Westen aufgehen.“ Ghazali erklärt, Abraham habe so argumentiert, weil „Nimrod sich selbst als göttlich bezeichnete“ und er ihn widerlegen wollte. Sein vollständiges Argument lautete demnach: „Wer die Sonne aufgehen lassen kann, ist Gott; aber mein Gott kann die Sonne aufgehen lassen; [daher] ist mein Gott Gott – und nicht du, Nimrod“ (1/AAA). Ghazali begründet die erste Prämisse damit, dass „‚Gott‘ eine Bezeichnung für den Allmächtigen ist und das Aufgehen der Sonne zu all dem gehört, was er tun kann; dieses Prinzip ist durch Übereinkunft bekannt.“ Die zweite Prämisse begründet er damit, dass „‚Derjenige, der die Sonne aufgehen lassen kann, bist nicht du [Nimrod]“ durch Beobachtung erkennbar sei.

Das erste von Ghazali vorgebrachte Figurenargument ist formal gültig. Seine Hauptprämisse lässt sich, wie er vorschlägt, rein rational begründen: Angesichts der Definition Gottes als allmächtig (ganz zu schweigen von allwissend und allgütig) folgt daraus, dass er die Sonne aufgehen lassen kann (im Osten, Westen oder von überall). Ghazalis Begründung der Nebenprämisse ist jedoch eindeutig fehlerhaft. Selbst wenn man annimmt, dass Nimrod die Sonne offensichtlich nicht aufgehen lassen kann (weder im Westen noch anderswo), folgt daraus nicht, dass Abrahams Gott dies kann. Die Nebenprämisse auf dieser Grundlage anzunehmen, wäre ein Zirkelschluss. Das

im Koran implizierte Argument verläuft vielmehr wie folgt. Zunächst argumentieren wir: „Wer die Sonne nicht aufgehen lassen kann, ist nicht Gott; Nimrod kann die Sonne nicht anders aufgehen lassen, als sie es tut, d. h. im Westen statt im Osten; daher ist er nicht Gott (1/EAE) [165].“ Dieser Syllogismus beweist an sich nicht, dass der Gott, an den Abraham glaubt, mit dem als allmächtig definierten Gott identisch ist. Für diese Schlussfolgerung müssen wir die implizite disjunktive Aussage des Korans voraussetzen: Entweder Abrahams Gott oder Nimrod ist Gott. Auf dieser Grundlage können wir dann argumentieren: Da Nimrod nicht Gott ist (wie soeben syllogistisch bewiesen), muss Abrahams Gott Gott sein.

Das Argument, das der besagten Koranstelle zugrunde liegt, entspricht also nicht der Darstellung Ghazalis. Zwar wird ein Syllogismus impliziert, jedoch nicht der von ihm vorgeschlagene. Zudem enthält die Stelle eine disjunktive Apodosis, die er nicht erkannt hat. Darüber hinaus bleibt die Prämisse, dass entweder Abrahams Gott oder Nimrod Gott ist, unbewiesen, obwohl sie vom Koran offensichtlich befürwortet wird. Ein wahrer Beweis kann nur erbracht werden, wenn alle anderen Möglichkeiten, einschließlich der These des Atheismus, ausgeschlossen werden. Mit anderen Worten: Die bloße Beobachtung des Sonnenaufgangs im Osten genügt nicht, um zu beweisen, dass es Gott ist, wie Abraham ihn sich vorstellt oder erfährt, oder gar das allmächtige Wesen, das die Menschen gemeinhin als Gott definieren, das den Sonnenaufgang bewirkt *hat* . Wir mögen dies zwar im Glauben annehmen, aber es wissenschaftlich zu beweisen, ist deutlich schwieriger. Daher kann man nicht behaupten, der Koran

---

165 Das Argument ist gültig, obwohl der Mittelterm („kann die Sonne nicht aufgehen lassen“) einen negativen Inhalt hat, da er in beiden Prämissen gleich ist.

liefere mit diesem Argument einen Beweis für die Existenz Gottes oder gar dafür, dass Abrahams Gott Gott ist [166].

Ein weiteres Beispiel für syllogistisches Schließen findet sich im **Koran 6:75-78** :

> „Und so zeigten Wir Abraham das Reich der Himmel und der Erde, damit er zu den Gewissen [im Glauben] gehöre. Als die Nacht ihn umhüllte, sah er einen Stern. Er sprach: ‚Dies ist mein Herr.' Doch als dieser unterging, sprach er: ‚Ich mag nicht die, die vergehen.' Und als er den Mond aufgehen sah, sprach er: ‚Dies ist mein Herr.' Doch als dieser unterging, sprach er: ‚Wenn mein Herr mich nicht rechtleitet, werde ich gewiss zu den Irregegangenen gehören.' Und als er die Sonne aufgehen sah, sprach er: ‚Dies ist mein Herr; dies ist größer.' Doch als sie unterging, sprach er: ‚O mein Volk, wahrlich, ich bin frei von dem, was ihr Allah beigesellt. Wahrlich, ich habe mein Angesicht dem zugewandt, der die Himmel und die Erde erschaffen hat, dem Glauben zugewandt, und ich gehöre nicht zu denen, die Allah andere beigesellen.'"

Obwohl Abrahams Gedankengang hier nicht vollständig dargelegt wird, ist anzunehmen, dass er syllogistisch war. Die drei beteiligten Syllogismen hätten die Form 2/EAE: Gott verschwindet nicht; Sterne, Mond und Sonne verschwinden; daher können sie nicht Gott sein. Soweit so gut; allerdings ist der Inhalt dieser Argumente wenig überzeugend. Man kann sie kritisieren, indem man darauf

166 Wohlgemerkt, ich bestreite die Behauptung nicht persönlich, sondern zeige lediglich, dass sie unbewiesen ist. Siehe § 17-19.

hinweist, dass Verschwinden nicht zwangsläufig das Aufhören des Seins bedeutet – etwas kann verschwinden, indem es einfach aufhört, sichtbar zu sein. Nicht sichtbar zu sein bedeutet nicht, nicht zu existieren. Da Gott beispielsweise formlos ist, ist er mit den Sinnen nicht wahrnehmbar [167], doch diese „Unsichtbarkeit" impliziert nicht seine Nichtexistenz. Daher ist der vorgeschlagene Mittelsatz ungenau, und die Oberprämisse sollte vielmehr lauten: Da Gott ewig ist, kann er nicht *vergänglich sein* . In diesem Fall müsste die Unterprämisse lauten: Sterne, Mond und Sonne sind *vergänglich* . Nur dann wäre die vermeintliche Schlussfolgerung, dass „diese nicht Gott sein können", logisch gerechtfertigt.

Abraham konnte aufgrund seiner Beobachtung durchaus sagen, dass Sterne, Mond und Sonne täglich verschwinden; um jedoch zu behaupten, sie seien vergänglich, hätte er auf eine Extrapolation zurückgreifen müssen – also auf die Annahme, dass diese Himmelskörper mit ihrem Verschwinden tatsächlich aufhören zu existieren. Eine solche Extrapolation wäre natürlich ein induktiver Akt – eine Verallgemeinerung aus Erfahrung. Zu seiner Zeit, und vielleicht sogar zur Zeit der Entstehung des Korans, mag eine solche Annahme glaubwürdig erschienen sein. Heute wissen wir jedoch, dass sie Unsinn ist. Sterne, Mond und Sonne hören nicht auf zu existieren, wenn sie

---

167 Es heißt zwar, Gott kundtue Propheten seine Gegenwart indirekt durch Geräusche oder Erscheinungen kund, und vielleicht auch einfachen Menschen, die dafür empfänglich sind, durch Intuition. In gewisser Hinsicht kann man also sagen, er erscheine nicht und verschwinde daher auch nicht, in anderer Hinsicht aber sowohl erscheine als auch verschwinde er. Tatsächlich erscheint Gott Abraham schließlich auf verschiedene Weise: Der Herr „sprach zu Abraham" (1. Mose 12,1; 13,14); „erschien Abraham" (12,7); „kam Abraham in einer Vision" (15,1) und so weiter.

verschwinden – wir sehen sie nur von unserem Standort aus nicht mehr, obwohl sie anderswo sichtbar bleiben oder sichtbar werden. Sie sind zwar vergänglich, aber nicht aus dem angegebenen Grund – also nicht, weil sie täglich verschwinden. Sie sind vergänglich, weil sie sich ständig verändern (sichtbar mit Teleskopen) und weil sie in einigen Milliarden Jahren ihre jetzige Form (als Sterne, Mond oder Sonne) nicht mehr haben werden.

Abraham konnte das natürlich kaum wissen. Auch vom viel späteren Verfasser dieser Geschichte im Koran konnte man dieses Wissen, das wir dank der modernen Astronomie und der darauf basierenden Technologie besitzen, wohl kaum erwarten. Dennoch hätte der Verfasser dieser Geschichte, wenn er Logik beherrschte, die logischen Schwächen erkennen müssen. Die Geschichte scheint darauf abzuzielen, zu beweisen, dass die Existenz Gottes auf intellektuellem Wege erlangt werden kann, also rational offensichtlich ist. Wie wir jedoch gezeigt haben, gelingt ihr dieser Beweis nicht wirklich. Dies zeigt, dass selbst wenn Abraham oder zumindest der Verfasser des Korans syllogistisch denken konnte, er nicht über ausreichend logisches Wissen verfügte, um zu erkennen, dass das vorgebrachte Argument nicht stichhaltig war und verbessert werden musste. Man kann zwar sagen, dass sich im Koran einige (wenn auch wenige) syllogistische Argumentationen finden, aber diese drei Beispiele belegen nicht die göttliche Herkunft des Dokuments, da Gott als Allwissender weder sachliche noch logische Fehler begehen würde.

Ghazali erwähnt zwar nur Sure 6:76 in Bezug auf den Mond, doch der Koran enthält eindeutig zwei ähnliche Argumente bezüglich der Sterne und der Sonne. Obwohl er den Koran korrekt mit „Ich liebe nicht, was untergeht“ zitiert, scheint er aus irgendeinem Grund anzunehmen, dies beziehe sich auf den Mond statt auf die Sterne. Denn er beschreibt das Argument dann wie folgt: „Der Mond ist

etwas, das untergeht; Gott aber ist nicht etwas, das untergeht; daher ist der Mond kein Gott“ (2/EAE). Wie dem auch sei, er räumt ein, dass dieses Argument im Koran nicht vollständig dargelegt ist, da er hinzufügt, dass dieser „durch Übereinstimmung und Auslassung seine Grundlage“ bilde. Er behauptet, die beiden Prämissen – dass der Mond untergeht, Gott aber nicht – aus der Erzählung abzuleiten. Meiner Ansicht nach wäre es jedoch genauer zu sagen, dass die Erzählung die untergeordnete Prämisse (der Mond geht unter, von „als er unterging“) und die Schlussfolgerung (der Mond ist nicht Gott, von Abrahams ausdrücklicher Ablehnung von „Dingen, die untergehen“) impliziert, während der Leser die übergeordnete Prämisse (Gott geht nicht unter) selbst liefern muss, die offensichtlich genug ist.

Ghazali sieht Letzteres jedoch nicht als selbstverständlich an und sagt: „Dass Gott nicht setzt, weiß ich weder notwendigerweise noch durch Sinneswahrnehmung.“ Er argumentiert dann, Abraham müsse Letzteres indirekt durch die Erkenntnis gewusst haben, dass „Gott nicht veränderlich ist. Und … Setzen ist veränderlich.“ Hier führt er einen neuen Syllogismus ein: Gott unterliegt keiner Veränderung; und Setzen ist veränderlich; daher setzt Gott nicht (2/AEE). Dieser Kommentar Ghazalis ist insofern interessant, als er den radikaleren Begriff der Veränderung ins Spiel bringt . Wie ich oben bereits dargelegt habe, ist der vorgeschlagene Syllogismus, selbst wenn er formal korrekt ist, ohne diesen engeren Mittelbegriff inhaltlich schwach. Dennoch führt Ghazali diesen Begriff nur ein, um zu beweisen, dass Gott nicht setzt, und nicht, um das vorgeschlagene Argument zu kritisieren, wie ich es getan habe. Dies zeigt, dass er die damit verbundenen Probleme nicht vollständig verstanden hat.

Tatsächlich kann man nicht korrekt behaupten, dass sich der Untergang verändert. Zwar verschwindet der Untergang und Veränderung verschwindet, doch folgt

daraus nicht, dass sich der Untergang verändert (dies wäre ein Syllogismus zweiter Ordnung mit zwei positiven Prämissen, was ungültig ist). Dinge können verschwinden (oder genauer: untergehen), ohne sich zu verändern: Sterne verschwinden am Tag, weil das helle Sonnenlicht sie überstrahlt, nicht weil sie aufhören zu existieren oder verschwinden; die Sonne verschwindet nachts, weil sie aufgrund ihrer Erdrotation und nicht aufgrund ihrer Umlaufbahn um die Erde hinter dem Horizont steht; das Verschwinden des Mondes ist teils auf seine eigenen Bewegungen, teils auf unsere zurückzuführen. Somit ist die Nebenprämisse von Ghazalis zweitem Syllogismus falsch, und das Argument des Korans im Namen Abrahams ist fragwürdig. Dennoch können wir Ghazalis Hauptaussage zustimmen, dass [168]in der besagten Koranpassage ein Syllogismus (oder besser gesagt, mehrere Syllogismen) enthalten ist.

Anschließend führt Ghazali zwei weitere Beispiele für syllogistische Argumentation im Koran an und deutet an, dass es noch weitere gibt. Genauer gesagt, erklärt er, Allah habe Mohammed gelehrt, „an vielen Stellen im Koran mit dieser Waage abzuwägen, dem Beispiel seines Vaters, des Freundes [d. h. Abrahams], zu folgen“; und fügt hinzu: „Begnügt euch damit, dass ich auf zwei Stellen hinweise, und sucht die übrigen in den Versen des Korans.“[169]

Das erste weitere Beispiel, das er anführt, ist **Koran 5:18** : „Aber die Juden und die Christen sagen: ‚Wir sind die Kinder Gottes und Seine Geliebten.‘ Sprich: ‚Warum bestraft Er euch dann für eure Sünden? Ihr seid doch nur

---

168 Er identifiziert dies eindeutig als in der zweiten Figur enthalten, da er deren Prinzip wie folgt definiert: „Das, was von einem anderen verneint wird, ist von diesem anderen verschieden.“ Diese Erörterung findet sich in § 36-40.

169 § 42-43.

Menschen unter denen, die Er erschaffen hat.'" Ghazalis Kommentar zu dieser Stelle lautet, dass die Juden und Christen „behaupteten, Söhne Gottes zu sein", woraufhin Allah Mohammed lehrte, wie er „ihren Irrtum durch die richtige Gegenüberstellung [d. h. das sachgerechte Argument] aufdecken konnte", nämlich: „Söhne werden nicht bestraft; ihr aber werdet bestraft; darum seid ihr keine Söhne." (2/EAE) Er fügt hinzu, dass die Hauptaussage dieses Syllogismus „durch Erfahrung erkannt" lautet, die Nebenaussage „durch Sehen erkannt", und „aus diesen beiden folgt notwendigerweise die Verneinung der Sohnschaft".

Auch hier ist das Argument zwar formal korrekt, inhaltlich jedoch stark angreifbar. Wann und wo behaupten Juden und Christen, „Söhne Gottes" zu sein, anstatt Menschen, die der Bestrafung unterliegen? Wenn dies ein Argument gegen den jüdischen Glauben an ihr auserwähltes Volk ist [170], ist es widersinnig, da dieses Konzept die Bestrafung von Sünden nicht ausschließt (sondern sie im Gegenteil wahrscheinlicher macht) [171]. Das Koran-Argument kann nur glaubwürdig auf den christlichen Glauben an die Göttlichkeit Jesu und seine Kreuzigung angewendet werden; doch an anderer Stelle (4:157) leugnet der Koran

---

170 Wie im Tanach unzählige Male geschrieben oder angedeutet wird; z. B. in Deut. 14,2: „Denn du bist ein heiliges Volk dem HERRN, deinem Gott, und der HERR hat dich erwählt, sein Eigentum zu sein aus allen Völkern, die auf Erden sind."

171 Siehe beispielsweise Amos 3,2: „Dich allein habe ich aus allen Geschlechtern der Erde auserwählt; darum werde ich all deine Missetaten an dir heimsuchen." Der Bund zwischen Gott und den Juden wird als ein anspruchsvolles System der Noblesse oblige verstanden, nicht als ein System (wie es die Muslime für sich beanspruchen) von überheblichen Privilegien und Herrschaft, das vor Gericht immun ist. Demnach erhalten die Juden mehr Verantwortung, nicht mehr Vergnügen und Macht.

Jesu Tod am Kreuz, was einen Widerspruch darstellt. Die Tatsache, dass der Koran syllogistische Schlussfolgerungen enthält, sollte daher nicht als Beweis für seine inhaltliche Stichhaltigkeit verstanden werden.

Man beachte außerdem, dass Ghazali zwar die empirischen Quellen der Prämissen des Syllogismus („durch Erfahrung", „durch Sehen") angibt, aber die unbegründete Behauptung des Korans, Juden und Christen sagten: „Wir sind die Kinder Gottes und seine Geliebten", unhinterfragt als gegeben hinnimmt. Diese Frage der Historizität ist nicht nebensächlich. Der Syllogismus des Korans ist ausdrücklich darauf ausgerichtet, der Juden und Christen zugeschriebenen Aussage zu widersprechen. Wenn sie historisch gesehen nie eine solche Aussage gemacht haben, ist das ganze Argument haltlos. Ein Logiker ist verpflichtet, stets wissenschaftlich vorzugehen und nicht nur seinen Überzeugungen zu folgen. Fiktion kann nicht als Fakt behandelt werden.

Das zweite Beispiel, das Ghazali anführt, ist **Koran 62:6-7** : „Sprich: ‚O ihr Juden, wenn ihr behauptet, Verbündete Gottes zu sein und die anderen ausschließt, dann wünscht euch den Tod, wenn ihr die Wahrheit sprecht.' Aber sie werden ihn sich nicht wünschen." Er erklärt dies folgendermaßen: Die Juden „behaupteten, mit Gott befreundet zu sein", und wie jeder weiß, „wünscht sich ein Freund, seinem Freund zu begegnen". Dennoch „war auch bekannt, dass sie sich den Tod, der die Ursache der Begegnung ist, nicht wünschten", woraus „notwendigerweise folgt, dass sie nicht die Freunde Gottes sind". Anschließend schlägt er folgende, formellere Darstellung vor: „Jeder Freund wünscht sich, seinem Freund zu begegnen; aber der Jude wünscht sich nicht, Gott zu begegnen; deshalb ist er nicht der Freund Gottes" (2/EAE). Entschuldigen Sie, dass ich über diesen antisemitischen Unsinn laut lachen muss!

Zunächst einmal ist die letztgenannte Darstellung formal ungültig, da der Mittelbegriff in der Oberprämisse (Freund) und der Unterprämisse (Gott) unterschiedlich formuliert ist; ein Syllogismus kann nicht vier Begriffe haben. Ghazalis vorhergehende Erklärung ist formal korrekter; es handelt sich dabei tatsächlich um eine Abfolge zweier Argumente (ein Sorites). Das erste Argument lautet: Wer Gott begegnen will, muss den Tod wünschen; aber die Juden wünschen den Tod nicht; daher wollen sie ihm nicht begegnen. Das zweite Argument lautet: Wer mit jemandem befreundet ist, den möchte man treffen; aber die Juden wollen Gott nicht begegnen (wie soeben festgestellt); daher sind sie keine Freunde Gottes (entgegen ihrer Behauptung). Beide Argumente sind Substitutionssyllogismen der Form 1/AEE (oder negative Apodosen, *Modus tollens*). Daher ist es Ghazali nicht gelungen, die logische Struktur der Argumentation des Korans korrekt zu erfassen.

Darüber hinaus ist der Inhalt des Arguments absurd. Der Koran legt nahe, dass man sterben muss, um Gott zu begegnen. Gleichzeitig behauptet er aber auch, dass Mohammed Gott begegnete (wenn auch nur durch einen Engel), ohne sterben zu müssen. Der Koran wendet also mit zweierlei Maß an. Er erfindet eine Ausrede, um die Juden zu verachten, was sie nicht verdienen. Die Argumentation des Korans ist lächerlich: Warum sollten aufrichtige Freunde Gottes sich den Tod wünschen? Aus jüdischer Sicht möchte Gott, dass wir das Leben lieben; das Leben zu lieben bedeutet, Gott für seine Güte zu danken, die er uns geschenkt hat. Wir sehnen uns nicht nach dem Tod, denn wir glauben, dass wir durch tugendhaftes Verhalten Gott bereits in diesem Leben begegnen können. Das ist der Sinn des Lebens und der Grund unserer Existenz. Daher ist die Hauptaussage des ersten Arguments in jüdischen Augen falsch – nicht nur faktisch falsch, sondern auch moralisch verwerflich. Es ist ganz

offensichtlich nur ein Ausdruck des Hasses des Korans auf Juden, ein Wunsch nach ihrem Tod.

Etwas später führt Ghazali in [172]**Sure 6:91 des Korans** tatsächlich ein weiteres Beispiel für syllogistisches Denken an . Diese Passage ist eine weitere törichte Tirade gegen „die Juden". Der relevante Teil lautet: „Und sie [die Juden] beurteilten Gott nicht mit wahrer Beurteilung, als sie sagten: ‚Gott hat einem Menschen nichts offenbart.' Sprich: ‚Wer hat die Schrift offenbart, die Mose dem Volk als Licht und Rechtleitung brachte?'" Laut Ghazali lauten die Prämissen des Arguments: „Mose ist ein Mensch" und „Mose ist einer, auf den das Buch herabgesandt wurde"; und die Schlussfolgerung lautet: „Ihm wurde das Buch herabgesandt" (3/AAI). Die erste Prämisse sei „durch Sinneswahrnehmung erkennbar", die zweite „durch ihr eigenes Eingeständnis bekannt", da der Koran über sie sagt: „Ihr [Juden] macht daraus Seiten, enthüllt [einen Teil] davon und verbirgt vieles." Die konkrete Schlussfolgerung, zu der sie gelangen, genügt, um die „allgemeine Behauptung der Juden, dass die Schrift überhaupt nicht auf irgendeinen Menschen herabgesandt wurde", zu widerlegen.

Ghazalis Argument der dritten Figur ist zwar stichhaltig, aber eher nebensächlich. Der Fokus des Korans liegt hier auf der Aussage: „Gott hat keinem Menschen etwas offenbart." Diese Behauptung ist natürlich eine weitere Erfindung des Korans und Ausdruck der antisemitischen Gefühle seiner Verfasser. Wann und wo haben die Juden gesagt, Gott habe niemandem etwas offenbart, wie der Koran hier behauptet? Sie mögen gesagt haben, Gott habe Mohammed im Speziellen nichts offenbart, aber sie haben sicherlich nie kollektiv diese allgemeine Aussage getroffen (zumindest damals nicht, auch wenn manche Juden

172 § 47-48.

heutzutage skeptisch sind). Die Widerlegung dieser Behauptung ist, anders als Ghazali behauptet, kein Syllogismus. Es handelt sich lediglich um eine rhetorische Frage des Korans: „Wer hat die Schrift offenbart, die Mose dem Volk als Licht und Rechtleitung brachte?“ Die Aussage dieser rhetorischen Frage lautet: Gott offenbarte die Schrift Mose, und genau diese Aussage widerspricht der Behauptung, Gott habe niemandem etwas offenbart. Dies ist der Kern der Argumentation hier, und nicht Ghazalis syllogistischer Beweis dafür, dass eine Offenbarung an Moses eine Offenbarung an irgendeinen Menschen ist.

Die Logik des Korans ist hier daher oppositionell und nicht syllogistisch. Auch dies ist an sich interessant. Ghazalis Syllogismus dritter Figur ist zwar im Hintergrund der koranischen Argumentation präsent – jedoch nur in dem Sinne, dass syllogistische Logik immer dann präsent ist, wenn wir eine Allgemeingültigkeit anwenden oder verneinen. Man kann also sagen, dass Ghazali in diesem Fall etwas künstlich einen Syllogismus in den Koran hineinliest. Man beachte zudem, dass er auch hier kein Talent für historische Kritik zeigt. Er nimmt die unbegründete Behauptung des Korans, die Juden hätten jegliche Offenbarung Gottes an die Menschen geleugnet, unhinterfragt hin. Trotz der in der vorliegenden Analyse aufgezeigten Mängel in Ghazalis Verständnis ist sein Beitrag zur Suche nach Logik im Koran dennoch sehr wertvoll.

Ghazali führt zudem drei Beispiele für kontrafaktische hypothetische Argumente (negative Apodose, *Modus tollens*) an. Diese lauten: **Koran 17:42** – „Wenn es bei Ihm [andere] Götter gegeben hätte, wie sie sagen, dann hätten sie [jeder] einen Weg zum Besitzer des Thrones gesucht.“; **Koran 21:22** – „Wären in den Himmeln und auf Erden neben Gott noch andere Götter gewesen, so wären beide [Himmel und Erde] verdorben.“; und **Koran 21:99** –

„Wären diese Götter gewesen, wären sie nicht dorthin [in die Hölle] gekommen, doch alle sind darin ewig.“ Er erklärt die zugrundeliegende Argumentation beispielsweise folgendermaßen: „Wenn die Welt zwei Götter hätte, wären Himmel und Erde verdorben. Aber … sie sind nicht verdorben. Daher ist die notwendige Schlussfolgerung die Verneinung der Existenz zweier Götter.“ [173]Schließlich führt Ghazali auch ein Beispiel für ein disjunktives Argument an, nämlich **Koran 34:24** – „Wir oder ihr seid entweder auf dem rechten Weg oder im offenkundigen Irrtum.“ Er interpretiert dies richtigerweise so: „Wir oder ihr seid im offenkundigen Irrtum. Aber… Wir irren uns nicht. Also… irrt ihr euch.“[174]

Qistas [175]angeführten Beispiele für Argumentation im Koran erschöpft . Sollten diese Beispiele die gesamte Logik des Korans darstellen, wäre sie recht gering. Natürlich mag es weitere Beispiele geben, die Ghazali an anderer Stelle oder andere Kommentatoren erwähnt haben, die mir aber bisher entgangen sind. Bemerkenswert ist, dass Ghazali in seinen Qistas kein Fortiori-Argument erwähnt , obwohl ich ein solches im Koran gefunden habe. Dies zeigt zweierlei: (a) dass seine Darstellung in diesem Werk nicht vollständig ist; und (b) dass ihm das Fortiori-Argument nicht sehr bewusst war. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass wir, nachdem wir im Koran insgesamt etwa ein Dutzend Argumente gefunden haben, darunter ein Fortiori-Argument und einige Argumente anderer Art,

---

173 § 53-54.

174 § 60.

175 Erwähnenswert ist, dass Ghazali eine Passage aus dem Koran als Rechtfertigung für den Einsatz von Vernunft heranzieht, nämlich Sure 16:125: „Ladet zum Weg eures Herrn ein mit Weisheit und guter Unterweisung und argumentiert mit ihnen auf die beste Weise.“ (Siehe Kapitel 9.)

nicht behaupten können, dass das Gründungsdokument des Islam keine Logik enthalte, aber wir können dennoch sagen, dass es eher wenig davon gibt. Dies ist überraschend, wenn man bedenkt, dass dieses Dokument aus dem 7. Jahrhundert n. Chr. oder später stammt , also über tausend Jahre nach Aristoteles.

4. Stöcke und Karotten

Im Koran findet sich wenig Logik – es sei denn, man betrachtet *Androhung von Strafe* und *Versprechen von Belohnung* (arabisch: *wa'id* und *wa'd*) als logische Argumente. Solche Argumente, die auf Belohnung und Bestrafung basieren, finden sich häufig im islamischen Koran, ebenso wie im jüdischen Tanach und im christlichen Neuen Testament. Beispielsweise lehrt Sure 9, Vers 5, dass Götzendiener, die zum Islam konvertieren, die Freiheit erhalten sollen, während diejenigen, die dies nicht tun, getötet werden sollen. Diese Argumente nehmen folgende Formen an:

1. Wenn du diese verwerfliche Tat begehst (oder jene tugendhafte Tat nicht begehst), dann werden dich diese und jene negativen Folgen (Strafen) treffen; deshalb tu dies nicht (oder tu das) – und dieser und jener Schaden wird dir nicht widerfahren.
2. Wenn du diese tugendhafte Tat vollbringst (oder jene verwerfliche Tat unterlässt), dann werden dir solche positiven Folgen (Belohnungen) zuteilwerden; deshalb tu dies (oder tu das nicht) – und dieser und jener Nutzen wird dir in der Tat zuteilwerden.

Oftmals beziehen sich die in solchen Aussagen versprochene Belohnung bzw. angedrohte Strafe auf Himmel oder Hölle. Das ist recht praktisch, da sich solche

jenseitigen Behauptungen nicht empirisch überprüfen lassen, zumindest nicht vor dem Tod! Manchmal ist die erwähnte Belohnung oder Strafe jedoch irdischer Natur. Aber auch dann muss man solchen Aussagen Glauben schenken, da die Belohnung oder Strafe nicht automatisch, sondern nur unter Gottes Willen eintritt. Da Gott aus seinen eigenen Gründen gelegentlich entscheiden kann, die Folgen nicht eintreten zu lassen, können Menschen solche irdischen Behauptungen nicht empirisch überprüfen. Manchmal wird die Belohnung oder Strafe nicht näher spezifiziert, sondern verlockend oder erschreckend vage gehalten. Wenn solche Aussagen also göttliche Vergeltung für Gutes oder Schlechtes betreffen, beruhen sie notwendigerweise auf Glauben. Manchmal, wie im obigen Beispiel (9,5), sollen solche Aussagen natürlich durch menschliches Handeln umgesetzt werden – das heißt, die festgelegte Belohnung oder Strafe für die genannte Handlung oder Unterlassung soll von einer bestimmten oder auch unbestimmten Person vollzogen werden, etwa von einem Gericht, dem Monarchen oder selbsternannten Vollstreckern. Doch selbst diese Aussagen werden, sofern sie nicht unserem natürlichen Gerechtigkeitsempfinden entsprechen, als „Offenbarungen“ dargestellt, denen man blind vertrauen soll – da es keine Möglichkeit gibt, ihre Wahrheit zu beweisen, geschweige denn ihren göttlichen Ursprung nachzuweisen.[176]

---

176 Hier geht es nicht darum, die Existenz Gottes oder seine Führung der Menschheit zu leugnen, sondern lediglich darum, unsere Unfähigkeit als bloße Menschen zu betonen, Gottes Existenz und Willen mit der von diversen „Propheten“ behaupteten absoluten Gewissheit zu bestimmen. Solche Behauptungen beruhen auf Glauben und müssen daher stets mit einer gesunden Portion Skepsis betrachtet werden, um fanatischen Übergriffen vorzubeugen. Es ist zweifelhaft, dass Gott, dessen Intelligenz zweifellos unvorstellbar hoch ist,

Aus formaler Sicht sind solche Aussagen, die drohen oder beschwören, in der Tat logische Argumente, sofern sie eine Apodosis beinhalten: entweder den *Modus ponens* „Wenn X, dann Y, und X, also Y" oder den *Modus* „Wenn X, dann Y, und nicht Y, also nicht X." *Uns wird geboten, uns auf bestimmte Weise zu verhalten , um* bestimmte wünschenswerte Dinge zu erlangen und/oder bestimmte unerwünschte Dinge zu vermeiden; und bewusstes Handeln im Einklang mit diesen Zielen ist ein Vorrecht aller bewussten Wesen (Tiere) und ganz offensichtlich der Menschen (vernunftbegabte Tiere). Der logische Aspekt solcher Argumentation ist jedoch nur die Oberfläche. Der Zweck solcher Aussagen besteht nicht darin, zu rationaler Überlegung und Entscheidung anzuregen, sondern im Wesentlichen jede durchdachte Reflexion zu unterdrücken oder zu verbannen und blinden Gehorsam herbeizuführen. Dies kann als irrationales Argument bezeichnet werden; es ist ein Appell an die Emotionen – nämlich Angst (*hawf*) oder Hoffnung (*raga*). Die Botschaft lautet nicht wirklich: „Denk sorgfältig darüber nach und tu, was du für richtig hältst", sondern radikaler: „Tu es einfach und gehorche." Das Gerede von guten oder schlechten Folgen des Handelns oder Nichthandelns dient einzig und allein dazu, die Sorgen und Begierden der Menschen auszunutzen und sie dazu zu bringen, das zu tun, was ihnen befohlen wird, und das zu unterlassen, was ihnen verboten wird. Daran gibt es kein Wenn und Aber – es handelt sich um Gebot und Verbot.

Dies ist freilich das Wesen des Rechts. Selbst in einem demokratischen Staat, in dem sich Volksvertreter frei

---

möchte, dass sich die Menschen wie Idioten verhalten und alles glauben, was ihnen gesagt wird, ohne Fragen zu stellen und nach glaubwürdigen Antworten zu fragen. Glaube ist wertvoll und notwendig, aber blinder Glaube ist gefährlich.

versammeln, um gerechte Gesetze zu erlassen, treffen sie nach eingehender Debatte eine Entscheidung gemäß den Verfahrensnormen, und sobald ein Urteil verkündet ist, sind die Bürger verpflichtet, sich daran zu halten. Wenn der Prozess wahrhaft demokratisch war, wird von einzelnen Bürgern oder Bürgergruppen nicht erwartet, dass sie den Gesetzgebungsprozess umgehen und sich kategorisch weigern, die Entscheidungen der Mehrheit zu befolgen, auch wenn Andersdenkende in einer demokratischen Gesellschaft durchaus alle rechtlichen Mittel ausschöpfen können, um die ihrer Ansicht nach ungerechten Gesetze vom Parlament überprüfen und gegebenenfalls aufheben zu lassen. Umso mehr gilt dies in einem nicht-demokratischen Staat: Gesetze sind als Befehle gedacht, die von der Bevölkerung ausgeführt werden müssen, ob es ihr gefällt oder nicht. Hier sind die Gesetze natürlich tyrannisch, weil sie aufgrund ihrer Entstehungsmethode von Natur aus ungerecht sind, und die Bürger sollten sich aus Prinzip gegen sie auflehnen, ungeachtet ihres Inhalts, bis die natürlichen Rechte des Volkes als Menschen eindeutig gewahrt werden.

Was den Koran betrifft, so ist leicht zu erkennen, dass sein Zweck bei der Formulierung von Drohungen und Versprechen schlichtweg darin besteht, die Einhaltung der Dekrete eines oder mehrerer menschlicher Gesetzgeber zu gewährleisten, die behaupten, direkt oder indirekt im Namen Gottes zu sprechen. Über die Ziele darf nicht diskutiert werden, obwohl die Mittel gelegentlich Nachdenken und Debatten erfordern mögen. Der Koran behauptet typischerweise, dass seine Gebote und Verbote sowie seine Erlaubnisse und Ausnahmen göttlich verordnet seien. Doch dies ist lediglich die Behauptung des Korans; es gibt keinen „Beweis“ für solche Offenbarungsansprüche. Man könnte argumentieren, dass ein solches Dokument in den Menschen Ehrfurcht und Liebe zu Gott weckt, sie zum Guten und zur Abkehr vom

Bösen bewegt und somit die Gesellschaft verbessert. Doch dies ist ein Zirkelschluss, denn was der Sprecher (Mohammed oder wer auch immer) als gut oder böse ansieht, ist lediglich seine persönliche Annahme und sicherlich nichts, was er wissenschaftlich bewiesen hat oder überhaupt beweisen könnte. Es mag etwas Wahres daran sein; aber es mag auch viel Falsches enthalten. Die einzige Möglichkeit, die Angelegenheit zu prüfen und zu beurteilen, ist die Vernunft. Niemand darf etwas so Wichtiges willkürlich behaupten, ohne es einer rationalen Prüfung und Bewertung zu unterziehen. Behauptungen mit solch weitreichenden Folgen unkritisch zu akzeptieren, bedeutet mit Sicherheit, früher oder später eine Katastrophe heraufzubeschwören.

In diesem Zusammenhang wird die Bedeutung der Gewissensfreiheit (die Wahl des Glaubens, auch des Nichtglaubens), der Gedanken- und Meinungsfreiheit im Gegensatz zu Blasphemiegesetzen deutlich, insbesondere im Hinblick auf die Frage der Legitimität von Gesetzen. Letztere Gesetze, die im Islam eine zentrale Rolle spielen, zielen eindeutig darauf ab, jegliche Versuche, den islamischen Glauben im Allgemeinen und die weltliche Hegemonie der herrschenden Klassen im Besonderen in Frage zu stellen, von vornherein zu unterbinden. Die [177]physische Durchsetzung von Gesetzen, die spirituelle

177 Selbst negative Äußerungen über ihren vermeintlichen Propheten Mohammed oder den Koran gelten als „Blasphemie“. Auch Apostasie, Ehebruch und viele andere Verstöße gegen islamisches Recht werden, so scheint es, mitunter als „Blasphemie“ bezeichnet. Offensichtlich hat dieses Wort für Muslime eine weitergehende Bedeutung als nur die Beleidigung Gottes. Es sei darauf hingewiesen, dass eine solche Bedeutungserweiterung nicht harmlos ist. Kritik an Mohammed oder dem Koran als „Blasphemie“ zu bezeichnen, bedeutet faktisch, die betreffende Person oder das betreffende Buch zu

Überzeugungen betreffen, widerspricht direkt der Behauptung, solche Gesetze seien „ethisch“ – denn ethisch ist per Definition eine Frage der freien Wahl unter der Leitung der Vernunft. Die Rechtsphilosophie des Korans besteht darin, alle, Muslime wie Nichtmuslime, zur Unterwerfung unter seinen Willen (den er als Willen Allahs oder seines Gesandten Mohammed bezeichnet) zu *zwingen* ; dies ist die wörtliche Bedeutung des Wortes „Islam“: bedingungslose Unterwerfung ohne jegliches Recht auf Widerspruch oder Überprüfung. Doch blinde Überzeugung und Gehorsam, wie bei einem Automaten, aus erdrückender Angst vor Strafe oder kläglicher Hoffnung auf Belohnung, sind gewiss das Gegenteil von Menschenwürde, die Verneinung menschlicher Spiritualität. Sie sind die tiefste Finsternis, der Tod des Lebenslichts.

5. Über den Koran

Der Mangel an Logik im Koran erscheint umso vorhersehbarer angesichts des deklamatorischen, gebieterischen und zumeist gehässigen Tons, den der Autor (oder die Autoren) im gesamten Dokument anschlägt. Die im Koran hörbare „Stimme“ unterscheidet sich stark von der in der jüdischen Bibel. Der Allah des Korans klingt nicht wie der Gott des Tanach, der zudem anders benannt und beschrieben wird. Das Wort „Allah“ (etymologisch *al-ilah* , der Gott) war vor dem Aufkommen des monotheistischen Islam der Name einer Gottheit, die von

---

vergöttlichen. Eine Person oder ein Buch zu vergöttlichen ist nichts anderes als Götzendienst, da es impliziert, dass Gott nicht der Einzige ist. Dies ist sicherlich das Wesen der Blasphemie – eine Beleidigung Gottes. Daher ist die von Muslimen praktizierte Erweiterung des Begriffs Blasphemie selbst ein Akt der Blasphemie.

arabischen Götzendienern verehrt wurde. Obwohl das Wort etymologisch den hebräischen Wörtern „El“ und „Elohim“ nahesteht, ist es nicht unbedingt mit ihnen gleichzusetzen. Der Koran behauptet zwar verbal, sein Gott sei groß und barmherzig; doch die tatsächliche Botschaft dieses Dokuments ist eine der Kleinlichkeit und Feindseligkeit – der ewigen Versklavung der Muslime und der unerbittlichen Feindschaft gegenüber allen Nicht-Muslimen [178].

Zugegebenermaßen wird das Wort „Allah“ seit dem Aufkommen des Islam allgemein – auch von Nicht-Muslimen – als Synonym für das verstanden, was jeder unter dem englischen Wort „Gott“ versteht, und wir werden die beiden Begriffe hier in verschiedenen Kontexten als gleichwertig verwenden. Ich möchte jedoch zunächst kurz auf die diskursiven Schwierigkeiten hinweisen, die diese terminologische Gleichsetzung mit sich bringt. Sie ist nicht harmlos, denn wenn wir sagen, dass „Allah“ gleichbedeutend mit „Gott“ ist, scheinen wir die muslimische Behauptung, dass ihre Gottheit tatsächlich Gott ist (wie er in anderen Traditionen, insbesondere der jüdischen und christlichen, sowie in der westlichen Philosophie verstanden wird), als wahr anzuerkennen. Wenn wir hingegen aufgrund offenkundiger Unterschiede im Namen, Charakter, Verhalten und den Aussagen der islamischen Gottheit sagen, dass „Allah“ niemals gleichbedeutend mit „Gott“ ist, irren wir uns, denn es gibt

178 Man kann Muslime nur als Menschen bemitleiden, angesichts des geistigen, sozialen und politischen Gefängnisses, zu dem der Islam sie vom ersten Tag an und ihr ganzes Leben lang verdammt. Selbst ihr fanatischer Judenhass ist erbärmlich und zeugt von ihrer tiefen inneren Verwirrung und Zerrissenheit. Es scheint keinen Ausweg für sie zu geben. Nur sehr wenige besitzen den Verstand und den Mut, sich zu befreien.

im Islam viele philosophische Diskurse, ob richtig oder falsch, die sich im Grunde mit Gott befassen, obwohl (natürlich, da sie auf Arabisch verfasst sind) behauptet wird, sie handelten von Allah. Daher muss man sagen, dass der Begriff „Allah" objektiv betrachtet *manchmal, aber nicht immer,* gleichbedeutend mit „Gott" ist. Für Muslime bezieht sich „Allah" natürlich immer auf Gott; für Nicht-Muslime (mich eingeschlossen) ist dies jedoch nicht zwingend der Fall – es kommt auf den jeweiligen Kontext an.

Der Koran (oder *Qur'an*), das heilige Buch der Muslime, gilt traditionell als Werk ihres vermeintlichen Propheten Mohammed (Arabien, ca. 568–632 n. Chr.), der größtenteils vom Engel Gabriel diktiert wurde [179]. Tatsächlich wurde er jedoch viel später zusammengestellt. Laut muslimischer Überlieferung etwa zwanzig Jahre später, während der Herrschaft des rechtgeleiteten Kalifen Uthman (644–656 n. Chr.). Einige moderne Kritiker datieren die Entstehung des Korans eher auf etwa sechzig Jahre später, während der Herrschaft des umayyadischen Kalifen Abd al-Malik (685–705 n. Chr.). Sie äußern zudem Zweifel an der Autorschaft des Dokuments [180]. Einige dieser Kritiker vermuten, dass der Koran größtenteils

179 Koran 2:97 – „Gabriel, wahrlich, er hat es [diesen Koran] mit Allahs Erlaubnis in dein Herz herabgesandt." Auch 53:5 – „Ihm wurde [dieser Koran] von einem Mächtigen [Gabriel] gelehrt." Und 53:10 „So übermittelte [Allah] Seinem Diener [Muhammad durch Gabriel] die Offenbarung." Dies sind Übersetzungen von Muhsin Khan; beachte, dass der Text in eckigen Klammern nicht im Original enthalten ist, sondern eine Interpretation der Übersetzer und vermutlich auch muslimischer Kommentatoren vor ihnen darstellt.

180 Der Herausgeber und vermutlich auch größtenteils der Autor des Korans war wohl Hajjaj ibn Yusuf, Gouverneur des Irak unter Abd al-Malik. Er verbreitete diesen Koran anschließend in der gesamten muslimischen Welt.

[181]aus politischen Gründen gefälscht wurde, um dem bereits etablierten (noch nicht muslimischen) arabischen Reich eine passende Ideologie zu liefern. Sie verweisen auf das Fehlen stichhaltiger historischer Belege für eine frühere Entstehungszeit. Im Gegenteil, die wenigen gefundenen historischen Belege deuten darauf hin, dass eine Religion namens Islam und ihr Gründungsdokument, der Koran, erst im späten 7. oder frühen 8. Jahrhundert n. Chr. existierten . Die darin beschriebene Person Mohammeds könnte daher teilweise auf einem vage erinnerten Lehrer aus der Vergangenheit beruhen oder sogar gänzlich mythisch sein.[182]

Der Koran enthält zahlreiche innere und äußere Widersprüche. Das heißt, es gibt Widersprüche zwischen seinen Aussagen und möglicherweise auch einige unlogische Aussagen; ebenso Diskrepanzen zu

---

181 Wenn Sie eine solche dreiste Fälschung für undenkbar halten, bedenken Sie *das Urantia-Buch* , das vermutlich im zweiten Viertel des 20. Jahrhunderts anonym verfasst wurde (Erstveröffentlichung 1955). Dieses seltsame Buch (das ich einmal aus Neugier gelesen habe) soll wie eine neue Offenbarung wirken. Obwohl dies bisher nicht geschehen ist, kann man sich gut vorstellen, dass eine Gruppe von Menschen es als ihre heilige Schrift annimmt und damit eine neue Religion gründet. Einige Jahrhunderte später, wenn die Menschen vergessen haben, wie es ursprünglich entstanden ist, werden sie es als heiliges Buch betrachten. Weitere Informationen zu diesem Buch finden Sie unter: en.wikipedia.org/wiki/Urantia .

182 In diesem Zusammenhang empfehle ich wärmstens Robert Spencers sehr interessante Bücher zum Thema Islam: „ *Die Wahrheit über Mohammed* “ (Washington, DC: Regnery, 2006), „ *Der vollständige Koranführer für Ungläubige* “ (Washington, DC: Regnery, 2009) und *„Gab es Mohammed? Eine Untersuchung der geheimnisvollen Ursprünge des Islam* “ (Wilmington, Del.: ISI, 2012). In letzterem Werk verweist Spencer auf zahlreiche weitere, ähnlich skeptische Autoren aus Vergangenheit und Gegenwart.

Dokumenten, auf die er sich bezieht (hauptsächlich die jüdische und die christliche Bibel), und zu verschiedenen wissenschaftlichen und historischen Fakten [183]. Dies ist nicht weiter verwunderlich, da es in unterschiedlichem Maße auf alle religiösen Texte zutrifft (einschließlich der jüdischen und der christlichen Bibel). Die Häufigkeit und Art dieser Widersprüche sind jedoch bedeutsam und bedürfen einer genauen Untersuchung. In jedem Fall müssen innere Widersprüche und Widersprüche zu wissenschaftlichen und historischen Fakten als eindeutige Anzeichen dafür gelten, dass das Dokument nicht oder zumindest nicht gänzlich göttlichen Ursprungs ist – denn es ist undenkbar, dass Gott solche Fehler begeht. So wie die äußeren Widersprüche in einem Dokument nur auf menschliche Unwissenheit zurückzuführen sein können, so deuten die inneren Widersprüche auf die menschliche Fehlbarkeit hin. Viele der Widersprüche im Koran betreffen das Verhältnis zwischen früheren und späteren Gesetzen. Muslime interpretieren solche Entwicklungen vermutlich als Hinweis darauf, dass Gott seine Meinung geändert hat, doch diese Vorstellung ist im Grunde absurd. Ein allwissendes Wesen würde bei der Verkündung eines Gesetzes sicherlich darauf hinweisen, dass es zeitlich befristet oder anderweitig eingeschränkt ist.

Die islamische Rechtswissenschaft hat komplexe Hermeneutiken entwickelt, um mit inneren Widersprüchen im Koran (und anderen anerkannten Quellen) umzugehen. Wenn zwei Texte im Widerspruch zueinander stehen, können verschiedene Mittel zu ihrer Versöhnung

---

183 Eine sehr interessante Liste und Diskussion über Widersprüche und Unklarheiten im Koran finden Sie unter: answering-islam.org/Quran/Contra/index.html . Siehe in diesem Zusammenhang auch die sehr interessante Arbeit von Haï Bar-Zeev.

eingesetzt werden: Sie können sich bei genauerer Betrachtung als harmonischer erweisen als zunächst angenommen, einer kann als Ausnahme vom anderen betrachtet werden, ihre Anwendungsbereiche können so präzisiert werden, dass sie sich gegenseitig ausschließen, oder die beiden können auf irgendeine Weise zu einem einzigen Text verschmolzen werden; alternativ kann, als letztes Mittel, einer als den anderen aufhebend angesehen werden [184]. In diesem Fall wird die Entscheidung, welcher Text den anderen ersetzt, hauptsächlich anhand der Chronologie getroffen, wobei der spätere Text als Ersatz für den früheren gilt [185]. Natürlich ist es nicht immer einfach, die Chronologie festzulegen, aber es gelten verschiedene Kriterien als angemessen. Es ist anzumerken, dass der Koran *nicht* chronologisch geordnet ist [186]. Wir

---

184 Die formale Logik dieser verschiedenen Antworten habe ich in einem Aufsatz aus den Jahren 1998-99 mit dem Titel „Islamische Hermeneutik" beschrieben, der 2001 als Anhang zu meiner Judaischen Logik auf meiner Website veröffentlicht und 2005 in meinen Ruminations publiziert wurde. Dieser Aufsatz ist weiterhin online unter www.thelogician.net/3_judaic_logic/3_islam_1.htm abrufbar .

185 Diese Harmonisierung erinnert an das 13. hermeneutische Prinzip von Rabbi Ishmael (Israel, 90–135 n. Chr.), obwohl sie nicht identisch sind. Unter wikiislam.net/wiki/List_of_Abrogations_in_the_Qur%27an findet sich eine Liste der aufgehobenen Verse und der Verse, durch die sie aufgehoben wurden.

186 In meinem früheren Aufsatz zur islamischen Hermeneutik habe ich fälschlicherweise behauptet, der Koran sei „angeblich chronologisch geordnet". Vielleicht meinte ich: „ist angeblich chronologisch geordnet"? Jedenfalls herrscht weitgehend Einigkeit darüber, dass er nicht chronologisch geordnet ist, und außerdem lässt sich die zeitliche Abfolge nicht immer mit Sicherheit bestimmen. Informationen zur angenommenen Reihenfolge finden Sie unter: wikiislam.net/wiki/Chronological_Order_of_the_Qur%27an .

müssen hier nicht weiter ins Detail gehen, sondern nur anmerken, dass all dies zeigt, dass muslimische Kommentatoren die Existenz innerer Widersprüche in ihren Quellendokumenten (und auch zwischen ihnen) anerkennen. Dies zeugt von einem lobenswerten Respekt vor der Logik ihrerseits; es zeigt aber auch die logische Unvollkommenheit ihrer Beweistexte.

Was die Abweichungen von früheren religiösen Dokumenten betrifft, so basiert der Koran zwar offenkundig (wie jeder durch Vergleiche feststellen kann) größtenteils auf der jüdischen Bibel (Tora und Nach) und in geringerem Maße auf dem Talmud und einigen Midraschim sowie auf der christlichen Bibel und einigen verwandten Schriften, doch ist es offensichtlich, dass der oder die Verfasser des Korans nur über sehr oberflächliche Kenntnisse dieser verschiedenen Schriften verfügten. Die im Koran erwähnten Auszüge aus diesen Schriften sind offensichtlich nur aus zweiter Hand, vom Hörensagen oder durch flüchtiges Überfliegen bekannt, nicht durch intensives persönliches Studium und umfassende Kenntnisse. Entweder waren diejenigen, die den Verfassern des Korans Teile dieser Schriften lehrten, selbst nicht sehr bewandert, oder die Verfasser des Korans litten unter akuten Konzentrations- und Gedächtnisproblemen! Dies wird durch die lächerlichen Ungenauigkeiten und Fehler im Koran deutlich, wie etwa die anachronistische Verwechslung zwischen Mirjam, der Schwester Aarons, und Maria, der Mutter Jesu, die etwa dreizehn Jahrhunderte auseinander lebten [187]. Oder die unbegründete Behauptung,

187 Koran 19:16-34 und 66:12. Eine weitere Verwirrung, die ich amüsant finde, ist die Darstellung Hamans im Koran als Zeitgenosse des Pharao (28:4 und 8), der von diesem den Auftrag erhalten haben soll, „mir einen Turm zu bauen, damit ich den Gott des Mose schauen kann“ (28:38). Die Vorstellung eines Turms, der zu Gott emporragt, stammt aus der Geschichte

Juden hätten ihre Propheten getötet [188]! Es gibt viele Details im Judentum und Christentum, die der Koran nicht kennt; und viele der Informationen, die er angeblich daraus weitergibt, sind fehlerhaft [189]. Wie kann dieses Dokument dann als glaubwürdig gelten?

---

vom Turmbau zu Babel (Gen 11:4), der sich etwa 500 Jahre vor Moses in der Region Babylon ereignete. Die Figur Haman stammt aus dem Buch Esther (ab 3:1), das von Ereignissen in Persien über 900 Jahre nach dem Exodus berichtet. Ein weiteres aufschlussreiches Beispiel ist die Vermischung zweier unabhängiger Tora-Passagen im Koran (2:67-73) (Num 19, über die rote Kuh, und Dtn 21:1-9, über eine ganz andere Kuh). Und es gibt noch viele weitere solcher Verwechslungen.

188 Koran 2:61, 91; 3:21, 112, 181, 183; 4:155. Keine dieser Stellen erwähnt, welche Propheten getötet worden sein sollen; vielmehr scheinen sie zu besagen, dass alle Propheten getötet wurden. Zwei weitere Stellen deuten darauf hin, dass nur einige Propheten getötet wurden, nämlich 2:87 und 5:70. Vielleicht offenbart der Verfasser des Korans hier erneut seine Verwirrung und hat die Tötung der Baalspropheten durch den Propheten Elija in 1 Könige 18,40 im Sinn? Oder bezieht er sich vielleicht auf 1 Könige 19,10, wo Elija sagt: „Die Kinder Israels haben … deine Propheten mit dem Schwert getötet“? Diese Passage bezieht sich jedoch tatsächlich auf Ahab, den abtrünnigen König des Nordreichs, genauer gesagt auf seine nichtjüdische (sidonianische) Baal-anbetende Gemahlin Isebel, wie geschrieben steht: „Isebel rottete die Propheten des HERRN aus“ und „Isebel tötete die Propheten des HERRN“ (1 Kön 18,4.13). Oder vielleicht hat der Koranautor Jesus im Sinn und glaubt, die Juden hätten ihn getötet, ohne die Rolle der Römer in diesem Zusammenhang zu kennen; aber warum sollte dann in Sure 4, Vers 157 stehen, dass Jesus nicht (von irgendjemandem) getötet wurde? Offensichtlich ist diese wiederholte Anschuldigung, Juden seien gewohnheitsmäßige oder gelegentliche Prophetenmörder, eine bewusste Lüge, die darauf abzielt, die Juden in ein möglichst schlechtes Licht zu rücken. Es ist reine Verleumdung, nichts als Hassrede.

189 Beachten Sie, dass der Koran nicht sagt: „Die Geschichte, die in der jüdischen Bibel oder der christlichen Bibel

Um sich vor dem Vorwurf der Unwissenheit und Verwirrung zu schützen, behauptet der Koran, Juden und Christen hätten ihre eigenen Schriften verfälscht [190], und der Islam sei älter als Judentum und Christentum, deren Propheten angeblich in Wirklichkeit Muslime gewesen seien! [191]Das ist, als würde man mehrere Fahrzeuge

---

erzählt wird, ist dies und jenes, aber ich teile Ihnen mit, dass sie in Wirklichkeit so und so war" – der Koran erzählt einfach eine Geschichte, offensichtlich ohne sich dessen bewusst zu sein, dass sie den älteren Quellen widerspricht, d. h. er glaubt, mit ihnen übereinzustimmen!

190 Juden und Christen (zumindest jene, die dem Islam widersprechen, also fast alle) machen „andere Aussagen als die, die ihnen gesagt wurden" (2:59); sie „verheimlichen Zeugnisse" (2:140); sie „verändern die Schrift" und „sprechen die Unwahrheit" (3:78); sie „verdrehen Worte" (5:13); sie „vergessen Teile" (5:14) usw. Diese These der Verfälschung wurde laut Bar-Zeev (S. 134) später von Ibn Hazm (einem Konvertiten vom Christentum in Andalusien, 994–1064), Samuel al-Mograbi (einem Konvertiten vom Judentum, 12. Jh.) und Ibn Taymya (gest. 1328, auf den sich moderne Salafisten und Wahhabiten häufig beziehen) stark betont. Bar-Zeev vermutet außerdem (S. 135), dass die ursprüngliche Absicht solcher Koranpassagen darin bestanden haben könnte, sich auf die falschen Propheten zu beziehen, die in 2 Könige 17,9, Hesekiel 13, Jeremia 14,13-15 und Jeremia 23 erwähnt werden.

191 Betrachten wir die „Logik" solcher Behauptungen. In Sure 3, Vers 65 heißt es: „O Volk der Schrift, warum streitet ihr über Abraham, wo doch die Tora und das Evangelium erst nach ihm offenbart wurden? Wollt ihr denn nicht vernünftig sein?" Hier wird behauptet, dass Abrahams Religion, da sie vor der Tora und dem Evangelium existierte, nicht ihre gewesen sein kann. Soweit so gut; doch der Koran folgert daraus, dass Abraham, da er weder Jude noch Christ war, Muslim gewesen sein muss! Genau das ist die Absicht von Sure 3, Vers 67: „Abraham war weder Jude noch Christ, sondern er war einer, der zur Wahrheit neigte, ein Muslim" (Übersetzung: Sahih International). Man beachte die Doppelmoral: Die Tatsache, dass Abraham ebenfalls vor dem Koran lebte, wird geflissentlich ignoriert. Ein

entführen und dann deren rechtmäßige Besitzer des Diebstahls beschuldigen. Der Hauptzweck des islamischen Anspruchs auf ein früheres Alter ist natürlich die Leugnung seiner weitgehenden Abstammung vom Judentum und in geringerem Maße vom Christentum; sprich, die Verschleierung des Plagiats, auf dem er gegründet wurde [192]. Die Behauptung, Judentum und Christentum hätten

---

weiterer Fehlschluss in diesem Argument ist die Mehrdeutigkeit: Man könnte durchaus sagen, Abraham sei ein Muslim mit kleinem „m“ gewesen, also jemand, der sich Gott unterwarf; daraus folgt aber nicht, dass er Muslim war, also ein Mitglied der Religion des Islam, die damals noch nicht existierte. Niemand bestreitet, dass der Patriarch Abraham vor der Tora lebte – die Tora selbst bestätigt dies und ist sogar die Quelle unseres Wissens um seine Existenz. Darüber hinaus widerspricht die Tora nicht den Lehren Abrahams, wie der Koran suggeriert, sondern überlieferte sie im Gegenteil liebevoll und wurde von ihnen inspiriert. Der Koran scheint zu behaupten, dass jemand, der vor einem religiösen Dokument lebte, indem er es inspirierte (wie im Fall von Abraham, Isaak, Jakob und seinen Söhnen) oder verfasste (wie im Fall von Mose), nicht als Mitglied dieser Religion gelten kann, da diese zu diesem Zeitpunkt noch nicht existierte. Doch wenn wir dieser Idee folgen, wären nicht nur die in der jüdischen Bibel erwähnten Israeliten keine Juden gewesen, sondern auch Jesus und seine Apostel keine Christen und Mohammed und seine Gefährten keine Muslime! Jeder vernünftig denkende Mensch würde die Absurdität solcher Behauptungen erkennen.

192 Ich kann den Leser an dieser Stelle nur auf das bedeutende Werk von Bar-Zeev, „ *Une lecture juive du Coran“, verweisen* . Diese gehaltvolle und aufschlussreiche Studie eines gelehrten Rabbiners (der Autor wählte ein Pseudonym, zweifellos um muslimischen Beleidigungen und Drohungen zu entgehen) zeigt detailliert die jüdischen Quellen vieler angeblicher Koranprophezeiungen auf. Darüber hinaus entwickelt er eine plausible und detaillierte Theorie darüber, wie der Koran wahrscheinlich aus diesen Quellen komponiert und zusammengestellt wurde. Ironischerweise fordern Muslime andere stolz dazu auf, „eine Sure wie diese zu verfassen“, ohne

ihre Schriften verfälscht, ist somit ein Nebenaspekt, der dazu dient, die im Koran festgestellten Detailunterschiede zu erklären. Da Judentum und Christentum, nach konkreten historischen Belegen, einschließlich Aufzeichnungen Dritter, tatsächlich etwa 2000 bzw. 600 Jahre älter sind als der Islam, wird hier behauptet, ganze Völker hätten zwei Jahrtausende oder mehrere Jahrhunderte lang nichts Besseres zu tun gehabt, als eine Religion zu bekämpfen und zu verbergen, von der sie noch nie gehört hatten! Kann ein solch abwegiges, nachträgliches Argument (zur Rechtfertigung der angeblichen Fehlinformationen im Koran) von irgendjemandem mit Verstand und gutem Willen ernst genommen werden? Sicherlich handelt es sich bei diesem Fälschungsvorwurf um einen zynischen Fälschungsversuch von Muslimen![193]

---

sich der fremden literarischen Quellen ihres heiligen Buches bewusst zu sein. Dies kann man mit Recht als Plagiat bezeichnen, da Material aus anderen Quellen übernommen wird, ohne diese Quellen anzugeben.

193 Und sie setzen die Tradition des Lügens und der Verstellung bis heute fort, indem sie behaupten, Araber seien die ursprünglichen Bewohner des Heiligen Landes, das laut allen historischen Aufzeichnungen lange vor der Ankunft der Araber von Juden bewohnt wurde, und indem sie behaupten, Israelis würden sie verfolgen, obwohl genau das Gegenteil der Wahrheit entspricht. Sie zerstören archäologische Beweise für die jüdischen Tempel unter dem Tempelberg und behaupten, ein solches Bauwerk habe nie existiert, während sie Jerusalem dreist als ihre ewige Hauptstadt beanspruchen. Und die geistlosen und bösartigen Massenmedien, BBC, CNN und ihresgleichen, und sogar das Britische Museum und diverse westliche Universitäten verbreiten diesen Unsinn schamlos als unbestreitbare Tatsache. Ein weiteres schockierendes Beispiel für diese Missachtung von Fakten durch Muslime ist ihre jüngst erfundene Behauptung, Muslime hätten Amerika vor Christoph Kolumbus entdeckt! Diese neue Erfindung wird angeblich

Stellen Sie sich vor, was geschehen würde, wenn die vom Islam vorgeschlagene Methodik vor Gericht Anwendung fände. Theoretisch ist es denkbar, dass ein Unschuldiger fälschlicherweise eines Verbrechens beschuldigt wird, nachdem einige Personen Beweise zu seinen Gunsten böswillig zurückgehalten und Beweise gegen ihn platziert haben. Doch kein vernünftiger Richter würde eine solche abstrakte Möglichkeit in einem Prozess für relevant halten, in dem keinerlei Beweise vorgelegt werden, die sie im konkreten Fall stützen (und zudem zahlreiche gegenteilige Beweise vorliegen). In einer vernünftigen Gesellschaft würde ein Richter, der seine Urteile auf einer solchen Fantasie gründet, mit Sicherheit bald seinen Posten verlieren. Würde die Geschichtswissenschaft dieses abwegige Argument zulassen, verschwände die Historizität aus der Geschichtsschreibung. Es gäbe keine verlässliche Geschichte mehr, nur noch fiktive Erzählungen. Zwar ist es richtig, dass Geschichtsbücher nicht vollkommen objektiv sein und sich ausschließlich auf durch Dokumente und andere physische Spuren belegbare Fakten stützen können, doch bedeutet dies keineswegs, alle angeblich historischen Berichte als gleichermaßen gültig (oder gleichermaßen ungültig) zu betrachten.

Interpretationen sind in der Geschichtswissenschaft unvermeidlich und sogar notwendig, doch müssen sie stets im Rahmen unvoreingenommener methodischer Kriterien

---

verbreitet, um zu suggerieren, dass Muslime von Anfang an Teil der USA waren und ihnen daher ein gleichberechtigter Anteil an dem zusteht, was bis vor Kurzem als rein „jüdisch-christliche Zivilisation“ galt. Ihr eigentliches Ziel ist jedoch offensichtlich, einen muslimischen Besitzanspruch auf dieses Land und den Rest des Kontinents zu untermauern, um es schließlich in die „Amerabien“-Provinz des Weltkalifats zu verwandeln, dessen Errichtung ihr erklärtes Ziel ist. Geschichtsverfälschungen sind niemals harmlos.

erfolgen. Geschichtswissenschaft ist eine induktive Disziplin, die empirischen Belegen, kritischer Überprüfung und anderen rationalen Überlegungen unterliegt; sie darf nicht zum Produkt willkürlicher Behauptungen im Dienste einer Ideologie verkommen. Manche Darstellungen sind daher glaubwürdiger als andere. Die Vorstellung, ein Buch könne Jahrhunderte oder Jahrtausende unterirdisch überdauert haben, ohne Spuren in der Geschichte, Erwähnung oder archäologische Überreste zu hinterlassen, findet sich in vielen Religionen. Im Buddhismus beispielsweise werden die Mahayana-Sutras regelmäßig auf die Zeit Buddhas datiert. Genauso wie ich solche buddhistischen Behauptungen oder die unbegründete Behauptung einiger Juden, der im 13. Jahrhundert n. Chr. in Spanien entstandene Sohar stamme aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. in Israel, nicht akzeptiere / schenke ich der islamischen Behauptung über das hohe Alter, geschweige denn die Beständigkeit des Korans, keinerlei Glauben. Für alle gelten die gleichen Beweiskriterien.

Darüber hinaus ist die zentrale These des Korans absurd. Er behauptet, Gott, also der Gott der Juden, der Kinder Israels, habe ihnen (sowie den Arabern und schließlich allen anderen) einen nichtjüdischen Boten gesandt; und als „die Juden" – wohlgemerkt nur die wenigen Hundert oder Tausend Juden, die damals in einem bestimmten Teil Arabiens lebten – sich weigerten, diesem angeblichen Boten zu glauben, sei Gott über alle Juden im Allgemeinen erzürnt gewesen, habe sie beleidigt und für immer verflucht! [194]Eine solche Erzählung ist für jeden, der die

194 Siehe 2:89, 3:181, 5:13, 5:41, 5:60, 5:64, 98:6. Der Koran behauptet natürlich, die Juden seien verflucht, um die Rolle des „auserwählten Volkes" den Muslimen zuzuweisen. Ein solcher Austausch ist jedoch laut vielen Stellen des Tanach

jüdischen Schriften kennt, die Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, seine Geduld und sein Wohlwollen lehren, logisch unmöglich. Nirgendwo darin verwendet Gott zudem eine vulgäre Sprache, wie etwa im Koran, wo Juden als „Affen und Schweine“ bezeichnet werden [195]. Der Judenhass des Korans ist gewiss nicht Gottes. Er ist die emotionale Reaktion eines oder mehrerer ganz gewöhnlicher Menschen, die von Groll erfüllt sind [196].

---

unmöglich. Siehe beispielsweise Jer. 31,34-36: „So spricht der HERR, der die Sonne zum Licht am Tage gibt und die Ordnungen des Mondes und der Sterne zum Licht in der Nacht, der das Meer aufwühlt, dass seine Wellen brausen, HERR der Heerscharen ist sein Name: Wenn diese Ordnungen vor mir weichen, spricht der HERR, so soll auch das Geschlecht Israels aufhören, ein Volk vor mir zu sein für immer. So spricht der HERR: Wenn der Himmel oben gemessen und die Grundfesten der Erde unten erforscht werden können, so will ich auch das ganze Geschlecht Israels verwerfen wegen all dessen, was es getan hat, spricht der HERR.“ Lest das ganze Kapitel, eine wunderschöne prophetische Verheißung ewiger Liebe Gottes für das jüdische Volk.

195 Siehe 5:60; auch 2:65 und 7:166. Um Missverständnissen hinsichtlich der Intention des Korans vorzubeugen, sei auf die Aussage des ägyptischen Präsidenten der Muslimbruderschaft, Mohammed Mursi, im Jahr 2010 hingewiesen, der Juden als „Nachkommen von Affen und Schweinen“ bezeichnete. Selbstverständlich bezog er sich damit nicht auf Darwins Evolutionstheorie!

196 Wenn der Koran Mohammed zugeschrieben wird, lassen sich die Beleidigungen und Flüche damit erklären, dass er von den Juden Medinas gekränkt worden sei. Ist der Koran hingegen ein späteres Werk, so ist der darin erkennbare Antisemitismus vermutlich auf weiter verbreitete christliche und andere kulturelle Einflüsse zurückzuführen. In jedem Fall sehen wir, wie rüde und heftig viele Araber und Muslime noch heute reagieren, wenn ihr Stolz verletzt wird.

Im gesamten Tanach bekennt Gott *seine ewige Liebe* zum Volk Israel [197]. Es ist daher undenkbar, dass er seine Meinung jemals ändern würde. Wenn das jüdische Volk seiner Tora nicht ausreichend gehorcht, mag er eine Zeitlang zornig auf sie sein. Doch dann (zumindest in der Antike, dem Tanach zufolge) sendet er ihnen einen Propheten, um sie zur Ordnung zu rufen. Immer ein jüdischer Prophet, einer ihrer eigenen Glaubensbrüder; niemals ein Fremder. Die Tora gebietet dies ausdrücklich [198], und der gesamte Tanach bestätigt es wiederholt (d. h. alle Propheten und Führer der Juden darin waren Juden). Alle jüdischen Propheten waren mit der Tora bestens vertraut und galten als besonders weise und tugendhaft; und sie mussten es sein, um in den Augen des jüdischen Volkes Glaubwürdigkeit zu genießen. Es ist undenkbar, dass Gott plötzlich jemanden zu den Juden senden würde, der das jüdische Gesetz und die jüdische Lehre nicht kennt, und von ihnen Gehorsam fordern würde. Jemand, der sich obendrein Straßenraub, Mord, Ehefrauenraub und Pädophilie schuldig gemacht hat, um nur einige der bemerkenswerten „Leistungen" zu nennen, die

---

197 Selbstverständlich ist es hier nicht meine Absicht, die Idee der Juden als „auserwähltes Volk" zu verteidigen, sondern lediglich die Absurdität des islamischen (und zuvor christlichen) Versuchs einer „Ersetzungstheologie" aufzuzeigen. Der Punkt ist, dass solche Versuche, da sie sich auf jüdische Schriften beziehen, deren Inhalt nicht konsequent ignorieren können.

198 Siehe Deuteronomium 13, 17,2–20 und 18,9–22. Online verfügbar unter: www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0513.htm . Beachten Sie insbesondere: 17,15 – „Einen aus deinen Brüdern sollst du zum König über dich setzen; du darfst keinen Fremden über dich setzen, der nicht dein Bruder ist." und 18,15 – „Einen Propheten wird dir der HERR, dein Gott, aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, erwecken." und 18,18 – „Ich will ihnen einen Propheten aus ihren Brüdern erwecken."

Mohammed sowohl im Koran selbst als auch in späteren Berichten zugeschrieben werden [199].

Gott hätte sicherlich vorhergesehen, dass die Juden kaum einer fremden religiösen Führung folgen würden, erst recht nicht einer Person mit zweifelhafter Moral. Tatsächlich ist ihnen dies laut Tora ausdrücklich verboten [200]. Nur einer aus ihren eigenen Reihen darf sie spirituell führen, und dieser muss von erwiesener spiritueller Erhabenheit sein. Daher kann man kaum behaupten, Gott habe ihnen einen arabischen Boten gesandt und sei dann zutiefst verärgert gewesen, als die Juden ihn nicht als Propheten anerkannten! Außerdem hatte Gott zu jener Zeit, dem frühen 7. Jahrhundert n. Chr., keinen Grund, den Juden zornig zu sein. Sie befanden sich in einer recht guten spirituellen Lage – sie lernten, beteten und befolgten die Tora eifrig (es war die Zeit der Geonim in Babylonien, wohlgemerkt) – warum sollte Gott ihnen also etwas übelnehmen? Das ganze Szenario, das der Koran ihnen unbeschwert unterstellt, ist daher absurd.

---

199 Was Mord betrifft, berichtete der muslimische Historiker Ibn Ishaq (8. Jh. n. Chr.), dass, nachdem sich der jüdische Stamm der Banu Quraiza Mohammed ergeben hatte, deren Männer „gruppenweise zu ihm geführt" wurden und er ihnen „die Köpfe abschlug". So massakrierte er eigenhändig mindestens 600, möglicherweise sogar 900 unbewaffnete, unschuldige Menschen. (Zitiert in Spencers „ *Die Wahrheit über Mohammed"* , S. 129–131. Einzelheiten zu Mohammeds weiteren „Leistungen" finden sich im selben Buch.)

200 Siehe die Verweise in der vorhergehenden Fußnote. Z. B.: „Er soll sich auch nicht viele Frauen nehmen, damit sein Herz nicht abfällt; er soll sich auch nicht viel Silber und Gold anhäufen." (Dtn 17,17)

Ironischerweise könnte Mohammed Jude gewesen sein![201] Selbst wenn er mütterlicherseits jüdischer Abstammung war, bedeutet das nicht, dass er für die Predigt unter Juden qualifiziert war. Seine offensichtlich lückenhaften Kenntnisse der Tora und des Talmud sowie sein unmoralisches Verhalten disqualifizierten ihn naturgemäß für eine solche Mission. Sollte er Jude gewesen sein, kann man angesichts seiner vielen antijüdischen Äußerungen sagen, dass er ein „selbsthassender" Jude war, also ein Jude, der aus welchen Gründen auch immer (in diesem Fall wahrscheinlich aufgrund von Ablehnung durch den Stamm

---

201 Diese Annahme basiert auf einem Bericht des islamischen Historikers Ibn Hisham (gest. ca. 833), der wiederum auf einem Bericht seines Vorgängers Ibn Ishaq (ca. 704–761/7 n. Chr.) beruht, dessen Werke verloren gegangen sind. Beide Quellen genießen unter Muslimen hohes Ansehen. Es scheint, dass Mohammeds Mutter nicht, wie die orthodoxe Tradition besagt, Amina (eine Araberin) war, sondern eine ungenannte Jüdin, die Schwester von Waraqa Ibn Naufal. Letztere gehörte laut diesen Historikern „der Religion Moses' an, bevor sie sich dem Glauben Jesu zuwandte". Mohammeds arabischer Vater Abdallah starb vor der Geburt seines Sohnes. Noch jung, zog Mohammed zu Waraqa, der ihn als seinen Neffen bezeichnete. Waraqa scheint Mohammeds wichtigster Lehrer in religiösen Angelegenheiten gewesen zu sein. Als Mohammed sechs Jahre alt war, nahm ihn seine Mutter mit nach Medina, um ihre Familie im jüdischen Clan der Beni al-Najjar zu besuchen. Später, als Mohammed Mekka verließ und nach Medina ging, lebte er zunächst bei diesem Clan. Diese Informationen stammen aus dem Buch von Bar-Zeev, S. 17. Selbstverständlich ist der Gedanke, Mohammed könnte Jude gewesen sein, für uns kein Grund zum Stolz, sondern – angesichts des Unheils und Blutvergießens, das er in den vergangenen 1400 Jahren angerichtet hat und weiterhin anrichtet – eine Quelle tiefer Scham. Hoffentlich war er kein Jude; sollte er es aber gewesen sein, haben wir allen Grund, dies zu bedauern – wie im Fall von Karl Marx und anderen Unruhestiftern.

seiner Mutter) die Juden im Allgemeinen hasste (und damit implizit auch sich selbst). Die Ironie dabei ist, dass Muslime, wenn sie ihren Hass auf Juden im Allgemeinen äußern, möglicherweise nicht nur ihren eigenen Anführer, sondern auch seine Verwandten beleidigen! Darüber sollten Muslime nachdenken.

6. Zur Logik in den Hadithen

Wie wir gesehen haben, verzichtet der Koran fast gänzlich auf Logik, also rationale Argumentation, und ist zudem reich an Widersprüchen. Angesichts dessen stellt sich die Frage, wie Logik später überhaupt Eingang in den Islam fand. Eine umfassende Untersuchung dieser Frage erfordert, dass wir zunächst alle „a fortiori"-Argumente und andere logische Prozesse in den *Hadithen suchen* [202]. Diese bilden die nächste Schicht islamischen Materials und stehen zeitlich sowie in ihrer vermeintlichen Heiligkeit prinzipiell am nächsten am Koran. Es handelt sich dabei angeblich um Aussagen von Gefährten Mohammeds, die sich an Dinge erinnern sollen, die er (und in geringerem Maße seine Gefährten) gesagt und getan haben. Aufgrund der Widersprüche zwischen einigen dieser Berichte, ganz zu schweigen von anderen Absurditäten, gelten viele Hadithe selbst unter Muslimen als unzuverlässig; dennoch glauben Muslime an viele von ihnen. Dies ist recht optimistisch, da diese Aussagen und Geschichten erst im späten 7. Jahrhundert v. Chr. in den Fokus der überprüfbaren Geschichte rücken. und dem frühen 8. Jahrhundert n. Chr.; das heißt, viele Jahrzehnte nach dem angeblichen Todesdatum Mohammeds. Viele Hadithe stammen aus

202 Der Plural von Hadith lautet im Arabischen Ahadith; hier verwenden wir jedoch den englischen Plural Hadiths.

einer viel späteren Zeit; einige vielleicht sogar aus dem 9. Jahrhundert n. Chr.

Im Folgenden werden zwei häufig angeführte Beispiele für Logik in den Hadithen genannt [203]:

> „Ibn Abbas berichtete: Eine Frau sagte: ‚O Gesandter Allahs, meine Mutter ist gestorben, als sie ein Fastengelübde ablegen musste; soll ich für sie fasten?' Er sagte: ‚Was wäre, wenn deine Mutter Schulden gehabt hätte und du sie für sie zurückgezahlt hättest, würde das die Schulden begleichen?' Sie sagte: ‚Ja.' Er antwortete: ‚Dann faste für deine Mutter.'"
>
> Abdullah ibn Zubair berichtete: Ein Mann vom Stamm der Khath'an kam zum Gesandten Allahs und sagte: „Mein Vater ist im hohen Alter zum Islam konvertiert und kann nun nicht mehr auf einem Kamel reiten. Gleichzeitig ist er verpflichtet, die Hadsch (die Pilgerfahrt nach Mekka) zu vollziehen. Soll ich die Hadsch für ihn vollziehen?" Der Prophet fragte: „Bist du der älteste Sohn?" Er antwortete: „Ja." Der Gesandte erwiderte: „Was wäre, wenn dein Vater Schulden hätte und du sie ihm zurückzahlen würdest? Würde das die Schulden begleichen?" Er sagte: „Ja." Der Prophet sagte: „Dann vollziehe die Hadsch für ihn."

Beides sind natürlich einfache Analogieschlüsse, und ihre Ähnlichkeit (beide beziehen sich auf die Tilgung von Schulden) ist bemerkenswert. Sie stellen induktive, nicht

---

203 Die in der von mir verwendeten Quelle angegebenen Referenzen für diese Beispiele lauten jeweils „Moslem" und „Ahmed", ohne weitere Spezifizierung.

deduktive Logik dar – denn die Schlussfolgerung ist zwar durchaus plausibel, aber nicht zwingend; man könnte sich also durchaus vorstellen, dass Mohammed die ihm gestellten Fragen anders beantwortet hätte, ohne dass dies als unlogisch gelten würde. Ein induktiver Schluss kann aufgrund der gegebenen Prämissen als wahr angenommen werden, *solange* keine gegenteiligen Informationen gefunden werden, die ihn in Zweifel ziehen. Solche einfachen Analogieschlüsse scheinen die gesamte Logik zu sein, die Muslime in den Hadithen gefunden haben, da sie häufig zur Rechtfertigung und Veranschaulichung islamischer Hermeneutik herangezogen werden. Sie gelten als Rechtfertigung für die Anwendung von Vernunft zur Rechtsentwicklung, da sie Mohammed bei der Anwendung solcher Argumentation zeigen und somit spätere Autoritäten scheinbar zur Nachahmung anregen. Obwohl einige Kommentatoren diese Schlussfolgerung aus den Beispielen nicht akzeptierten und argumentierten, dass Mohammed dies zwar durchaus tun konnte, daraus aber nicht folgte, dass seine Nachfolger dazu qualifiziert waren, bestand die vorherrschende Haltung darin, eine gewisse Weiterentwicklung des Rechts durch Vernunft zu akzeptieren.

Wie wir später [in JL] sehen werden, greift die islamische Jurisprudenz jedoch üblicherweise auf eine komplexere Form des Analogieschlusses zurück. In den obigen Beispielen wird eine religiöse Verpflichtung, ob freiwillig oder unabdingbar, vereinfachend mit einer finanziellen Schuld *verglichen* ; die Schlussfolgerung beruht also lediglich auf einem Eindruck von Ähnlichkeit [204]. In der komplexeren Form des Arguments hingegen wird den

---

204 Eine derart einfache Analogie scheint, dem Kommentar von Arnaldez auf Seite 43 zufolge (siehe weiter unten) qiyas al-shibh genannt zu werden.

beiden verglichenen Dingen eine angebliche Gemeinsamkeit unterstellt. oder *eine gemeinsame Basis aufgezeigt wurde* ; die Schlussfolgerung basiert also auf einem komplexeren rationalen Prozess. Bei einfacher Analogie ist der Vergleich der beiden beteiligten Begriffe unmittelbar und direkt, bei komplexer Analogie hingegen vermittelt und indirekt. Ich weiß nicht, ob in den Hadithen selbst Beispiele für solch differenziertere Formen des Analogieschlusses gefunden wurden. Es mag andere Beispiele geben. Es mag auch Beispiele für andere logische Prozesse geben – diese Frage kann nur durch ein eingehendes Studium aller Hadith-Sammlungen durch kompetente Logiker beantwortet werden.

Nach den mir vorliegenden Daten scheint Logik in den Hadithen nicht wesentlich präsenter zu sein als im Koran. Die folgende Geschichte gibt uns einen Einblick in das zu erwartende Niveau an Logik in den Hadithen.

Muhammad Ibn Ishaq, der Autor von *Sirat Rasul Allah* (*Biographie des Propheten Allahs*), berichtet von einem angeblichen Rabbiner aus Medina namens al-Husayn, der (möglicherweise nach seiner Konversion zum Islam) auch als Abdullah bin Salam bekannt war. Dieser fragte Muhammad „nach drei Dingen, die niemand wissen kann, außer er ist ein Prophet“. Es folgen drei alberne Fragen, die ich hier nicht wiederholen werde, worauf Muhammad bereitwillig drei ebenso alberne Antworten gibt, die es ebenfalls nicht wert sind, erneut abgetippt zu werden. Daraufhin, sichtlich beeindruckt, konvertiert der Fragesteller umgehend zum Islam und bezeugt, dass Muhammad der Gesandte Allahs ist [205]. Offensichtlich

---

205 Diese Geschichte wird von Spencer in seinem Buch „Die Wahrheit über Mohammed“ (S. 92–95) ausführlich berichtet und diskutiert . In seinem neueren Buch „Gab es Mohammed wirklich?“ (S. 107–109) analysiert er sie weiter.

dient diese Geschichte dazu, Muhammads Status als Gesandter Gottes zu „beweisen“, indem ein jüdischer Rabbiner ihn prüft und bezeugt, dass er die Prüfung erfolgreich bestanden hat. Warum ein jüdischer Rabbiner? Weil dies Muhammads Mission mit früheren Schriften verknüpfen und somit seine Autorität stärken würde.

Doch welche Logik steckt hinter diesem Beweisversuch? Erstens gibt es keinerlei Belege für die historische Richtigkeit dieser Geschichte. Da wir keine Möglichkeit haben, die Fakten zu überprüfen, müssen wir bedenken, dass sie von Ibn Ishaq oder einem seiner Vorgänger erfunden worden sein könnte. Wer war dieser Rabbi? Er muss eine bedeutende Persönlichkeit gewesen sein, wenn ihm ein so wichtiges Geheimnis anvertraut wurde. Doch weder uns Juden noch Historikern im Allgemeinen ist ein Rabbi al-Husayn aus Medina bekannt. Zweitens: Selbst wenn dieser Jude existierte, ein Rabbi war und Mohammed tatsächlich diese Fragen stellte und seine Antworten für richtig befand – wie können wir sicher sein, dass er die Fragen nicht einfach erfunden hat, um Mohammeds Antworten – egal wie sie ausfielen – zu akzeptieren (um ihm zu gefallen und seine Gunst zu gewinnen)? Mit anderen Worten: Welchen Prüfungen musste al-Husayn sich unterziehen, um *seine* Glaubwürdigkeit als Prüfer zu beweisen? Keine, die uns bekannt wären. Die erzählte Geschichte legt natürlich nahe, dass al-Husayn die drei Fragen an einen Prophetenkandidaten und deren Antworten aus seiner jüdischen Tradition kannte; doch uns ist keine solche Tradition im Judentum bekannt [206](die

206 Wenn es eine Überlieferung über Propheten gibt, dann die, dass sie äußerst uneigennützig sein müssen – frei von jeglicher Gier nach politischer Macht, materiellem Besitz oder sexueller Befriedigung. Beispiele hierfür finden sich in Numeri 16,15 (wo Mose erklärt: „Ich habe ihnen keinen Esel weggenommen und keinem von ihnen etwas angetan.“) und 1.

Muslime würden uns natürlich Lügen vorwerfen, da wir unsere Tradition verfälscht hätten, um die Vorwegnahme der Mission Mohammeds zu verbergen). Drittens enthält diese Geschichte einen inneren Widerspruch. Wenn (wie al-Husayn behauptet) die Antworten auf die drei Fragen *nur* einem Propheten bekannt sein können, woher kennt dann al-Husayn (der *nicht* als Prophet bezeichnet wird) sie? Zu behaupten, jemand, der *keinen* Zugang zu Informationen hat , *habe* dennoch Zugang dazu, ist ein Selbstwiderspruch.

Aus dieser Logikparodie lässt sich zweifelsfrei schließen, dass die Geschichte erfunden ist. Wer sie auch immer erfunden hat, entweder fehlte ihm selbst die Intelligenz, den darin liegenden Widerspruch zu erkennen, oder er war sich sicher, dass sein Zielpublikum aus Einfaltspinseln bestand, die die Absurdität nicht bemerken würden. Ich nehme an, dass kein muslimischer Kommentator im Laufe der Geschichte diese Geschichte jemals aus logischen Gründen widerlegt hat.

Die Datierung der Hadithe ist selbstverständlich von großer Bedeutung für die Frage nach den Quellen und der Entwicklung der islamischen Logik. Bereits in der Zeit der Umayyaden (661–750 n. Chr.) begann eine umfangreiche Sammlung und Übersetzung nicht-islamischer Texte ins Arabische. Diese Bemühungen nahmen während der Abbasidenzeit (750–1258 n. Chr.) deutlich zu. So beschleunigte sich der Einfluss fremder Philosophie und Logik auf die islamische Kultur im Laufe der Zeit. Vor diesem Hintergrund ist zu erwarten, dass die Hadithe der

---

Samuel 12,3–4 (wo Samuel fragt: „Wessen Ochse habe ich genommen, wessen Esel? Wen habe ich betrogen, wen habe ich bestohlen? Von wem habe ich ein Bestechungsgeld angenommen, damit er wegsieht?“). Ganz anders verhielt sich Mohammed laut muslimischen Quellen.

späteren Periode mehr Logik beinhalten als jene der früheren. Dies ist jedoch lediglich eine spekulative Annahme, die sich empirisch bestätigen mag oder auch nicht. In jedem Fall fand bereits vor den Übersetzungen von Texten ein gewisser kultureller Austausch zwischen der Bevölkerung und den Institutionen der eroberten Völker und ihren Eroberern statt. Die Eroberer übernahmen die bestehenden Institutionen, ohne sie zunächst grundlegend zu verändern. Erst im Laufe der Zeit passten sie sie ihrer eigenen Philosophie an.

7. Die intellektuelle Armut des Islam

In jedem Fall basiert das islamische Recht (die Scharia) oft zu einem großen Teil auf Hadith-Sammlungen und weniger auf dem Koran. Diese Sammlungen bilden das mündliche Recht des Islam, im Gegensatz zum schriftlichen Recht des Korans. Es ist anzunehmen, dass sich in den Hadithen Logik finden lässt, doch diese Frage kann, wie bereits erwähnt, nur durch detaillierte empirische Forschung in diesen Sammlungen beantwortet werden, von denen einige sehr umfangreich sind. Man kann jedoch mit Sicherheit sagen, dass der Großteil der Logik, die schließlich im Islam in den Rechtsdiskussionen zur Formulierung der Gesetze (der Scharia) Anwendung findet, aus jüdischen, christlichen und später persischen, griechischen und schließlich indischen Logiktraditionen stammt [207]. Dies könnte durch Beobachtung der logischen

---

207 Hallaq ist der Ansicht, dass die Logik nach dem 11. Jahrhundert n. Chr. „Einzug in die Rechtstheorie hielt“ (S. 257). Ich würde jedoch sagen, dass dies zwar für bewusste Bemühungen um die Anwendung formaler Logik auf das islamische Recht zutreffen mag, die Logik aber bereits zwei oder drei Jahrhunderte zuvor, also mit Beginn des juristischen Diskurses, intuitiv angewendet und/oder von außen

Praktiken von Nichtmuslimen in Diskussionen sowie durch das Studium mündlicher und schriftlicher theoretischer Lehren geschehen sein. Ich vermute jedoch, dass die Logik hauptsächlich durch verschiedene Konvertiten in den Islam gelangte, die sie als kulturelles Erbe mitbrachten. Während der Islam in seiner vermeintlichen arabischen Wiege offenbar wenig von logischem Denken berührt war, stand er sehr bald in engem Kontakt mit den reichen Traditionen der Länder, die die Araber und ihre Nachfolger mit dem Schwert eroberten, und konnte fortan viel Wissen aus diesen anderen Kulturen aufnehmen und assimilieren.

Man sollte bedenken, dass die Araber bis zum späten 8. oder frühen 9. Jahrhundert n. Chr. keine philosophischen Reflexionen verfassten, zumindest nicht schriftlich (obwohl sie schon sehr früh über ein Alphabet verfügten). Erst in dieser Zeit wurde der Großteil der Schriften in Griechisch, Persisch und Syrisch sowie möglicherweise Hebräisch und anderen Sprachen ins Arabische übersetzt (insbesondere im Auftrag des abbasidischen Kalifen al-Mansur, der von 754 bis 775 n. Chr. in Bagdad regierte). Tatsächlich besaßen die Araber bis zum Erscheinen des Korans kaum Literatur, wie sie selbst einräumen, wenn sie die frühere Epoche als „Zeit der Unwissenheit“ (*Jahiliyya*) bezeichnen. Kurz gesagt, die Araber waren, um es deutlich zu sagen, kein besonders intellektuelles Volk, zumindest nicht bis in die späte Zeit der Menschheitsgeschichte im Vergleich zu anderen Völkern ihrer Region. Es ist daher nicht verwunderlich, dass sich im Koran und in vielen Hadithen kaum Logik, dafür aber viel Unlogik findet. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die

---

eingeschleust worden sein muss, aus dem einfachen Grund, dass ein solcher Diskurs ohne irgendeine Form von „Argumentieren“ nicht möglich ist.

Araber und ebenso spätere Eroberer [208]von den Lehren des Korans und der Hadithe sehr beeindruckt waren: Sie kannten es einfach nicht besser!

Dass die Araber und spätere Eroberer bereit waren, von ihren unterworfenen Völkern zu lernen, ist ihnen zweifellos hoch anzurechnen und ermöglichte ihnen schließlich den Zugang zur Philosophie. Obwohl die islamische Philosophie [209]zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert n. Chr. mit Gelehrten wie al-Kindi (arabisch, ca. 801–873), al-Farabi (türkisch, ca. 872–950) und ibn Sina (auch bekannt als Avicenna, persisch, ca. 980–1037) unter äußerem Einfluss eine Zeit lang blühte, kam sie aufgrund einer starken fundamentalistischen Gegenreaktion bald zum Erliegen. Diese Gegenreaktion begann früh mit dem Antirationalismus von al-Asch'ari (arabisch, ca. 874–936) und erreichte später unter al-Ghazali (persisch, 1058/59–1111) ihren Höhepunkt. Auch wenn Ibn-Rushd (auch bekannt als Averroës, Andalusier, ca. 1126–1198) einen letzten verzweifelten Versuch unternahm, Ghazali zu widerlegen, hatten seine Schriften kaum Einfluss auf das islamische Denken im Osten. Die Gedanken- und Redefreiheit in der islamischen Philosophie erholten sich praktisch nie wieder. Es gab natürlich auch politische Gründe für diesen Umschwung, insbesondere die

---

208 Die Türken, die später arabische Gebiete eroberten, nahmen den Islam an, weil er ihnen im Vergleich zu ihrer vorherigen Kultur überlegen erschien. Die Mongolen hingegen waren weniger geneigt, zum Islam zu konvertieren, und blieben weitgehend distanzierte Herrscher – wenn überhaupt, dann nur dem Namen nach Muslime.

209 Dies bezieht sich natürlich auf die Muslime als Ganzes. Die Philosophen bildeten zweifellos eine kleine Elite, während die breite Masse des Volkes weitgehend unwissend blieb. Dennoch muss ein gewisser Wissenszuwachs nach unten gelangt sein.

mongolischen Eroberungen im 13. Jahrhundert. Die islamische Philosophie beschränkte sich fortan weitgehend auf die theologische Verteidigung des Glaubens gegen rationale Zweifel (und des Islams gegen andere Glaubensrichtungen sowie in Streitigkeiten zwischen Sunniten und Schiiten), und dies ist bis heute ihre zentrale Rolle geblieben.

Dieser Verlauf der Ereignisse lässt sich soziologisch wie folgt beschreiben: Ein rückständiges Volk (die Araber) wurde plötzlich mit Bruchstücken des Gedankenguts fortgeschrittenerer Gesellschaften konfrontiert (zunächst vor allem jüdischer und christlicher, später vieler anderer), was es zu einer Phase beachtlichen spirituellen und kulturellen Fortschritts anspornte. Als sie jedoch an die Grenzen des Entwicklungspotenzials ihrer Kernlehre (Koran und Hadithe) stießen, hinterfragten und erweiterten sie diese nicht, sondern klammerten sich daran und erhoben sie zu einem unanfechtbaren Dogma. An diesem kritischen Punkt gaben die Muslime ihre intellektuelle Weiterentwicklung faktisch auf und wählten stattdessen einen dauerhaften Stillstand. Aus diesem Grund stagnierten ihre Gesellschaften fortan politisch und wirtschaftlich und erlebten nur zeitweise Wohlstand durch die Plünderung anderer Gesellschaften. In den letzten Jahrhunderten schien es eine Zeitlang so, als könnte die westliche (d. h. europäische und amerikanische) Moderne sie dazu anregen, ihren eigenen schlummernden Geist wiederzuerwecken [210]. Doch in den letzten Jahrzehnten haben wir eine gewaltsame Reaktion auf solche befreienden Einflüsse in Form des „Islamismus“ erlebt.

Da ich weder die Hadith-Sammlungen eingesehen noch die nachfolgenden Entwicklungen im islamischen Recht

---

210 Die Al-Nahda-Bewegung (Renaissance-Bewegung) ist ein bemerkenswertes Beispiel für einen solchen Versuch des Erwachens.

studiert habe, kann ich zum jetzigen Zeitpunkt keine genauere Analyse darüber anbieten, wie die Logik in den Islam Eingang gefunden hat. Ich beabsichtige jedoch, im Folgenden kurz ein modernes Werk zum islamischen Recht und zur juristischen Argumentation zu betrachten und zu untersuchen, was wir daraus über die Verwendung des A-fortiori-Arguments und letztlich auch anderer Argumentationsformen im Islam lernen können. In diesem Zusammenhang werde ich mich hauptsächlich auf ein Werk von Hallaq beziehen [211], einem zeitgenössischen Gelehrten, dessen Bücher auf den ersten Blick besonders klar und lehrreich erscheinen.[212]

---

211 Arab, geboren 1955 in Nazareth, Israel. Mehr über diesen Autor unter: en.wikipedia.org/wiki/Wael_Hallaq .

212 Der Rest dieses Essays kann in AFL, Kapitel 11, nachgelesen werden. Dieses ist online verfügbar unter: http://www.thelogician.net/A FORTIORI-LOGIC/Islamic-Logic-11.htm .

HAUPTREFERENZEN

M. Abraham, D. Gabbay und U. Schild. *Analyse der talmudischen Argumentum-A-Fortiori-Schlussregel (Kal-Vachomer) mittels Matrixabduktion.* Studia Logica 92 (3): 281-364 (2009).

Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Qistas al-mustaqim* (Das richtige Gleichgewicht). Trans. Richard J. McCarthy. Boston: Twayne, 1980.

Aristoteles. *Die Werke des Aristoteles* . Ed. William David Ross. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952.

Arnaldez, Roger. *Fakhr al-Din al-Razi: Commentateur du Coran et philosophe* . Paris: Vrin, 2002.

Bentwich, Norman. *Hellenismus.* Philadelphia: Jewish, 1919.

Bar-Zeev, Haï. *Eine jüngere Vorlesung von Coran* . Paris: Berg, 2005.

Chernick, Michael. Hrsg. *Wesentliche Schriften zum Talmud* . New York: NYU Press, 1994.

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.[213]

Encyclopaedia Judaica . Hrsg. von Michael Berenbaum und Fred Skolnik. 2. Aufl . Detroit: Macmillan Reference USA, 2007.

Encyclopedie Philosophique Universelle. II. Les notions philosophiques: Wörterbuch . Paris: PU de France, 1990.

Goltzberg, Stefan. „Das A-Fortiori-Argument im Talmud." In: *Judaic Logic* , hrsg. von Andrew Schumann. Piscataway, NJ: Gorgias, 2010.

Hallaq, Wael B. *Geschichte der islamischen Rechtstheorien: Eine Einführung in die* sunnitische Usul al-Fiqh . Cambridge: UP, 1997.

Jacobs, Louis. *Rabbinisches Denken im Talmud* . London: Vallentine Mitchell, 2005.

Joseph, Horace William Brindley. *Einführung in die Logik* . 2. überarb. Aufl. Oxford: Clarendon, 1916.

Der Koran . Übersetzt von John Medows Rodwell (1861, 2. Aufl. 1876). Seattle, Wash.: Kindle, 2011.

Lalande, Pierre André. *Vokabeltechnik und Kritik der Philosophie* . Paris: Alcan, 1926. Paris: PUF, 1972.

Lewittes, Mendell. *Prinzipien und Entwicklung des jüdischen Rechts.* USA: Bloch, 1987.

Maccoby, Hyam. *Der Mythenschöpfer: Paulus und die Erfindung des Christentums.* London: Weidenfeld, 1986.

Maimonide. *Logische Terminologie* (*Makala fi sana'at al mantik – Milot haHigayon*). Trans. Moise Ventura. Paris: Librairie Philosophique, 1935. Nachdruck, 1982.

213 Gelegentlich wird es hier auch als Enc. Jud. oder EJ bezeichnet.

Maimonides, Moses. *Führer der Unschlüssigen.* Übers. M. Friedlander. 2. Aufl. New York: Pardes, 1946.[214]

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.

McWhorter, John. *Die Macht von Babel: Eine Naturgeschichte der Sprache* . London: Heinemann, 2002.

Neusner, Jacob. *Rabbinische Literatur: Ein unverzichtbarer Leitfaden* . Nashville, Tenn.: Abingdon, 2005.

Neues Testament, die revidierte King-James- Übersetzung. Hrsg. von Brad Haugaard. Seattle, Wash.: Kindle, 2008.

Quinton, Anthony. *Francis Bacon* . Past Masters. Hrsg. von Keith Thomas. Oxford: Oxford UP, 1980.

Schechter, Solomon. *Ausgewählte Schriften* . Oxford: East and West Library, 1946.

Schwarz, Adolf. *Der Hermeneutische Syllogismus in der Talmudischen, Litteratur* . Wien: Israelitisch-Theologische Lehranstalt , 1901.

Shereshevsky, Esra. *Rashi: Der Mensch und seine Welt.* New York: Sepher-Hermon, 1982.

Soncino Babylonischer Talmud . Ed. Rabbi Dr. I. Epstein. London: Soncino, 1952.

Steinsaltz, R. Adin. *Der Talmud. Die Steinsaltz-Ausgabe. Ein Nachschlagewerk.* Übersetzt und herausgegeben von R. Israel V. Berman. New York: Random, 1989.

Die Enzyklopädie der Philosophie . New York: Macmillan, 1967.

---

214 Maimonides ist auch als Rambam bekannt, ein Akrostichon seines hebräischen Namens, R. Moshe ben Maimon.

Die Jerusalemer Bibel: Die Heilige Schrift. Jerusalem: Koren, 1992.

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.

Wiseman, Allen Conan. *Eine zeitgenössische Untersuchung des A-Fortiori-Arguments unter Einbeziehung jüdischer Traditionen.* Waterloo, Ont.: University of Waterloo, 2010.

(Weitere Quellenangaben finden sich in den Fußnoten. Bitte beachten Sie, dass die obige Liste keine Bibliografie darstellt, sondern lediglich die im Text erwähnten Bücher auflistet.)

Werke von Avi Sion

Avi Sion ist Autor mehrerer Werke über Logik und Philosophie: *Future Logic* (1990); *Judaic Logic* (1995); *Buddhist Illogic* (2002); *Phenomenology* (2003); *The Logic of Causation* (1999, 2003, 2010); *Volition and Allied Causal Concepts* (2004); *Ruminations* (2005); *Meditations* (2006); *Logical and Spiritual Reflections* (2008-9); *A Fortiori Logic* (2013).

Diese Werke können kostenlos unter www.TheLogician.net und www.AviSionBooks.com eingesehen werden.

Das Buch „Logik in der Tora“ (2018) kann online gelesen werden unter:
www.avisiontorahlogic.bravesites.com.

Eine vollständige Liste der Websites von Avi Sion finden Sie unter:
www.avisionlinks.bravesites.com.

Avi Sion ist für Fragen oder Anmerkungen unter folgender Adresse erreichbar:
avi-sion@thelogician.net