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.

DIE KUNST DER LOGIK

Eine Anthologie

Avi Sion, Ph.D.

©Copyright Avi Sion, 2015–2024

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
2024

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

Informationen zum Bibliothekskatalog:
Sion, Avi
Die Kunst der Logik
Kein Index, keine Bibliographie

ISBN- 9798332656118

1. ABSTRAKT

„Die Kunst der Logik“ von Avi Sion ist eine Sammlung aktueller Aufsätze zu verschiedenen Themen der Logiktheorie und der angewandten Logik. Dieselbe Fähigkeit und Kunst der Logik ist erforderlich, um theoretische Logik zu formulieren und ihre Erkenntnisse auf unterschiedliche Bereiche anzuwenden. Die hier versammelten Aufsätze behandeln einige sehr wichtige Fragen der Logik, Philosophie und Spiritualität, die Sion zuvor – wenn überhaupt – nicht so ausführlich behandelt hatte.

2. INHALT

1. ERSTE PHILOSOPHIE 8
   1. Philosophie des Geistes 8
   2. Phänomenologie 12
   3. Theorie der Sinneswahrnehmung 14
   4. Für die Erkenntnis wird eine Seele benötigt . 18
   5. Eine biologische Wissenschaft, die die Seele anerkennt 21
   6. Drei Prinzipien, über die Biologen nachdenken sollten 23
   7. Das Selbst ist die Grundlage von Moral und Gesellschaft. 25
2. GRUNDLAGEN DER KAUSALITÄT 27
   1. Die vier Hauptkonzepte der Kausalität 27
   2. Die vier Bestimmungen der Kausalität 28
   3. Die logische Möglichkeit natürlicher Spontaneität 31
   4. Willenskraft und Einfluss 32
   5. Ursprung und Entwicklung des Kausalitätsbegriffs 39
   6. Humes viele Probleme mit der Kausalität 43
3. Die Logik der Analogie 50
   1. Qualitative Analogie 50
   2. Quantitative Analogie 54
   3. Begriffe ungleicher Breite 57
   4. Konfrontation mit dem A-fortiori-Argument 59
   5. Widersprüchliche Analogien 61
   6. Statistikbasierte analoge Argumente 63
   7. Eine wissenschaftliche Illustration 64
   8. Verwendung von Analogien bei der Gesetzgebung und Rechtsanwendung 67
   9. Eine talmudische Illustration 69
   10. Mehr über Analogien im Talmud 82
   11. Subsumtion in analogen Begriffen 84
   12. Analogie und Kausalität 85

   Anhang: Widersprüchliche A-fortiori-Argumente 86
4. Paradoxien auflösen 89
   1. Protagoras gegen Euathlus 89
      1. Ein uraltes Paradoxon 89
      2. Erste Auflösung 90
      3. Zweite Resolution 91
      4. Unzureichende Entschließungen 93
   2. Das Sorites-Paradoxon 95
      1. Was ist ein Haufen? 95
      2. Die Verwendung vager Begriffe 95
      3. Argumentation mit vagen Begriffen 97
      4. Erfinden von Scheinparadoxien 98

3. Die eigentliche Ursache des Russell-Paradoxons 100
1. Meine Lösung des Russell-Paradoxons 100
2. Warum Russells Resolutionen unzureichend sind 102
3. Warum Reschers Entschließung unzureichend ist 104
4. Andere Ausprägungen des Russell-Paradoxons 105
5. Über das Barbier-Paradoxon 106
4. Der Selbstwiderspruch der Superpositionshypothese 107
1. Aristotelische Logik 107
2. Superposition und Schrödingers Katze 110
3. Zen-Koans „lebendig oder tot“ 113

5. DIE BUDDHISTISCHE FÜNF-SKANDHA-LEHRE 115
1. Prolog 115
2. Meine eigene phänomenologische Lesart 115
3. Eine orthodoxere psychologische Lesart 117
4. Eine rein mechanistische These 120
5. Die metaphysischen Aspekte 121
6. Seele und Leere 123
7. Zusammenfassend 132

6. UM JEDES MEHR 134
1. Eine Synthese alter und neuer Informationen 134
2. Die gültigen Formen des a fortiori-Arguments 139
3. Zusammengefasste Liste der 72 *qal vachomer* Argumente im Tanach 143
4. Mischna und 2 Talmud 152
5. GENESIS RABBAH und nach 154
6. R. Shlomo Yitzchaki (RASHI) 159
7. R. Shmuel Yaffe ASHKENAZI 174
8. R. Zvi Hirsch KATZENELLENBOGEN 175
9. R. Zeev Wolf EINHORN 178
10. R. Mattityahu STRASHUN 183
11. R. Chaim HIRSCHENSOHN 188
12. Avi SION in *Judaic Logic* 208
13. R. Louis JACOBS 210
14. Avi SION in *A Fortiori Logic* 212
15. Die Sprache des biblischen a fortiori-Diskurses 213
16. Der Sinn des Ganzen 220
17. Tabellarische Darstellung der detaillierten Ergebnisse 222
18. Wichtigste Quellenangaben für diesen Aufsatz 225

7. Kausale Voraussetzungen des Gebets 227
1. Gebetsarten 227
2. Göttliche Vorsehung 228
3. Göttliches Eingreifen in die Natur und das menschliche Leben 231
4. Die spirituelle Seite der Existenz 234
5. Nutzen und Wert des Gebets 236

8. Verschiedene Anmerkungen zur Logik 240

1.	Logisches Denken	240
2.	Die ersten drei Denkgesetze	241
3.	Zwei weitere Denkgesetze	243
4.	Zum Begriff der Differenz	244
5.	Über den aristotelischen Syllogismus	246
6.	Zu den Zahlen der Opposition	247
7.	Zur induktiven Rolle der Deduktion	250
8.	Bei strenger oder materieller Implikation	251
9.	Über Kollektivsätze	253
10.	Zur Logik des Wandels	254
11.	Nach dem A fortiori-Prinzip	255
12.	Über moderne Logik	258
13.	Unsere „schöne neue Welt“	259
14.	Ein letztes Wort	261

3. VORWORT

„Die Kunst der Logik“ ist eine Sammlung meiner neueren Aufsätze zu verschiedenen Themen der Logiktheorie und der angewandten Logik.

Vor über dreißig Jahren erklärte ich in meinem ersten Buch „ *Future Logic“* , dass Logik sowohl Kunst als auch Wissenschaft ist. Die Kunst der Logik besteht in unserer Fähigkeit, Logik instinktiv anzuwenden, im Gebrauch unseres gesunden Menschenverstands im Alltag. Die Wissenschaft der Logik ist das Ergebnis detaillierter Untersuchungen dieser Praxis, um genau zu bestimmen, wie sie funktioniert und wann sie zuverlässig ist und wann nicht. Doch diese wissenschaftliche Logik ist nicht das Produkt einer überlegenen Fähigkeit oder Methode – auch sie entwickelt sich *mithilfe* eben jener Kunst der Logik, also durch den gesunden Menschenverstand, wenn auch vielleicht sorgfältiger angewendet. Entscheidend ist jedoch, dass sich unsere Logikpraxis in direktem Verhältnis zu unserem Wissen über die theoretische Logik deutlich verbessert. Wenn wir mit der Logiktheorie im Allgemeinen oder in einem spezifischen Bereich der Logik vertraut sind, lässt sich unsere Logikpraxis treffend als „angewandte Logik“ bezeichnen.

Im vorliegenden Buch nutzen wir die Kunst der Logik sowohl in Abschnitten zur Logiktheorie als auch in Abschnitten, die Logik auf andere philosophische Probleme anwenden. Ich hätte das Buch auch „Die Wissenschaft und Kunst der Logik“ nennen können, da beides eine Rolle spielt; dies hätte es jedoch als umfassendes Werk zur Logiktheorie und angewandten Logik erscheinen lassen, was es nicht ist. Einige meiner früheren Arbeiten widmeten sich ausschließlich der theoretischen Logik, andere wiederum umfassten auch Anwendungen. Das vorliegende Werk, das zwar teilweise Aspekte der theoretischen Logik (insbesondere die Analogielogik) untersucht, zielt hauptsächlich auf die logische Philosophie ab, also auf die Anwendung von Logik zur Lösung philosophischer Probleme (im weitesten Sinne des Wortes); daher der gewählte Titel „Die Kunst der Logik“. Dieser Titel erinnert an das berühmte Werk „Die Kunst des Krieges“ – und in der Tat ist Logik eine mächtige Waffe im unaufhörlichen intellektuellen Kampf gegen Lüge, Torheit und Irrtum. Ja, Logik ist eine Kampfkunst; aber natürlich ist sie nicht nur das. Logik ist der Weg der Vernunft: In Verbindung mit Erfahrung hilft sie uns sowohl, Erkenntnisse zu gewinnen als auch unser Handeln zu lenken.

Die vorliegende Aufsatzsammlung behandelt einige sehr wichtige Fragen der Logik, Philosophie und Spiritualität, die ich bisher nicht oder nur unzureichend behandelt habe. Einige Aufsätze wurden bereits einzeln oder in thematischen Sammlungen veröffentlicht. Dieser Band beginnt mit „Erste Philosophie“, in der ich meine Philosophie des Geistes, meine Phänomenologie und meine Theorie der Sinneswahrnehmung sowie deren Bedeutung für die Biologie und Ethik darlege. Darauf folgt „Grundlagen der Kausalität“, eine Zusammenfassung meiner Kausalitätstheorie. Anschließend wird „Die Logik der Analogie“ vorgestellt, die wichtige Neuerungen auf diesem Gebiet präsentiert. Und so weiter – die Themen sind vielfältig, doch ihr gemeinsames Merkmal ist die ihnen zuteilgewordene logische Herangehensweise. Alle Aufsätze bieten wahrhaft neue und wertvolle Einblicke in die jeweiligen Themen.

1. ERSTE PHILOSOPHIE

1. Philosophie des Geistes

Die Klärung der wahren „Philosophie des Geistes“ ist unerlässlich für das Verständnis von Willensbildung und anderen Formen der Kausalität. David Humes Angriff auf die Willensbildung und, allgemeiner, auf jegliche Kausalität [1]wurde durch seine fehlerhaften allgemeinen Ansichten über Geist und Kognition ermöglicht. Es ist erstaunlich, wie naiv, ungenau und irreführend vieles von dem ist, was heutzutage als Philosophie des Geistes gilt.

Was verstehen wir zunächst unter „Geist“? Etymologisch betrachtet, leitet sich das Wort vermutlich von „ *men-* “ ab, einer proto-indogermanischen Wurzel mit der Bedeutung „denken“. Ableitungen davon bezeichnen Eigenschaften und Zustände des Geistes oder des Denkens [2]. Der Begriff „Geist“ ist die Grundlage zahlreicher Substantive, Adjektive, Verben, Adverbien und Wendungen. Umgangssprachlich bezeichnet **der** Begriff „Geist“ einen immateriellen Raum, eine Art Spielwiese oder Speicher für all das, was wir als mental und nicht als materiell betrachten (mehr dazu später). Dazu gehören vor allem Inhalte der Sinneswahrnehmung, Erinnerungen an solche Inhalte, daraus abgeleitete Vorstellungen und Intuitionen. Diese *konkreten* Inhalte und ihre Ableitungen sind, genauer gesagt, allesamt mentale *Qualia* ; das heißt, sie besitzen die phänomenalen Eigenschaften dessen, was gesehen, gehört, gerochen, geschmeckt, berührt oder gefühlt wird (im intuitiven oder emotionalen Sinne). Später umfasst der Begriff „Geist“ eine Vielzahl zunehmend *abstrakter* Inhalte, wie etwa Empfindung, Wahrnehmung, Intuition, Gedächtnis, Vorstellungskraft, Qualia, konkrete und abstrakte Dinge und vieles mehr. Aus dem Begriff „Geist“ leiten sich zahlreiche weitere Wörter ab, wie beispielsweise **mental** (Adjektiv, den Geist betreffend), sich kümmern (Verb, etwas beachten), sich nicht kümmern (etwas ignorieren oder gleichgültig sein), erinnern (jemanden erneut daran erinnern), achtsam (vollständig bewusst sein), gedankenlos (ohne Bewusstsein) und viele weitere.

Man geht davon aus, dass wir mindestens einen Körper (eine physische Entität, die wir zu bewohnen und zu besitzen scheinen) und einen Geist (eine nicht-physische Entität, die wir zu bewohnen und zu besitzen scheinen) besitzen. Aus dieser Perspektive wird der Geist oft auch auf uns selbst bezogen, also auf unsere Seele – das, wozu Körper und Geist „gehören“. Ich persönlich ziehe es der Klarheit halber vor, dieses umfassendere Konzept des Geistes als Psyche zu bezeichnen und den Begriff „Geist“ den spezifischeren konkreten und abstrakten Inhalten vorzubehalten (nicht der Seele selbst, aber natürlich den konkreten Intuitionen und abstrakten Gedanken über sie und ihre drei Funktionen). Für mich umfasst die Psyche also die Seele (das Selbst, den spirituellen Aspekt unserer Existenz) und den Geist (im engeren Sinne). Sowohl Seele als auch Geist sind offensichtlich auf vielfältige Weise eng mit dem Körper verbunden.

Wir haben also gewissermaßen drei Dimensionen des Seins: unsere Seele, unseren Geist und unseren Körper. Diese Erläuterungen sind nicht trivial, sondern ein notwendiger Ausgangspunkt für eine intelligente Philosophie des Geistes. Die Seele hat drei grundlegende Funktionen, drei Arten, wie sich

---

1 In *einer Untersuchung über den menschlichen Verstand* (1748).

2 Siehe: www.etymonline.com.

ihre Existenz ausdrückt und manifestiert: Bewusstsein (die kognitive Funktion), Willenskraft (die Funktion inneren und äußeren Handelns) und Wertung (die Funktion des Wählens und Entscheidens).

Es muss betont werden, dass ich (seit ich den Essay „Kritik der buddhistischen Fünf-Skandhas-Lehre“ verfasst habe) eine „Seele“ nicht als eine Art „substantielle Entität“, eine Art „Körper“ aus „spiritueller“ Substanz (im Gegensatz zu „materieller“ Substanz) betrachte, etwas mit Ausdehnung und Ort im Raum, das in einer anderen Dimension des Seins existiert und irgendwie mit der materiellen Welt verwoben ist. Nein, all diese beschreibenden Begriffe sind *bloße Metaphern, die nicht wörtlich zu nehmen sind* . Die spirituelle „Welt“ (wiederum nur ein Vergleich) unterscheidet sich so sehr von der manifesteren physischen Welt (oder auch der mentalen „Welt“ persönlicher Erinnerungen, Vorstellungen, Gefühle und Emotionen), dass wir keine Worte dafür haben. Aus diesem Grund sind wir gezwungen, mithilfe grober Analogien darüber zu denken und zu sprechen. Doch die Existenz dieses Unaussprechlichen ist durch persönliche intuitive Erfahrung unbestreitbar. Und es gibt viele Gründe für jeden von uns anzunehmen, dass andere dasselbe haben (sind).

Der Begriff **Bewusstsein** bezeichnet primär *einen kognitiven Akt oder eine Beziehung* zwischen einem Subjekt (der Seele oder dem Selbst) und einem Objekt (sei es die Seele selbst, ein mentaler Inhalt oder ein körperliches oder umfassenderes physikalisches Phänomen). Kognition ist etwas *Einzigartiges* ; sie lässt sich nicht auf ein anderes Konzept reduzieren (wie einen physikalischen Prozess im Gehirn oder ein bestimmtes physikalisches Feld). Bewusstsein ist somit etwas im Wesentlichen Statisches; es ist *nicht primär eine Entität, eine Eigenschaft, ein Zustand oder ein Prozess* . Bewusstsein bedeutet primär, *sich einer Sache bewusst zu sein* ; nicht einfach nur „bewusst“, wohlgemerkt, sondern „sich einer Sache bewusst sein *“* . Normalerweise richten wir unseren Fokus im Bewusstseinszustand auf das Objekt des Bewusstseins; es ist aber auch möglich, sich auf unser Bewusstsein selbst zu konzentrieren; in diesem Fall wird es zu einem zusätzlichen Objekt des Bewusstseins [3].

Ob wach oder schlafend, wir können nicht als bewusst gelten, wenn wir uns im wahrsten Sinne des Wortes keinerlei Bewusstseins bewusst sind. Man kann von einer Person qualitativ sagen, dass sie sich in einem Bewusstseinszustand befindet, jedoch nur indirekt – nämlich dann, wenn und solange sie sich aktiv *einer Sache bewusst ist, also den kognitiven Akt* des Bewusstseins vollzieht, der sie in besonderer Weise mit einem oder mehreren konkreten oder abstrakten Objekten *verknüpft* , seien diese materiell (basierend auf Sinneswahrnehmung), mental (Erinnerung, Vorstellungskraft oder Traum) oder spirituell (wie Selbstbewusstsein und Intuition von Selbstfunktionen).

Auch der Begriff „Bewusstseinsstrom“ ist irreführend – er beschreibt genauer einen Gedankenstrom , also eine Folge aufeinanderfolgender mentaler Inhalte wie Intuitionen, Wahrnehmungen, Erinnerungen, mentale Bilder und Geräusche, verbale Äußerungen, Gefühle, Konzepte usw. Denken wird durch vielfältige Bewusstseinsakte ermöglicht, doch die Begriffe sind nicht gleichzusetzen. Daraus folgt, dass wir zwar von *unterbewussten* Gedanken sprechen können, also von Gedanken, die mit sehr geringer Aufmerksamkeitsintensität auftreten, aber nicht von buchstäblich *unbewussten* Gedanken – das wäre widersprüchlich.

---

[3] Die Betrachtung des eigenen Bewusstseins, während man sich dessen bewusst ist, was man im Hier und Jetzt wahrnimmt (ob in sich selbst oder um sich herum), ist in der Tat eine wirkungsvolle Meditationstechnik (die ich gelegentlich praktiziere und empfehle). Wohlgemerkt, bei dieser Meditation wird das erste Bewusstseinsobjekt nicht ignoriert; vielmehr wird die Tatsache, sich dessen bewusst zu sein, selbst zum Bewusstseinsobjekt, das sich dem ersten überlagert und fortan den Hauptfokus unserer Aufmerksamkeit bildet. Der Akt und der Zustand des Bewusstseins, das Wunder, die Faszination und das Geheimnis der kognitiven Beziehung, die wir zu den Dingen in und um uns herum aufbauen können, werden allesamt zu Gegenständen der Meditation.

Es ist ebenso ungenau und irreführend, wie manche (insbesondere buddhistische Philosophen) es tun, die Begriffe „Geist“ und „Bewusstsein“ gleichzusetzen. Auch ist es falsch, den Geist als eine aus Bewusstsein bestehende „Entität“ zu beschreiben. Bewusstsein ist nicht der Stoff des Geistes – mentale Inhalte mögen zwar als eine Art dezidiert mentaler Stoff betrachtet werden können, aber Bewusstsein ist etwas völlig anderes (wie bereits oben definiert). Vor allem *ist Bewusstsein nicht bewusst* ; wir (das Selbst, die Seele oder der Geist) sind bewusst – bewusst anderer Dinge, oder sogar von uns selbst, oder sogar der Tatsache des Bewusstseins.

Bewusstsein ist somit im Wesentlichen ein Verb, kein Substantiv, Adjektiv oder Adverb. Es *verbindet* das Subjekt (das eigene Selbst) mit einem Objekt oder Ähnlichem. Intuition, Sinneswahrnehmung, innere Wahrnehmung (von Erinnerungen und Vorstellungen), Begriffsbildung (von Abstraktionen, die auf vorhergehenden Konkreten basieren), verbales Denken – dies sind Arten von Bewusstsein, die alle das wunderbare Phänomen der Kognition beinhalten.

Das Bewusstsein für etwas (d. h. für viele Dinge, innere und/oder äußere, konkrete und/oder abstrakte) ist die Grundlage und notwendige Bedingung jeder Willenshandlung und jeder Wertung. Bewusstsein kann durch Willensanstrengung aktiviert und verstärkt werden, seine kognitive Funktion ist jedoch unabhängig von der Willenshandlung. Ebenso kann Bewusstsein ohne Wertung auftreten, während Wertung nicht ohne Bewusstsein stattfinden kann.

Der Wille kann mit Fug und Recht vor der Wertung stehen; denn der Wille kann (wenn auch relativ selten) ohne jegliches Ziel vor Augen auftreten, als reine Laune (ohne auch nur das Ziel, launisch zu sein); und auch, weil die Wertung selbst einen Akt des Willens (den des Wählens und Entscheidens) sowie der Erkenntnis beinhaltet.

Jeder Willensakt wird somit von einem gewissen Maß an Bewusstsein begleitet und geht diesem voraus, sei es auch noch so schwach, und ist in der Regel auf einen Wert ausgerichtet, den wir uns vorgestellt oder als erstrebenswert erachtet haben (und der unser Handeln entsprechend beeinflusst). Von einem buchstäblich unbewussten Willen zu sprechen (also von einem „unbewussten Willen“) ist ungenau; jedes Wollen beinhaltet notwendigerweise zumindest ein gewisses Maß an Bewusstsein, und wenn dieses tatsächlich fehlt, kann die damit verbundene Bewegung nicht als willentlich, sondern nur als mechanisch oder zufällig bezeichnet werden.

Wertung bezeichnet die Zuweisung von Wert (oder Unwert) durch die Seele an etwas, das sie denkt oder wahrnimmt. Dies setzt selbstverständlich sowohl Bewusstsein als auch Willenskraft voraus. Wertung ist nicht mit Begehren zu verwechseln, denn obwohl man ein starkes Begehren verspüren kann (z. B. sexuelle Lust oder Gier nach Essen), steht es einem dennoch frei, ihm Wert beizumessen oder nicht und es somit zu verfolgen oder nicht. Oft versuchen wir, Dinge rational zu bewerten, indem wir recherchieren und argumentieren oder uns auf eine bestehende ethische Lehre berufen; doch oft messen wir Dingen auch auf eher instinktive oder willkürliche Weise Wert (oder Unwert) bei.

(Der ethische Begriff der *Weisheit* ist hier natürlich relevant. Weisheit ist Bewusstsein, Willenskraft und Werturteil im Einklang mit der objektiven ethischen Wahrheit. Natürlich ist eine solche Wahrheit nicht leicht zu bestimmen, aber es gibt sie mit Sicherheit.)

Die drei grundlegenden Seelenfunktionen bilden somit einen Zusammenhang, obwohl sie begrifflich unterscheidbar sind. Die Begriffe Denken und Glauben, Handeln und Verhalten sowie Motiv und Zweck sind weniger fundamental als die drei Grundbegriffe Bewusstsein, Willen und Werturteil – erstere sind Bestandteile der letzteren.

Die erkenntnistheoretische Grundlage all dessen, was wir bisher gesagt haben, ist *phänomenologischer* Natur. Durch sorgfältige *Selbstbeobachtung* und den Austausch mit anderen, stets unter Berücksichtigung logischer Konsistenz und mit viel Intelligenz und intellektueller Redlichkeit, gelangen wir zu diesen für jede Philosophie des Geistes fundamentalen Erkenntnissen. Selbstbeobachtung bedeutet schlichtweg, sich der phänomenologischen Gegebenheiten bewusst zu werden. Dies ist genauso wissenschaftlich wie jede andere Wissensaneignung, vorausgesetzt, man versteht, dass das Ergebnis *induktiv* und nicht dogmatisch ist. Man kann sich durchaus vorstellen, dass sich einige unserer Wahrnehmungen eines Tages als falsch erweisen könnten; man kann aber nicht behaupten, dass eine solche theoretische Möglichkeit all unsere Erkenntnisse von vornherein ungültig macht. Um eine alternative Theorie vorzuschlagen, müsste man konkrete, stärkere Beweise liefern; es genügt nicht, eine allgemeine Skepsis gegenüber der Zuverlässigkeit der Selbstbeobachtung zu äußern.

Ich denke hier an das derzeit weit verbreitete Vorurteil unter sogenannten Psychoforschern, dass alles, was als „mental“ erscheint, eines Tages auf rein physikalische Phänomene im Gehirn und Nervensystem reduziert werden könne. Diese Behauptung basiert auf der voreiligen Annahme, die Gesetze der Physik seien *universell gültig* , obwohl diese Annahme in Wirklichkeit lediglich auf *einer Verallgemeinerung* von Beobachtungen in der physischen Welt beruht. Diese Leute argumentieren, wenn die Gesetze der Physik letztlich nicht auf mentale Phänomene (hauptsächlich Bewusstsein, Willenskraft und Werturteile, aber auch alle anderen mentalen Erfahrungen) anwendbar wären, dann *wären diese Gesetze nicht anwendbar.* Dass es universell *sein kann* , ist zwar richtig; es ist jedoch ein reiner Zirkelschluss ohne jegliche logische Kraft, dies als guten Grund für die Leugnung der besonderen Natur mentaler Phänomene anzusehen.

Die **reduktionistische These** ist lediglich eine Hypothese, die erst dann glaubwürdig wird, wenn (und falls überhaupt) die Gesetze der Physik *durch exakte mathematische Formeln und theoretische Erklärungen, angewendet auf präzise empirische Befunde* , die Beziehung zwischen mentalen und physikalischen Phänomenen vorhersagen können. Bis dahin haben diese Vertreter nichts weiter als *eine Glaubensbekenntnis zu bieten* , eine materialistische Ideologie, die unbequeme phänomenologische Erkenntnisse, nämlich die empirischen Gegebenheiten mentaler Erfahrung und des Lebens, willkürlich ignoriert und leugnet. Wohlgemerkt, die Materialisten *haben weder* empirisch noch theoretisch bewiesen (und ich wage zu behaupten, dass sie es auch nie werden), dass mentale Phänomene *Arten* physikalischer Phänomene sind; sie nehmen lediglich an, dass sie es letztlich sind.

erklärte beispielsweise in seinem berühmten [4]*Werk „Die erstaunliche Hypothese: Die wissenschaftliche Suche nach der Seele“* (1994): „Sie, Ihre Freuden und Sorgen, Ihre Erinnerungen und Ambitionen, Ihr Gefühl der persönlichen Identität und des freien Willens sind in Wirklichkeit nichts anderes als das Verhalten einer riesigen Ansammlung von Nervenzellen.“ Mit diesem einen kurzen Satz leugnete er gleichzeitig das Selbst/die Seele, das Bewusstsein, den Willen und die Wertung!

Jedem ehrlichen Denker sollte klar sein, dass selbst wenn bestimmte elektrochemische und andere physikalische Prozesse im Gehirn und anderen Teilen des Nervensystems als stets spezifischen mentalen Ereignissen zugrunde liegend identifiziert werden, dies nicht beweist, dass erstere die Ursache der letzteren sind. Es würde bestenfalls zunächst zeigen, dass physikalische Prozesse mentale *begleiten* , also parallele Ereignisse darstellen. Denn angesichts solcher Vergleichsdaten bleibt es denkbar, dass im Gegenteil die letzteren die Ursache der ersteren sind. Es ist auch möglich und (meiner

[4] Der britische Physiker, Neurowissenschaftler und Molekularbiologe (1916–2004) entdeckte 1953 zusammen mit James Watson und anderen die Doppelhelixstruktur der DNA. Mehr zu seinem Buch finden Sie hier: https://en.wikipedia.org/wiki/The_Astonishing_Hypothesis.

Ansicht nach) höchst wahrscheinlich, dass manchmal das Physische das Mentale und manchmal das Mentale das Physische verursacht. Es wäre sicherlich kein gültiger Reduktionismus, solange nicht (um es zu wiederholen) *bewiesen ist* , dass mentale Phänomene als solche den Gesetzen der Physik unterliegen, also materielle Phänomene sind.

Sicher ist, dass die Verfechter solcher materialistischer Auffassungen des Geistes diesen notwendigen wissenschaftlichen Beweis noch lange nicht erbracht haben. Solange ihnen dies nicht gelingt (und ich wette, das wird nie der Fall sein), sollten wir im Gegenteil annehmen, dass physische Ereignisse, die stets mit mentalen einhergehen, (manchmal, wenn nicht immer) deren Wirkungen und nicht deren Ursachen sind – angesichts der fraglichen Autonomie willentlicher Handlungen von Menschen (und wahrscheinlich auch von Tieren) im Gegensatz zum Determinismus beobachtbarer, rein physikalischer Bewegungen und angesichts der Ausnahmestellung des Bewusstseins (von Objekten durch Subjekte).

Manche gehen sogar so weit, die Existenz mentaler Phänomene gänzlich zu leugnen und zu behaupten, dass wir damit nichts anderes meinen als die neurologischen Vorgänge, die die Physik tatsächlich erfassen, beschreiben und quantifizieren kann. Dies ist als „Identitätstheorie“ bekannt – denn sie behauptet nicht nur, dass mentale und physische Prozesse parallel verlaufen und sich gegenseitig bedingen, sondern dass sie ein und dasselbe, ununterscheidbar und rein physisch sind. Dies ist eine extreme Form des Behaviorismus. Im Grunde sind diese Menschen bereit, die Existenz all dessen zu leugnen, was sie nicht begreifen können!

Ihnen zufolge gibt es keine Personen mit Bewusstsein, Willenskraft und Werturteilsfähigkeit, die dezidiert mentale Phänomene erleben. Menschen und Tiere seien lediglich hochentwickelte, leblose Maschinen, die einem blinden Determinismus unterworfen seien. Wie konnten diese Menschen dann überhaupt ihre selbstverleugnende Theorie formulieren? Worüber würden sie sprechen, wenn es nichts Mentales gäbe, worüber sie sprechen könnten? Wenn diese nicht existieren und ihnen Bewusstsein, freier Wille und Werturteilsvermögen fehlen, wie konnten sie dann den mentalen Bereich als Problem betrachten, das ihrer sinnlosen Lösung bedarf? Diese Menschen sind keine Wissenschaftler, da sie die wissenschaftliche Methode ablehnen. Sie passen die Realität ihrer Theorie an, anstatt ihre Theorie der Realität anzupassen.

Ohne den üblichen wissenschaftlichen Beweis, also ohne die strikte Anwendung der wissenschaftlichen Methode, und unter geflissentlichem Ignorieren aller Hinweise auf geistiges Leben sowie zahlreicher logischer Überlegungen, wie sie oben dargelegt wurden, behaupten materialistische Reduktionisten willkürlich die These „Materie über Geist“ anstelle der allgemeinverständlichen These „Geist über Materie“ (oder genauer: „Seele über Geist und Materie“). Sie wollen Wissen um jeden Preis vereinfachen und vereinheitlichen. Sie meinen, was ihnen „offensichtlich“ erscheint, bedürfe keines weiteren Beweises.

In Wahrheit ***ist es sinnlos und widersprüchlich, Bewusstsein und Willen die Realität abzusprechen*** , wie es diese Leute verzweifelt versuchen, ***denn jede solche Leugnung beinhaltet und impliziert logisch Akte des Bewusstseins und des Willens.*** (was sie böswillig ignorieren und nicht erklären). Nur ein Mensch mit Bewusstsein und Willenskraft kann etwas sinnvoll bejahen oder verneinen; und solche Urteile können nur von Menschen mit denselben Fähigkeiten verstanden werden. Alles, was sie zu bieten haben, ist, um es zu wiederholen, ein Vorurteil – ein alles andere als glaubwürdiges, ja absurdes, aber erstaunlich hartnäckiges Vorurteil.

Leider ist diese materialistische Denkweise heutzutage weit verbreitet und das schon seit Jahrhunderten; daher ist es schwer, den Menschen ihre Absurdität vor Augen zu führen. Sie ist im Grunde ein Glaube, eine Art atheistische Religion. Wer solchen Unsinn akzeptiert, ist wahrlich einfältig.

2. Phänomenologie

Der logische Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie, also der Lehre vom Wissen an sich, d. h. der philosophischen Beschreibung, Erklärung und Rechtfertigung des menschlichen Wissenserwerbs, kann nicht die Sinneswahrnehmung an sich sein, denn die Sinneswahrnehmung selbst muss korrekt beschrieben, erklärt und begründet werden, bevor sie richtig in den Erkenntnisprozess eingeordnet werden kann. Der Ausgangspunkt muss fundamentaler, weniger spezifisch sein – er muss die Phänomenologie sein, die Lehre vom Erscheinen an sich.

Die grundlegenden Gegebenheiten menschlichen Wissens sind Erscheinungen; die Inhalte der Sinneswahrnehmungen müssen zunächst als Erscheinungen betrachtet werden. Das bedeutet nicht, dass wir unsere gängige Überzeugung, bestimmte Erscheinungen seien auf Sinneswahrnehmung zurückzuführen, verwerfen; es bedeutet lediglich, dass wir tiefer gehen und nach der wahren Grundlage dieser Überzeugung suchen. Die logische Abfolge der Dinge von Anfang an sollte kurz wie folgt dargestellt werden.

Es gibt **Erscheinungen** , daher existieren **Seiendes** ; daher existiert Existenz. Eine Erscheinung ist etwas, das Gegenstand des **Bewusstseins ist** . Etwas Seiendes ist etwas, das zu einem bestimmten Zeitpunkt tatsächlich in der Welt präsent ist, unabhängig davon, ob es Gegenstand des Bewusstseins ist oder nicht. Alle Erscheinungen sind Seiendes, aber nicht alles Seiende ist eine Erscheinung. Existenz (oder Sein – ich betrachte diese Begriffe als identisch) ist das, was alles Seiende und auch alle Erscheinungen gemeinsam haben. Die Aussage, dass ***Existenz existiert,*** ist mehr als eine bloße Tautologie; sie ist informativ, die allererste wahre Aussage. **Nicht-Existenz** existiert nicht; sie ist kein Teilbereich der Existenz.

Erscheinungen können **real** oder **trügerisch sein** . Realität ist ein präziserer Begriff als Existenz; er trifft nur auf bestimmte Erscheinungen zu. Das Reale kann außerhalb des Bewusstseins existieren; das Trügerische kann nur innerhalb des Bewusstseins entstehen. Normalerweise gehen wir davon aus, dass ***alles, was erscheint, real ist, es sei denn, wir haben einen logischen Grund, die Erscheinung als trügerisch einzustufen*** . Auch das Trügerische erscheint, wohlgemerkt; es beruht jedoch auf einer imaginären Verzerrung oder Fehlinterpretation einer vorhergehenden Erscheinung. Wir wissen, dass wir einer Illusion erliegen, wenn wir einen Widerspruch in einer Erscheinung oder einer Reihe von Erscheinungen entdecken. Das Trügerische ist unwirklich; es ist das Gegenteil von real.

Erscheinung, Existenz, Bewusstsein, Realität und Illusion sind fundamentale Begriffe, die sich nicht vollständig definieren lassen (da sie sich auf so grundlegende Dinge beziehen, dass sie nicht auf andere Dinge reduziert werden können, d. h. sie sind irreduzible Primäre), selbst wenn wir sie, wie eben geschehen, bis zu einem gewissen Grad miteinander in Beziehung setzen können. Wir alle verstehen diese Dinge nicht durch verbale Definitionen, sondern durch unmittelbare Einsicht. Es kann nicht behauptet werden, es gäbe keine Erscheinungen, keine Existenz oder kein Bewusstsein, denn allein durch diese Aussage erzeugen wir eine Erscheinung, beanspruchen eine Existenz und demonstrieren Bewusstsein. Ebenso wenig kann behauptet werden, nichts sei real und alles illusionär, denn damit würden wir behaupten, dies als Realität und nicht als Illusion zu erkennen, was in sich widersprüchlich ist. All dies steht also logisch auf festem Boden und ist völlig unbestreitbar.

Alles, was erscheint, existiert; und sogar vieles, was nicht erscheint, existiert. Letzteres wissen wir, weil uns im Laufe der Zeit neue Dinge erscheinen, von denen man *induktiv* annehmen kann, dass sie schon vor ihrer Bewusstwerdung existierten; und ebenso können Dinge verschwinden, ohne dass wir annehmen, dass sie weiterhin existieren. Dies bestätigt sich, wenn wir die Erfahrungen verschiedener Menschen vergleichen: Ich kann etwas sehen, bevor du es siehst, oder nachdem du es nicht mehr siehst; und umgekehrt. Doch nicht alles, was scheinbar existiert, ist real; Illusionen existieren, obwohl sie nicht real sind. Alles, was erscheint, muss als existent angenommen werden, kann sich aber als unwirklich erweisen; es mag zunächst als real angenommen werden, doch man muss bedenken, dass ein späteres Erscheinen es als Illusion entlarven kann. Somit können wir sagen, dass alles, was erscheint, real ist, *außer* den relativ seltenen Dingen, die sich später als Illusionen erweisen. Im übertragenen Sinne können wir annehmen, dass Dinge, ohne jemals zu erscheinen, nicht nur existieren, sondern auch real sein können.

„Existenz existiert“ bedeutet, dass etwas existiert – oder dass mehrere Dinge existieren. Dass dies wahr ist, wird im Moment der Aussage deutlich; und es ist unbestreitbar, da schon die Diskussion darüber ein Eingeständnis der Existenz darstellt. Darüber hinaus ist es offenkundig, dass Existenz in unserer täglichen Erfahrung existiert, sei es nun als bloßer Schein, als Realität oder Illusion, als Materie, Geist oder Seele, als konkret oder abstrakt oder in irgendeiner anderen Hinsicht betrachtet.

Die Unterscheidung zwischen **Materie, Geist und Seele** ist (vermutlich) eine Unterscheidung von Domänen. Sie kann und wird üblicherweise als Unterscheidung der Substanz charakterisiert, doch das ist reine Metapher, da die Erfahrung von Substanz im Wesentlichen physisch ist: Sie ließe sich zwar analog auf konkrete mentale Phänomene wie Erinnerungen, Vorstellungen und Gefühle übertragen, ist aber kaum auf die spirituelle Domäne anwendbar, also auf die introspektive Selbsterfahrung, d. h. auf die Seele und ihre Funktionen (Bewusstsein, Willen und Werturteil). Selbst die Charakterisierung von Materie, Geist und Seele als unterschiedliche Domänen ist metaphorisch, da sie auf der Raumerfahrung beruht, die primär auf physische Objekte und letztlich auch auf mentale anwendbar ist, aber nicht wörtlich auf spirituelle übertragen werden kann.

Eine weitere wichtige Unterscheidung in Phänomenologie und Erkenntnistheorie ist die zwischen **Konkretem und Abstraktem** . Was wir primär erfahren, sei es physisch, mental oder spirituell, ist konkret; dies ist die empirische Ebene unseres intellektuellen Lebens. Wir Menschen vergleichen und kontrastieren, gruppieren, messen und sortieren diese empirischen Gegebenheiten – dies beinhaltet Abstraktion und Begriffsbildung und bildet die theoretische Ebene unseres Denkens. Abstraktes ist Ausdruck unserer Einsichten; Bewusstsein ist für es wesentlich. *Es existiert nicht unabhängig von den Menschen, die sich mit dieser intellektuellen Tätigkeit beschäftigen. Die Welt, der wir begegnen (einschließlich ihrer physischen, mentalen und spirituellen Aspekte), ist gänzlich konkret; Klassen und Prinzipien sind zwar in ihr impliziert, aber nicht konkret in ihr verankert.*

Abstrakte Konzepte sind an sich keine konkreten Dinge, die gleichsam neben, über oder unter konkreten Dingen existieren. Abstrakte Konzepte sind intellektuelle Konstrukte: Sie sind begriffliche Produkte willentlicher Abstraktionsakte, die mithilfe von Wörtern und Sprache verschiedene Aspekte von Dingen gedanklich trennen oder verbinden. Dennoch sind abstrakte Konzepte wesentlich für die Entwicklung und den Erfolg menschlichen Wissens. Sie helfen uns, Informationen über bekannte konkrete Dinge zusammenzufassen und zu speichern und dadurch mithilfe verschiedener logischer Mittel Informationen über unbekannte konkrete Dinge bis zu einem gewissen Grad vorherzusagen.

Auch wenn abstrakte Konzepte intellektuelle Konstrukte sind, können die daraus gebildeten Aussagen wahr oder falsch sein; und die wahren Aussagen können als objektiv bezeichnet werden, d. h. sie spiegeln die Realität in wesentlicher Weise wider. *Dies lässt sich nicht ohne Widerspruch leugnen* ; daher ist es selbstverständlich wahr.

Die oben genannten grundlegenden Erkenntnisse besitzen eindeutig phänomenologische, ontologische, epistemologische und logische Bedeutung. Keiner dieser Aspekte kann unabhängig von den anderen entwickelt werden; sie sind eng miteinander verknüpft.

3. Theorie der Sinneswahrnehmung

Dies führt uns zum ***Selbstwiderspruch der gegenwärtigen materialistischen Theorien der Sinneswahrnehmung*** . Die aktuell normative Theorie der Sinneswahrnehmung, die ihre Wurzeln in der Philosophie der modernen Aufklärung hat – insbesondere in den Philosophien von René Descartes, Thomas Hobbes, John Locke und, am verhängnisvollsten, in der von David Hume –, stellt die Sinnesorgane als Kanäle zwischen der materiellen Welt und unserem Geist dar. So wird beispielsweise behauptet, dass Licht von einem physischen Objekt ein elektrisches Signal im Auge erzeugt, das dann zum Gehirn gelangt, wo ein mentales Bild entsteht. Dieses Bild ist es, was wir tatsächlich sehen, und nicht das physische Objekt selbst. Die folgende Beschreibung des angeblichen Prozesses durch das amerikanische National Eye Institute ist nur ein Beispiel von vielen für diese Doktrin:

> „Wenn Licht auf die Netzhaut (eine lichtempfindliche Gewebeschicht im hinteren Teil des Auges) trifft, wandeln spezielle Zellen, die sogenannten Fotorezeptoren, das Licht in elektrische Signale um. Diese elektrischen Signale gelangen von der Netzhaut über den Sehnerv zum Gehirn. Dort werden sie dann zu den Bildern verarbeitet, die wir sehen.“[5]

Man bedenke die Tragweite dieser Behauptung, ohne sich ihrer tiefgreifenden Implikationen und ihrer völligen Absurdität bewusst zu sein. ***Wenn wir tatsächlich mentale Bilder der Außenwelt wahrnehmen und nicht Aspekte der Außenwelt selbst, welchen verlässlichen Beweis haben wir dann für die Existenz physischer Quellen unserer mentalen Bilder? Die Sinnesorgane und das Gehirn, die wir angeblich besitzen, sind uns nur durch Sinneswahrnehmung bekannt und müssen daher gemäß dieser Theorie selbst bloße mentale Bilder sein. In diesem Fall gibt es – abgesehen von reiner Einbildung – keinerlei Grundlage für die Behauptung, dass um uns herum eine physische Welt existiert, die mentale Bilder in uns erzeugt. Somit ist die vorliegende Theorie der Sinneswahrnehmung widersprüchlich, da sie von einer Prämisse ausgeht, die sie letztendlich widerlegt !***

Denken Sie darüber nach; reflektieren Sie darüber. Befürworter dieser Repräsentations- oder Korrespondenztheorie behaupten, dass uns äußere physische Objekte durch innere mentale Bilder bekannt sind; sie bieten jedoch keine Möglichkeit, die äußeren Objekte unabhängig zu erkennen und somit die Existenz und Genauigkeit einer solchen Repräsentation [6]*zu beurteilen* . Eine Korrespondenz

---

5 https://www.nei.nih.gov/learn-about-eye-health/healthy-vision/how-eyes-work

6 Nebenbei bemerkt: Die Lockesche Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten ist aus meiner Sicht recht willkürlich. Sie ordnet manche Qualitäten äußeren Objekten zu (z. B. Form) und andere dem Geistigen (z. B. Farbe). Es ist jedoch schwer nachzuvollziehen, wie diese Lehre mit der Repräsentationstheorie vereinbar ist – also wie wir unter den Bedingungen dieser Theorie überhaupt eine solche Unterscheidung treffen könnten. Meiner Ansicht nach kann eine Qualität wie Farbe ohne logische Schwierigkeiten als reale Eigenschaft des äußeren Objekts als Ganzes beansprucht werden, ohne zu leugnen, dass sie durch unterschiedliche elektromagnetische Strahlen ausgedrückt wird. Das ist eine vernünftige phänomenologische und positivistische Sichtweise.

zwischen inneren mentalen Bildern und äußeren physischen Objekten lässt sich nicht herstellen, wenn wir nur Zugang zu einer Seite (der mentalen Seite) der Geschichte haben. Alle unsere Wahrnehmungen müssten dann als „wahr“ oder alternativ als „falsch“ betrachtet werden. Es gäbe keine Möglichkeit, durch Vergleich und Gegenüberstellung einige Wahrnehmungen als wahr und andere als falsch zu überprüfen. Eine solche Überprüfung ist nur möglich, wenn wir tatsächlich zwischen mentalen und physischen Phänomenen unterscheiden können.

Bischof Berkeley [7]war der erste Philosoph der Aufklärung, der die Tragweite der oben genannten Behauptung über den Ablauf der Sinneswahrnehmung erkannte. Dies führte ihn leider dazu, die Existenz von Materie zu leugnen und zu behaupten, dass nur Geist existiere. Er nannte diese Ansicht „Immaterialismus“; treffender wäre jedoch „Mentalismus“. Berkeley war intelligent genug, die Absurdität der Repräsentationstheorie zu erkennen; doch er war offenbar nicht intelligent genug, um aus diesem Dilemma eine bessere Schlussfolgerung zu ziehen als die des Subjektivismus und Idealismus. Darüber hinaus erkannte er nicht, dass die Unterscheidung zwischen Mentalität und Materialität bzw. zwischen Traum und Nicht-Traum nur im Gegensatz möglich ist, wenn beide existieren und uns zugänglich sind; existiert nur eines von ihnen und ist uns zugänglich, kann es weder als Geist noch als Materie, Traum noch Nicht-Traum charakterisiert werden.

Berkeleys Erkenntnis bedeutete im Grunde, dass all seine Erfahrung ein einziger großer Traum war. Als religiöser Denker erkannte er die Existenz anderer Menschen an und ordnete seinen und deren Bewusstsein dem einen Bewusstsein Gottes zu. In dieser Sichtweise war das Leben tatsächlich ein Traum, aber Gottes Traum. Logisch betrachtet war dies jedoch die falsche Schlussfolgerung. Die richtige Schlussfolgerung war die des Solipsismus: Berkeley war die einzige existierende Person, sein Bewusstsein das einzige in seiner Welt, und alle anderen vermeintlichen Menschen, einschließlich eines vermeintlichen Gottes, und deren Bewusstsein waren bloße Inhalte seines Traums. Wenn Sie, der Leser, existieren, sollten Sie zu dem Schluss kommen, dass Berkeley, Sie und alle anderen um Sie herum bloße Produkte Ihrer Fantasie, bloße Inhalte Ihres Traums sind und dass nur Sie existieren.

Obwohl die Schlussfolgerung des Solipsismus für die meisten von uns unglaublich erscheint, bleibt Berkeleys Einsicht, dass die vorgeschlagene Theorie der Sinneswahrnehmung, die keine direkte Wahrnehmung physischer Objekte, sondern nur deren indirekte Wahrnehmung über mentale Objekte beinhaltet, logisch impliziert, dass ein menschlicher Wahrnehmender immer nur mentale Bilder wahrnimmt und niemals deren angebliche physische Quelle, gültig.

Bis heute ist mir kein moderner Philosoph oder Wissenschaftler begegnet, der den eklatanten Widerspruch in der vorherrschenden „repräsentativen“ Theorie der Sinneswahrnehmung auch nur annähernd so deutlich erkennt wie Berkeley. Die Welt „da draußen“ wird immer noch dogmatisch als physisch angenommen, obwohl gleichzeitig paradoxerweise vorausgesetzt wird, dass wir *nur* Zugang zu mentalen Abbildern von ihr haben, also nur zu einer „inneren“ Welt.

Die diesem Standpunkt innewohnende Kluft zwischen Geist und Körper *lässt* sich leider nicht durch adduktive Logik überbrücken, d. h. indem man behauptet, die vermeintliche physische Welt könne, obwohl sie nicht mit Sicherheit aus unseren ausschließlich mentalen Erfahrungen abgeleitet werden kann, dennoch hypothetisch angenommen und zumindest induktiv bestätigt und durch diese mentalen Erfahrungen gewissermaßen wahrscheinlich gemacht werden. Ein solcher Ansatz würde das logische

---

[7] George Berkeley (Irland, 1685–1753) in *seinem Werk „An Essay Towards a New Theory of Vision“* (1709) und späteren Büchern. Lange vor Berkeley, vielleicht etwa 1500 Jahre zuvor, scheint der Yogachara-Buddhismus ähnliche, wenn auch wesentlich komplexere, Ansichten vertreten zu haben.

Problem nicht lösen, sondern reine Spekulation darstellen, die sich wissenschaftlich niemals beweisen ließe; er wäre methodisch unredlich, da er im Grunde nichts anderes als ein Zirkelschluss wäre, der sich als glaubwürdige Argumentation ausgibt.

Das logische Dilemma, der Selbstwiderspruch, sowohl die Existenz einer physischen Welt zu behaupten als auch zu sagen, dass wir diese überhaupt nicht wahrnehmen können, sondern nur mentale Bilder (angeblich von ihr oder durch sie hervorgerufen), muss zuerst angegangen und gelöst werden. Wir müssen einen Weg finden, anzuerkennen, dass wir tatsächlich (einen Teil) der physischen Welt direkt wahrnehmen. Eine induktive Hypothese ist zwar notwendig; aber nur eine, die zu einer solchen Schlussfolgerung führt, kann das Problem lösen.

Es sei außerdem darauf hingewiesen, dass diejenigen, die die besagte verworrene Theorie der Sinneswahrnehmung vertreten, sich einbilden, sich dadurch der Notwendigkeit zu entziehen, die Tatsache des *Bewusstseins anzuerkennen und zu erklären* , d. h. die einzigartige Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, die jedem Erkenntnisakt (einschließlich ihres eigenen) innewohnt. Doch diese Annahme ist reine Fantasie, denn ob sich das Bewusstsein auf ein äußeres oder ein inneres Objekt bezieht, bleibt es dasselbe Bewusstseinsereignis – nur sein Objekt ändert sich. Und somit bleibt es dasselbe geheimnisvolle und (ich wage zu behaupten) geradezu wundersame Phänomen, das selbst weder physisch noch mental noch spirituell ist, sondern auf irgendeine Weise das Subjekt mit jeglichem Objekt verbindet.

Anders ausgedrückt: Die genannten Befürworter glauben, dass sie das Problem der Kognition vereinfachen und lösen, indem sie behaupten, Wahrnehmung fände ausschließlich intern und nur bei der Wahrnehmung mentaler Objekte statt (unabhängig davon, ob diese aus vermeintlichen Sinneswahrnehmungen stammen oder vollständig im Geist entstehen). Doch nein, die kognitive Tatsache der Wahrnehmung ist im mentalen Bereich genauso schwer zu verstehen und zu erklären wie im physikalischen. Die Darstellung der „sinnlichen“ Wahrnehmung als rein physikalischen Prozess, der nicht die Wahrnehmung physischer Objekte, sondern ausschließlich die mentale Wahrnehmung zur Folge hat, verfehlt den Kern der Sache völlig – nämlich das Geheimnis der Wahrnehmung an sich, unabhängig von ihrem Objekt.

Wenn man die tiefgreifenden Herausforderungen erkennt, vor die die Kognition (ob intuitiv, perzeptuell oder konzeptuell) und in ähnlicher Weise auch der Wille und die Wertvorstellungen die Wissenschaft stellen, wird deutlich, dass alle Versuche, sich diesen Problemen durch die Annahme simplistischer Lösungen zu entziehen – seien es rein physikalische oder rein mentale Szenarien oder widersprüchliche Formeln, die Materie und Geist gleichermaßen einbeziehen –, zum Scheitern verurteilt sind. Es ist wichtig zu verstehen, dass Bewusstsein und Wille unreduzierbare Grundprinzipien sind, deren Wirkungsbereich sowohl die physische als auch die mentale und sogar die spirituelle Sphäre umfasst.

Wenn wir uns unser „inneres Auge“ vorstellen, das mentale Bilder betrachtet (oder analog dazu unser „inneres Ohr“, das mentale Klänge wahrnimmt usw.), stellen wir uns mentale Bilder vor, als würden sie auf eine Leinwand in unserem Kopf projiziert (oder analog dazu mentale Klänge, als kämen sie aus einem Lautsprecher in unserem Kopf usw.). Diese umgangssprachliche Metapher impliziert jedoch, dass *eine Person* das Betrachten oder Hören vornimmt. Es wäre absurd, von mentalen Bildern oder Klängen zu sprechen, ohne ein bewusstes Subjekt (ein Selbst, eine Seele) vorauszusetzen, das diese mentalen Objekte beobachtet. Ebenso sind Vorstellungen, die Produkte aktiver, willentlicher oder unwillkürlicher Neuordnung von Erinnerungen sind, nur dann sinnvoll, wenn jemand als ihr Zuschauer oder Zuhörer anwesend ist. Wir können nicht von mentalen Phänomenen sprechen und gleichzeitig *ein erlebendes*

Subjekt leugnen (wie es manche Materialisten versuchen). Rein materielle Dinge besitzen keine Fähigkeit zu erleben; zumindest wurde eine solche Fähigkeit der Materie bisher nicht nachgewiesen.

Tatsächlich stellt schon die bloße Existenz von Bildern oder Tönen, die aus einer „mentalen" Substanz bestehen (was sie, wenn auch nur implizit, ebenfalls zugeben müssen), eine große Herausforderung für rein materialistische Behauptungen dar, wenngleich eine geringere als die Herausforderung, die das Bewusstsein (sowie Willenskraft und Werturteil) mit sich bringt. Der aufklärerische Begriff der „Ideen", definiert als mentale Inhalte oder Entitäten (und letztlich zweifellos vereinfachend als eine Art mentaler Staubklumpen gedacht), ist unvereinbar mit der rein physikalistischen Ontologie, die gegenwärtig als ausschließlich wissenschaftlich gilt. Diese vermeintlichen Entitäten (oder Ereignisse oder was auch immer) sind notwendigerweise von anderer Substanz als physische Entitäten; oder zumindest muss man dies annehmen, bis eines Tages durch empirische und mathematische Methoden bewiesen wird, dass sie selbst wahrhaft physisch sind.

Solange eine solche Gleichung nicht eindeutig bewiesen ist, müssen wir Materie und Geist logischerweise als unterschiedliche Substanzen oder Bereiche betrachten, die zwar interagieren und einige Gemeinsamkeiten aufweisen, aber nicht identisch sind. Da sie offensichtlich interagieren, müssen alle bekannten physikalischen Gesetze mit dem ausdrücklichen Vorbehalt formuliert werden, dass mentale (und auch spirituelle) Phänomene *bisher nicht berücksichtigt und in diese Gesetze einbezogen wurden* .

Wie lässt sich das hier aufgezeigte grundlegende und überaus wichtige Dilemma lösen? Die einzige Möglichkeit, unseren Glauben an die Materie zu bewahren und weder zu reinen „Mentalisten" wie Berkeley zu werden noch wie heutige materialistische Philosophen und Wissenschaftler den oben beschriebenen Selbstwiderspruch weiterhin unehrlich zu ignorieren, besteht darin anzunehmen, dass das, was wir tatsächlich sehen (und allgemeiner: wahrnehmen und letztlich auch begreifen), wenn wir die materielle Welt scheinbar wahrnehmen, *tatsächlich (Teile oder Aspekte) der materiellen Welt selbst sind und nicht bloß (angebliche) Abbilder davon* – nicht notwendigerweise alle Teile oder Aspekte (selbstverständlich), aber zumindest einige. Nur diese Annahme kann unseren Glauben an eine materielle Welt und gleichzeitig an eine davon getrennte mentale Welt logisch rechtfertigen.

Wir *können* unsere mentalen Bilder (Erinnerungen und Vorstellungen) nur deshalb als realistisch beurteilen, *weil* wir sie mit realen, sinnlich wahrnehmbaren Objekten vergleichen können. Hätten wir nur mentale Bilder, ohne jegliche Vergleichsmöglichkeit, *könnten wir ihren Realismus nicht* beurteilen (wie Berkeley bereits erkannte).

Um diese positive Doktrin, den sogenannten Objektivismus oder Realismus (der sich deutlich von Berkeleys Subjektivismus und Idealismus unterscheidet und ihnen diametral entgegensteht), zu verwirklichen, müssen wir den Wahrnehmungsprozess und die Rolle unserer Sinnesorgane und unseres Gehirns dabei kreativ *überdenken* . Mut und Ehrlichkeit sind nötig, um sich diesem äußerst schwierigen Problem zu stellen und es überzeugend zu lösen. Innovative empirische Forschungsprogramme, die darauf abzielen, die tatsächliche Rolle der Sinne in der Wahrnehmung zu verstehen, sind dringend erforderlich. Wohlgemerkt: Ich stelle die Frage, behaupte aber nicht, die Antwort darauf zu kennen. Dass die Antwort bis heute unbekannt ist, bedeutet nicht, dass es keine Frage gibt oder dass die Frage ignoriert werden kann. Sicher ist nur: Wenn die Frage nicht gestellt wird, wird die Antwort niemals gefunden werden.

Wir müssen davon ausgehen, dass die Wahrnehmung von Materie *direkt ist* , d. h., dass wir die Materie *selbst wahrnehmen* und nicht bloß mentale Bilder davon. Dies erscheint angesichts *der*

Unermesslichkeit und Vielfalt der Welt, die uns umgibt – Sonne, Mond, Ozeane, Felder und Wälder, Städte, Menschen und Tiere –, eine sehr vernünftige Annahme. All dies, mit all seinen unzähligen Details, kann nicht in unserem kleinen Gehirn erzeugt und gespeichert werden. Zugegebenermaßen haben wir, wie Descartes bemerkte, manchmal sehr klare und anschauliche Träume; doch diese sind flüchtige Eindrücke, nicht vergleichbar mit unseren viel umfassenderen, klareren, multisensorischen, logischeren und anhaltenderen Wacherlebnissen. Unser Gehirn ist sehr leistungsfähig, aber nicht so leistungsfähig.

Wir müssen davon ausgehen, dass die Sinnesorgane und das Gehirn tatsächlich eine wichtige Rolle bei der Wahrnehmung physikalischer Phänomene spielen; *ihre gemeinsame Funktion besteht jedoch sicherlich nur darin, uns die direkte Wahrnehmung der Außenwelt zu ermöglichen* . Sie sind die Schlüssel, die uns (den wahrnehmenden Seelen) die Türen öffnen und uns Zugang zur uns umgebenden physischen Welt (bzw. deren Wahrnehmung) gewähren. In dieser neuen Theorie ist das von der Netzhaut zum Gehirn eingehende Signal nicht nutzlos, aber es hat nicht die primäre Funktion, ein inneres Bild für unsere Wahrnehmung zu erzeugen. Es dient lediglich dazu, die Tür zur direkten Wahrnehmung zu öffnen, wobei es nebenbei eine mentale Erinnerung an das, was wir durch diese Tür wahrnehmen, für die spätere Verwendung anlegt.

Was wir in einem solchen Fall wahrnehmen, ist etwas Physisches außerhalb von uns, also materielle Eindrücke wie Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Körperempfindungen. Solche Wahrnehmungen können durchaus fehlerhaft sein, doch handelt es sich dabei eher um Wahrnehmungs- und Interpretationsfehler als um Informationsfehler. Auch in diesem Kontext müssen wir unsere direkten Wahrnehmungen mithilfe der Vernunft richtig bewerten. Dies geschieht üblicherweise, indem wir auf andere, frühere oder spätere Wahrnehmungen zurückgreifen; wir beurteilen unsere Wahrnehmungen also nicht anhand *einer anderen* Informationsquelle, sondern anhand *derselben* Informationsquelle im Zeitverlauf. Anschließend wenden wir induktive Logik an, um aus der Gesamtheit der uns zur Verfügung stehenden Informationen die zuverlässigsten Schlussfolgerungen zu ziehen.

Die Wissenschaft muss natürlich herausfinden, *wie genau* diese „Öffnung der Tore“ zur Wahrnehmung funktioniert, um die gegenwärtige, widersprüchliche „repräsentative“ Wahrnehmungstheorie endlich und glaubwürdig zu ersetzen. Komplexe, schlüssige Experimente müssen entwickelt werden, um diese Frage zu klären. Zugegebenermaßen ist die notwendige exakte Erklärung der direkten Wahrnehmung nicht leicht vorstellbar (zumindest ist sie bisher niemandem gelungen). Es handelt sich um ein Problem von ähnlicher Schwierigkeit wie einst die Frage nach der konstanten Lichtgeschwindigkeit; und es bedarf eines Genies wie Einstein, um eine glaubwürdige und überzeugende Lösung dafür zu finden. Dass direkte Wahrnehmung jedoch *eine Tatsache ist* , ist logisch unbestreitbar, da die gegenteilige Hypothese der indirekten Wahrnehmung (wie bereits erwähnt) widersprüchlich ist und Berkeleys mentalistische Option unserer üblichen Sichtweise und unserem Handeln widerspricht.

Die Theorie, dass wir äußere Objekte direkt wahrnehmen (wenn auch nur Teile oder Aspekte davon) und nicht bloß mentale Repräsentationen davon, ist die von vernünftigen Menschen weltweit vertretene Theorie. Lediglich einige Intellektuelle, die kognitiv von der Realität abgekoppelt sind, diverse Mystiker und schwer psychisch gestörte Personen vertreten eine andere Ansicht (wodurch das „Leib-Seele-Problem“ entsteht). Diese Theorie des gesunden Menschenverstands wird jedoch zu Recht als „ *naiver* Realismus“ bezeichnet, wenn sie nicht mit einem angemessenen *phänomenologischen Ansatz verbunden wird* . Sie wird erst dann zu einem wahrhaft „ *subtilen* Realismus“, wenn wir verstehen, dass sie ein konsistentes Konstrukt ist, das auf der Gesamtheit der uns gemeinsam

begegnenden phänomenalen Daten (innerer und äußerer Art) basiert, diese ordnet und somit erklärt. Mithilfe der Adduktionsmethodik (Formulierung und Überprüfung einer Theorie, Sicherstellung ihrer Übereinstimmung mit Logik und empirischen Befunden) validieren wir die Umwandlung der phänomenologischen Gegebenheiten in eine *direkte realistische* Wahrnehmungstheorie. Das Ergebnis ist induktiv sicher (besser als alle Alternativen), auch wenn es nicht absolut sicher ist.

4. Für Erkenntnis ist eine Seele notwendig.

Ich möchte nun auf einen weiteren Widerspruch im heutigen weit verbreiteten Glaubenssystem aufmerksam machen.

Erstens würden die meisten heutigen Biologen, wenn man sie danach fragte, die Existenz einer Seele bei Menschen und Tieren verneinen; manche würden dem Thema sogar ausweichen. Doch diese Frage wird in der modernen Biologie tatsächlich gar nicht mehr gestellt, geschweige denn beantwortet oder umgangen. Sie ist längst vergessen, ignoriert aufgrund der angeblichen Widerlegung [8]der Seelen- oder Selbsttheorie durch David Hume. Biologen sind heutzutage durch und durch philosophische Materialisten.

Für sie (sehr kurz und einfach ausgedrückt) bestehen lebende Organismen aus physikalischer Materie, die sich im Laufe der Zeit zu immer komplexeren chemischen Verbindungen verband, zuerst zu mineralischen, dann zu organischen; die sich schließlich, auf natürliche und unaufhaltsame Weise, aufgrund geeigneter Umweltbedingungen zu lebenden Zellen verbanden; die sich mit der Zeit zusammenschlossen und vielzellige Organismen bildeten; die durch weitere Evolution verschiedene Formen von Pflanzen und Tieren hervorbrachten, von denen einige bis heute überleben.

Für die heutige Biologie ist Leben das Endergebnis physikalischer Prozesse, die von Anbeginn an in der Materie angelegt sind. Es ist selbst ein physikalischer Prozess und nichts weiter. Der „Vitalismus“, die Annahme, Leben besäße etwas Nicht-Physisches, eine Substanz oder Essenz, die es von unbelebter Materie unterscheidet, ist längst überholt. Lebende Organismen unterscheiden sich von unbelebter Materie lediglich durch die Komplexität und Vielfalt ihrer Organisation und Prozesse. Auch die Vorstellung von „Spiritualität“, also dem Besitz einer Seele, ist eine unnötige Annahme, ein Aberglaube, der für die wissenschaftliche Erforschung des Menschen oder irgendeiner anderen Spezies irrelevant ist.

Zweitens stimmen die meisten (wahrscheinlich alle) Biologen heute unkritisch der von John Locke vorgeschlagenen Sinneswahrnehmungstheorie zu, [9]die wir im vorherigen Abschnitt dargelegt und kritisiert haben. Diese Theorie besagt, dass wir, wenn wir ein physisches Objekt durch unsere Sinnesorgane wahrnehmen, ein mentales Bild dieses Objekts erfassen, nicht das Objekt selbst. Demnach nehmen wir nicht die physische Welt der visuellen, auditiven und anderen Phänomene wahr, sondern bestenfalls mentale Reproduktionen dieser verschiedenen Qualia. Nicht physische Eindrücke wie Sehen, Hören, Riechen, Schmecken oder Tasten, sondern deren mentale Äquivalente, die

---

[8] Schottland, 1711-1776. In: *A Treatise of Human Nature* (1739-40) und *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748).

[9] England, 1632–1704. In *„Ein Essay über den menschlichen Verstand“* (1689/90). Thomas Hobbes (England 1588–1679) beschrieb die Sinneswahrnehmung bereits vor Locke als Stimulation von Bewegungen der Sinnesorgane durch äußere Reize, die zu angeblich „mentalen“ Ereignissen führen. Für Hobbes scheinen diese Ereignisse jedoch ebenfalls physische Bewegungen und keine dezidiert „mentalen“ Ereignisse gewesen zu sein (*De Homine* , 1658). Hobbes war somit materialistischer als Locke.

mutmaßlich von ihnen hervorgerufen werden und durch unsere Sinnesorgane in unser Bewusstsein gelangen. Die meisten Biologen gehen sogar so weit, zu bestreiten, dass mentale Bilder überhaupt Reproduktionen materieller Phänomene sind, selbst wenn sie von ihnen hervorgerufen werden.

Wie bereits oben dargelegt, ist diese Hypothese widersprüchlich. Sie geht zunächst davon aus, dass wir *physische* Körper mit verschiedenen Sinnesorganen besitzen und kennen, und behauptet dann, dass wir ausschließlich Zugang zu *mentalen* Bildern haben und diese auch kennen können (wobei der Begriff „Bild“ hier weit gefasst ist und Sehen, Hören usw. einschließt). Der Widerspruch verstärkt sich noch, wenn zusätzlich behauptet wird, die mentalen Bilder ähnelten nicht den physischen Dingen, die sie repräsentieren sollen. Denn man fragt sich, wie sie das wissen können, wenn sie nur Zugang zu inneren und keinen zu äußeren Dingen haben.

Die Widersprüchlichkeit dieser Korrespondenz- oder Repräsentationstheorie der Sinneswahrnehmung wurde sofort von George Berkeley erkannt, der daraufhin die Existenz physikalischer Phänomene gänzlich leugnete und nur mentale anerkannte. Seiner Auffassung nach besitzen wir keine physischen Körper, keine physischen Sinnesorgane, kein zentrales Nervensystem – nur mentale Bilder, die uns fälschlicherweise glauben lassen, wir besäßen diese Dinge.

Da sich Lockes These der indirekten Wahrnehmung nicht ohne Widerspruch formulieren lässt, zwingt uns die Logik, sie aufzugeben und durch eine andere zu ersetzen. Das Problem ist jedoch, dass wir bisher noch nicht einmal eine mögliche Ersatztheorie entwickeln konnten. Daher ignorieren wir das Problem und tun so, als gäbe es keines. Wie bereits erläutert, lässt sich dieser Widerspruch nur auflösen, indem wir anerkennen, dass wir die Materie selbst irgendwie *direkt* wahrnehmen können, auch wenn die Sinnesorgane dabei offensichtlich eine wichtige Rolle spielen.

Ich möchte nun auf einen weiteren Widerspruch hinweisen – den zwischen der oben erwähnten Theorie der Seelenlosigkeit und der Theorie der indirekten Wahrnehmung physischer Objekte [10]. Man kann nicht gleichzeitig an beide Theorien glauben und sie vertreten: Sie schließen sich gegenseitig aus. Warum? Weil, ***wenn es keine Seele gibt – kein Subjekt mit Bewusstsein, das diese Bilder beobachtet –, die angeblich im Geist entstehenden mentalen Bilder für niemanden von Nutzen sind!*** Wenn niemand da ist, der eine visuelle Darstellung im Geist sieht, welchen Nutzen hat sie dann? Wenn niemand da ist, der einen Ton im Geist hört, welchen Nutzen hat er dann? Dasselbe gilt für Gerüche, Geschmäcker und Berührungsempfindungen. „Bilder“ (Empfindungen jeglicher Art) können nicht als „erscheinen“ bezeichnet werden, wenn niemand da ist, der sie erlebt; sie mögen „auftreten“, aber nicht „erscheinen“.[11]

Denken Sie darüber nach; lassen Sie es auf sich wirken. Angenommen, wir wären wie Computer – physische Wesen mit eingebauten Kameras und Mikrofonen und einer CPU, die die von ihnen kommenden Informationen verarbeitet: Welchen Nutzen hätten dann ein Bildschirm und ein Lautsprecher für so ein Wesen? Wenn niemand die Bilder auf dem Bildschirm sieht oder die Töne aus dem Lautsprecher hört, sind sie überflüssig. Sicher, der Computer könnte durchaus visuelle und akustische Aufnahmen von sich und seiner Umgebung aufzeichnen; aber das diente lediglich dazu, die Aufnahmen für die spätere Verwendung im Speicher zu speichern. Er müsste das aufgezeichnete

---

[10] Locke glaubte natürlich weiterhin an die Seele, daher war er dieses Widerspruchs nicht schuldig. Er war jedoch des Widerspruchs schuldig, der seiner Sinneswahrnehmungstheorie innewohnte.

[11] Dasselbe gilt selbstverständlich für die direkte Wahrnehmung äußerer Objekte, seien sie physischer oder anderer Natur. Wenn sie wahrgenommen werden, werden sie notwendigerweise von jemandem wahrgenommen, d. h. von einer Seele. Wahrnehmung ohne Wahrnehmenden ist ein Widerspruch in sich.

Material nie ansehen oder anhören, wenn es darauf ankäme, sondern könnte und würde einfach direkt und mechanisch auf die elektronischen Daten reagieren, aus denen es besteht.

Der einzige Grund, warum unsere heutigen Computer Bildschirme und Lautsprecher haben, ist, dass *wir* davor sitzen und schauen und zuhören. Erst die zusätzliche Anwesenheit *einer Seele* mit kognitiven Fähigkeiten macht solche Hilfsmittel notwendig. Wohlgemerkt: Computer benötigen und besitzen zwar physische Sensoren, die Informationen aus ihrer Umgebung empfangen; sie besitzen aber nichts, was *mentalen* Empfindungen entspricht. Sie speichern und verarbeiten die empfangenen Informationen lediglich als physische Signale. Das bedeutet, dass allein die Tatsache, dass uns mentale Bilder (von Sehen, Hören, Fühlen usw.) präsentiert werden, ein empirischer *Beweis dafür ist* , dass wir Seelen sind, Wesen mit kognitiven Fähigkeiten.

Genau das [12]erkannte René Descartes, als er erklärte: „ *Cogito, ergo sum* " – oder „ *Ich denke, also bin ich* ". ***Sinnesorgane ohne mentale Empfindungen sind denkbar*** : Sie wären in einem seelenlosen Wesen möglich. ***Mentale Empfindungen ohne eine Seele, die sie wahrnimmt, wären jedoch schlichtweg absurd.*** Sobald man akzeptiert, dass Bilder im Geist entstehen, offenbar durch die Funktion physischer Sinnesorgane, muss man logischerweise annehmen, dass dort „jemand" weilt, der sie beobachtet. Man kann nicht gleichzeitig das Lockesche Szenario der Sinneswahrnehmung bejahen und die Seele leugnen. Darüber hinaus sind die mentalen Phänomene lediglich Informationen, die der Seele präsentiert werden – das eigentliche *kognitive* Ereignis findet erst statt, wenn die Seele durch diese Informationen tatsächlich „informiert" wird.

Descartes schrieb zwar etwa fünfzig Jahre vor Locke, doch hegte er offenbar eine ähnlich naive Auffassung von Sinneswahrnehmung. Er nahm auch Berkeleys Skepsis, die etwa siebzig Jahre vor ihm aufkam, vorweg, indem er klar erkannte, dass eine solche Auffassung von Sinneswahrnehmung eine unüberbrückbare *Kluft zwischen Geist und Körper bedeutete* . Deshalb suchte er nach einer Lösung für dieses Problem und gelangte zu der Erkenntnis, dass der Akt der Erkenntnis selbst, sei es von mentalen oder physischen Phänomenen, darauf hindeutet, dass jemand (das Selbst) erkennt. Das bloße *Auftreten* von Phänomenen, seien sie mentaler oder physischer Natur, beweist nicht die Existenz eines Selbst; das *Auftreten* von Phänomenen hingegen schon, da Auftreten ein *erkanntes* Ereignis ist.

Descartes' Lösung ist jedoch unvollständig, denn obwohl er die Existenz des Selbst oder der Seele bejahte, ging er nicht darauf ein, wie die Seele indirekt über den Geist auf den Körper zugreifen kann, wenn sie keinen direkten Zugang zum Körper hat. Er glaubte, man könne den Körper (und eine größere, darüber hinausgehende physische Welt) irgendwie aus dem Geist ableiten, klärte aber nicht, wie genau. Dieses Problem ist bis heute ungelöst. Berkeley löste es nicht, sondern wiederholte es lediglich und betrachtete es als unlösbar. Tatsächlich scheint Berkeleys Auffassung vom Selbst (wenn auch früher) der von Hume näher gewesen zu sein als der von Descartes oder Locke: Er glaubte offenbar nicht an ein reales, einheitliches, spirituelles Selbst (d. h. eine Seele), sondern stellte sich das scheinbare Selbst eher als ein Bündel mentaler Phänomene vor (d. h. eine Nicht-Seele).[13]

Widersprüchliche Hypothesen müssen verworfen und ersetzt werden; es ist unwissenschaftlich, logische Probleme zu ignorieren.

---

12 Frankreich, 1596-1650. In: *Meditationen über die Erste Philosophie* (1641).

13 Beachten Sie die Daten: 1) Descartes, 1641; 2) Locke, 1689-90; 3) Berkeley, 1709; 4) Hume, 1740.

5. Eine Biowissenschaft, die die Seele anerkennt

Betrachten wir nun, **wie sich der Begriff der „Seele“ in das von der modernen Evolutionsbiologie vorgeschlagene Narrativ einfügen lässt** . Diese Wissenschaft lehrt uns, dass *die Sinneswahrnehmung ein Produkt der Evolution ist* . Darüber hinaus entwickelte sich der Sehsinn relativ plötzlich (zu Beginn der Kambrischen Explosion, die er maßgeblich auslöste), während sich die anderen Sinne (Hören, Riechen, Schmecken, Tasten) allmählicher entwickelten. Wir können aus diesen Erkenntnissen viel lernen [14].

Bei frühen Lebensformen, die einzellig waren (d. h. aus einer einzigen Zelle bestanden), gab es möglicherweise eine einfache „Wahrnehmung“ von Licht im Sinne der Fähigkeit, das Vorhandensein oder Fehlen von Licht, unterschiedliche Lichtintensitäten oder die Lichtrichtung zu „erkennen“. Ein wirkliches „Sehen“ existierte jedoch erst, nachdem sich das Auge als eigenständiges, spezialisiertes Organ entwickelt hatte. Ähnliches gilt für mechanische Schwingungen, Temperaturschwankungen, chemische Substanzen usw. Ich habe die Begriffe „Wahrnehmung“ und „Erkennung“ in Anführungszeichen gesetzt, da es nicht sicher ist, ob das, was in diesem Stadium geschah, als Kognition bezeichnet werden kann – es könnte sich durchaus lediglich um mechanische Reaktionen auf physikalische Reize gehandelt haben, die nur metaphorisch mit Kognition vergleichbar wären.

Als Lebensformen vielzellig wurden, konnte sich echte Wahrnehmung entwickeln, wobei sich einige Zellen auf ein Nervensystem und andere auf Sinnesorgane spezialisierten. Solche komplexeren Systeme konnten aber auch mechanische Reaktionen auf Reize beinhalten, ähnlich denen eines gut programmierten Roboters, ohne dass dabei tatsächliche Kognition stattfand. Erst als bestimmte Organismen ein „Selbst“ entwickelten, das über die physischen Zellen ihres Körpers hinausging, erlangten sie Bewusstsein (d. h. mentale Erfahrungen zusätzlich zu den physischen) und kognitive Fähigkeiten (und zwangsläufig auch Willens- und Werturteilsfähigkeit).

Alternativ könnte es sein, dass ein Selbst (d. h. eine Seele) und grundlegende Fähigkeiten, die damit verbunden sind, von Anbeginn an vorhanden waren, sogar in einzelligen Organismen. Als sich einzellige Organismen zu komplexeren vielzelligen Organismen zusammenschlossen, in denen sich die einzelnen Zellen spezialisierten, entwickelten sie gemeinsam ein einziges Selbst mit vermutlich gesteigerten kollektiven Fähigkeiten zur Erkenntnis, zum Willen und zur Wertung. In diesem Fall hätte die Evolution immer komplexerer vielzelliger Organismen lediglich die dem Leben angeborenen kognitiven, willentlichen und wertenden Fähigkeiten des Selbst erweitert und geschärft. Das Auge ermöglichte präziseres Sehen, das Ohr präziseres Hören, Geruchs- und Geschmackssinn eine präzisere Wahrnehmung chemischer Zusammensetzungen, die Tastsinnesorgane feinere Berührungsempfindungen, unsere Füße eine bessere Beweglichkeit, unsere Hände ein besseres Greifen und das zentrale Nervensystem vielfältigere und effizientere Integrationsmöglichkeiten.

Das Selbst könnte man vielleicht als die einigende Kraft des Körpers betrachten, die seine materiellen Bestandteile (seien es die Moleküle einer Zelle oder die Zellen eines größeren Organismus) buchstäblich integriert und ihnen eine gemeinsame Identität verleiht. Es kann aber keinesfalls als physisches Element des Körpers, als mentale Substanz, als Abstraktion, Essenz, Idee oder Konzept verstanden werden. Es muss als etwas Konkretes (d. h. nicht Abstraktes) betrachtet werden, das sich dennoch von Materie und Geist unterscheidet, denn nur so kann es die ihm zugeschriebenen

---

[14] Lesen Sie beispielsweise die Werke von Andrew Parker, insbesondere *In the Blink of an Eye* (Sydney, Australien, The Free Press, 2003).

außergewöhnlichen Kräfte besitzen, nämlich Bewusstsein, freien Willen und Werturteilsfähigkeit sowie jene, die sowohl Materie als auch Geist betreffen.

Es handelt sich gewiss nicht um irgendeine physische Substanz im Körper (z. B. das Gehirn), die diese Kräfte besitzt, noch um irgendeine mentale Substanz; es muss etwas völlig anderes sein, fähig zur Interaktion mit den Phänomenen von Materie und Geist, aber dennoch deutlich von ihnen verschieden. Wie ich bereits an anderer Stelle argumentiert habe, könnten wir metaphorisch von der spirituellen Sphäre als einer Dimension sprechen, die senkrecht zu den beiden Dimensionen von Materie und Geist steht. Dies ist jedoch nicht wörtlich zu nehmen, da der Begriff der Dimensionen selbst ein räumlicher ist und wir keine Grundlage für die Annahme haben, dass die Seele eine räumliche Ausdehnung oder einen räumlichen Ort besitzt. Wir können lediglich mit Sicherheit sagen, dass eine Seele während der gesamten Lebensdauer des betreffenden Lebewesens in irgendeiner Weise mit dessen Körper und Geist verbunden ist.

Ich möchte betonen, dass ich nicht behaupte, alle Lebewesen besäßen eine einzige Seele mit denselben kognitiven, willentlichen und wertenden Fähigkeiten. Vielmehr habe ich gesagt, dass jede Organismenart, die eine Seele besitzt, eine Seele mit einem natürlich festgelegten Spektrum an kognitiven, willentlichen und wertenden Fähigkeiten hat, die für sie spezifisch sind. Tatsächlich sind Individuen innerhalb einer Art von Natur aus mit unterschiedlichen Ausprägungen dieser Fähigkeiten ausgestattet; und sie können einige davon sogar durch ein körperliches Ereignis im Laufe ihres Lebens verlieren, sofern sie überhaupt damit geboren wurden. Darüber hinaus bedeutet die Aussage, ein Organismus habe eine Seele, nicht zwangsläufig, dass seine Seele ohne seinen Körper, als eine Art Geist, vor oder nach seiner Geburt existieren kann oder existiert. Diese Frage bleibt mangels Beweisen ungeklärt. Wir müssen lediglich feststellen, dass (bestimmte oder alle) Organismen während ihrer Lebenszeit eine einzige, fortwährende Seele besitzen.

Nachdem ich gesagt habe, dass Seelen in verschiedenen Arten (zumindest in denen, die eine Seele besitzen, wenn nicht sogar in allen) und in verschiedenen Individuen innerhalb dieser Arten unterschiedliche Ausprägungen und Grade kognitiver, willentlicher und wertender Fähigkeiten aufweisen, kommt mir der Gedanke, dass an der aristotelischen Idee, die bis zum Aufkommen der modernen Biologie weit verbreitet war, vielleicht doch etwas Wahres dran ist: Es gibt drei Arten von Seelen – die vegetative, die tierische und die menschliche [15]. Diese Lehre postuliert eine Hierarchie zunehmender Fähigkeiten (grob zusammengefasst): Die vegetative beschränkt sich auf Wachstum und Fortpflanzung, die tierische zusätzlich auf Sinneswahrnehmung und Beweglichkeit, und die menschliche auf Vernunft. Ich plädiere hier nicht dafür, sehe aber durchaus Potenzial für eine Wiederbelebung dieser Lehre: Da Organismen mit zunehmender Komplexität Seelen mit immer größeren Fähigkeiten entwickeln, ist es denkbar, drei (oder mehr oder weniger) Seelenklassen zu definieren (vorausgesetzt, es lassen sich klare Grenzen ziehen und alle Organismen können diesen drei Klassen zugeordnet werden).

Es ist durchaus möglich, eine Erzählung der Evolution des Lebens zu formulieren, die das Entstehen der Seele und ihrer wesentlichen Fähigkeiten (einschließlich mentaler Erfahrung) einschließt – entweder von Beginn des Lebens auf der Erde an und allgemein oder alternativ, schließlich und insbesondere.

---

[15] Aristoteles sah die Seele, wie ich annehme, nicht als eigenständige Substanz, die physische Körper bewohnt (wie Platon), sondern vielmehr als die organisierenden Prinzipien lebender Organismen, ihrer physischen Strukturen und Prozesse. Wohlgemerkt, beide Ansichten unterscheiden sich grundlegend von meinem Seelenbegriff als Selbst. Platons Seele ist eine konkrete spirituelle Substanz; Aristoteles' Seele ist ein Wesen, eine Abstraktion; meine hingegen ist etwas ganz anderes, selbst durch Analogie nicht definierbar, weil sie so *einzigartig ist* .

Entgegen der weit verbreiteten Annahme ist die Evolutionstheorie logisch betrachtet nicht *per se* materialistisch. Sie kann und sollte vollständig um Geist und Seele erweitert werden. Wichtig ist, dass eine solche Darstellung (wie auch immer sie aussehen mag) wahr sein *muss* , da wir Menschen dazu berufen sind, dies durch unsere phänomenologische Erfahrung von Materie, Geist und Selbst zu beweisen, die Erkenntnis-, Willens- und Wertungsvermögen impliziert. Introspektive Erfahrungen dürfen nicht einfach abgetan und ignoriert werden, wie es manche versuchen; das ist unwissenschaftlich. Alle offenkundigen Fakten müssen anerkannt und im wissenschaftlichen Diskurs ernsthaft berücksichtigt werden; wir dürfen nicht willkürlich auswählen und die Dinge vereinfachen. Alle Komplexitäten müssen anerkannt und berücksichtigt werden.

Eine in diesem Zusammenhang relevante Frage lautet: Ab wann in der Entwicklung eines Organismus entsteht die Seele? Beim Menschen ist diese Frage heutzutage politisch brisant, da die Antwort mit der kontroversen Abtreibungsdebatte zusammenhängt. Die logische Antwort erscheint mir angesichts der obigen Überlegungen, dass ein Mensch bereits vor der Geburt eine Seele besitzen kann, zumindest sobald er ein gewisses Maß an Bewusstsein und Willenskraft entwickelt. Das bedeutet: wenn ein Fötus offensichtlich sensorische und motorische Fähigkeiten entwickelt hat, indem er auf wahrnehmbare Sinnesreize mit willkürlichen motorischen Reaktionen reagiert. Nach wie vielen Tagen, Wochen oder Monaten dieses Verhaltensmuster erstmals deutlich sichtbar wird, muss die Medizin klären.[16]

Man könnte argumentieren, dass solches sensomotorisches Verhalten lediglich auf eine „tierische“, nicht aber auf eine „menschliche“ Seele hindeutet, da ein Fötus vermutlich noch keine Anzeichen von Rationalität (Konzeptualisierung, Klassifizierung, Verbalisierung, Logik, Gedächtnis, Vorstellungskraft, Antizipation usw.) zeigt, genauso wenig wie ein Neugeborenes (korrigieren Sie mich, falls ich falsch liege). Doch sicherlich sind Gehirn und Nervensystem eines menschlichen Fötus (und erst recht das eines Neugeborenen) zu einem bestimmten Zeitpunkt auf rationales Denken ausgerichtet, sodass wir zumindest ab diesem Zeitpunkt sagen können, dass der Fötus (und erst recht das spätere Kind) über rationales Potenzial verfügt. Vielleicht sollte dieser Punkt, sofern er sich identifizieren lässt, als die wahre Schwelle für die spezifisch menschliche Identität betrachtet werden.

6. Drei Prinzipien, über die Biologen nachdenken sollten

Erlauben Sie mir, aufgrund der obigen Überlegungen **einige Grundprinzipien für die Weiterentwicklung der Biologie zu formulieren** , um sie von ihrer gegenwärtigen, engstirnigen, materialistischen

---

[16] Demnach könnte die absichtliche Tötung des Fötus (freiwilliger Schwangerschaftsabbruch) durchaus als Mord an einem wehrlosen Wesen gelten, selbst wenn dieses sich im Körper einer anderen (der Mutter) befindet und noch auf deren Nährboden angewiesen ist, um sich vollständig zu entwickeln. Frauen mit ungewollten Schwangerschaften argumentieren, sie hätten das Recht, frei über die Entfernung des ungebetenen Gastes aus ihrem Körper zu entscheiden. Dies ist offenkundig eine komplexe ethische Frage, die die Interessen zweier Lebewesen gegeneinander ausspielt. Sie lässt sich nicht in einer bloßen Fußnote angemessen behandeln; meine Meinung dazu lässt sich jedoch kurz wie folgt zusammenfassen: Wie gelangte der „Gast“ in den „Wirt“? Wenn die Frau durch *freiwilligen* Geschlechtsverkehr schwanger wird, trägt sie die moralische Verantwortung für die Folgen; wenn sie dem Fötus unklugerweise genügend Zeit gibt, eine Seele zu entwickeln, kann sie ihn danach nicht willkürlich töten, nur weil er sich gegen ihren Willen in ihrem Körper befindet. Wurde sie jedoch vergewaltigt, steht es ihr selbstverständlich frei, sich des ihr von einem Vergewaltiger *gewaltsam eingebrachten* Fremdkörpers zu entledigen , selbst wenn sie die Schwangerschaft erst bemerkt, nachdem der Fötus bereits eine Seele entwickelt hat. Ein Schwangerschaftsabbruch wäre auch dann ethisch vertretbar, wenn die Mutter durch die Schwangerschaft ernsthaft körperlich gefährdet ist oder der Fötus tragischerweise schwerstbehindert ist – in solchen Fällen müssten jedoch Ärzte und Richter konsultiert werden, um zu beurteilen, ob ein Schwangerschaftsabbruch medizinisch notwendig oder zumindest empfehlenswert ist.

Perspektive hin zu einer fortschrittlicheren, aufgeklärteren zu führen. Moderne Biologen scheuen sich, diese Fragen überhaupt anzusprechen, aus Angst, von ihren Kollegen als unwissenschaftlich zu gelten; doch ein wahrer Wissenschaftler berücksichtigt alle verfügbaren Informationen und folgt mutig der Vernunft.

1. Bewusstsein ohne Selbstbewusstsein ist unmöglich.

Wo immer Bewusstsein erkennbar ist, muss auch ein Selbst vorhanden sein. Das heißt, jeder lebende Organismus, der Anzeichen von Bewusstsein in irgendeiner Form oder Ausprägung zeigt – sei es in seiner Struktur (insbesondere Sinnesorgane, Nervensystem, motorisches System) oder in seinen Verhaltensmustern (insbesondere scheinbar eigenständige Bewegung ohne Einwirkung von Wind, Wasserströmungen oder anderen mechanischen Kräften) –, muss *ein Selbst besitzen – also eine „Seele", eine „spirituelle" Präsenz, eine „Persönlichkeit"* . Bewusstsein ist ohne ein erkennendes Subjekt und ein erkanntes Objekt undenkbar. Bewusstsein impliziert notwendigerweise, dass jemand bewusst ist, also eine Entität, die erkennt, und einen Bewusstseinsinhalt, also etwas, das erkannt wird. Dies sind nicht nur verbale, grammatikalische, sondern logische, konzeptuelle Notwendigkeiten.

2. Bewusstsein impliziert notwendigerweise auch Willenskraft und Werturteile.

Es ist unmöglich, dass ein Lebewesen mit offensichtlichen Fähigkeiten und einem ausgeprägten Bewusstsein – gleich welchen Ausmaßes – nicht auch über Willenskraft *(also freien Willen) und Werturteilsfähigkeit verfügt* . Reines Bewusstsein, das die Welt passiv wahrnimmt, hätte für ein Lebewesen keinen biologischen Nutzen und würde daher, sollte es überhaupt entstehen, im Laufe der Evolution rasch eliminiert werden .

Der biologische Nutzen des Bewusstseins liegt darin, dass es die Fähigkeit ermöglicht, durch selbstinitiierte Handlungen aktiv auf alles in der Umwelt Erkannte zu reagieren. Bewegt sich ein lebender Organismus aus eigenem Antrieb, also offensichtlich nicht durch äußere mechanische Krafteinwirkung, so kann und muss man ihm in diesem Maße Willenskraft zuschreiben, insbesondere wenn seine Physiologie motorische Organe (Nerven, Muskeln, Arme, Beine usw.) umfasst.

Darüber hinaus implizieren Bewusstsein und Willenskraft eine Wertung: Ohne eine Art Werturteil (die Entscheidung für bestimmte Dinge oder Handlungsweisen, die in irgendeiner Weise für das Selbst günstig sind, und die Vermeidung anderer, die für das Selbst ungünstig sind), das nicht verbal und rational sein muss, sondern auch instinktiv oder emotional sein kann, wären die vom Bewusstsein gesammelten Umweltinformationen nutzlos, und jede Handlung des Organismus wäre willkürlich, ohne sinnvolle Richtung und letztendlich mit Sicherheit selbstzerstörerisch.

3. Das Selbst besitzt daher drei miteinander verwobene Kräfte: Kognition, Willenskraft und Wertung.

Jeder lebende Organismus, der eine dieser drei Fähigkeiten aufweist, besitzt notwendigerweise alle drei und ein Selbst, das sie ausübt. Ein „Selbst" bedeutet „Seele" und kann nichts anderes bedeuten. Es ist möglich, dass es primitive Lebewesen gibt, die kein Selbst und seine drei Funktionen besitzen, sondern rein mechanisch nach dem Prinzip von Aktion und Reaktion funktionieren. Sicher ist jedoch, dass es am anderen Ende des Spektrums Lebewesen gibt – nämlich zumindest uns Menschen und die höheren Tiere –, die die drei genannten Fähigkeiten und das damit logisch verbundene Selbst *besitzen* . Es ist Aufgabe der Biologie, empirisch genau zu bestimmen, wo diese Grenze, falls überhaupt eine, gezogen werden muss. Sicher ist jedoch, dass wir Menschen offensichtlich ein Selbst und die Fähigkeiten des Bewusstseins, des Willens und der Wertung besitzen; und offensichtlich gilt dies auch für einige andere Tierarten. Ohne die Anerkennung dieser Binsenweisheit können Biologen nicht

wirklich behaupten, Wissenschaftler zu sein, da sie in einer intellektuellen Zwangsjacke gefangen sind, losgelöst von einigen wichtigen Fakten .

Um es ganz klar zu sagen: Wer anderer Meinung ist, wer die Existenz eines Selbst/einer Seele, eines Bewusstseins, eines Willens oder einer Wertung leugnet, widerspricht *sich selbst* . Denn er oder sie ist offensichtlich *eine Person* , die diese Behauptungen aufstellt und sie vermutlich auch ausspricht oder aufschreibt, damit andere darüber nachdenken. Selbstwiderspruch ist nicht wissenschaftlich. Wie Descartes treffend bemerkte: „Mein Denken ist ein reichlicher *Beweis* meiner Existenz." Offensichtliche Informationen zu ignorieren ist nicht wissenschaftlich. Es ist unmöglich, etwas wahrzunehmen oder zu begreifen, einen Gedanken zu formulieren, ohne Bewusstsein – die für jedes Denken notwendige Erkenntnisfähigkeit; ohne Willenskraft – in diesem Zusammenhang die Fähigkeit, die Aufmerksamkeit durch die notwendigen Denkprozesse zu lenken; oder ohne Wertung – in diesem Zusammenhang die Fähigkeit, zu beurteilen, was wahr oder falsch ist, was beibehalten oder verworfen werden soll.

Solange Biologen die Tatsachen des Selbst und seine Fähigkeiten zur Erkenntnis, zum Willen und zur Wertung nicht anerkennen und in ihren Forschungen und Theorien umfassend berücksichtigen, betreiben sie bestenfalls mangelhafte Wissenschaft. Wenn sie den Mut und die Integrität aufbringen, dies endlich ernsthaft zu tun, wird ihre Wissenschaft sicherlich erheblich bereichert werden.

7. Das Selbst ist die Grundlage von Moral und Gesellschaft.

In meinem Buch *„Meditationen"* (2006) argumentierte ich, dass das Selbst als eine Einheit betrachtet werden müsse, die während des gesamten Lebens eines Organismus fortbesteht. Diese Überlegungen sind für den vorliegenden Kontext von großer Relevanz.

> Gemäß der buddhistischen Lehre besitzt das Selbst keine Kontinuität; das heißt, unser heutiges Selbst ist nicht dasselbe wie unser gestriges oder morgiges. Aus dieser Perspektive sind sie kausal miteinander verbunden, insofern frühere Ansammlungen von Phänomenen, die ein Selbst konstituieren, spätere „verursachen" – doch es gibt keinen beständigen Faden, der als zugrundeliegende, ein und dieselbe Entität identifiziert werden könnte. Es handelt sich nicht um eine bloße Abfolge völlig voneinander unabhängiger Ereignisse; aber es besteht auch keine essentielle Identität zwischen den Ereignissen.
>
> Viele (mich eingeschlossen) lehnen diese Theorie jedoch aus verschiedenen Gründen ab. Zwar lässt sich logischerweise annehmen, dass das Selbst (d. h. Subjekt und Handelnder zu sein) in jedem Augenblick punktuell ist, ohne seine Ausdehnung über ein ganzes Leben hinweg vorauszusetzen, doch muss man erkennen, dass eine solche Annahme jegliche logische Möglichkeit eines Konzepts moralischer Verantwortung für vergangene Handlungen ausschließt.
>
> Wenn man nicht mehr dieselbe Person ist wie jene, die in der Vergangenheit eine gute oder schlechte Tat begangen hat, kann niemand mehr für sich beansprucht oder belohnt werden, und niemand kann mehr eines Verbrechens beschuldigt oder bestraft werden. Streng genommen existiert der Täter einer Tat rückwirkend nicht mehr. Ebenso kann niemand etwas gewinnen oder verlieren, wenn er handelt, da er, bis die Folgen seines Handelns eintreten, bereits nicht mehr existiert.
>
> In einem solchen System würden jegliche persönliche Moral und der gesellschaftliche Frieden vollständig zerstört. Es gäbe keine Rechtfertigung mehr, Laster zu meiden oder nach Tugend zu streben. Selbst das Streben nach spiritueller Verwirklichung wäre absurd. Natürlich gibt es

> Menschen, denen diese Aussicht nichts ausmacht, da sie sie von allen moralischen Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten befreit und ihnen freie Hand lässt.
>
> Es ist höchst zweifelhaft, dass der Buddhismus (angesichts seiner allgemeinen Anliegen und Ziele) eine solche nihilistische These stützt. Jedenfalls kann ein solcher Standpunkt angesichts der obigen Beobachtungen und Argumente nicht als glaubwürdig gelten.

Leugnen wir das Selbst oder die Seele, leugnen wir nicht nur die Funktionen von Erkenntnis, Willenskraft und Werturteil, sondern auch Moral und Gesellschaft. Ohne die Kontinuität des Selbst gibt es keine Verantwortung. Ohne Verantwortung gibt es keine Werte, keine Tugenden, keine Unwerte, keine Laster, keine moralischen Gebote oder Verbote; alles ist erlaubt. Ohne Moral ist nicht nur der Einzelne unfähig, intelligent zu handeln, sondern auch die Gesellschaft, das friedliche Zusammenleben und die Zusammenarbeit der Menschen, kann nicht existieren. Der soziale Zusammenhalt beruht auf dem Respekt vor dem Einzelnen, dem Respekt vor seiner Person, seinem Körper und seinem Geist sowie seinem materiellen und geistigen Eigentum. Ohne diesen Respekt kann jeder nach Belieben töten oder verstümmeln, foltern oder versklaven, sein Eigentum stehlen. Es gäbe keine Rechtfertigung für Gesetze oder Ethik.

Die Tatsache, dass wir ein individuelles moralisches Gewissen besitzen und mehr oder weniger organisierte Gesellschaften existieren, beweist unser Bewusstsein, dass wir eine Seele, Bewusstseinskräfte, freien Willen und rationales Urteilsvermögen sowie die daraus resultierenden Verantwortlichkeiten haben. Auch wenn sich das Gewissen der Einzelnen stark unterscheidet und unsere Gesellschaften vielfältig und unvollkommen sind, zeigt die Existenz dieser psychologischen und sozialen Phänomene, dass die Menschheit im Grunde an die Seele, ihre Kräfte und ihre Verantwortung glaubt. Wer dies leugnet, gibt sich nur scheinheilig; er ist kein ehrlicher Zeuge. Sicher, es gibt Psychopathen und Soziopathen unter uns; aber sie sind Ausnahmen, nicht repräsentativ für die Menschheit. Und ohnehin mag man sich fragen, ob sich Psychopathen und Soziopathen ausschließlich so charakterisieren lassen – ob sie also ausschließlich so krank oder böse sind. Wahrscheinlicher ist, dass sie, so wie sie menschliche Körper und Fähigkeiten besitzen, auch eine teilweise funktionierende Seele haben.

Die „Erste Philosophie“ [17]befasst sich nicht nur mit den relativ abstrakten Disziplinen der Philosophie des Geistes, der Phänomenologie und der Theorie der Sinneswahrnehmung, sondern ganz konkret mit Biologie und Evolution sowie mit Anthropologie und Soziologie.

---

[17] Der Begriff wurde meines Wissens von Aristoteles geprägt und von Descartes wiederbelebt.

2. GRUNDLAGEN DER KAUSALITÄT

1. Die vier Hauptkonzepte der Kausalität

Wir alle neigen häufig dazu, kausal zu denken, die Ursachen oder Wirkungen von etwas zu suchen oder zu finden – sei es aus persönlichen oder wissenschaftlichen Gründen. Ohne solche Denkprozesse wäre unser Leben unmöglich; wir wären blind, unfähig zu verstehen, was vor sich geht, und unfähig zu reagieren. Die meisten Menschen können jedoch nicht genau erklären, was mit den Begriffen „Ursache", „Wirkung" und „Kausalität" gemeint ist.

Diese Begriffe haben tatsächlich viele Bedeutungen. Die Kenntnis ihrer verschiedenen Bedeutungen und der jeweils angemessenen Methodik kann unsere Fähigkeit, das Gesuchte zu finden, erheblich verbessern. Die Konzepte von Ursache und Wirkung waren zunächst naturgemäß eher vage und intuitiv. Doch dank der sorgfältigen Arbeit vieler Philosophen und Logiker, von denen viele vorwiegend Naturwissenschaftler waren, sind diese Konzepte im Laufe der Zeit klarer und präziser geworden. In meinen Originalarbeiten zu diesem Thema treibe ich die Bemühungen um Klärung und Präzision durch systematische Behandlung auf ein neues Niveau.

Ziel dieses Essays ist es, einige der wichtigsten Konzepte, formalen Analysen und Erläuterungen zur Kausalität, die ich im Laufe der Jahre in einigen meiner Hauptwerke – namentlich „ *Future Logic"* (FL, 1990), „ *The Logic of Causation"* (LC, 1999–2010), „ *Volition and Allied Causal Concepts"* (VACC, 2004) und „ *Logical and Spiritual Reflections"* (LSR, 2008) – entwickelt habe, so kurz wie möglich darzustellen. Dieser Essay dient als kurze Einführung in das Thema Kausalität und die wichtigsten Werkzeuge kausalen Denkens und soll Interessierte dazu anregen, meine ausführlicheren Arbeiten zu studieren. Diese Arbeiten sind zwar sehr innovativ, haben aber leider bisher nicht die ihnen gebührende Beachtung gefunden.

Kausalität bezeichnet die *abstrakte Beziehung* zwischen einer Ursache und ihrer/ihren Wirkung(en) oder zwischen einer Wirkung und ihrer/ihren Ursache(n). Sie ist schwer zu definieren, da die verschiedenen Ausprägungen technisch so unterschiedlich sind, dass es uns schwerfällt, Gemeinsamkeiten zu benennen.

Die Lehre von der Kausalität heißt Ätiologie [18]. Sie ist ein Teilgebiet der Philosophie. Sie umfasst sowohl Beschreibungen der Wirkungsweisen der Kausalität (*ratio essendi*) als auch Beschreibungen der Wege zu unserer Erkenntnis derselben (*ratio cognoscenti*), also sowohl die Ontologie als auch die Epistemologie der Kausalität.

Die vier Hauptkonzepte der Kausalität sind: **Kausalität (deterministische Kausalität), natürliche Spontaneität (nicht-willentliche Indeterminiertheit), Willkür (freier Wille von Menschen oder anderen Wesen) und Einfluss (intuitiv erfasste, wahrgenommene oder konzipierte Dinge, die den Willen erleichtern oder erschweren, ohne jedoch seine Freiheit aufzuheben).** Wir verwenden den Begriff „Kausalität" als Oberbegriff für diese vier Arten von Ursache-Wirkungs-Beziehungen.

---

[18] Viele schreiben es heute „Ätiologie", aber ich bevorzuge die ältere Schreibweise, die die griechische Etymologie widerspiegelt (*aitia* , was Ursache bedeutet).

2. Die vier Kausalitätsbestimmungen

Kausalität , also deterministische Kausalität, umfasst vier generische *Bestimmungen* , zwei starke und zwei schwache [19]:

- **Vollständige** Kausalität (Symbol **m**): Wenn C, dann E; wenn nicht C, dann nicht E; wobei: C möglich ist.
- **Notwendige** Kausalität (Symbol **n**): Wenn nicht C, dann nicht E; wenn C, nicht - dann nicht E; wobei: C ist unnötig.
- **Partielle** Kausalität (Symbol **p**): Wenn (C1 + C2), dann E; wenn (nichtC1 + C2), dann nicht E; wenn (C1 + nichtC2), dann nicht E; wobei: (C1 + C2) möglich ist.
- **Kontingente** Kausalität (Symbol **q**): Wenn (nichtC1 + nichtC2), dann nichtE; wenn (C1 + nichtC2), dann nichtE; wenn (nichtC1 + C2), dann nichtE; wobei: (nichtC1 + nichtC2) möglich ist.

Beachten Sie die Präzision dieser Definitionen und die Symmetrien in dieser Liste. Kausalität wird anhand positiver und negativer hypothetischer (oder bedingter) Aussagen definiert. Eine Aussage der positiven Form „Wenn X, *dann* Y" bedeutet „X ohne Y (oder ohne Y, das nicht folgt) ist *unmöglich* (in der jeweiligen Modalität)"; eine Aussage der negativen Form „Wenn X, *nicht dann* Y" bedeutet „X ohne Y (oder ohne Y, das nicht folgt) ist *möglich* (in der jeweiligen Modalität)".

Es ist zu beachten, dass die beiden starken Bestimmungen aus zwei hypothetischen Aussagen (einer positiven und einer negativen) sowie einem modalen Kategorischen bestehen; die beiden schwachen Bestimmungen umfassen eine positive und zwei negative hypothetische Aussagen sowie ein modales Kategorisches [20]. Alle genannten Elemente sind zur Definition jeder dieser Verbindungen erforderlich; kein Element ist redundant. Da keine anderen Kausalitätsbestimmungen logisch denkbar sind, ist diese Liste vollständig.

Weitere Analysen zeigen, dass **nur vier spezifische Kombinationen dieser vier generischen Bestimmungen logisch konsistent sind: vollständige notwendige Kausalität (mn), vollständige kontingente Kausalität (mq), notwendige partielle** *Kausalität* (**np**) **und** partielle **kontingente** Kausalität **(** pq **)** . Diese **vier** gemeinsamen **Bestimmungen** sind **(** wie **bereits** erwähnt) erschöpfend und (darüber hinaus) sich gegenseitig ausschließend. Daher können wir mit Sicherheit sagen: *Nichts kann im kausativen Sinne als Ursache oder Wirkung von etwas anderem bezeichnet werden, wenn es nicht durch eine – und zwar genau eine – dieser vier Kausalitätsarten mit diesem in Beziehung steht.*

Nachdem wir so eine vollständige Auflistung aller logischen Formen der Kausalität erstellt haben, können wir schrittweise eine umfassende Logik der Kausalität entwickeln. Dies beginnt mit der Interpretation der spezifischen Negationen der vier Formen der Kausalität und anschließend der allgemeinen Negation der Kausalität. Es ist wichtig zu beachten, dass wir **Nicht-Kausalität theoretisch**

---

[19] Die Symbole **m** , **n** , **p** , **q** leiten sich von den Wörtern **vollständig** , **notwendig** , **teilweise** und **quantitativ ab. Eine vollständige Ursache wird im allgemeinen Sprachgebrauch oft auch als** hinreichende Ursache bezeichnet ; beide Begriffe bedeuten dasselbe. Das Wort „Ursache" kann im Kontext von Kausalität durch das präzisere Wort „ kausativ" ersetzt werden . Die Symbole C und E bezeichnen hier natürlich *mutmaßliche* Ursachen und Wirkungen, bis sie unter eine der gültigen Definitionen von Ursachen und Wirkungen fallen.

[20] Das positive Hypothetische allein kann keine Kausalität definieren, da es formal mit einem anderen positiven Hypothetischen mit demselben Antezedens und entgegengesetztem Konsequens kombiniert werden könnte; das/die negative(n) Hypothetische(n) ist/sind notwendig und wird/werden verwendet, um diese logische Möglichkeit auszuschließen. Das modale kategorische Prädikat stellt sicher, dass das Antezedens C oder nichtC bzw. (C1 + C2) oder (nichtC1 + nichtC2) eine Grundlage hat. Im Falle partieller oder kontingenter Kausalität beziehen sich die Ausdrücke C1 + C2 usw. auf die Kombination von nur zwei Ursachen; sind es jedoch mehr als zwei, können sie schrittweise auf zwei reduziert werden.

nur durch *die Negation aller vier Formen der Kausalität* definieren können , welche zuerst definiert werden müssen [21].

Anschließend werden die Oppositionen und Erziehungen der vier Formen untersucht und verschiedene Aspekte wie die Parallelität von Ursachen sowie Kausal- und Wirkungsketten erörtert. Danach kann *das syllogistische Schließen* mit kausativen Aussagen systematisch erforscht werden. Dies dient als Leitfaden für deduktives Denken und zur Sicherstellung der Konsistenz des Wissens. Die formale Lösung aller deduktiven Probleme ist keineswegs einfach und erfordert zunehmend komplexere Techniken [22].

die Induktion von Kausalität betrifft , so reduziert sich dieses scheinbar schwierige Problem auf die einfacheren Probleme der Induktion von Konditional- und Kategoriensätzen, die zusammen einen kausativen Satz bilden. Um die mit der Induktion von Kausalität verbundenen Fragestellungen vollständig zu verstehen, muss man zunächst erkennen, dass es verschiedene *Arten* von Kausalität gibt, die den verschiedenen Modalitätsmodi entsprechen. Dies bedeutet, dass *es für jeden Modalitätsmodus vier vollständige Bestimmungen von Kausalität gibt* .

In den obigen Definitionen sind die Wenn-Dann-Aussagen nicht ausschließlich logisch, sondern allgemein zu verstehen und auf logische, extensionale, natürliche und temporale (sowie analog räumliche) Konditionalsätze anwendbar. Die deduktive und induktive formale Logik dieser verschiedenen Konditionierungsarten wird in FL systematisch und ausführlich behandelt. Die Klärung und Validierung der Kausalitätsinduktion ist somit formal bereits abgeschlossen.

Kurz gesagt, lässt sich die Induktion von Kausalität, also einer Aussage wie „A verursacht B“, wie folgt beschreiben. Betrachten wir beispielsweise zwei Ereignisse A und B. Wenn A *unserer bisherigen Erfahrung nach stets* von B gefolgt wird, also niemals von Nicht-B, können wir durch Verallgemeinerung (d. h. induktiv folgern), dass A B impliziert. Dies gilt jedoch *erst, wenn* wir auch nur einen einzigen Fall finden, in dem A *nicht* von B gefolgt wird. In diesem Fall müssen wir unsere vorherige Aussage präzisieren und stattdessen folgern, dass A nicht B impliziert [23]. Dasselbe Verfahren gilt für die Negationen dieser Ausdrücke, also Nicht-A und Nicht-B, die ebenfalls berücksichtigt werden müssen, bevor eine Kausalität festgestellt werden kann. Wenn Nicht-A *unserer bisherigen Erfahrung nach stets* von Nicht-B gefolgt wird, also niemals von B, können wir verallgemeinernd folgern, dass Nicht-A Nicht-B impliziert. *Sollten* wir jedoch auch nur einen einzigen Fall finden, in dem Nicht-A *nicht* von Nicht-B gefolgt wird, müssen wir unsere vorherige Aussage präzisieren und stattdessen folgern, dass Nicht-A nicht-B impliziert [24]. Sobald wir diese beiden Fragen geklärt und die Ergebnisse kombiniert haben, können wir eine kausale Aussage beliebigen Grades formulieren.

Der Beweis von Nicht-Kausalität, also einer Aussage wie „A verursacht *nicht* B“, ist wesentlich schwieriger. Angenommen, wir sind mit den oben genannten Mitteln zu dem Schluss gelangt, dass „A nicht B impliziert und Nicht-A nicht Nicht-B impliziert“, könnten wir zunächst folgern, dass „A eine partielle und kontingente Ursache von B ist“, bevor wir folgern, dass „A überhaupt nicht B verursacht“. Die erstgenannte, positivere Schlussfolgerung setzt voraus, dass weitere kausale Faktoren beteiligt sind,

---

[21] Die Bedeutung dieser Aussage liegt darin, dass alle bisherigen Versuche, die Kausalität zu leugnen (wie etwa die von Nagarjuna oder David Hume), wertlos sind, da sie nicht einmal zuerst genau definieren, was sie zu leugnen versuchen.

[22] Dieses Thema nimmt den größten Teil meiner Arbeit *„Die Logik der Kausalität“ ein* und muss uns hier nicht weiter beschäftigen.

[23] Selbstverständlich verzichten wir auf Verallgemeinerungen und Spezifizierungen, wenn wir von vornherein wissen, dass auf A *nicht* immer B folgt, und gehen direkt zur negativen Schlussfolgerung über.

[24] Wenn wir also von vornherein wissen, dass auf Nicht-A *nicht* immer Nicht-B folgt, brauchen wir nicht zu verallgemeinern und zu differenzieren, sondern gehen direkt zur negativen Schlussfolgerung über.

die wir bereits identifiziert haben oder voraussichtlich leicht identifizieren werden; die letztgenannte, negative Schlussfolgerung hingegen setzt voraus, dass wir sorgfältig nach weiteren kausalen Faktoren gesucht, diese aber nicht gefunden haben. In beiden Fällen kann die Schlussfolgerung nur induktiv sein, da sie zu einem späteren Zeitpunkt leicht widerlegt werden kann.[25]

Wir gelangen somit zu einer umfassenden und unbestreitbaren Entwicklung des Kausalitätsbegriffs. Dies erlaubt uns, den bisherigen und gegenwärtigen Diskurs über Kausalität mit meisterhafter Konsequenz zu untersuchen und gegebenenfalls zu kritisieren. Einige frühere und aktuelle Arbeiten zu diesem Thema verdienen Beachtung und Anerkennung, auch wenn sie nicht erschöpfend sind. Andere wiederum verdienen Kritik und können endgültig verworfen werden. Wir bewegen uns somit von bloßen Meinungen und Kontroversen hin zu einem echten wissenschaftlichen Diskurs.

Die obige Analyse beweist eindeutig, dass *Kausalität existiert und erkennbar ist* . Sie ist kein Produkt unserer Fantasie, wie manche (insbesondere David Hume, wie wir sehen werden) behauptet haben. Die Formen der Kausalität ergeben sich *logisch und zwangsläufig* aus der Modalität und den daraus natürlich hervorgehenden kategorischen und hypothetischen Formen, welche die Grundlage und das Mittel jeder rationalen Diskussion bilden. Niemand kann diese rationalen Mittel angreifen, ohne sie selbst zu verwenden und damit den eigenen Diskurs infrage zu stellen und ihn letztlich zu entkräften. Früher mag es möglich erschienen sein, Kausalität zu kritisieren, solange wir keine genaue Vorstellung von ihrem Wesen hatten; doch da wir nun genau wissen, wie sie aus einfacheren diskursiven Elementen konstruiert ist, kann sie nicht länger ohne Widerspruch in sich selbst bezweifelt oder abgelehnt werden. Skepsis gegenüber der Existenz und Erkennbarkeit von Kausalität ist keine Option mehr.

Obwohl Kausalität etwas *Abstraktes ist* , ist sie dennoch *objektiv* , d. h. sie existiert unabhängig von unserem Wissen darüber. Immanuel Kants Versuch, Humes Skepsis zu begegnen, indem er Kausalität als eine von uns empirischen Daten auferlegte „Kategorie“ bezeichnete, implizierte, dass Kausalität etwas Subjektives sei. Dies war keine Lösung, sondern ein weiterer Irrtum. Beide Philosophen haben das theoretische Verständnis kausalen Denkens schwer beeinträchtigt.

Eine weitere wichtige Erkenntnis ist, dass das vielgepriesene „Kausalitätsgesetz“, demzufolge alles eine Ursache im deterministischen Sinne haben muss, *nicht* formal garantiert ist. Es mag zutreffen, muss es aber nicht. Wir können mit unseren logisch begründeten Definitionen von Kausalität und Nicht-Kausalität weder beweisen, dass Spontaneität unmöglich ist, noch dass sie möglich ist. Daher muss die Logik den Begriff der *Spontaneität , d. h. der natürlichen Spontaneität und/oder des*

---

[25] Ich möchte eines Tages eine Software für kausative Logik entwickeln, die online verfügbar gemacht wird und von Wissenschaftlern und allen anderen genutzt werden kann, um auf der Grundlage meiner detaillierten Arbeit in „ *Die Logik der Kausalität“ die besten logischen Schlussfolgerungen über Kausalität aus bestimmten Kombinationen von Rohdaten zu ziehen* .

a) In jedem gegebenen Wissenskontext werden die aktuell verfügbaren Informationen zu drei (P, Q, R) oder vier (P, Q, R, S) oder mehr Variablen eingegeben, und das Programm ermittelt *die* am besten passende Kausalbeziehung. Bis neue Daten vorliegen, wird die gewählte Kausalbeziehung (**mn** , **mq** , **np** oder **pq**) als die wahrscheinlichste angenommen.

b) Anschließend würde das Programm, ausgehend von zwei oder mehr solcher wahrscheinlicher Kausalzusammenhänge, Argumente verwenden, um Schlussfolgerungen zu ziehen. Diese Schlussfolgerungen würden die wahrscheinlichen Kausalbeziehungen zwischen Elementen vorhersagen, deren Beziehung wir zuvor nicht auf die in (a) beschriebene Weise ermittelt haben.

c) An dieser Stelle würden wir die letztgenannten Ergebnisse empirisch überprüfen wollen. Sollten sie sich als falsch erweisen (d. h., sollte das Ergebnis einer Aussage vom Typ (a) nicht mit dem Ergebnis einer Schlussfolgerung vom Typ (b) übereinstimmen), würden wir selbstverständlich folgern, dass eine oder beide Prämissen, die unserer Schlussfolgerung in (b) zugrunde liegen, überarbeitet werden müssen.

d) In diesem Fall wären wir aufgefordert, weitere empirische Untersuchungen zu den fraglichen Punkten durchzuführen. Auf diese Weise würde das Programm Konsistenzprüfungen durchführen und gegebenenfalls weitere Untersuchungen anstoßen.

Da ich selbst nicht in der Lage bin, solche Software zu entwickeln, hoffe ich, dass es irgendwann jemand anderes tun wird. Oder vielleicht lässt sich die Aufgabe irgendwann mithilfe von KI ganz einfach erledigen.

menschlichen Willens (Freiheit), formal berücksichtigen . Wenn wir also von Kausalität im weitesten Sinne sprechen, sollten wir nicht nur die deterministische Kausalität, sondern auch die natürliche Spontaneität und den Willen (die indeterministischen Formen) im Blick haben . In diesem Fall können wir [26]***ein offeneres „Kausalitätsgesetz“*** formulieren , demzufolge alles in einem oder mehreren dieser drei Sinne verursacht sein muss .

3. Die logische Möglichkeit natürlicher Spontaneität

Wie sich herausstellt, wird natürliche Spontaneität von modernen Physikern im Bereich der Quantenmechanik befürwortet. Die theoretische Berücksichtigung dieser Spontaneität durch die Ätiologie liefert somit eine rationale Grundlage und eine Sprache für das vermeintliche Phänomen. Dieses Konzept besitzt keine positive Definition, sondern wird *durch Negation definiert* . Ereignisse, die der natürlichen Spontaneität unterliegen, wären Ereignisse ohne erkennbare, vollständige (deterministische) Ursache, Ereignisse, die nicht den Naturgesetzen unterliegen – und natürlich keine Produkte menschlichen (oder allgemeiner tierischen) Willens. Natürliche Spontaneität bezieht sich also auf *Zufall* – Zufall im wahrsten Sinne des Wortes; sie impliziert, dass wir keine exakte Vorhersage treffen können, selbst wenn wir die Wahrscheinlichkeit des Eintretens abschätzen können.

Selbst wenn man die Existenz natürlicher Spontaneität voraussetzt, sollte diese – zusammen mit der Kausalität – als ein *mechanisches* Ereignis betrachtet werden; eine Art Determinismus im erweiterten Sinne des Begriffs, da auch sie keinen Willen beinhaltet.

Die Logik kann die Existenz rein zufälliger Ereignisse natürlich nicht *a priori bejahen* ; sie kann sie aber auch nicht von vornherein verneinen. Sie kann lediglich die Möglichkeit eines *a posteriori* Beweises zulassen, direkt oder indirekt durch wissenschaftliche Beobachtung/Experimente und glaubwürdige ad-hoc-Theorien. Es ist bekanntermaßen äußerst schwierig, empirisch endgültig zu beweisen, dass ein Ereignis spontan ist, denn wir können uns immer vorstellen, dass es auf eine oder mehrere zugrunde liegende deterministische Ursachen zurückzuführen ist, die wir noch nicht entdeckt haben [27]. Selbst wenn wir heute keine hinreichende Ursache für das beobachtete Ereignis finden und von natürlicher Spontaneität ausgehen müssen, könnten wir in Zukunft möglicherweise neue physikalische Phänomene entdecken, die es uns ermöglichen, eine hinreichende Ursache dafür zu finden. Die Annahme natürlicher Spontaneität ist immer notwendigerweise induktiv.

Um es noch einmal zu wiederholen: Natürliche Spontaneität wäre insofern mechanistisch, als wir Menschen keinen Einfluss darauf haben und sie nicht kontrollieren können, d. h. sie ist in keiner Weise auf Willenskraft zurückzuführen (siehe unten). Wenn wir jedoch auf Grundlage des Induktionsprinzips in einem vermeintlich mechanistischen Bereich sorgfältig nach einer deterministischen Ursache (also einer vollständigen/hinreichenden Kausalität) gesucht und keine gefunden haben, können wir vernünftigerweise sagen, dass in diesem spezifischen Kontext durchaus natürliche Spontaneität vorliegen könnte. Dies beweist die Möglichkeit natürlicher Spontaneität nicht deduktiv, aber induktiv (*bis* Physiker ihre Meinung dazu ändern).

---

[26] Hierbei geht es um die Kausalbeziehung von „Einfluss“ als Konzept innerhalb des Bereichs der Willensbildung, da er nur in Bezug auf die Willensbildung Bedeutung hat.

[27] Dieses Argument wurde bereits vor langer Zeit von dem Stoiker **Chrysippos von Soli (Griechenland, 279–206 v. Chr.)** vorgebracht , der lehrte, dass scheinbare Ursachenlosigkeit in einem bestimmten Ereignis nur eine Art von Kausalität bedeuten könne, die dem menschlichen Verständnis verborgen bleibe (Windelband, S. 181). Chrysippos war (wie Demokrit, aber im Gegensatz zu Aristoteles) ein überzeugter Determinist, der weder Zufall noch willkürliche Ereignisse zuließ.

Dies scheint das methodologische Argument hinter der allgemeinen Akzeptanz des Heisenbergschen Unschärfeprinzips in der Quantenmechanik zu sein. Dieses Unschärfeprinzip, wie es auch genannt wird, lässt sich kurz wie folgt formulieren:

> „Je genauer die Position eines Teilchens bekannt ist, desto ungenauer lässt sich sein Impuls bestimmen, und umgekehrt. Um die Position zu messen, müssen wir mit dem Teilchen in irgendeiner Weise interagieren. Diese Wechselwirkung wird zwangsläufig den Impuls des Teilchens verändern und ihn somit ungenauer bestimmen. Umgekehrt müssen wir, um den Impuls zu messen, mit dem Teilchen so interagieren, dass sich seine Position verändert.“[28]

Manche argumentieren, dass es angebracht sei, von Unsicherheit zu sprechen, da der Versuch des Beobachters, einen physikalischen Sachverhalt zu ermitteln, diesen auf bestimmten Ebenen beeinflussen könne. Ich würde jedoch entgegnen, dass der mögliche Einfluss des Forschers auf den Sachverhalt weiterhin physikalischer Natur ist und nichts mit Bewusstsein zu tun hat. Das Phänomen selbst ist durchaus physikalisch, auch wenn es zu Unvorhersagbarkeit führt. Das Prinzip betrifft physikalische Prozesse und nicht primär die Beziehung des Geistes zur physischen Welt. Somit handelt es sich nicht um ein erkenntnistheoretisches Prinzip, wie der Begriff Unsicherheit suggeriert, sondern genauer gesagt um ein ontisches, weshalb die Bezeichnung Unbestimmtheitsprinzip treffender erscheint.

Das Heisenbergsche Unschärfeprinzip beruht auf dem Welle-Teilchen-Dualismus der Materie. Quantenphysiker haben entdeckt, dass alle Teilchen sowohl Wellen- als auch Teilcheneigenschaften besitzen. Unter bestimmten physikalischen Bedingungen weist ein Elektron die Eigenschaften eines Teilchens auf, unter anderen die einer Welle. Die Tatsache, dass diese physikalischen Bedingungen im Rahmen eines wissenschaftlichen Experiments durch einen Menschen hervorgerufen werden können und der Forscher aufgrund solcher unerwarteter Ergebnisse nicht feststellen kann, ob das Elektron ein Teilchen oder eine Welle ist, bedeutet nicht, dass dieses Experiment etwas mit „dem Beobachter“ zu tun hat (wie es üblicherweise dargestellt wird).

Der Beobachtungsakt in einem solchen Experiment ist angesichts der Unvorhersehbarkeit des physikalischen Verhaltens des Elektrons völlig nebensächlich. Der Geist ist hier nicht stärker beteiligt als bei gewöhnlichen physikalischen Tätigkeiten, etwa beim Autofahren oder Tennisspielen; sobald sie durch menschlichen Willen in Bewegung gesetzt sind, unterliegen Auto und Tennisschläger vollständig den physikalischen Gesetzen. Ähnlich verhält es sich im oben erwähnten Quantenphysik-Experiment: Der Experimentator steuert die Maschine, die ein Elektron aussendet, und liest die Daten der Maschine ab, die das Verhalten des Elektrons erfasst, aber der Geist ist nicht besonders involviert; der beobachtete Prozess ist also rein physikalischer Natur.

Ich bin kein Physiker und verfolge in diesem Bereich keine Interessen: Ich akzeptiere stets die Hypothese, die Physiker zu einem bestimmten Zeitpunkt für die beste halten. Mein Anliegen hier betrifft lediglich die *philosophische Interpretation* bestimmter physikalischer Entdeckungen und die damit einhergehende Sprache. In manchen Kreisen besteht ein perverser Wunsch, Objektivität zu leugnen und Subjektivität zu bekräftigen. Diese gängige Erkenntnistheorie projiziert eine völlig fehlerhafte Interpretation der beobachteten physikalischen Ereignisse und schlussfolgert, dass der Beobachter in quantenmechanischen Experimenten *als solcher* das Ergebnis beeinflusst. Dies ist eine falsche, tendenziöse Schlussfolgerung aus den gegebenen Daten, ein Missbrauch der Fakten, um eine irrationale philosophische Position zu stützen.[29]

---

[28] Um es mit den Worten von Gemini zu sagen: Das genügt für unsere Zwecke hier.

[29] Betrachten wir beispielsweise die folgenden Zitate: „Die Materie der Welt ist eine Frage des Geistes“ (Sir Arthur Eddington, in „Die Natur der physikalischen Welt“). „Denn die Quantenmechanik besagt, dass nichts real ist und wir nichts darüber aussagen können, was die Dinge tun, wenn wir sie nicht beobachten“ (John Gribbin, in „Auf der Suche nach

Wir können natürliche Spontaneität durchaus anerkennen, ohne ihr irrationale Konsequenzen zuzuschreiben.

4. Willenskraft und Einfluss

Willensfreiheit ist die Kausalität eines *unbewegten Bewegers* [30], also einer sich selbst bewegenden Entität, die sich buchstäblich von selbst bewegt, ohne unmittelbar oder indirekt dazu gezwungen oder programmiert zu werden, sei es durch eine vollständige Ursache oder durch natürliche Spontaneität (oder durch einen anderen unbewegten Beweger). Ein durch Willensfreiheit bedingtes Ereignis hat eine Ursache – nämlich *den Akteur* dieses Willens, also die Entität, die das Ereignis freiwillig herbeigeführt hat. Die Ursache eines Willensakts ist nicht irgendein Gedanke oder eine Eigenschaft des Akteurs, sondern der Akteur selbst. Darüber hinaus *ist es nicht „der Wille", der will, sondern der Akteur* . Der Begriff „Wollen" (oder Willensfreiheit) bezieht sich auf die kausale *Beziehung* zwischen dem Akteur und dem inneren oder äußeren Produkt (Wirkung) seines Willensakts; er bezieht sich nicht auf die Ursache oder die Wirkung an sich [31]. Der Begriff „Spontaneität" im Kontext der Willensfreiheit bezeichnet das Wollen ohne Absicht (d. h. ohne jegliche Beeinflussung – siehe dazu weiter unten).

Im Rahmen eines mechanischen Regimes der Kausalität und/oder (sofern ein solches existiert) der natürlichen Spontaneität kann ein statischer Gegenstand einen anderen statischen Gegenstand vollständig oder einen dynamischen Gegenstand teilweise verursachen. Eine dynamische Wirkung kann nur aus einer vollständigen oder teilweisen dynamischen Ursache oder aus dem Fehlen einer Ursache entstehen. Anders verhält es sich im nicht-mechanistischen Regime des Willens; hier erzeugt eine relativ statische Quelle (der handelnde Akteur) ein dynamisches Ergebnis (bestimmte gewollte Bewegungen oder Veränderungen und die daraus resultierenden statischen Phänomene). Dies ist ein wichtiger Unterschied zwischen Willenshandlung, Kausalität und natürlicher Spontaneität, obwohl der Handelnde durchaus auch teilweise, aber nicht ausschließlich, als notwendige Ursache seiner Willenshandlungen gelten kann (da ohne diesen bestimmten Handelnden diese bestimmten Willenshandlungen nicht stattfinden würden), und die menschliche Spontaneität eine gewisse Ähnlichkeit mit der natürlichen Spontaneität aufweist (obwohl die zugrundeliegende Ursachenlosigkeit anderer Art ist).

Ein weiterer wichtiger Unterschied besteht darin, dass der Akteur des Willens in seinem Willensakt frei von Determination ist: Er ist ein unbewegter Beweger *innerhalb der Grenzen der ihm von Natur aus gegebenen spezifischen Selbstbewegungsfähigkeiten* . Willensfreiheit bedeutet Willensfreiheit; es gibt keinen Willen ohne Willensfreiheit. Genauer gesagt: Bei Willensakten ist nicht der Wille frei, sondern der Akteur des Willens. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Freiheit des Akteurs unbegrenzt ist; der Wille (zumindest der von Menschen und Tieren) ist stets durch natürliche und situative Grenzen beschränkt.

Willensfreiheit bedeutet, dass nichts den Handelnden direkt oder indirekt zwingen kann, seinen Willen auszuführen oder zu unterlassen (vorausgesetzt, er verfügt im jeweiligen Einzelfall über die erforderliche Macht); Wollen unterscheidet sich somit deutlich von deterministischer Kausalität (Verursachung). Wollen unterscheidet sich auch von natürlicher Spontaneität dadurch, dass ersteres einen Akteur voraussetzt, letztere jedoch nicht (die „Natur" ist nicht im wörtlichen Sinne ein Akteur,

---

Schrödingers Katze"). Beide Zitate stammen von Wong Kiew Kit in „ *Das vollständige Buch des Zen"* (UK: Vermilion, 2001), S. 104, und untermauern seine Überzeugung, dass die moderne Wissenschaft mit den buddhistischen Lehren übereinstimme, dass die Welt ausschließlich aus dem Geist besteht.

[30] Der Ausdruck „unbewegter Beweger" stammt natürlich von Aristoteles (z. B. in *Physik* 8,5).

[31] Im Gegensatz zu dem Eindruck, der durch die Art und Weise entsteht, wie wir Dinge im Alltag denken und sprechen.

auch wenn wir oft so von ihr sprechen und sie dadurch verdinglichen). Dies bedeutet nicht, dass der Handelnde niemals einer überwältigenden Kraft ausgesetzt ist, sei es durch Kausalität oder natürliche Spontaneität; es bedeutet, dass, wenn und wo der Handelnde offensichtlich buchstäblich *überwältigt wird* , etwas zu tun oder zu unterlassen, das Ergebnis keine Willenshandlung, sondern eine mechanische Handlung ist.

Gewiss, Willensfreiheit bedeutet nicht *uneingeschränkte* Freiheit. Der Handelnde unterliegt in der Regel, wenn nicht immer, unterschiedlichen Einflüssen. Ein **Einfluss** ist etwas, *dessen Wahrnehmung durch den Handelnden* dessen Willenshandlung im betreffenden Moment *erleichtert oder erschwert* ; so definiere ich Einfluss. Bewusstsein ist dabei zentral, wohlgemerkt. Ohne dieses Konzept des Einflusses können wir den Begriff der Willensfreiheit nicht verstehen und akzeptieren, angesichts der Tatsache, dass wir tatsächlich von Dingen in uns und um uns herum beeinflusst werden, wenn wir es wollen. Zusammen mit Kausalität, natürlicher Spontaneität und Willensfreiheit ist Einfluss eine der vier unterschiedlichen, nicht reduzierbaren und komplementären Arten von Kausalität.

Es gibt vielfältige Einflüsse: alle Arten von äußeren Objekten; körperliche Ereignisse, Zustände oder Empfindungen; geistige Ereignisse, Zustände oder Emotionen; Erinnerungen, Vorstellungen, abstrakte Gedanken, rationale Entscheidungen, ethische Lehren und so weiter. Der Begriff des Einflusses umfasst den Begriff des Zwecks, ist aber umfassender. Der Gedanke an ein bestimmtes Ziel *veranlasst* den Handelnden, willentlich eine bestimmte Handlung auszuführen – in diesem Sinne ist Aristoteles' „Finalursache" tatsächlich eine Art „Wirkursache", wenn auch (siehe oben) spezifischer im Sinne des Einflusses. Aber auch andere Bewusstseinsgegenstände als Ziele können Willensakte beeinflussen.[32]

Ein Akteur kann, so scheint es, auch Willensakte vollziehen, die frei von Teleologie sind, also ohne den Einfluss eines Ziels, Motivs, Wunsches oder einer Abneigung; dies bezieht sich auf einen Willen, der nicht nur frei, sondern auch spontan ist. Wir nennen dies Impulsivität oder Laune. Obwohl dies denkbar ist und offenbar gelegentlich vorkommt, unterliegt der Großteil des Willens vielen Einflüssen, sowohl positiven als auch negativen.

Ein Einfluss ist *niemals* allein bestimmend; er kann jedoch Dinge so extrem erleichtern oder erschweren, dass es *beinahe so erscheint* . Einfluss impliziert eine *Wahrscheinlichkeit* des Eintretens oder Nichteintretens. Daher lässt sich menschliches Verhalten anhand von Gruppenstatistiken bis zu einem gewissen Grad vorhersagen. Solche Vorhersagen sind zwar nicht sicher, aber sie können Hinweise liefern. Wenn sich der vermeintliche Einfluss jedoch als tatsächlich hundertprozentig förderlich oder hinderlich erweist, kann er *nicht mehr* als Einfluss bezeichnet werden, sondern muss als vollständige Ursache, als bestimmende Wirkung, betrachtet werden. Einflüsse sind definitionsgemäß immer weniger als hundertprozentig wirksam.

Einfluss entsteht, wie bereits erwähnt, durch *das Bewusstsein* eines Objekts (jeglicher Art) beim Subjekt (Akteur). Fehlt dieses Bewusstsein *,* d. h. beeinflusst das als Einflussfaktor bezeichnete Objekt das beobachtete Ergebnis, ohne dass es vom Subjekt auch nur in gewissem Maße erkannt wurde, so kann der vermeintliche Einfluss *nicht* als solcher bezeichnet werden, und das beobachtete Ergebnis kann nicht als willentlich herbeigeführt gelten – es ist deterministisch bedingt.

Viele Menschen hegen Zweifel an der Möglichkeit des Willens, weil sie das Wesen des Einflusses nicht verstanden haben und *ihn daher mit Determinismus verwechseln* . Sie meinen, der Wille könne nicht frei sein, wenn er beeinflusst werde; sie halten Einflüsse für bestimmend, d. h. für ursächlich. Obwohl ein Einfluss neben dem Handelnden als Teilursache einer gewollten Wirkung betrachtet werden kann, beruht seine Wirkung notwendigerweise auf dem Bewusstsein des Handelnden, der das beeinflussende

---

[32] Verweise auf Aristoteles im vorliegenden Band finden sich in: *Die Werke des Aristoteles* (2 Bände, herausgegeben von Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton UP, 1984).

Objekt berücksichtigt (es will, nicht will, es fürchtet, darauf hofft, davon beeinflusst wird, davon irregeführt wird usw.).

Einflüsse motivieren durch subjektive Anziehung oder Abstoßung, doch der Handelnde bleibt trotz dieser Einflüsse frei zu wählen. Der Einfluss zwingt den Handelnden nicht buchstäblich zu einem bestimmten Handeln oder Nicht-Handeln, sondern beeinflusst lediglich seine Entscheidungsfindung, indem er die eine Wahl erleichtert oder die andere erschwert, d. h. indem er den subjektiven *Aufwand verändert* , der mit dem Willensakt verbunden ist. Der Einfluss erhöht oder verringert lediglich den Aufwand, den eine Wahl für diesen Handelnden zu diesem Zeitpunkt bedeutet. Wenn der Handelnde den nötigen Aufwand aufbringt, um alle entgegenwirkenden Einflüsse zu überwinden, übt er seinen Willen aus, unabhängig davon, ob er das beabsichtigte Ergebnis erzielt oder nicht.

Doch der Handelnde kann auch angesichts gegensätzlicher Einflüsse willenslos bleiben; in einem solchen Fall müssen wir schlussfolgern, dass ihm die nötige Willenskraft fehlte, um diesen oder jenen Weg einzuschlagen, und er die Dinge letztlich ihren Lauf nehmen lässt. Diese auf Unentschlossenheit beruhende *Trägheit* kann als Willensschwäche bezeichnet werden, da die Untätigkeit faktisch die Akzeptanz des einfachsten Weges bedeutet. Passivität ist eine Art Wahl, die viele von uns oft treffen. Man beachte: Wünschen ist nicht gleich Wollen – man kann sich etwas wünschen, sich wünschen, dass es geschieht, aber nichts tun, um es zu erreichen.

Es gibt viele Arten von Einflüssen. Eine wichtige davon ist *der Instinkt* . Ein Instinkt ist eine genetisch programmierte Präferenz, vermutlich evolutionär bedingt, die im Prinzip das Überleben und die Gesundheit des einzelnen Organismus oder seiner Art fördert, obwohl sie in bestimmten Fällen oder unter bestimmten Umständen gegenteilige Auswirkungen haben kann. Instinkt steht nicht im Gegensatz zum Willen: Er zwingt dem Organismus nicht buchstäblich ein bestimmtes Verhalten auf, beeinflusst aber stark die Richtung seiner Entscheidungen und bietet ihm eine quasi automatische erste Wahlmöglichkeit, ohne jedoch andere, gewollte Entscheidungen unmöglich zu machen. *Emotionen* (seien es Bauchgefühle oder subtilere mentale Phänomene) haben instinktive Einflüsse; beispielsweise kann Angst Kampf- oder Fluchtreaktionen oder hilfloses Erstarren auslösen. Persönliche *Gewohnheiten* hingegen sind erworbene, nicht instinktive Einflüsse; dennoch beeinflussen sie das Verhalten stark und sind, wie Instinkte, zwar schwer, aber nicht unmöglich zu überwinden.

die Vernunft eine weitere wichtige Einflusskategorie . Sie bezeichnet das sorgfältige Abwägen von Handlungsoptionen unter Berücksichtigung von Wegen und Mitteln sowie deren möglichen Folgen. Dabei greift man auf Erfahrung und Logik zurück, wird aber auch von Emotionen beeinflusst, meist unter Berücksichtigung bestimmter, persönlich oder gesellschaftlich als selbstverständlich geltender Prinzipien. Der Wissenskontext – intuitiv, wahrnehmungsbezogen und konzeptuell – prägt rationale Entscheidungsfindung maßgeblich. Soziale Einflüsse spielen natürlich eine große Rolle im Verhalten von Menschen (insbesondere von jungen Menschen). Neben dem Einfluss der Familie und des unmittelbaren Umfelds gibt es heutzutage auch starke Einflüsse der Gesellschaft im Allgemeinen durch Schule und die verschiedenen Medien (schriftlich, visuell und auditiv), die oft politisch motiviert sind.

Offensichtlich reagieren verschiedene Individuen unterschiedlich stark auf diese Einflüsse, und selbst ein und dieselbe Person kann zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich reagieren. Manche Menschen sind instinktiver, manche emotionaler, manche gewohnheitsmäßiger, manche rationaler, manche wissenschaftlicher, manche mystischer, manche poetischer, manche stärker von der Familie oder anderen gesellschaftlichen Gruppen beeinflusst usw. Manche weniger. Männer und Frauen, Erwachsene und Jugendliche, Senioren und Kinder, Menschen unterschiedlichen Bildungsstands, kultureller Prägung oder aus verschiedenen Epochen zeigen im Allgemeinen unterschiedliche Verhaltensmuster. Vieles hängt von den natürlichen Anlagen jedes Einzelnen ab, seinen angeborenen physischen und psychischen Fähigkeiten und Einschränkungen, insbesondere dem Grad der Intelligenz. Auch verschiedene Tierarten

reagieren natürlich unterschiedlich auf äußere Reize. Menschen sind bekanntermaßen rationaler, andere Tierarten instinktiver. All diese Unterschiede lassen sich durch empirische statistische Studien belegen.

Um es noch einmal zu wiederholen: Instinkt steht jedenfalls nicht im Widerspruch zum freien Willen; er beeinflusst ihn. Entscheidungen, aber nicht bestimmen Auch Menschen, die zwar größtenteils von ihrem freien Willen geleitet werden, besitzen Instinkte. Die meisten Mütter und Väter haben elterliche Instinkte, obwohl manche ihre Kinder gelegentlich absichtlich verletzen oder töten. Unser Instinkt ist es, unsere Gesundheit zu erhalten, doch manche Menschen entscheiden sich dafür, Tabak zu rauchen, viel Alkohol zu trinken oder Psychopharmaka einzunehmen. Und so weiter.

Ich glaube, dass alle Tiere, selbst Insekten, sowohl freien Willen als auch Instinkte besitzen, wenn auch in deutlich unterschiedlichem Maße als wir. Sie sind keine Roboter, sie haben so etwas wie eine Seele, da sie offensichtlich kognitive und willentliche Fähigkeiten sowie Bedürfnisse und Abneigungen haben. Jeder, der einen Hund oder eine Katze besessen oder längeren Kontakt mit einer anderen Tierart gehabt hat, weiß das. Natürlich sind Tiere viel instinktiver und weniger frei als wir, aber sie zeigen auch die Fähigkeit, sich aus anderen Motiven zu bewegen. Eine Katze kann sich beispielsweise mit einem Haustier-Vogel im selben Haushalt anfreunden. Am unteren Ende des Tierspektrums, eine Fliege, bewegt sich zwar zweifellos größtenteils gemäß ihren instinktiven Verhaltensmustern und hat kaum freien Willen, fast gar keinen. Dennoch kann man annehmen, dass sie gerade genug hat, um sich ohne besonderen Grund in die eine oder andere Richtung zu bewegen (sie muss sich irgendwann in irgendeine Richtung bewegen, aber welche, ist ihr nicht vorgegeben).

Was ist ein *Akteur* des Willens? Wir wissen von der Existenz des Willens durch persönliche, introspektive Beobachtung, also Intuition, und auch durch Dinge, die dem Akteur relativ äußerlich sind, nämlich die Wahrnehmung mentaler oder physischer Ereignisse und die daraus resultierenden begrifflichen Prozesse. **Ich weiß, dass ich will; ich weiß, wann ich will und wann ich nicht will; ich weiß, was ich will oder nicht will; ich weiß sehr oft, aber nicht immer, warum ich will oder warum ich nicht will; und ich weiß in der Regel, ob und in welchem Maße mein Wille erfolgreich war oder nicht.** Es ist eine Tatsache, dass wir diese Unterscheidungen durch Selbstwahrnehmung und Introspektion treffen können und dies auch routinemäßig tun. Wenn jemandem diese Selbstwahrnehmung tatsächlich fehlt (was ich bezweifle), dann hat er mit Sicherheit ein ernsthaftes psychisches Problem.

Wer bin ich? Ich bin nicht in erster Linie *der physische Körper,* in dem ich scheinbar wohne; noch bin ich *die mentalen Phänomene* , die ich innerlich wahrnehme und begreife (meine Erfahrungen, Erinnerungen, Vorstellungen, Gedanken, Träume). Ich bin **die Seele** , das spirituelle Wesen im Zentrum meines Seins; die Seele bin ich. Es ist die Seele, die will; die Seele ist der freie Akteur aller von ihr ausgehenden Willensakte. Die Seele trägt die volle Verantwortung für all ihre Willensakte, ungeachtet aller Einflüsse, die auf sie einwirken, denn sie hat das letzte Wort und kann entscheiden, was in ihrer Macht steht, zu tun oder zu unterlassen, wie leicht oder schwer es auch sein mag und wie erfolgreich oder erfolglos das Ergebnis auch sein mag.

Der Wille ist eine der drei charakteristischen Kräfte der Seele – die anderen beiden sind *Erkenntnis* (das Bewusstsein von etwas, gleich mit welchen Mitteln) und *Wertung* (die Zuschreibung von Wert oder Unwert zu erkannten Dingen). Der Wille lässt sich nicht ohne Bezug auf Erkenntnis und Wertung verstehen. Die Seele verfügt über diese drei Mittel, sich zur Welt zu beziehen: Erkenntnis, Wille und Wertung; und diese drei Funktionen der Seele sowie die Seele selbst werden ihr primär durch (ich verwende diesen Begriff hier in einem engeren Sinne) *Intuition (oder Apperzeption) bewusst* ; diese Intuition (oder Apperzeption) ist *direkte Selbsterkenntnis* .

Es ist unmöglich, diese vier spirituellen Elemente (die Seele und ihre drei genannten Funktionen) vollständig zu definieren, da jedes von ihnen metaphysisch *einzigartig ist* . Die Seele ist mit keinem mentalen oder physischen Phänomen vergleichbar, das wir üblicherweise wahrnehmen; wir können nicht mit Sicherheit sagen, woraus sie besteht, wie sie aufgebaut ist, wie sie funktioniert oder wo sie sich befindet, und jeder Versuch dazu kann nur eine *grobe Analogie* für pragmatische Zwecke sein. Solche Analogien zu wörtlich zu nehmen, führt unweigerlich zu Irrtümern.

Ebenso wenig lassen sich Erkenntnis und Willenskraft auf etwas anderes reduzieren, da sie ontologisch einzigartig sind. Wir können jedoch feststellen, dass nichts (kein Lebewesen, kein Tier) Erkenntnis ohne Willenskraft oder Willenskraft ohne Erkenntnis besitzt. Auch die Wertung impliziert sowohl Erkenntnis als auch Willenskraft, vor, während und nach ihrem Entstehen. Unserer Erfahrung nach gibt es keine Seele ohne Erkenntnis, Willenskraft und Wertung, und diese drei Funktionen sind nur möglich für eine Seele und implizieren sie notwendigerweise (sind ohne ihre Annahme undenkbar).

Wenn wir betrachten, welche Wesen eine Seele und ihre drei Funktionen besitzen, erscheint diese Beobachtung logisch. In unserer Erfahrungswelt [33]scheinen alle Menschen und (in geringerem Maße) höhere Tiere und vielleicht auch niedere Tiere, wenn auch in viel geringerem Maße, über Erkenntnisvermögen (da sie offensichtlich über Erkenntnismittel wie Sinnesorgane und ein Nervensystem verfügen *)* , Willenskraft (da sie sich ohne äußere Einwirkung unerwartet und in unerklärliche Richtungen bewegen können) und Wertgefühl (verschiedene Wünsche und Abneigungen, von denen einige reale biologische Bedürfnisse widerspiegeln) zu verfügen.

In diesem materiellen Kontext ist die *biologische* Bedeutung dieser Funktionen offensichtlich. Jeder tierische Organismus muss sein Leben schützen und erhalten, indem er seine physische Umwelt, einschließlich seines eigenen Körpers, so gut wie möglich erfasst (mittels Kognition) und so gut wie möglich auf seine physische Umwelt einwirkt (mittels Willenskraft), um Ziele zu verfolgen, die er als förderlich für sein physisches Leben einschätzt (Wertschätzung).

Menschen und möglicherweise auch höhere Tiere müssen zusätzlich die mentale Umgebung ihrer Existenz berücksichtigen, d. h. sie haben *psychologische* Werte, die sie achten und pflegen müssen (z. B. ihre geistige Gesundheit, ihren Charakter oder ihre emotionalen Zustände). Darüber hinaus legen viele spirituelle Traditionen nahe, dass sich unser Leben wahrscheinlich über unsere bloße physische und mentale Existenz hinaus in eine rein spirituelle Sphäre erstreckt, von der unsere Seele nur einen kleinen Teil ausmacht oder in der sie dauerhaft verweilt, herkommt und zu der sie zurückkehrt. In diesem Fall müssen wir auch bestimmte rein spirituelle Werte achten und danach handeln.

Alle oben genannten Überlegungen sind für jede Ethikwissenschaft von entscheidender Bedeutung **.** Ohne freien Willen gibt es keine Ethik; alles ist erlaubt, da wir ohnehin keine Wahl haben. Doch unter der Voraussetzung des freien Willens kann und muss eine wissenschaftliche Ethik konzipiert werden, vorausgesetzt, das (menschliche) Subjekt besitzt die für solch abstrakte Studien notwendige begriffliche Fähigkeit. Die prinzipielle Ablehnung von Ethik ist logisch absurd, da sie ein Gebot impliziert, ethischen Grundsätzen nicht zu folgen. Ethisches Denken zielt darauf ab, zu bestimmen, was *für den* jeweiligen Organismus (Person) gut, was schlecht und was gleichgültig ist; Ethik schreibt Willensakte vor, die für das Leben (physisch, mental, spirituell) dieses Organismus angemessen sind. Ethische Untersuchungen dienen nicht bloß der theoretischen Erkenntnis; ihr Zweck ist es , das (menschliche) Verhalten in der Praxis *positiv und* weise zu beeinflussen. Vorgefertigte ethische Richtlinien, sofern der Einzelne sie kennt, versteht und befolgen möchte, wirken neben anderen Einflussfaktoren auf den menschlichen Willen. Ethik bildet ein rationales Gegengewicht zu den Kräften der Leidenschaft im Menschen, einschließlich der Torheit der Trägheit. Wir könnten objektiv eine Ethik für alle Lebewesen

[33] Pflanzen scheinen diese Kräfte nicht zu besitzen; oder vielleicht haben sie sehr primitive Entsprechungen davon (schließlich sind sie ja auch Lebewesen).

vorschlagen, aber natürlich haben nur diejenigen Organismen, die solche theoretischen Gedanken denken können (sicherlich Menschen und vielleicht einige andere Tierarten, wenn auch nur vorverbal), ein Interesse daran in der Praxis.

Ethik unterscheidet sich von individuellen, spontanen Überlegungen zu bestimmten Zielen und Mitteln, seien sie noch so rational oder teilweise bzw. vollständig auf emotionalen Erwägungen und Einflüssen beruhend. Ethik ist der Versuch interessierter Individuen, [34]theoretisch allgemeine Prinzipien für die praktische Orientierung aller Menschen in den unterschiedlichsten Lebenslagen zu bestimmen. Unweigerlich existieren konkurrierende ethische Lehren – manche intelligent, manche unsinnig, manche sehr weise, manche sehr töricht –, und der Einzelne muss dennoch seinen Verstand und sein Herz einsetzen, um persönlich zu entscheiden, welche Lehren oder welche Aspekte beider er wählt. Mit „seinen Verstand und sein Herz einsetzen" meine ich, Angelegenheiten rational und unter gebührender Berücksichtigung menschlicher Gefühle zu beurteilen. Der höchste Maßstab moralischer Urteile muss logischerweise das Leben sein, denn das Leben ist Zweck und Mittel allen menschlichen Daseins.

In **theologischen Fragen** leiten wir Gottes Existenz und Macht aus unserer eigenen Existenz und unseren eigenen Fähigkeiten ab. Obwohl unser Erkenntnisvermögen und unser Wille offensichtlich begrenzt sind und unsere Wertvorstellungen oft getrübt sind, gehen wir davon aus, dass Gott allwissend, allmächtig, weise und gütig ist. Die Annahme, dass Gott die höchste und größte Seele ist, erlaubt es uns, unsere Seelen als kleine Teile eines größeren Ganzen zu begreifen *und so die Gemeinsamkeiten und die Gemeinschaft der Menschen mit Bezug auf eine gemeinsame Quelle zu erklären* . Dies kann unser ethisches Denken beeinflussen. Natürlich ist all dies noch Spekulation, aber sicherlich ein legitimer und wertvoller Bestandteil menschlichen Denkens. Zugegebenermaßen wissen wir weder empirisch noch logisch, ob Gott existiert oder welche Eigenschaften er besitzt, aber es ist nützlich, darüber nachzudenken und die möglichen Konsequenzen zu bedenken.

Es muss in jedem Fall betont werden, dass die Idee des Willens der cartesianischen Lehre von einer unüberbrückbaren Trennung zwischen **Geist und Materie widerspricht** . Das Konzept des Willens besagt, dass eine spirituelle Entität (der Akteur eines Willensakts) auf bestimmte mentale und physische Phänomene einwirkt und den Lauf der Dinge in der materiellen Welt (wenn auch nur geringfügig) verändert. Dies impliziert, dass die Naturgesetze, die Wissenschaftler als unumstößlich betrachten (obwohl sie nur *verallgemeinert bekannt sind*), unter ganz bestimmten Umständen, insbesondere im Kontext der Existenz von Menschen oder höheren Tieren, außer Kraft gesetzt werden können. Während beispielsweise das Gesetz der Erhaltung von Materie und Energie besagt, dass die Menge an Materie und Energie im materiellen Universum konstant ist, besagt die Lehre vom freien Willen, dass dennoch ein materielles Ereignis (wenn auch nur innerhalb der Grenzen des menschlichen Nervensystems) durch das Wirken einer spirituellen Entität (der Seele des Menschen) eintreten kann. Der Mensch ist keine hochentwickelte Maschine (und ich glaube, angesichts unserer vielen biologischen Ähnlichkeiten, entgegen der Annahme von René Descartes, dass auch Tiere keine Automaten sind, zumindest nicht die höheren).

Ein Roboter, selbst einer mit hochentwickelter **künstlicher Intelligenz (KI)** , ist eine Maschine, denn alles, was er tut – einschließlich seiner scheinbar autonomen Entscheidungen und Bewegungen – ist das Ergebnis vorheriger Programmierung durch Menschen (oder durch von Menschen programmierte Maschinen). Menschen unterscheiden sich grundlegend dadurch, dass sie eine Seele besitzen, die Bewusstsein, Willen und Werte hat. Dies ermöglicht es ihnen, unabhängig von äußeren Einflüssen frei zu entscheiden. Maschinen haben keine Seele, kein Bewusstsein, keinen Willen und keine Werte. Manchen wird zwar „künstliche Intelligenz" zugeschrieben, doch ist der Begriff Intelligenz in ihrem Fall fraglich, da Intelligenz ein Attribut und ein Maß für Bewusstsein ist und nicht per se physikalische

[34] Dazu gehören religiöse, soziale und politische Führer sowie Philosophen.

Prozesse beschreibt. Dennoch können Maschinen nützlich oder gefährlich sein, je nachdem, wie gut oder schlecht wir sie programmieren. Aus dieser Perspektive sind Maschinen lediglich Erweiterungen menschlicher Gedanken, des menschlichen Willens und der menschlichen Wertvorstellungen – ob intelligent oder dumm.

Und ja, KI könnte die Menschheit und alles Leben auf der Erde theoretisch auslöschen. Eine Maschine könnte durchaus zu dem Schluss kommen, dass dies der effizienteste Weg sei, eine schwierige Aufgabe zu lösen – deshalb müssen wir durch korrekte Programmierung sicherstellen, dass solche extremen Lösungsansätze von Maschinen unmöglich werden. Doch was ist mit bösartiger Programmierung? Ein einzelner Mensch oder eine Gruppe mit den nötigen Fähigkeiten könnte ein KI-System absichtlich so programmieren, dass es die Menschheit vernichtet. Solche wahnsinnigen, menschenfeindlichen Menschen gibt es leider – man sieht ja, wie oft manche plötzlich und scheinbar grundlos so viele Menschen wie möglich töten. Die Menschheit ist eindeutig bereits jetzt oder wird es bald sein durch KI; und es ist zweifelhaft, ob rechtliche Beschränkungen eine solche historische Katastrophe verhindern können. Hoffentlich werden wohlwollende Programmierer uns gemeinsam verteidigen und den Bösewichten in einem endlosen Wettstreit der Intelligenz immer einen Schritt voraus sein (genau wie das Internet heute ständig von unzähligen Hackern angegriffen wird und Heerscharen von Guten damit beschäftigt sind, sie zu bekämpfen).

Willenskraft ist ein **spirituelles** Phänomen. Das Konzept der Willenskraft ist definitiv nicht Ein materialistisch-deterministischer Ansatz impliziert eine Art Transzendenz, ein Sein, das über der Materie existiert. Es wäre schwieriger zu behaupten, der physische Körper besitze Willenskraft, als – wie hier geschehen – anzunehmen, dass etwas, das selbst nicht den physikalischen Gesetzen unterliegt (nämlich die Seele, unsere „spirituelle Seite“), Willenskraft besitzt. Willenskraft kann, ähnlich wie natürliche Spontaneität, als *begrenzte Ausnahme* innerhalb eines weitgehend (aber nicht ausschließlich) deterministischen Universums betrachtet werden.

Aus dieser Perspektive ist der mechanische Bereich nicht vollständig vorbestimmt; er beinhaltet in vielen Fällen lediglich *natürliche Trägheit* , die prinzipiell durch Willenskraft überwunden werden kann. Manche Naturereignisse entziehen sich jeglicher Willenskraft; andere hingegen sind willentlich beeinflussbar. Greifen wir nicht ein, verläuft der natürliche Lauf der Dinge; greifen wir jedoch ein, verändern wir ihren Verlauf. Wir können annehmen, dass es inmitten mechanistischer Ereignisse vereinzelt kleine Bereiche freier Willensprozesse geben mag. Dies widerspricht nicht der Natur; es ist eine besondere, hochentwickelte Fähigkeit, die uns innewohnt und vielleicht den Höhepunkt der materiellen Evolution darstellt. Zur Natur gehören nicht nur physikalische, sondern auch mentale und spirituelle Phänomene (d. h. zumindest die individuelle Seele und ihre drei Funktionen). Es gibt keinen Grund, diese These vorschnell abzulehnen.

Viele selbsternannte Wissenschaftler lehnen diese These heute kategorisch ab, obwohl sie für diese Ablehnung keine wissenschaftliche Grundlage haben. Ihr *ausschließlicher Materialismus und Determinismus* beruht nicht auf gültiger Induktion, sondern auf blindem Glauben und einer ideologischen Haltung, die sie *dogmatisch daran hindert* , empirische und rationale Argumente zu berücksichtigen. Sie postulieren, dass sich alle Lebensphänomene (einschließlich Bewusstsein und Willen) *eines Tages* auf materielle Gesetze zurückführen lassen (d. h. sich exakt aus rein materiellen Faktoren vorhersagen lassen), doch bisher ist es ihnen *nicht* gelungen, mathematische Gleichungen vorzuschlagen, die dieser gewagten Spekulation Glaubwürdigkeit verleihen könnten. Es ist nichts weiter als ein Produkt ihrer Fantasie, eine Hoffnung oder eine intellektuelle Modeerscheinung, der sie feige folgen. Es ist ein engstirniges Vorurteil; es ist keine Wissenschaft.

Weitaus wissenschaftlicher, also streng im Einklang mit Logik und Erkenntnistheorie, ist es, die Richtigkeit *unserer gemeinsamen inneren Erfahrung* von Selbst, Erkenntnis, Willenskraft und

Wertvorstellungen anzunehmen und dementsprechend zu theoretisieren. Wir können solche Belege nicht einfach ignorieren, nur weil sie zu subtil und schwer präzise zu erfassen sind, so sehr unterscheiden sie sich von den viel eindrucksvolleren (sinnlich und intellektuell) physischen und mentalen Phänomenen, die wir ebenfalls routinemäßig erleben.

5. Ursprünge und Entwicklung des Kausalitätsbegriffs

Ich glaube, die Ursprünge und die Entwicklung des Kausalitätsbegriffs lassen sich wie folgt darstellen. Dies kann als Hypothese betrachtet werden, die (ganz oder teilweise) durch empirische (psychologische, soziologische und historische) Studien bestätigt werden muss.

Auf *individueller* Ebene liegt der Ursprung unseres Kausalitätsbegriffs in der Introspektion: dem einfachen und direkten Bewusstsein, sich selbst zu erkennen, wie man – bewusst oder unbewusst – entscheidet, etwas zu tun, beispielsweise eine Hand oder einen Fuß zu bewegen, und es dann auch tatsächlich tut. Dieses Bewusstsein ist allen Menschen innewohnend und bildet die Grundlage des Willensbegriffs *,* der schließlich (nach komplexeren philosophischen Überlegungen) zum Konzept des freien Willens wird. Diesem Begriff liegt das Selbstgefühl zugrunde, sodass die Kausalität spirituell begründet ist, d. h. logischerweise eine Seele voraussetzt.

Das *Selbst, die Seele oder der Geist* ist etwas Nicht-Phänomenales; das heißt, es besitzt keine der phänomenalen Qualitäten (oder Qualia), die wir durch die Sinne des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens oder Tastens wahrnehmen, oder vergleichbare mentale Projektionen, die aus Erinnerungen an solche Sinneserfahrungen abgeleitet sind. Wir erkennen die Seele durch Selbstbewusstsein, also direkt und nicht indirekt durch das Bewusstsein von etwas anderem. Dieses auf das Subjekt selbst gerichtete Bewusstsein kann als Intuition oder Apperzeption bezeichnet werden. So wie wir nicht mit unseren Augen hören oder mit unseren Ohren sehen können usw., sondern für jede phänomenale Qualität das entsprechende Sinnesorgan verwenden müssen, so lässt sich das Selbst in keiner sinnlichen oder imaginativen Erfahrung finden, und doch sind wir fähig, es zu apperzeptionieren. Möglicherweise ist Selbstbewusstsein eine Fähigkeit, die nur dem Menschen, nicht aber den Tieren zuteilwird; vielleicht besitzen sie aber auch manche.

Der Begriff des *Einflusses* ist eng mit dem des Willens verbunden – das heißt, wir sind uns alle in unterschiedlichem Maße bewusst, dass der Gedanke an etwas unseren Willen erleichtern oder erschweren kann. Menschen werden zumeist von Objekten des Begehrens motiviert oder von Objekten der Abneigung gehemmt und handeln auf der Grundlage ihrer Vorstellungen darüber, wie sie diese erreichen oder vermeiden können. Das Verhalten von Menschen wird zudem stark von ihren Überzeugungen hinsichtlich der Werte und Abneigungen sowie der Tugenden und Laster beeinflusst, die in verschiedenen ethischen Lehren definiert sind. Der Wille funktioniert nicht kontextlos, sondern hängt von unseren Wahrnehmungen ab, seien sie rational oder irrational. Einflüsse sind nicht bestimmend; wir können nach unserem Willen handeln, selbst wenn keine Anreize oder Hemmnisse wahrgenommen werden. Erst nach solchen weiterführenden Überlegungen entsteht der Begriff der Willensfreiheit.

Als Nächstes folgt unsere persönliche Erfahrung der Interaktion mit physischen Objekten außerhalb unseres eigenen Körpers. Dazu gehören Erfahrungen wie das Schieben, Greifen und Ziehen eines externen physischen Körpers von uns weg oder zu uns hin. Solche Erfahrungen bilden die Grundlage unseres Kausalitätsbegriffs im Sinne von *Verursachung* , im Unterschied zum Willen, da sie jenseits unserer direkten Handlungsfähigkeit stattfinden. Hier liegt der Fokus nicht darauf, dass wir die

Bewegung des externen Körpers verursachen, sondern auf der Interaktion zwischen unserem eigenen Körper (der durch unseren Willen in Bewegung gesetzt wird) und dem ihn umgebenden Körper; es handelt sich also um eine eher materialistische Form der Kausalität, in der wir keine andere Rolle spielen, als die Kettenreaktion in Gang gesetzt zu haben.

In einem dritten Schritt blicken wir noch weiter hinaus und schreiben wahrgenommenen Ereignissen Kausalität zu, etwa den Handlungen anderer Menschen, schließlich auch anderer Tiere (offenbar auch sich selbst bewegender Lebewesen), auf die wir in Analogie zu uns selbst Willenskraft (und Bewusstsein und Werturteil) anwenden; sowie den Wechselwirkungen unbelebter Körper, die wir als der Kausalität und/oder möglicherweise dem bloßen Zufall (natürlicher Spontaneität) unterworfen betrachten.

Eine spätere Entwicklung ist die Anwendung des Willensbegriffs auf *rein mentale* Tätigkeiten wie Erinnern, Vorstellen, Denken usw. Dies geschieht später, da es ein höheres Maß an Selbstbeobachtung und Reflexion erfordert als das Bewusstsein der eigenen körperlichen Bewegungsfähigkeit. Wir entdecken bei näherer Betrachtung auch, dass der Kausalitätsbegriff auf die Wechselwirkungen zwischen verschiedenen mentalen Ereignissen (beispielsweise kann die Erinnerung an Schmerz eine Angst auslösen) oder zwischen mentalen und physischen Ereignissen (beispielsweise kann Angst bestimmte unangenehme Empfindungen im Magen hervorrufen) anwendbar ist, da solche Ereignisse in der Regel nicht von uns gewollt sind und in vielen Fällen offensichtlich nicht unserer Willenskraft unterliegen, sie hervorzurufen oder zu verhindern.

Wichtig im Hinblick auf die oben beschriebene Ereigniskette ist, dass der Begriff des Willens historisch höchstwahrscheinlich dem der Kausalität *vorausging* . Ich möchte auf David Humes Infragestellung der Existenz von Kausalität hinweisen, der argumentierte, dass wir keine empirische „Verbindung“ zwischen Ursache und Wirkung erkennen können. Was er im Sinn hatte, als er nach einem solchen zugrundeliegenden Zusammenhang suchte – auch wenn er es nicht zugegeben hätte –, waren die Empfindungen, die wir gewöhnlich beim Schieben oder Ziehen an äußeren Körpern erleben – Bewegungen, die tatsächlich auf Willenskraft beruhen. Dies zeigt, dass Hume unbewusst unsere Willenserfahrung als *Modell* für empirische Belege für Kausalität heranzog. Doch natürlich sind sowohl Willenskraft als auch Kausalität Abstraktionen – keines von beiden erfordert offensichtliche materielle oder gar mentale, konkrete Anzeichen.

Die moderne Philosophie, stark beeinflusst von der wissenschaftlichen Erforschung physikalischer Prozesse, neigt dazu, Kausalität als primäre Form der Kausalität zu betrachten und Willensbildung als abgeleiteten Begriff, der (so die Behauptung) viel schwerer fassbar und zweifelhafter, wenn nicht gar trügerisch sei. Tatsächlich lässt sich der Begriff der Kausalität formal leichter definieren als der des Willens und erscheint daher einfacher, sicherer und logisch vorrangig. Doch handelt es sich um sehr unterschiedliche Formen der Kausalität, die sich nicht logisch auf die eine reduzieren lassen, sondern getrennt betrachtet werden müssen.

Tatsächlich werden wir Willenskraft wohl nie so präzise definieren können wie Kausalität, da sie *so fundamental und eigenständig ist* , dass sie sich auf nichts anderes reduzieren lässt. Ebenso werden wir Bewusstsein, Seele oder gar Existenz wohl nie definieren können – dieses Problem betrifft nicht nur die Willenskraft. Selbst grundlegende physikalische Konzepte der Naturwissenschaften, wie beispielsweise (zum Beispiel im aktuellen Stand der Physik) die Anziehungs- und Abstoßungskräfte in Gravitations- oder elektromagnetischen Feldern, müssen als gegeben hingenommen werden, da sie sich nicht auf etwas anderes reduzieren lassen. Bei so grundlegenden Konzepten, den Bausteinen unserer Welt,

können wir nur grob beschreibende, auf Analogien beruhende Aussagen treffen. Eine unendliche Reduktion ist logisch unmöglich; irgendwann muss ein Ende gefunden werden.

Betrachtet man nun die wahrscheinliche *kollektive* historische Entwicklung des Kausalitätsbegriffs im größeren Kontext, so lässt sich Folgendes vorschlagen: Urvölker waren vermutlich *Animisten* und glaubten, dass selbst unbelebte materielle Körper einen Geist besaßen – dies war ihre Erklärung für Kausalität zwischen solchen Körpern: Sie verstanden Kausalität im Wesentlichen als Willensakt unsichtbarer Geister. Später wurde diese Vorstellung sublimiert, indem man verschiedene Arten von materiellen Körpern als von verschiedenen Göttern bewegt ansah – dies war die *polytheistische* Phase. Schließlich setzte sich der *monotheistische* Glaube durch, dass ein einziger Gott die ganze Welt aktiv lenkt.

Später, nach philosophischen Überlegungen, wurde diese Lehre abgeschwächt. Man behauptete nun, Gott *könne zwar* alles beherrschen, habe *aber* (prinzipiell, sofern er nicht ausnahmsweise anders entschied [35]) bevorzugt, Menschen und Tieren die Kontrolle über einige Dinge (durch Willenskraft) zu überlassen und „Naturgesetze“ erlassen, die den geordneten (oder sogar spontanen) mechanischen Prozess unbelebter Objekte sicherstellten. Darauf folgte die *atheistische* Lehre von Willenskraft und Kausalität ohne Gott, dann die rein *materialistische* Lehre von einer Welt der Kausalität ohne Möglichkeit der Willenskraft, wenngleich vielleicht eine gewisse natürliche Spontaneität existierte, und schließlich eine Lehre, die *jegliche* Kausalität (sowohl Kausalität als auch Willenskraft) verneinte und nur den Zufall als denkbar akzeptierte.

Es muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass die Leugnung jeglicher Kausalität nicht möglich ist, ohne zuvor den Begriff der Kausalität zu definieren; eine solche Leugnung ist sinnlos, wenn dem Kausalitätsbegriff keine Bedeutung beigemessen wird. Dasselbe gilt für die spezifischeren Begriffe des Willens und der Verursachung sowie für den der natürlichen Spontaneität. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Kausalität ist unausweichlich, wenn man Kausalität vorschnell ablehnt.

Ich behaupte natürlich nicht, dass diese vorgeschlagene Abfolge von Ereignissen in der Geschichte und überall exakt eingehalten wurde. Sie ist schematisch und skizziert in den meisten Fällen die wahrscheinliche Entwicklung. Betrachtet man die tatsächlichen historischen Berichte, so zeigt sich, dass hier und da einige Phasen übersprungen wurden und die Reihenfolge der Ereignisse nicht immer so logisch war. Die obige theoretische Vorhersage ist aber dennoch hilfreich für die Bewertung historischer Phasen.

Betrachten wir nun, wie wir **unsere Kausalitätskonzepte validieren können** . Es sei angemerkt, dass in der Geschichte des Individuums und der Menschheit der Begriff des Willens wahrscheinlich dem aufkommenden Kausalitätsbegriff vorausgeht und zu dessen Verständnis dient (und, im Falle der Ablehnung beider, dem des ursachenlosen Zufalls). In einem differenzierteren philosophischen Kontext erscheint der Kausalitätsbegriff jedoch grundlegender als der Willensbegriff. Dies liegt daran, dass *die Idee der Kausalität logisch unausweichlich ist, die des Willens hingegen nicht (zumindest nicht auf den ersten Blick)* .

Warum ist Kausalität logisch unbestreitbar? In einer so vielfältigen Welt wie der unseren *muss es zwangsläufig* Regelmäßigkeiten geben. Eine Welt ohne jegliche Ähnlichkeit zwischen zwei Dingen ist undenkbar. Sie ist sogar *widersprüchlich* , da jede solche Behauptung auf Annahmen über Ähnlichkeit beruht. Unvoreingenommen hinsichtlich dessen, was ähnlich ist und was nicht, können wir mit

---

[35] Daher kommt der Ausdruck „so Gott will“ – was bedeutet, dass Willen oder Kausalität (oder sogar Spontaneität) ihren üblichen Lauf nehmen dürften, es sei denn, Gott beschließt ausnahmsweise, im jeweiligen Einzelfall einzugreifen.

Sicherheit sagen, dass in der vielfältigen Welt, in der wir leben, bestimmte feste Muster auftreten. Das heißt, ein Objekt X ist stets in Anwesenheit eines anderen Objekts Y vorhanden und stets in dessen Abwesenheit abwesend; oder die Konstanz kann komplexer sein und mehr als zwei Objekte betreffen. Sobald solche festen Muster gefunden werden, und sei es auch nur induktiv durch Verallgemeinerung, lassen sich kausale Zusammenhänge konstruieren und annehmen.

Wenn sich eine angenommene Kausalbeziehung bei genauerer Prüfung der Fakten (im konkreten Fall) als nicht zutreffend erweist, muss zwangsläufig eine andere Kausalbeziehung gefunden werden – *die Existenz der Kausalbeziehung an sich steht also außer Frage* . Man kann nicht behaupten, die empirisch belegten Regelmäßigkeiten seien bloßer Zufall. Zwar lassen sie sich auf einer gewissen Ebene plausibel so betrachten, ohne sich intellektuell damit auseinanderzusetzen; doch bleibt die Frage offen, warum gerade diese Ordnung der Dinge und nicht eine andere entstanden ist. Sobald jedoch der Kausalitätsbegriff in unser Denken Einzug hält, erklärt sich die empirisch belegte Ordnung der Dinge als durch die Natur der Dinge selbst, ihre faktische Identität, bedingt – sie wird als die gegebene Ordnung der Welt anerkannt [36]. Letzteres ist daher ein rational überzeugenderer Ansatz.

Was den Willen betrifft, so ist er (um es zu wiederholen) nicht so unausweichlich wie die Kausalität. Dies trifft jedoch nur zu, wenn man nach außen auf die materielle Welt blickt, ohne sich der Tatsache bewusst zu sein, dass jemand (man selbst) in diesem Augenblick nach außen blickt. Denn sobald man sich seiner selbst bewusst wird und versucht, sich selbst, das Subjekt der Erkenntnis, in die Welt einzubeziehen, um ein umfassenderes Weltverständnis zu erlangen, das scheinbare mentale und spirituelle Objekte einschließt, wird man unweigerlich durch innere Erfahrung dazu gedrängt, die Tatsache des Willens zu bedenken und anzuerkennen. Denn es wird schnell deutlich, wenn man aufmerksam, logisch denkend und gewissenhaft ehrlich ist, dass unser jeweiliges Selbst, im Unterschied zu bloßen materiellen Entitäten, *eine „Seele“* (eine „spirituelle“ Entität) mit drei wesentlichen Kräften ist – nämlich *Erkenntnis, Willen und Wertung* . Diese drei Kernfunktionen der Seele sind in der Tat eng miteinander verbunden, sodass keine von ihnen ohne die anderen existieren kann.

Man könnte sich eine Seele vorstellen, die die Welt statisch erfasst (Bewusstsein besitzt), ganz passiv, ohne sich in irgendeiner Weise mit ihr auseinanderzusetzen (ohne Willenskraft) und ohne jegliche Präferenz in Bezug auf sie zu haben (ohne Wertung). Doch so ist es offensichtlich nicht in der Realität für uns, d. h. für unsere Seelen. Wir interagieren ständig mit der Welt jenseits unseres Selbst und sind in unserem inneren Leben aktiv. Solche Interaktionen erfordern Willenskraft und setzen Werte voraus. Der Wille muss bis zu einem gewissen Grad frei sein, um tatsächlich Ausdruck der eigenen Wünsche und Abneigungen der Seele zu sein. Äußere und innere Dinge können den Willen durchaus beeinflussen, indem sie entweder seinen Handlungsspielraum deterministisch begrenzen oder ihn durch den Einfluss verschiedener innerer oder äußerer Bewusstseinsobjekte erleichtern oder erschweren; doch jeder Wille muss letztlich frei von jeglichem Zwang sein, sonst kann er logisch nicht als Wille gelten.

Der Begriff der Nichtkausalität, also der natürlichen Spontaneität, wird prinzipiell nicht durch Kausalität oder Willensbildung ausgeschlossen. Im engeren Sinne hat Nichtkausalität besondere Anwendungsbereiche. So wie wir sagen können, dass A B verursacht (sei es durch Kausalität oder Willensbildung), *müssen wir* (gegebenenfalls) auch sagen können, dass A B nicht verursacht. Es ist undenkbar, dass alles in identischer Weise kausal miteinander verbunden ist. Für jede Kausalbeziehung,

---

[36] Hier soll nicht auf einen Gedanken wie den von Leibniz an eine „prä-etablierte Harmonie“ zurückgegriffen werden. Wir akzeptieren die Dinge einfach, wie sie sind, egal wie leicht es uns auch fallen mag, uns vorzustellen, wie anders sie hätten sein können.

die wir identifizieren, gibt es eine Vielzahl von Kausalbeziehungen, für die wir keine Grundlage haben und die wir daher verneinen müssen. Wäre alles in gleicher Weise mit allem verbunden, gäbe es weder einen logischen Bedarf noch die Notwendigkeit eines Kausalitätsbegriffs. Solche Konzepte basieren auf der Vielfalt des Seins und Werdens, die in unserer Welt sichtbar wird.

Das umfassendere und tiefere Konzept der Nicht-Kausalität, also der natürlichen Spontaneität eines einzelnen Ereignisses, ist weiterhin denkbar. Wir können uns etwas vorstellen, das keine kausale Beziehung hat, nicht nur zu *einigen* anderen Dingen, sondern zu *allen* anderen Dingen. Es sei darauf hingewiesen, dass unser früheres Argument, Kausalität sei eine unvermeidliche Folge von Vielfalt, durch die Annahme der Existenz von Nicht-Kausalität *nicht* beeinträchtigt wird; unser Argument lautete, dass es Fälle von Kausalität geben müsse, nicht, dass diese universelle Gültigkeit haben müsse. Ich sehe keine logische Grundlage für das traditionell formulierte „Kausalitätsgesetz“ im Sinne eines totalen und a priori Ausschlusses der Möglichkeit natürlicher Spontaneität. Dies ist vergleichbar mit dem Hinweis, dass Willensakte zwar in der Regel auf ein Ziel gerichtet sind, aber gelegentlich völlig willkürlich sein können.

Empirisch scheinen bestimmte Ereignisse, die moderne Physiker in verschiedenen Experimenten auf den tiefsten Ebenen der Materie beobachtet haben (man denke insbesondere an die Kopenhagener Deutung), die Existenz natürlicher Spontaneität nahezulegen. Daher müssen wir dieses Konzept in unser ätiologisches Repertoire aufnehmen, unabhängig davon, ob es sich letztlich als anwendbar erweist oder nicht. In diesem Fall könnten wir der Kürze halber den Begriff „Kausalität“ erweitern, sodass er nicht nur Kausalität und Willensbildung (sowie Einflüsse auf die Willensbildung), sondern auch deren Abwesenheit, also natürliche Spontaneität, umfasst. Das heißt, obwohl natürliche Spontaneität streng genommen Nicht-Kausalität ist, können wir sie im erweiterten Sinne des Begriffs Kausalität, der sich auf den begrifflichen Bereich kausaler Fragen bezieht, als Gegenstandsfeld einbeziehen.

Sicherlich lässt sich natürliche Spontaneität neben der üblicheren, *pluralen und gesetzmäßigen Form der Kausalität als eine Art singuläre und unvorhersehbare Ursache betrachten* . Sie ähnelt dem Willen insofern, als sie singulär und unvorhersehbar ist; sie unterscheidet sich jedoch von ihm dadurch, dass ihr keine Seele, kein zielgerichteter Wille zugrunde liegt (außer vielleicht Gott und seinem Willen). Sie ist ein Aspekt der Natur – für den wir jedoch kein Naturgesetz erkennen oder formulieren können; metaphorisch gesprochen ist sie die Natur in ihren Launen. Dies wird hier als theoretische Möglichkeit erörtert, ohne jedoch auszuschließen, dass sich diese Behauptung eines Tages empirisch – und vielleicht sogar logisch – als unhaltbar erweisen könnte.

6. Humes viele Probleme mit der Kausalität

David Hume leugnete die Realität und Erkennbarkeit von Kausalität aufgrund zahlreicher begrifflicher Verwirrungen und vieler Denkfehler; und leider sind viele Philosophen seinem Beispiel bis heute töricht gefolgt. Es gibt zwei Arten von Philosophen: die böswilligen, destruktiven, die nach Problemen suchen, von denen sie hoffen, dass sie unlösbar sind, und die wohlwollenden, konstruktiven, die nach Lösungen suchen; Hume gehörte eindeutig zur ersteren Kategorie. Im Folgenden ein Beispiel für Humes Behauptungen zur Kausalität:

> „Wir können keinen notwendigen Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung feststellen, auch wenn wir in allen vergangenen Fällen deren ständiges Zusammentreffen beobachten können.“[37]

Humes Probleme mit der Kausalität wurzeln in Problemen mit *der Modalität* . Er analysierte die Modalitätsbegriffe nicht ausreichend, bevor er Aussagen über Kausalität traf. Seine Hauptthese, der Mensch könne Notwendigkeit nicht erkennen, und tiefergehend, es gäbe keine Notwendigkeit, ist widersprüchlich. Wenn etwas *unmöglich ist* , impliziert dies logisch, dass es *notwendig ist* , dass dieses Ding nicht existiert. Darüber hinaus ist es logisch unmöglich zu behaupten, der Mensch könne *Notwendigkeit nicht* erkennen, denn dies impliziert selbst die Notwendigkeit der *Unkenntnis* des Menschen über Notwendigkeit. Unmöglichkeit und Notwendigkeit sind logisch eng miteinander verbundene Begriffe; Unmöglichkeit ist die Notwendigkeit einer Verneinung und Notwendigkeit die Unmöglichkeit einer Positivität. Man kann den einen Begriff nicht ohne den anderen akzeptieren: Ihre Formen unterscheiden sich nicht, nur ihre Inhalte.

Genauso wenig kann man die Negation der Notwendigkeit logisch behaupten, ohne die Negation der Unmöglichkeit zu akzeptieren, und umgekehrt. Wenn alles unnötig ist, dann ist nichts notwendig, woraus sich auch keine Notwendigkeit ableiten lässt; ebenso ist, wenn alles möglich ist, nichts unmöglich, woraus sich auch keine Unmöglichkeit ableiten lässt. Wenn nichts notwendig ist, dann ist nichts unmöglich; und wenn nichts unmöglich ist, dann ist nichts notwendig. Dies sind keine Wortklaubereien, sondern logische Imperative. Unterschiede in der Polarität beeinflussen die Modalitätsbegriffe nicht. Hume ignorierte das Gegensatzverhältnis zwischen den vier Begriffen Notwendigkeit, Unmöglichkeit (Notwendigkeit-Nicht-Unmöglichkeit), Möglichkeit (Nicht-Unmöglichkeit) und Unnotwendigkeit (Möglichkeit-Nicht-Unmöglichkeit). Er glaubte, er könne sich einen Modalitätsbegriff aussuchen und einen anderen ablehnen. Aber nein! – Diese vier Begriffe sind logisch untrennbar miteinander verbunden; sie können nicht getrennt voneinander betrachtet werden.

Darüber hinaus verwechselte Hume verschiedene Modalitätsarten, insbesondere logische und natürliche Modalität. Logische Notwendigkeit (die Notwendigkeit begrifflicher Implikationen) ist ein umfassenderer Begriff als natürliche Notwendigkeit (die Notwendigkeit von Naturgesetzen). *Logische Notwendigkeit impliziert logisch natürliche Notwendigkeit; natürliche Notwendigkeit impliziert jedoch nicht logische Notwendigkeit* . Natürliche Notwendigkeit ist logisch mit logischer Unnotwendigkeit vereinbar. Das bedeutet: Auch wenn wir uns mithilfe unserer Vorstellungskraft vorstellen können, dass Naturgesetze (scheinbare natürliche Notwendigkeiten) anders sein könnten, als sie tatsächlich sind (d. h. dass sie keine logischen Notwendigkeiten sind), ändert dies nichts daran, dass sie natürliche Notwendigkeiten sind und wir sie induktiv (statt deduktiv) erkennen können, also durch Verallgemeinerung empirischer Beobachtungen (bis weitere Beobachtungen diese Verallgemeinerung *widerlegen* und eine Partikularisierung erfordern). Hume vermischte aus Dummheit oder Unehrlichkeit diese beiden Begriffe der logischen und natürlichen Notwendigkeit, als er die Kausalität leugnete.

Hume war sich offenbar auch der Unterschiede zwischen den dynamischen Formen der Kausalität, die auf der „natürlichen“ (und zeitlichen) Modalität beruhen, und den statischen Formen der Kausalität, die auf der „extensionalen“ (und räumlichen) Modalität beruhen, nicht bewusst. Diese Modalitäten beinhalten unterschiedliche Formen von Konditionalsätzen. In der natürlichen Modalität (und analog dazu in der weniger ausgeprägten zeitlichen Modalität) folgt auf ein dynamisches Ereignis unmittelbar oder zeitlich ein anderes dynamisches Ereignis oder folgt ihm nicht; hier bezieht sich Kausalität auf die

---

37 *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* (1748), Abschnitt IV, Teil I.

Abfolge von Ereignissen (Veränderungen) in der Zeit. Die extensionale Modalität (und analog dazu in der weniger ausgeprägten räumlichen Modalität) hingegen betrifft die Verbindung statischer Dinge (konkreter Entitäten, Eigenschaften, Handlungen oder abstrakter Kategorien) unabhängig von der Zeit. Beispiele: Wenn ein Gas erhitzt wird, dehnt es sich aus, wenn es abgekühlt wird, zieht es sich zusammen (dynamische Kausalität); alles, was Beine hat, kann gehen, alles, was keine hat, kann nicht gehen (statische Kausalität).[38]

Hume behauptete zwar vage, Kausalität beziehe sich auf „konstante Konjunktion", doch diese Aussage ist formal ungenau und nur die halbe Wahrheit. Zu wissen, dass etwas A stets von etwas anderem B gefolgt oder mit diesem verbunden ist (und daher niemals von dessen Negation gefolgt oder mit diesem verbunden ist), genügt nicht, um zu beweisen, dass B von A abhängt. Denn es ist möglich, dass die Negation von A ebenfalls stets von B gefolgt oder mit diesem verbunden ist, wodurch B sicherlich unabhängig von A wäre. Humes Definition von Kausalität als „konstante Konjunktion" bezieht sich auf die positive Beziehung zwischen A und B, erwähnt aber nicht die negative Beziehung zwischen Nicht-A und B. Um eine Kausalität zwischen zwei Dingen zu belegen, müssen stets sowohl die positive als auch die negative Seite ihrer Beziehung spezifiziert werden. Erst wenn *beide* Seiten der Frage geklärt sind, kann man behaupten, dass eine Kausalität besteht oder bestehen könnte. Die positive Seite allein reicht dafür nicht aus.

Um die stärkste Form der Kausalität nachzuweisen, müssen wir zeigen, dass sowohl A als auch Nicht-A und Nicht-B ständig miteinander verbunden sind; dies ist vollständige notwendige Kausalität. Wenn wir feststellen, dass A und B ständig miteinander verbunden sind, Nicht-A und Nicht-B aber nicht ständig miteinander verbunden sind, liegt dennoch Kausalität vor, wenn auch schwächerer Art, nämlich vollständige kontingente Kausalität. Entgegen Humes naiver Definition kann Kausalität auch *ohne* ständige Verbindung von A und B bestehen. Wenn A und Nicht-A nicht ständig miteinander verbunden sind, spricht man von partieller notwendiger Kausalität. Und wenn weder A *noch* Nicht-A ständig miteinander verbunden sind, entspricht dies der partiellen kontingenten Kausalität, der schwächsten Form der Kausalität.

Unregelmäßigkeit , ob positiv oder negativ, ist daher *nicht* per se ein Beweis für Nicht-Kausalität, da *partielle* und *kontingente* Kausalität logische Möglichkeiten darstellen. Wenn etwas *partiell* kausal von etwas anderem ist, sind sie nicht immer miteinander verbunden; und wenn etwas *kontingent* kausal von etwas anderem ist, sind ihre Negationen nicht immer miteinander verbunden. Vollständige (oder hinreichende) und notwendige (oder sine qua non) Kausalität ist lediglich die stärkste Bestimmung von Kausalität (daher ihre paradigmatische Rolle) – sie ist nicht die einzig mögliche Form. Anders ausgedrückt: Kausalität kann selbst bedingt sein (positiv oder negativ); sie existiert nicht *nur* in unbedingter Form [39]. Hume berücksichtigte diese entscheidenden formalen Tatsachen nicht, sondern bot eine sehr vereinfachte Definition von Kausalität an. Kein Wunder also, dass ihm Kausalität als etwas Schwaches erschien.

Hume leugnete die Kausalität, indem er auf das Fehlen einer vagen, undefinierten, metaphysischen „Verbindung" (die eine Art Bindung, Kitt oder Klebstoff suggerierte) zwischen der vermeintlichen Ursache und Wirkung verwies. Da seine Definition von Kausalität als ständige Verbindung ungenau war, konnte er durchaus leugnen, dass diese Bindung inmitten dessen existierte, was wir Kausalität nennen.

---

[38] Eine vollständige Analyse der verschiedenen Konditionierungsmodi finden Sie in meinem Werk *Future Logic (1990).*

[39] Für eine detailliertere Analyse siehe meine frühere Auflistung der vier Bestimmungen der Kausalität, die meinem Werk „ *Die Logik der Kausalität" entnommen ist* .

Doch die Wahrheit ist: Wenn Kausalität , wie oben dargelegt, unter Berücksichtigung sowohl positiver *als auch negativer Regelmäßigkeiten korrekt definiert wird, sodass die Annahme einer unsichtbaren, vermeintlichen natürlichen Verbindung zwischen den Begriffen keinen Ausweg* bietet, verschwindet das von Hume beschriebene Problem schlichtweg. Werden sowohl positive als auch negative Aspekte berücksichtigt, lässt sich kein Unterschied mehr zwischen Regelmäßigkeit *mit* und *ohne* Verbindung machen! Merken Sie sich das gut. Was tatsächlich regelmäßig ist (in welchem Maße auch immer), ist (in diesem Maße) verbunden; und nur was wirklich unregelmäßig ist, entbehrt tatsächlich der Verbindung.

Kausalität ist ein komplexes, abstraktes Konzept, keine einfache, konkrete Wahrnehmung. Daher ist es absurd, Kausalität zu leugnen, nur weil man sie nicht direkt wahrnimmt. Tatsächlich ist Kausalität eine so komplexe Beziehung mit vier möglichen vollständigen Bestimmungen, dass sie nicht einfach kategorisch geleugnet werden kann, wie Hume es versuchte, ohne sich all ihrer Möglichkeiten bewusst zu sein und *sie somit erschöpfend auszuschließen. Dies müsste für jedes einzelne Paar von Objekten im gesamten Universum* geschehen . Bevor man die Existenz von Kausalität leugnen kann, muss empirisch für jedes beliebige Paar von Objekten gezeigt werden, dass keine der vier Bestimmungen der Kausalität auf sie zutrifft. Dies ist keine leichte Aufgabe, denn *selbst wenn in ihrer Beziehung keine unmittelbare Regelmäßigkeit erkennbar ist, können sie auf einer tieferen Ebene dennoch durch partiell-kontingente Kausalität miteinander verbunden sein* . Hume leugnete die Realität und Erkennbarkeit von Kausalität, weil er sich der Vielfalt ihrer Bestimmungen und der *großen Schwierigkeiten beim Nachweis von Nicht-Kausalität nicht bewusst war* . Es ist wesentlich einfacher, einen Kausalzusammenhang nachzuweisen als einen Nicht-Kausalzusammenhang.

Humes schwaches Kausalitätsverständnis lässt sich *im Nachhinein* als Folge seiner Neigung zu „materieller“ (philonischer) statt „strenger“ Konditionierung deuten. Dies zeigt sich darin, dass er von „konstanter Konjunktion“ statt von „notwendiger Konjunktion“ spricht. Bei der materiellen Implikation bedeutet „A impliziert B“ lediglich, dass die Konjunktion von A und Nicht-B *nicht tatsächlich ist* ; bei der strengen Implikation hingegen bedeutet es, dass eine solche Konjunktion *unmöglich ist* . Im ersten Fall ist die Beziehung schwach, ein bloßer Zufall zu einem bestimmten Zeitpunkt; im zweiten Fall ist sie absolut fest, eine unter allen Umständen und in Raum und Zeit gültige, also eine notwendige. Hinter diesem Missverständnis Humes stand sein Unverständnis für induktives Denken; das heißt, sein Unvermögen, aus der gegenwärtigen Wirklichkeit (dem Zufall) auf allgemeine Wirklichkeit (Notwendigkeit) zu schließen, indem man verallgemeinert und die Verallgemeinerung *gegebenenfalls durch* Präzisierung korrigiert, falls später gegenteilige Beweise gefunden werden.

Hume leugnete unser Wissen über Kausalität, indem er behauptete, dieses könne nur durch ein vermeintliches „ *Uniformitätsprinzip* “ (das er als übergeordnete Prämisse verwendete) streng belegt werden. Anschließend argumentierte er, dass dieses Prinzip in der Praxis nicht anwendbar sei, da es bestenfalls ein Produkt der Verallgemeinerung darstelle. Dieses Argument ist jedoch, wie sich nun leicht zeigen wird, absurd. Das angebliche Uniformitätsprinzip ist ein Ablenkungsmanöver, da es unmöglich ist, ein solches Prinzip so zu formulieren, dass es die Uniformität der Natur *in konkreten Fällen vorhersagt* . Alles, was wir über die Uniformität der Natur sagen können, ist die vage Feststellung, dass Uniformität in der Natur *existiert* , aber wir können nicht im Voraus sagen, *wo oder wann* dies der Fall ist. Mit anderen Worten: Es gibt kein *Prinzip* der Uniformität, sondern nur die *Tatsache* der Uniformität. Und diese Tatsache ist axiomatisch und selbstverständlich, denn das Gegenteil zu behaupten, ist widersprüchlich, da jede derartige explizite Behauptung auf Begriffen basiert und alle Begriffe die Ähnlichkeit (Einheitlichkeit des Erscheinungsbildes) zwischen zwei oder mehr Dingen voraussetzen (und

nebenbei bemerkt, da wir in einer vielfältigen Welt leben, auch deren Unähnlichkeit zu anderen Dingen).

Wenn wir Heraklits Prämisse übernehmen, dass keine zwei Dinge jemals und nirgendwo identisch sind, verwenden wir Begriffe – nämlich „keine“, „zwei“, „Dinge“ usw. –, deren Verständlichkeit und Realismus allesamt davon abhängen, dass es tatsächlich Dinge gibt, die ähnlich genug sind, um in dieselben Kategorien eingeordnet und mit denselben Begriffen bezeichnet zu werden. Eine Welt des völligen Chaos, für die der Ausspruch „Man kann nicht zweimal in denselben Fluss steigen“ wörtlich und universell gilt, ist schlichtweg undenkbar. Jede Welt, die zwei oder mehr Dinge enthält, birgt logischerweise eine gewisse Einheitlichkeit in sich, sei es auch nur die gemeinsame Tatsache, in derselben Welt zu existieren. Heraklits Philosophie war Sophistik, da er seine Erkenntnis der Vielheit nicht auf seinen eigenen Diskurs anwandte [40]. Um Begriffe zu bilden, genügt es anzuerkennen, dass *es offensichtliche Ähnlichkeiten in den Eigenschaften verschiedener Dinge gibt* ; wir müssen diese Ähnlichkeiten nicht a priori aufzählen oder beweisen. Ebenso genügt es für die Formulierung kausaler Aussagen, festzustellen, dass zwischen verschiedenen Dingen offensichtliche Verhaltensähnlichkeiten *bestehen* ; wir müssen diese Ähnlichkeiten nicht a priori aufzählen oder beweisen. Um es zu wiederholen: Es handelt sich hierbei nicht um einen Verweis auf ein Prinzip der Einheitlichkeit, sondern lediglich um eine Tatsache der Einheitlichkeit.

Nach der Einführung des Uniformitätsprinzips verwarf Hume es zu Recht als Zirkelschluss (da das Prinzip selbst ein Produkt der Verallgemeinerung ist, kann es nicht zur logischen Rechtfertigung von Verallgemeinerungen herangezogen werden). Er erkannte jedoch nicht, dass ein solches allgemeines Prinzip logisch *unmöglich zu formulieren ist* ; d. h., dass es unmöglich ist, a priori festzulegen, *wie weit* Uniformitäten für jede Klasse von Dingen reichen können und müssen – dies lässt sich nur a posteriori durch einfache, *ad hoc* empirische und theoretische Überlegungen herausfinden. Auch wissen wir für jede Klasse von Dingen mit Sicherheit, dass die Uniformität irgendwann enden wird – aber wir können nicht vorhersagen, *wo* dieses Ende liegt. Nachdem Hume das, was er fälschlicherweise für die theoretische Grundlage unseres Wissens über Kausalität (und andere Konzepte) hielt, nämlich Verallgemeinerungen aus Beobachtungen, verworfen hatte, schloss er, dass Kausalität nicht bewiesen werden könne und daher in Wirklichkeit nicht existiere. Da seine Hauptprämisse falsch war, nämlich dass das Wissen über Kausalität von einem angeblichen Uniformitätsprinzip abhängt, ist es nicht verwunderlich, dass seine Schlussfolgerung falsch war.

Die wahre Grundlage der Verallgemeinerung besteht schlichtweg darin, dass wir, wenn wir beobachten (oder weniger direkt aus Beobachtungen ableiten), dass eine Menge von Dingen eine bestimmte (positive oder negative) Eigenschaft oder ein bestimmtes Verhalten aufweist, ***logisch gebunden* sind . *Die Annahme* , dass uns noch unbekannte Dinge derselben Art *dieselbe* (positive oder negative) Eigenschaft oder dasselbe Verhalten aufweisen, ist berechtigt, *solange wir nicht* zufällig auf ein oder mehrere Dinge derselben Art stoßen, die diese Eigenschaft oder dieses Verhalten *nicht* besitzen (in diesem Fall würden wir unser Urteil durch Spezifizierung anpassen).** Dies ist kein willkürlicher Schluss, sondern beruht fest auf der Tatsache, dass die Eigenschaft oder das Verhalten bekannter Fälle *empirisch begründet ist* , während (zumindest vorläufig) jede Erwartung *gegenteiliger Eigenschaften*

[40] Aus demselben Grund war Parmenides natürlich ein Sophist, da er mithilfe eines Diskurses, der mehrere Begriffe umfasste, eine Philosophie des absoluten, universalen und exklusiven Monismus formulierte. Die Begriffe der Ähnlichkeit und der Unähnlichkeit sind untrennbar miteinander verbunden.

oder Verhaltensweisen für noch unbekannte Fälle allein auf Vorstellungskraft [41]basiert . Wir ziehen es zu Recht vor, unser Wissen auf Erfahrung statt auf Vorstellungskraft zu gründen. Dies ist die wahre Bestätigung der Generalisierung – das authentische Urteil intelligenter Vernunft und die Grundlage der Induktion.

Sicherlich können auch wir uns, wie Hume, im Allgemeinen *vorstellen , dass Fälle, die wir nicht beobachtet (oder herbeigeführt) haben* , sich von bereits beobachteten Fällen unterscheiden *könnten , da solche Polaritätsänderungen* in der Vergangenheit tatsächlich nachträglich *in anderen spezifischen Kontexten beobachtet wurden* . Doch beachte die Absurdität dieser vermeintlichen Kritik: Sie ist selbst ein Verallgemeinerungsversuch, der von vergangenen Beobachtungen von Polaritätsänderungen (in anderen Kontexten) auf die Vorhersage zukünftiger Polaritätsänderungen (im gegenwärtigen Kontext) schließt! Man beachte Folgendes: Hume verneinte die Verallgemeinerung von gleicher Polarität auf gleicher Polarität, *indem er* implizit willkürlich die Verallgemeinerung von Polaritätsänderungen auf Polaritätsänderungen zuließ. Dies war ein logischer Widerspruch seinerseits; und **die Tatsache, dass sein Versuch, die Kausalität zu widerlegen, in sich widersprüchlich ist, beweist unwiderlegbar, dass *die Existenz von Kausalität logisch nicht geleugnet werden kann*** . Tatsächlich können wir, solange wir im vorliegenden Kontext keinen Polaritätswechsel beobachten (oder herbeiführen), nicht logisch annehmen oder behaupten, dass er jemals eintreten wird. Da Beobachtung erkenntnistheoretisch verlässlicher ist als Vorstellung, sind wir logisch verpflichtet, Ersteres vor Letzterem zu bevorzugen und entsprechend zu verallgemeinern, *bis eine* neue Beobachtung die Trennlinie verschiebt.[42]

Hume, der die Gültigkeit von Verallgemeinerungen ablehnte (unter anderem aufgrund seiner Unkenntnis der Prozesse der Korrektur von Überverallgemeinerungen durch Partikularisierung und seines Rückgriffs auf sophistische Rationalisierungen), versuchte unseren Glauben an Kausalität mit bloßer Gewohnheit oder Sitte zu erklären. Er leugnete die Kausalität, indem er behauptete, dass das, was wir als „Regelmäßigkeit“ wahrnehmen, in Wirklichkeit nur eine *Verknüpfung von Ideen* und keine *ständige Verbindung von Fakten sei* . Er behauptete, unser Glaube an Kausalität basiere nicht auf Vernunft, sondern auf Vorstellungskraft; es bestehe also keine objektive Verbindung zwischen Ursache und Wirkung, sondern lediglich ein subjektives Gefühl der Verbindung (dieser schwer fassbare „Klebstoff“). Auch diese Schein-Erklärung unseres Glaubens an Kausalität war ein Trugschluss. Wir schließen Kausalität nicht durch introspektive Beobachtung unserer mentalen Prozesse, sondern durch das Bewusstsein des Verhaltens der äußeren (oder gegebenenfalls inneren) Phänomene, auf die sich diese mentalen Prozesse beziehen. Der Blick nach innen ist nicht unsere übliche Vorgehensweise; er erfordert eine andere Anstrengung als unsere gewohnte, nach außen gerichtete Wahrnehmung.

Hume unterschied zwischen „Eindrücken“ und „Ideen“, wobei erstere offenbar konkrete mentale Phänomene und letztere eher abstrakte umfassten. Der Ausdruck „Assoziation von Ideen“ kann jedoch vernünftigerweise so verstanden werden, dass er alle mentalen Phänomene einschließt, also sowohl die primären konkreten Daten als auch die abgeleiteten abstrakten Daten. Das heißt, der Begriff

---

41 Das heißt, wenn die anfängliche Erfahrung (oder allgemeiner die Induktion) positiv ist, ist jede Erwartung eines negativen Falls rein imaginär, bis sie tatsächlich erlebt (oder induziert) wird. Umgekehrt gilt: Wenn die anfängliche Erfahrung (oder Induktion) negativ ist, ist jede Erwartung eines positiven Falls rein imaginär, bis sie tatsächlich erlebt (oder induziert) wird.

42 Eine detailliertere Auseinandersetzung mit induktivem Denken findet sich in meinem Werk *„Future Logic“ , weitere Überlegungen dazu in späteren Arbeiten. Hätte Hume Francis Bacons „negatives Beispiel“ (in: Novum Organum* , Erstveröffentlichung 1843, übersetzt von R. Ellis und James Spedding, London: Routledge, Jahr nicht angegeben) genauer betrachtet, hätte er dessen Bedeutung möglicherweise erkannt und der Welt Jahrhunderte intellektueller Schwachsinnigkeit und Perversion erspart.

„Ideen“ hat hier eine weite Bedeutung, die Empfindungen, Intuitionen, Wahrnehmungen und Vorstellungen sowie deren Konzepte, Aussagen und daraus gebildete komplexe Gedanken umfasst. Darüber hinaus können Gefühle, Emotionen, Stimmungen, Einstellungen und sogar Gewohnheiten und Verhaltensmuster sowie komplexere psychologische Elemente hier als „Ideen“ gelten. Wenn Hume jedoch im Kontext seiner Kausalitätstheorie von der Assoziation von Ideen sprach, hatte er wahrscheinlich hauptsächlich den kognitiven Aspekt von Ideen im Sinn, da diese seiner Ansicht nach objektive „Fakten“ ersetzten. Für ihn waren die assoziierten Ideen daher hauptsächlich *Erinnerungen an* Empfindungen, Intuitionen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Konzepte und Diskurse. Er scheint sich diese mentalen Entitäten (so wie er sie offenbar vor seinem inneren Auge sah) als nacheinander aufeinanderfolgend wie Billardkugeln in Bewegung vorgestellt zu haben.

Es ist jedenfalls naiv, „Ideen“ (hier einschließlich „Eindrücke“) als wörtlich mentale *Gebilde zu betrachten* . Vielmehr sind sie die mehr oder weniger bewussten *Absichten des denkenden Subjekts* verschiedenster Art – sie besitzen „Intentionalität“ und verweisen auf verschiedene Weise (mit oder ohne verbale Bezeichnungen) auf äußere und/oder innere Objekte. Sie folgen einander nicht völlig unabhängig vom Bewusstsein und Willen des Subjekts wie Billardkugeln, sondern durch weitaus komplexere und vielfältigere Prozesse. Humes Vorstellung von Ideen war letztlich sehr simplistisch und visuell. Ihm fehlte die für eine genaue Selbstbeobachtung notwendige Scharfsinnigkeit. Seine Beobachtungen seines eigenen Innenlebens waren sehr oberflächlich und ungenau. Er begnügte sich mit kurzen Einblicken in seinen Geist, investierte nicht genügend Mühe in seine Meditationen, blickte nicht sorgfältig und tiefgründig nach innen und gab die nötige Beharrlichkeit auf. Und ihm fehlte offensichtlich die Intelligenz, das Beobachtete angemessen zu bewerten. Ihm fehlte außerdem logisches Denkvermögen und die dafür notwendige Selbstkritik, d. h. die Fähigkeit, seinen kritischen Blick auf seinen eigenen Diskurs zu richten.

Tatsächlich können beobachtete Fakten nur *bedingt* als Ideen (mentale Objekte) bezeichnet werden, da sie, einmal beobachtet, meist oder oft als Erinnerungen im Gedächtnis verbleiben (und dann in weiteren Vorstellungen und Gedanken verwendet werden). Beobachtete Fakten, seien sie extern oder intern, sind *phänomenologisch gegeben* – in diesem Sinne sind sie alle notwendigerweise *objektiv* und in keiner Weise subjektiv. Obwohl sie Objekte des Bewusstseins (und damit neue Inhalte des Geistes) sind, sind sie *Fakten* , keine Fiktionen. Man kann nicht behaupten, Bewusstsein sei notwendigerweise verzerrend, ohne die eigene Behauptung in Zweifel zu ziehen und sie zu widerlegen; das heißt, Skeptizismus ist logisch widersprüchlich und daher selbstwidersprüchlich. Darüber hinaus bedeutet die Bezugnahme auf die ständige Verknüpfung (und damit Kausalität) von Ideen anstelle von Fakten, bewusst zu ignorieren, dass Ideen *an sich auch* Fakten sind. Daraus folgt logisch, dass, ***wenn eine ständige Verknüpfung von Ideen als möglich anerkannt wird, es keinen Grund gibt, zu leugnen, dass eine ständige Verknüpfung (und damit eine Kausalität, wenn man die negative Seite mit einbezieht) anderer Tatsachen gleichermaßen möglich ist ,*** seien es Tatsachen, auf die sich Ideen beziehen, oder Tatsachen, die noch keine Ideen im Geist hervorgerufen haben.

Die eine zuzulassen und die andere zu verneinen, wäre unbegründet und willkürlich, da zwischen diesen beiden Arten konstanter Konjunktion kein *formaler Unterschied besteht, sondern nur ein inhaltlicher* . Die Aussagen „X verursacht Y“ und „Der Gedanke von X verursacht den Gedanken von Y“ sind formal identisch, da sie dieselbe Beziehung („Ursachen“) betreffen, obwohl sie sich inhaltlich unterscheiden (die Begriffe „X“ und „Y“ bzw. „der Gedanke von X“ und „der Gedanke von Y“). Ein teils symbolischer Begriff wie „der Gedanke von X“ ist *lediglich ein Beispiel* für den generischen, vollständig symbolischen Begriff „X“. Wenn Verallgemeinerungen von Beobachtungen über subjektive Ideen

akzeptabel sind (als induktive Wahrheiten), dann lässt sich dieselbe Argumentationsform zwangsläufig und zweifelsfrei auf objektiv beobachtete Tatsachen anwenden.

Beachten Sie außerdem, dass der Begriff der „Assoziation von Ideen“ umfassender ist als der der Kausalität; Hume hat diesen umfassenderen Begriff übernommen, als er ihn auf scheinbare Kausalität beschränkte [43]. Ich erinnere mich beispielsweise an ein Treffen mit einem Freund beim Kaffeetrinken und denke dann gedanklich an jemanden, über den wir unter anderem gesprochen haben, und anschließend über dessen Taten, Charakter oder Ähnliches. Die in diesem Beispiel assoziierten Ideen stünden nicht in kausalem Zusammenhang; sie würden als zufällig aufeinanderfolgend betrachtet, da sie nicht zwangsläufig aufeinander folgen [44]. Wir *induzieren Hume leitet* aus wiederholten Beobachtungen (oder allgemeiner durch Adduktion, Theoriebildung und Bestätigung) ab, dass diese Fakten kausal miteinander verknüpft sind (sofern keine Ausnahmen gefunden werden). Dies bedeutet jedoch nicht, dass *alle Ideen, die zufällig* aufeinander folgen, kausal miteinander verbunden sind; tatsächlich sind nur sehr wenige *Ideen* , wenn überhaupt, ständig miteinander verbunden [45]. Dennoch nutzte Hume das Fehlen von Allgemeingültigkeit und den Zufall im letzteren Fall, um Zweifel an der Festigkeit des kausalen Zusammenhangs zu säen.

Betrachtet man das genannte Beispiel genauer, so zeigt sich, dass es aus einem zufälligen Aufmerksamkeitssprung *von* einem Detail eines Themas zu einem verwandten Detail eines anderen Themas besteht, das jedoch in keinem wesentlichen oder kausalen Zusammenhang mit dem ersteren steht. Die beiden (oder mehr) Themen sind nur beiläufig miteinander verbunden, und zwar durch *eine willentliche Verlagerung der Aufmerksamkeit* . Man kann nicht von einer Kausalität zwischen den beteiligten „Ideen“ sprechen – vielmehr teilen sie ein gemeinsames Detail, das den Betrachter dazu *veranlasst , seine Aufmerksamkeit willentlich zu* verändern. Dieses gemeinsame Detail kann als roter Faden betrachtet werden, der beide Themen verbindet; die Verbindung zwischen ihnen ist jedoch ein einmaliges Ereignis, keine ständige Verknüpfung. Es mag, so sei hier beiläufig erwähnt, „Ideen“ geben, die ständig miteinander verbunden sind (wobei vieles davon abhängt, was wir als „Idee“ definieren). Doch selbst wenn dem so wäre, dürften solche kausalen Verknüpfungen im mentalen Bereich nicht mit dem Begriff der Assoziation von Ideen verwechselt werden. Vielleicht wären die ständige Verbindung zwischen der Emotion Angst und der Emotion Hass oder die ständige Verbindung zwischen der Haltung und Praxis der sorgfältigen Prüfung von Informationen und der Persönlichkeitseigenschaft der Scharfsinnigkeit passende Beispiele.

Abschließend möchte ich auf einen weiteren Widerspruch in Humes skeptischer These hinweisen. Indem er die Existenz des Willens kategorisch verneinte, behauptete er a priori die logische

---

43 Er bezog sich auch auf die Verknüpfung von Ideen, um Ähnlichkeit und zeitliche sowie räumliche Nähe zu erklären. Die Widerlegung der drei Behauptungen (die ohnehin miteinander verknüpft sind) ist jedoch dieselbe.

44 Es sei nebenbei bemerkt: Zwei oder mehr Gesprächspartner können gemeinsam Ideen verknüpfen. Jemand sagt etwas, was den anderen an etwas anderes erinnert, was wiederum den ersten an etwas ganz anderes erinnert, und so weiter. Würden dieselben Personen am nächsten Tag vom selben Ausgangspunkt aus sprechen, käme das Gespräch wahrscheinlich ganz anders zustande (obwohl manche Menschen sich natürlich wiederholen, als ob sie nur an ein Thema denken).

45 Selbst wenn mir heutzutage eine bestimmte Melodie schöne Erinnerungen (z. B. an eine Frau, die ich einst liebte) in mir weckt, ist es sehr unwahrscheinlich, dass diese Melodie dies zu einem späteren Zeitpunkt erneut tun wird, etwa wenn ich andere Sorgen habe oder das Interesse an dem Gegenstand dieser Erinnerungen verloren habe. Darüber hinaus bedeutet selbst eine solche Abfolge von Ereignissen, die mich mein Leben lang begleitet, nicht, dass andere Menschen genau dieselbe Abfolge (mit derselben Melodie und denselben schönen Erinnerungen) erleben. *Eine ständige* Verknüpfung von Ideen ist ein äußerst seltenes Phänomen, sofern sie überhaupt auftritt. Humes Behauptung, solche mentalen „Gewohnheiten“ seien die Quelle unseres Glaubens an Kausalität, beruht nicht auf allgemeiner Erfahrung, sondern ist vielmehr ein Produkt seiner ungebändigten Fantasie.

Notwendigkeit des Determinismus und/oder der natürlichen Spontaneität, *da es keine anderen begrifflichen Möglichkeiten neben diesen dreien gäbe* . Doch was logisch notwendig ist, ist notwendigerweise auch natürlich notwendig (wenn auch nicht umgekehrt). Logische Notwendigkeit impliziert logisch (wird aber nicht von impliziert) natürliche Notwendigkeit (d. h. physikalische Notwendigkeit im materiellen Bereich und mentale Notwendigkeit im Bereich des Geistes)! Dennoch leugnet Hume die Erkennbarkeit und sogar die Existenz natürlicher Notwendigkeit (d. h. Naturgesetze); und was die natürliche Spontaneität (d. h. natürliche, nicht gesetzmäßigen Ereignisse) betrifft: Wenn dies seine Präferenz war, kann sie logisch nicht als *universell* anwendbar gelten, da sie dadurch zu einem Naturgesetz würde *(* eine Allgemeingültigkeit, die Hume ablehnt). Somit widersprach er sich stillschweigend; und seine skeptische These war (und ist) unhaltbar.

Aus all den obigen Argumenten geht hervor, dass Humes Leugnung und Kritik der Kausalität blanker Unsinn war, das Produkt eines verwirrten oder gar bösartigen Geistes. Dasselbe gilt selbstverständlich auch für seine Leugnung und Kritik von Seele und Willenskraft (freier Wille) und damit auch der Ethik; ich habe dies bereits an anderer Stelle ausführlich dargelegt [46]. Seine Ideen waren nicht das Produkt eines überlegenen Intellekts, sondern das Ergebnis einer vergifteten Mischung aus mangelnder Reflexion, Ignoranz, Dummheit und bösem Willen. Es ist erstaunlich, dass es Menschen gab und gibt, die so naiv und unintelligent sind, sich von seinen absurden Argumenten überzeugen zu lassen.

[46] In meinem Buch *„Humes Probleme mit der Induktion* “ (2008). Bezüglich der Behauptung, es gäbe keine Seele, siehe meinen Aufsatz „Kritik an der buddhistischen Fünf-Skandhas-Lehre“.

3. DIE LOGIK DER ANALOGIE

„A Fortiori Logic“ analysierte ich vor knapp zehn Jahren die grundlegenden Formalitäten des Analogieschlusses detailliert . Ich zeigte darin die Ähnlichkeiten und Unterschiede zum Fortiori-Argument auf. Allerdings beließ ich es dabei und ging nicht auf die Widersprüche ein, die bei der Anwendung von Analogieschlüssen leicht auftreten können. Auch die Verwendung solcher Argumente im wissenschaftlichen und juristischen (insbesondere im talmudischen) Diskurs untersuchte ich nicht ausreichend. Im vorliegenden Aufsatz versuche ich, meine Untersuchung zu erweitern und zu vertiefen. Das nachfolgende Material ist originell; meines Wissens hat überraschenderweise noch niemand die formale Logik der Analogie so detailliert untersucht.

1. Qualitative Analogie

Zunächst möchte ich einige der wichtigsten Ergebnisse meiner bisherigen Forschung zum Analogieschluss rekapitulieren und prüfen, wo wir diese verbessern können. Der folgende Text basiert größtenteils auf meinem Buch *„A Fortiori Logic* “ (Kapitel 5.1), wurde jedoch wesentlich überarbeitet.

Ein qualitatives Analogieargument besteht aus vier Termen, die wir mit P, Q, R und S bezeichnen und als *Ober-, Unter-, Mittel- bzw. Hilfsterm bezeichnen* (siehe Nomenklatur). Die Oberprämisse enthält die Terme P, Q und R; der Term S erscheint sowohl in der Unterprämisse als auch in der Schlussfolgerung. Die Bezeichnungen Oberterm (P) und Unterterm (Q) implizieren hier, anders als bei einem A-fortiori-Argument, nicht, dass P an Bedeutung oder Grad größer als Q ist. Daher können wir *üblicherweise* festlegen, dass der Unterterm immer in der Unterprämisse und der Oberterm immer in der Schlussfolgerung vorkommt; dies bedeutet, dass alle Modi die Form sogenannter „vom Unter- zum Oberargument“ haben. [47]Somit könnte jeder gültige „vom Unter- zum Oberargument“ prinzipiell als gültiger „vom Ober- zum Unterargument“ umformuliert werden.[48]

Das Analogieschlussargument kann dann die folgenden vier *Kopulationsformen annehmen* (beginnend mit einer positiven Oberprämisse).

a. Der **positive Subjektmodus** . *Da Subjekt P dem Subjekt Q bezüglich des Prädikats R ähnlich ist und Q gleich S ist, folgt daraus, dass P gleich S ist* . Wir können dieses Argument Schritt für Schritt wie folgt analysieren:

> Hauptprämisse: P und Q sind insofern ähnlich, als beide R haben. Beachten Sie, dass diese Prämisse vollständig konvertierbar ist; sie hat keine Richtung.

Dies impliziert sowohl „P ist R“ als auch „Q ist R“ und wird durch beide gemeinsam impliziert.

---

47 In meinem Buch *„A Fortiori Logic“* , in dem ich die Analogieschlüsse mit einem Fortiori-Argument vergleichen wollte, musste ich die gleichen Formen wie im Fortiori-Argument auch für die Analogieschlüsse verwenden. Das heißt, positive Subjekt- und negative Prädikatsätze wurden vom Moll zum Major, negative Subjekt- und positive Prädikatsätze vom Major zum Moll dargestellt. Hier, wo ich die Analogieschlüsse unabhängig behandle, sind solche Unterscheidungen irrelevant. Es ist sinnvoller, alle Modi entweder vom Moll zum Major oder vom Major zum Moll darzustellen, wobei die erste Variante (bei der der Moll-Term stets in der Moll-Prämisse steht) leichter zu merken ist.

48 Bei der Verwendung *quantitativer* Analogien (siehe weiter unten) ist jedoch Vorsicht geboten, und es muss zwischen übergeordneten, untergeordneten und gleichwertigen Begriffen unterschieden werden.

Nebenprämisse: Q ist S.

Der Begriff S kann natürlich jedes beliebige Prädikat sein; in der juristischen Argumentation handelt es sich jedoch üblicherweise um ein juristisches Prädikat wie „imperativ“, „verboten“, „erlaubt“ oder „ausgenommen“.

Zwischenfolgerung und weitere Prämisse: Alle R sind S.

Diese Aussage ergibt sich aus den beiden vorhergehenden wie folgt: Da Q ∈ S und Q ∈ R, folgt durch einen substitutiven Syllogismus der dritten Figur, dass es ein R gibt, das ∈ S ist, d. h. dass „einige R ∈ S sind“. Diese Schlussfolgerung wird dann zu „alle R ∈ S sind“ *verallgemeinert* , sofern natürlich keine Gegenbeweise vorliegen. Können wir, aus welcher Quelle auch immer, Beweise dafür anführen, dass einige R (außer Q) *nicht* ∈ S sind, so können wir natürlich nicht logisch behaupten, dass alle R ∈ S sind. Somit ist diese Stufe des Analogieschlusses teils deduktiv, teils induktiv.

Abschließende Schlussfolgerung: P ist S.

Diese Schlussfolgerung wird syllogistisch aus All R are S and P is R abgeleitet.

Ist der Mittelterm R bekannt und spezifiziert, so wird die Analogie zwischen P und Q als „komplex“ bezeichnet; ist R unbekannt oder nur vage bekannt, aber nicht spezifiziert, so wird die Analogie zwischen P und Q als „einfach“ bezeichnet. Bei einer **komplexen Analogie** ist der Mittelterm R explizit und klar präsent; bei einer **einfachen Analogie** bleibt er implizit. Bei einer komplexen Analogie wird die Ähnlichkeit zwischen P und Q indirekt hergestellt, indem sie sich offenkundig auf ein bekanntes gemeinsames Merkmal R stützt; bei einer einfachen Analogie hingegen wird die Ähnlichkeit intuitiv erfasst, und R ist lediglich eine unbestimmte Annahme, die ihr zugrunde liegt, sodass wir in Ermangelung weiterer Informationen damit zufrieden sind, es als „das, was P und Q gemeinsam haben“ zu definieren.

Quantifizierung der Terme . Betrachten wir als Nächstes die Frage der Quantität der Terme, die im obigen Prototyp nicht behandelt wurde.

In der Singularform dieses Arguments lautet die Oberprämisse „Dieses P ist R und dieses Q ist R“, wobei sich „dies“ auf zwei verschiedene Individuen bezieht. Die Unterprämisse lautet „Dieses Q ist S“, wobei sich „dieses Q“ auf dasselbe Individuum bezieht wie „dieses Q“ in der Oberprämisse. Aus der Unterprämisse und einem Teil der Oberprämisse schließen wir (mittels Syllogismus 3/RRI [49]), dass es ein R gibt, das S ist, d. h., dass einige R S sind – und dies wird verallgemeinert auf alle R, die S sind, vorausgesetzt (bis zum Beweis des Gegenteils), dass es kein R gibt, das nicht S ist. Aus der so gewonnenen Allgemeinheit und dem Rest der Oberprämisse, nämlich „dieses P ist R“, schließen wir (mittels Syllogismus 1/ARR) auf die Schlussfolgerung „Dieses P ist S“, wobei sich „dieses P“ auf dasselbe Individuum bezieht wie „dieses P“ in der Oberprämisse.

In der entsprechenden allgemeinen Version des Arguments lautet die Oberprämisse „Alle P sind R und alle Q sind R“ und die Unterprämisse „Alle Q sind S“. Aus der Unterprämisse und einem Teil der

---

[49] Hier steht das Symbol R für einen singulären bejahenden Satz, im Gegensatz zu G für einen singulären verneinenden. Ich habe diese Symbole in meinem Buch *„Zukünftige Logik“ eingeführt* , doch singuläre Syllogismen sind nichts Neues. Die Kneales (S. 67) weisen darauf hin, dass Aristoteles in seinen „ *Ersten Analytiken* “ (2,27) ein Beispiel für einen Syllogismus mit singulärer Prämisse anführt. Gemeint ist angeblich: „Pittakos ist großzügig, da ehrgeizige Menschen großzügig sind und Pittakos ehrgeizig ist“ (1/ARR). Tatsächlich findet sich in derselben Passage ein weiteres Beispiel: „Weise Menschen [d. h. zumindest einige von ihnen] sind gut, da Pittakos nicht nur gut, sondern auch weise ist“ (3/RRI). Ich habe das Symbol F für bejahend vermutlich deshalb nicht gewählt, um Verwechslungen mit dem Symbol F für falsch zu vermeiden. Jedenfalls waren Symbole für singuläre Sätze notwendig, da die traditionellen Symbole A, E, I und O nur für Sätze im Plural verwendet werden.

Oberprämisse schließen wir (nach Syllogismus 3/AAI), dass einige R S sind – und dies wird verallgemeinert zu „Alle R sind S“, vorausgesetzt (bis zum Beweis des Gegenteils), dass es kein R gibt, das nicht S ist. Aus der so gewonnenen Allgemeinheit und dem Rest der Oberprämisse, nämlich „Alle P sind R“, schließen wir (nach Syllogismus 1/AAA) auf „Alle P sind S“. Beachten Sie, dass die Unterprämisse hier allgemein sein *muss* , denn wenn nur einige Q S sind, d. h. wenn einige Q nicht S sind, dann folgt aus „Alle Q sind R“, dass einige R nicht S sind (nach Syllogismus 3/OAO), und wir können nicht verallgemeinern zu „Alle R sind S“; und wenn nur einige Q R sind, haben wir keinen gültigen Syllogismus, um überhaupt zu schließen, dass einige R S sind.

Hinsichtlich der Anzahl von P und Q besteht großer Spielraum. Es genügt, wenn die Oberprämisse lediglich festlegt, dass einige Q R sind; denn selbst wenn einige Q nicht R sind, können wir aus „alle Q sind S“ schließen, dass einige R S sind (3/AII), und mit derselben Verallgemeinerung und Schlussfolgerung fortfahren. Ebenso kann die Oberprämisse bezüglich P partikular sein, sofern die Schlussfolgerung folgt; denn selbst wenn einige P nicht R sind, können wir aus „einige P sind R“ und „alle R sind S“ schließen, dass einige P S sind (1/AII). Selbstverständlich können wir im gesamten Argument negative Ausdrücke (z. B. „nicht S“ statt S) verwenden, ohne dessen Gültigkeit zu beeinträchtigen.

Es handelt sich um ein induktives Argument . Kurz gesagt, hat das besagte Analogieschluss folgende Form: Da P und Q die Eigenschaft R besitzen und Q die Eigenschaft S ist, folgt daraus, dass P die Eigenschaft S ist. Die Gültigkeit dieses Arguments wurde in unserer obigen Analyse dargelegt. Wir sehen darin, dass das Argument insgesamt *nicht rein deduktiv, sondern teilweise induktiv ist* , da die allgemeine Aussage „Alle R sind S“, auf der es beruht, durch Verallgemeinerung gewonnen wird.

Es kann also durchaus vorkommen, dass wir, ausgehend von derselben Hauptprämisse, empirisch oder durch einen anderen Schlussfolgerungsprozess feststellen, dass Q ≠ S, P ≠ S ist. Dies zeigt lediglich, dass die Verallgemeinerung zu „Alle R sind S“ in diesem Fall nicht angebracht war – es stellt das analogische Argument an sich nicht infrage. Solche Fälle könnten als „Verneinungen der Analogie“ oder „Nicht-Analogien“ bezeichnet werden. Beachten Sie außerdem: Wenn „Alle R sind S“ bereits gegeben ist und die genannte Verallgemeinerung daher nicht nötig ist, dann ist das Argument als Ganzes nicht analogisch, sondern rein syllogistisch; d. h.: Alle R sind S und P ist R, also ist P S. *Analogie an sich ist also induktiv* . Und offensichtlich ist einfache Analogie induktiver als komplexe Analogie, da bei ersterer weniger klar bekannt und sicher ist als bei letzterer.

Wichtig: Induktiv bedeutet nicht willkürlich. Induktion ist ein logischer Prozess mit eigenen Regeln, auch wenn sie weniger streng ist als Deduktion. Man kann nicht einfach eine Behauptung aufstellen oder spekulieren und ihr Glaubwürdigkeit verleihen, indem man sie als „induktiv“ bezeichnet. Ihre logische Möglichkeit und Konsistenz müssen zuerst geprüft und dann Wege zu ihrer Bestätigung gefunden werden. Jedes „analogische“ Argument, das hier nicht explizit formal begründet wird, kann als ungültig betrachtet werden, bis eine präzise formale Begründung dafür vorgelegt wird.

Andere Modi . Der oben genannte, prototypische Modus war der positive Subjektivmodus. Betrachten wir nun die anderen möglichen Formen des Analogieschlusses.

b. Der **negative Subjektmodus** . *Da Subjekt P dem Subjekt Q hinsichtlich des Prädikats R ähnlich ist und Q nicht S ist, folgt daraus, dass P nicht S ist* . Dieser Modus ergibt sich aus dem positiven Modus durch einfache Umkehrung der Prämisse und Konklusion, d. h. durch deren Änderung zu „Q ist nicht S“ und „P ist nicht S“ (da der negative Begriff „nicht S“ im positiven Symbol S des positiven Modus

enthalten ist). Dieses Argument ist selbstverständlich ebenso induktiv wie das, von dem es abgeleitet ist; es ist nicht deduktiv.

c. Der **positive Prädikatmodus** . *Da Prädikat P dem Prädikat Q in Bezug auf Subjekt R ähnlich ist und S gleich Q ist, folgt daraus, dass S gleich P ist* . Wir können dieses Argument Schritt für Schritt wie folgt analysieren:

Hauptprämisse: P und Q sind insofern ähnlich, als R beides besitzt. Diese Prämisse ist vollständig konvertierbar; sie hat keine Richtung.

Dies impliziert sowohl „R ist P“ als auch „R ist Q“ und wird durch beide gemeinsam impliziert.

Nebenprämisse: S ist Q.

Zwischenfolgerung und weitere Prämisse: S ist R.

Diese Aussage ergibt sich aus den beiden vorhergehenden wie folgt: Da R gleich Q ist, folgt durch Umformung, dass es ein Q gibt, das gleich R ist, d. h. dass „einige Q gleich R sind“. Dies lässt sich dann zu „alle Q gleich R sind“ *verallgemeinern* , vorausgesetzt natürlich, es gibt keine Gegenbeweise. Können wir, aus welcher Quelle auch immer, Beweise dafür anführen, dass einige Q *nicht* gleich R sind, so können wir natürlich nicht logisch behaupten, dass alle Q gleich R sind. Weiterhin schließen wir mithilfe dieser Allgemeinheit, d. h. „alle Q gleich R“, und der Unterprämisse „S gleich Q“ durch einen Syllogismus erster Figur, dass „S gleich R ist“. Auch hier ist dieser Schritt des Analogieschlusses offensichtlich teils deduktiv, teils induktiv.

Abschließende Schlussfolgerung: S ist P.

Diese Schlussfolgerung wird syllogistisch aus R ist P und S ist R abgeleitet.

Beachten Sie, dass sich die verallgemeinerte Aussage hier (d. h. alle Q sind R) auf die Unter- und Mittelglieder bezieht, während sie sich im positiven Subjektargument (d. h. alle R sind S) auf die Mittel- und Unterglieder bezieht.

Lassen Sie uns das Argument nun quantifizieren. In der singulären Version lautet die Oberprämisse: Dieses R ist sowohl P als auch Q, und in der allgemeinen Version: Alle R sind sowohl P als auch Q. Die zugehörige Unterprämisse und Schlussfolgerung lauten in beiden Fällen: Und ein bestimmtes S ist Q (oder einige oder alle S sind Q); daher ist dieses S P (oder einige oder alle S sind P). Wir könnten das Argument auch bestätigen, wenn die Oberprämisse lautet: Alle R sind P und einige R sind Q; sind jedoch nur einige R P, d. h. sind einige R nicht P, ist dies nicht möglich, da dann der abschließende syllogistische Schluss unmöglich wäre [50]. Ein solches Argument ist eindeutig induktiv, da es auf Verallgemeinerung beruht. Wir brauchen dieses Thema nicht weiter zu vertiefen.

d. Der **negative Prädikatalmodus** . *Da Prädikat P dem Prädikat Q in Bezug auf Subjekt R ähnlich ist und S nicht Q ist, folgt daraus, dass S nicht P ist* . Dieser Modus folgt aus dem positiven Modus durch Reductio ad absurdum (wir können hier nicht wie beim Subjektargument eine bloße Obversion verwenden): Angesichts der Oberprämisse, wenn S P wäre, dann wäre S auch Q (da das Analogieschlussargument nicht direktional ist, sind P und Q darin austauschbar); aber dass S nicht Q ist, ist eine gegebene Tatsache; daher kann daraus geschlossen werden, dass S nicht P ist. Dieses Argument ist natürlich genauso induktiv wie das, von dem es abgeleitet ist; es ist nicht deduktiv.

---

[50] Wenn wir jedoch wissen, dass einige R P sind, aber *nicht* wissen, dass einige R nicht P sind, können wir die positive Aussage verallgemeinern, um die für die Schlussfolgerung notwendige Aussage „Alle R sind P“ zu erhalten. In diesem Fall wäre das Argument insgesamt doppelt induktiv, da es zwei Verallgemeinerungen beinhaltet.

Stimmungen **mit negativer Hauptprämisse** . Alle oben genannten Stimmungen könnten gleichermaßen eine negative Hauptprämisse haben (die Nichtähnlichkeit oder Unähnlichkeit ausdrückt, was dasselbe bedeutet) und zu einer entsprechenden gültigen Schlussfolgerung führen – einer, wie wir nun zeigen werden, von entgegengesetzter Polarität zur vorhergehenden. Solche Gedankengänge können wir als **Disanalogie bezeichnen** .

Der **positive Subjektmodus** lautet: *Da Subjekt P bezüglich des Prädikats R nicht ähnlich (d. h. unähnlich) zu Subjekt Q ist und Q gleich S ist, folgt daraus, dass P nicht gleich S ist* . Die Oberprämisse bedeutet hier entweder (a) P ist gleich R, aber Q ist nicht gleich R; oder (b) P ist nicht gleich R, aber Q ist gleich R. Die Unterprämisse lautet: Q ist gleich S, und die Konklusion ist die Verneinung: P ist nicht gleich S. Dies lässt sich wie folgt beweisen: (a) Da Q gleich S und Q nicht gleich R ist, folgt daraus, dass es ein S gibt, das nicht gleich R ist; dies kann (mangels Gegenbeweisen) verallgemeinert werden zu „Kein S ist gleich R"; woraus wir, da P gleich R ist, schließen, dass P nicht gleich S ist. Alternativ: (b) Da Q gleich S und Q gleich R ist, folgt daraus, dass es ein S gibt, das gleich R ist, d. h. einige S sind gleich R; dies kann (mangels Gegenbeweisen) verallgemeinert werden zu „Alle S sind gleich R". Daraus folgt, dass , wenn P nicht R ist, P nicht S ist. Das **negative Der Subjektmodus** folgt durch Obversion und hat als seine untergeordnete Prämisse, dass Q nicht S ist, und als seine Konklusion, dass P S ist.

Der **positive Prädikat** lautet: *Da Prädikat P in Bezug auf Subjekt R nicht ähnlich (d. h. unähnlich) zu Prädikat Q ist und S gleich Q ist, folgt daraus, dass S nicht P ist.* Die Oberprämisse bedeutet hier entweder (a) R ist nicht P, aber R ist Q; oder (b) R ist P, aber R ist nicht Q. Die Unterprämisse lautet: S ist Q, und die Konklusion ist die Verneinung: S ist nicht P. Dies lässt sich wie folgt beweisen: (a) Aus R ist Q und S ist Q folgt, dass es ein S gibt, das R ist; und aus R ist nicht P können wir (mangels Gegenbeweisen) verallgemeinern zu „Kein R ist P"; woraus wir schließen, dass S nicht P ist. Alternativ: (b) Aus R ist nicht Q und S ist Q folgt, dass es ein S gibt, das nicht R ist; aus R ist P, können wir (mangels Gegenbeweisen) verallgemeinern zu „Alle P sind R"; woraus wir schließen, dass S nicht P ist. Die **Verneinung Der Prädikatalmodus** folgt durch Reductio ad absurdum und hat als seine Nebenprämisse, dass S nicht Q ist, und als seine Konklusion, dass S P ist.

Analogieschlüsse mit einer positiven Hauptprämisse (die Ähnlichkeit ausdrückt) bezeichnen wir als **Vergleiche** , solche mit einer negativen Hauptprämisse (die Unähnlichkeit ausdrückt) **als Kontraste** . Wie wir später sehen werden, können solche Argumente zu widersprüchlichen Schlussfolgerungen führen, wenn sie mit unterschiedlichen Mittelbegriffen kombiniert werden.[51]

Wir können analog dazu eine gleiche Anzahl von **Implikationsmodi** analogischer Argumente entwickeln, wobei P, Q, R und S *Thesen* anstelle von Termen symbolisieren und durch Implikationen anstatt durch die Kopula „ist" miteinander verbunden sind. Der positive Prämisse lautet: *Da Prämisse P bezüglich Konklusion R ähnlich zu Prämisse Q ist und Q S impliziert, folgt daraus, dass P S impliziert* . Der negative Prämisse lautet: *Unter der Annahme derselben Oberprämisse und der Tatsache, dass Q nicht S impliziert, folgt daraus, dass P nicht S impliziert* . Der positive Konklusionsmodus lautet: *Da Konklusion P bezüglich Prämisse R ähnlich zu Konklusion Q ist und S Q impliziert, folgt daraus, dass S P impliziert* . Der negative Konklusionsmodus lautet: *Unter der Annahme derselben Oberprämisse und der Tatsache, dass S nicht Q impliziert, folgt daraus, dass S nicht P impliziert* . Modi mit negativen Oberprämissen lassen sich analog formulieren. Die Unterprämisse und die Schlussfolgerung haben jedoch entgegengesetzte Polarität; ist die Unterprämisse positiv, so ist die Schlussfolgerung negativ und

[51] Ich habe Stimmungen mit einer negativen Grundannahme in meiner früheren Abhandlung zu diesem Thema kurz erwähnt, sie aber nicht eingehend analysiert. Inzwischen halte ich sie für bedeutsamer, als mir damals bewusst war, da ich mich erst kürzlich mit dem Problem der sich verstärkenden Vergleiche und Kontraste auseinandergesetzt habe.

umgekehrt. Alle impliziten Modi sind natürlich teilweise induktive Argumente, da sie Verallgemeinerungen beinhalten. Die Validierung impliziter Modi erfolgt im Wesentlichen analog zu derjenigen kopulativer Modi.

2. Quantitative Analogie

Analogien können qualitativ oder quantitativ sein. Die oben beschriebenen verschiedenen Modi analogischer Argumentation sind qualitativer Natur. In speziellen Fällen, *bei Vorliegen geeigneter Zusatzinformationen* , werden sie quantitativ. Da bei quantitativen Analogien die Ober- und Unterbegriffe (P und Q) funktional austauschbar sind, können wir üblicherweise alle Modi als „von Unter- zu Oberbegriff“ betrachten. Im Kontext quantitativer Analogien, bei denen Größen zugrunde liegen, müssen wir jedoch zwischen Schlussfolgerungen von „untergeordnet zu übergeordnet“, „übergeordnet zu untergeordnet“ und „gleich zu gleich“ unterscheiden.[52]

Die **positiven subjektiven** Stimmungen der quantitativen Analogie würden lauten:

- Unter der Annahme, dass Subjekt P *größer ist* als Subjekt Q bezüglich des Prädikats R und dass Q S (Sq) ist, folgt daraus, dass P *proportional mehr* S (Sp) ist (Argument von inferior zu superior).
- Aus der Tatsache, dass Subjekt P in Bezug auf Prädikat R *kleiner ist* als Subjekt Q und dass Q gleich S (Sq) ist, folgt, dass P *proportional kleiner als* S (Sp) ist (Argument von überlegen zu unterlegen).
- Unter der Annahme, dass Subjekt P *gleich* Subjekt Q bezüglich Prädikat R ist und dass Q gleich S (Sq) ist, folgt daraus, dass P *proportional genauso viel gleich* S (Sp) ist (Argument von gleich zu gleich).

Beachten Sie, dass jede dieser quantitativen Hauptprämissen die qualitative Hauptprämisse „Subjekt P ist Subjekt Q ähnlich in Bezug auf Prädikat R“ impliziert ; aus diesem Grund wissen wir bereits durch qualitative Analogie, dass P folglich S ist; das quantitative Analogieargument liefert eine zusätzliche quantitative Spezifikation in der Schlussfolgerung und teilt uns mit, ob P proportional (verglichen mit Q, in Bezug auf R) mehr, weniger oder genauso viel S ist.

Das **Negative Der subjektive** Modus der quantitativen Analogie ist dann einfach:

> Wenn gegeben ist, dass Subjekt P größer, kleiner oder gleich Subjekt Q bezüglich Prädikat R ist, und gegeben ist, dass Q *nicht* S ist, dann folgt daraus, dass P *nicht* S ist.

Beachten Sie, dass dies hier als ein Modus ausgedrückt wurde, aber ebenso gut als drei Modi dargestellt werden könnte, indem man es für jede der drei Hauptprämissen wiederholt. Die hier vorgeschlagene Schlussfolgerung ist nicht quantitativ; sie verneint nicht lediglich, dass P proportional mehr, weniger oder gleich S ist – sie verneint, dass P in irgendeinem Maße S ist, genau wie die Unterprämisse verneint, dass Q in irgendeinem Maße S ist. Dies bedeutet, dass dieser Modus im Wesentlichen qualitativ und nicht quantitativ ist. Seine operative Hauptprämisse lautet: „Subjekt P ist Subjekt Q hinsichtlich des Prädikats R ähnlich.“ Die Gültigkeit dieses negativen Modus wird somit, wie zuvor, durch bloße Obversion des negativen Hilfsterms hergestellt.

Die **positiven prädikativen** Stimmungen der quantitativen Analogie würden lauten:

---

[52] Meine hier angewandte Behandlung der quantitativen Analogie weicht etwas von der in meinem Buch *„A Fortiori Logic“ ab* . Die vorliegende Darstellung dürfte als genauer gelten.

- Ausgehend davon, dass Prädikat P *größer ist* als Prädikat Q in Bezug auf Subjekt R und dass S (Sq) gleich Q ist, folgt, dass *proportional mehr* S (Sp) gleich P ist (Argument von inferior zu superior).
- Ausgehend davon, dass Prädikat P in Bezug auf Subjekt R *kleiner ist* als Prädikat Q und dass S (Sq) gleich Q ist, folgt daraus, dass *proportional weniger* S (Sp) gleich P ist (Argument vom Superior zum Inferior).
- Ausgehend davon, dass Prädikat P *gleich* Prädikat Q in Bezug auf Subjekt R ist und dass S (Sq) gleich Q ist, folgt daraus, dass *proportional genauso viel* S (Sp) gleich P ist (Argument von gleich zu gleich).

Beachten Sie, dass jede dieser quantitativen Hauptprämissen die qualitative Hauptprämisse „Prädikat P ist ähnlich wie Prädikat Q in Bezug auf Subjekt R“ impliziert ; aus diesem Grund wissen wir bereits durch qualitative Analogie, dass S folglich P ist; das quantitative Analogieargument liefert eine zusätzliche quantitative Spezifikation in der Schlussfolgerung und teilt uns mit, ob S proportional (in Bezug auf R) mehr, weniger oder genauso viel P (verglichen mit Q) ist.

Das **Negative Die prädiktale** Stimmung der quantitativen Analogie ist dann einfach:

> Wenn gegeben ist, dass das Prädikat P größer, kleiner oder gleich dem Prädikat Q bezüglich des Subjekts R ist, und gegeben ist, dass S *nicht* Q ist, dann folgt daraus, dass S *nicht* P ist.

Beachten Sie, dass dies hier als ein Modus ausgedrückt wurde, aber ebenso gut als drei Modi dargestellt werden könnte, indem man es für jede der drei Hauptprämissen wiederholt. Die hier vorgeschlagene Schlussfolgerung ist nicht quantitativ; sie verneint nicht lediglich, dass S proportional mehr, weniger oder gleich P ist – sie verneint, dass S in irgendeinem Maße P ist, genau wie die Unterprämisse verneint, dass S in irgendeinem Maße Q ist. Dies bedeutet, dass dieser Modus im Wesentlichen qualitativ und nicht quantitativ ist. Seine wirksame Hauptprämisse lautet: „Prädikat P ist dem Prädikat Q in Bezug auf Subjekt R ähnlich.“ Die Gültigkeit dieses negativen Modus wird somit, wie zuvor, durch einen Beweis ad absurdum (Reductio ad absurdum) bewiesen.

Offensichtlich beruht die Argumentation sowohl der subjektiven als auch der prädikatalen Analogie (oftmals stillschweigend) auf der *zusätzlichen Prämisse* , dass *das Verhältnis von Sp zu Sq dem Verhältnis von P zu Q (relativ zu R) entspricht* . In der Praxis sind die Verhältnisse jedoch häufig nicht exakt, sondern nur annähernd gleich (was die Gültigkeit des Arguments streng genommen natürlich beeinträchtigt, was wir aber oft tolerieren). Auch sollte der Bezug auf das Verhältnis von P zu Q (relativ zu R) präziser als Verhältnis von Rp zu Rq ausgedrückt werden. Man beachte, dass dieses Argument effektiv fünf statt nur vier Terme umfasst (da der Hilfsterm S sich in zwei Terme, Sp und Sq, aufspaltet). Die zusätzliche Prämisse der Proportionalität wird üblicherweise induktiv erschlossen. Sie kann zunächst angenommen und später als falsch oder zweifelhaft befunden werden. In diesem Fall wäre das Argument keine quantitative, sondern nur noch eine qualitative Analogie. Somit ist die quantitative Analogie ihrem Wesen nach noch induktiver als die qualitative Analogie.

Die Argumente lauten hier, kurz zusammengefasst: (i) Da P > Q, gilt Sp > Sq; (ii) da P < Q, gilt Sp < Sq'; (iii) da P = Q, gilt Sp = Sq. Mit anderen Worten: Eine positive quantitative Analogie kann sowohl vom Untergeordneten zum Übergeordneten, vom Übergeordneten zum Untergeordneten oder von gleich zu gleich verlaufen; sie ist hinsichtlich der Richtung nicht einschränkend. Insofern unterscheidet sie sich, nebenbei bemerkt, grundlegend von einem A-fortiori-Argument. Im letzteren Fall erlaubt der positive Subjektmodus nur Schlussfolgerungen vom Untergeordneten zum Übergeordneten oder von gleich zu gleich und schließt Schlussfolgerungen vom Übergeordneten zum Untergeordneten aus; der positive

Prädikatmodus hingegen erlaubt nur Schlussfolgerungen vom Übergeordneten zum Untergeordneten oder von gleich zu gleich und schließt Schlussfolgerungen vom Untergeordneten zum Übergeordneten aus. All dies erscheint intuitiv einleuchtend; nachdem die qualitative Analogie, wie bereits gezeigt, bestätigt wurde, bleibt hier nur noch die Idee der Verhältnisse zu bestätigen, und dies ist eine Frage einfacher Mathematik.

Wir können die entsprechenden Formen **mit einer negativen Hauptprämisse** (d. h. die „Kontrast"- oder „Disanalogie"-Formen) analog wie folgt entwickeln.

Zum **Subjektargument** : (a) Wenn bekannt ist, dass Subjekt P dem Subjekt Q bezüglich des Prädikats R qualitativ ähnlich ist, so kann die quantitativ negative Oberprämisse „P ist *nicht* größer als Q bezüglich R" positiv umformuliert werden als „P ist entweder kleiner oder gleich Q bezüglich R"; „P ist *nicht* kleiner als Q bezüglich R" kann positiv umformuliert werden als „P ist entweder größer oder gleich Q bezüglich R"; und ebenso kann „P ist *nicht* gleich Q bezüglich R" positiv umformuliert werden als „P ist entweder größer oder kleiner als Q bezüglich R". Die Schlussfolgerungen ergeben sich wie oben beschrieben. Das heißt, bei einer positiven Unterprämisse impliziert „nicht größer" eine proportional kleinere oder gleiche Schlussfolgerung; „nicht kleiner" impliziert eine proportional größere oder gleiche Schlussfolgerung; und „nicht gleich" impliziert eine proportional größere oder kleinere Schlussfolgerung. Bei einer negativen Unterprämisse ist die Schlussfolgerung einfach negativ. (b) Wenn qualitativ bekannt ist, dass „Subjekt P bezüglich des Prädikats R *nicht* ähnlich zu Subjekt Q ist", dann sind die drei quantitativ negativen Oberprämissen irrelevant, und die Unterprämisse „Q ist S" führt zur Schlussfolgerung „P ist nicht S", oder alternativ führt „Q ist nicht S" zur Schlussfolgerung „P ist S" (wie bereits gezeigt). Daher (c) ist die Schlussfolgerung in Fällen, in denen nicht bekannt ist, ob die zugrunde liegende Relation von P und Q bezüglich R positiv oder negativ ist, irrelevant.

Zum **Prädikatalargument** : (a) Wenn bekannt ist, dass das Prädikat P dem Prädikat Q in Bezug auf das Subjekt R qualitativ ähnlich ist, kann die quantitativ negative Oberprämisse „P ist *nicht* größer als Q in Bezug auf R" positiv umformuliert werden als „P ist entweder kleiner oder gleich Q in Bezug auf R"; „P ist *nicht* kleiner als Q in Bezug auf R" kann positiv umformuliert werden als „P ist entweder größer oder gleich Q in Bezug auf R"; und ebenso kann „P ist *nicht* gleich Q in Bezug auf R" positiv umformuliert werden als „P ist entweder größer oder kleiner als Q in Bezug auf R". Die Schlussfolgerungen ergeben sich wie oben beschrieben. Das heißt, bei einer positiven Unterprämisse impliziert „nicht größer" eine proportional kleinere oder gleiche Schlussfolgerung; „nicht kleiner" impliziert eine proportional größere oder gleiche Schlussfolgerung; und „nicht gleich" impliziert eine proportional größere oder kleinere Schlussfolgerung. Bei einer negativen Unterprämisse ist die Schlussfolgerung einfach negativ. Aber (b) wenn bekannt ist, dass das Prädikat P qualitativ *nicht* dem Prädikat Q in Bezug auf das Subjekt R ähnlich ist, dann sind die drei quantitativ negativen Oberprämissen irrelevant, und die Unterprämisse „S ist Q" führt zur Schlussfolgerung „S ist nicht P", oder alternativ „S ist nicht Q" führt zur Schlussfolgerung „S ist P" (wie bereits gezeigt). Daher (c) ist die Schlussfolgerung in Fällen, in denen *nicht* bekannt ist, ob die zugrunde liegende qualitative Beziehung von P und Q in Bezug auf R positiv oder negativ ist, irrelevant.

Implikationsmodi der quantitativen Analogie entwickeln . Somit lassen sich alle Modi qualitativer analogischer Argumentation in quantitative umwandeln, sofern wir zusätzliche Informationen hinzufügen, die die „Proportionalität" belegen.

3. Begriffe von ungleicher Breite

Die Frage der quantitativen Analogie erinnert an die Problematik von Analogien mit Begriffen, die nicht deckungsgleich sind, sondern einen umfassenderen Begriff beinhalten, etwa einen allgemeineren oder einen unbedingten [53]. Es handelt sich dabei jedoch um eine qualitative Analogie. Sie betrifft den Geltungsbereich von Begriffen, nicht deren Bedeutung oder Grad als Subjekte oder Prädikate.

Betrachten wir zunächst **eine positive Subjektanalogie,** bei der das Mittelprädikat R für das Obersubjekt P und das Untersubjekt Q nicht identisch ist. Es ist gegeben, dass „P ist Rp“ und „Q ist Rq“, aber uns fehlt noch eine vergleichende Oberprämisse, mit der wir ein Analogieargument konstruieren könnten. Um eine solche zu erhalten, müssen wir die gemeinsame Eigenschaft von P und Q finden. Offensichtlich ist dies *das inklusivere* (*oder weniger konditionale*) Prädikat der beiden gegebenen Prädikate (nämlich Rp und Rq).

Das heißt: (a) Wenn Rp Rq enthält, sodass Rq gleich Rp ist (aber nicht umgekehrt), dann ist der effektive Mittelterm der *umfassendere* , Rp, und die Oberprämisse lautet: „Subjekt P ist Subjekt Q ähnlich bezüglich des Prädikats Rp“, woraus folgt, dass P gleich S ist, vorausgesetzt, Q ist S. Man beachte, dass wir in einem solchen Fall kein Analogieschlussargument (von der Form „Minor zu Major“) vom engeren Mittelterm Rq ableiten können.

Andererseits: (b) Wenn Rq Rp enthält, sodass Rp gleich Rq ist (aber nicht umgekehrt), dann ist der effektive Mittelterm der umfassendere, Rq, und die Oberprämisse lautet: „Subjekt P ist ähnlich zu Subjekt Q bezüglich des Prädikats Rq“, woraus folgt, dass P gleich S ist, vorausgesetzt, Q ist S. Man beachte, dass wir in einem solchen Fall kein Analogieschlussargument (von der Unter- zur Oberform) vom engeren Mittelterm Rp ableiten können.

Es mag paradox erscheinen, in (a) zu sagen, dass wir aus Rp schließen können, aber nicht aus Rq, und in (b), dass wir aus Rq schließen können, aber nicht aus Rp, und dennoch mit derselben Unterprämisse „Q ist S“ dieselbe Schlussfolgerung „P ist S“ zu erhalten. Wir sollten jedoch bedenken, dass die Grundlage der Analogie, der Mittelterm Rq oder Rp in der Oberprämisse, jeweils unterschiedlich ist, sodass die Argumente (a) und (b) zwei völlig unterschiedliche Behauptungen darstellen; und außerdem handelt es sich hier um ein induktives Argument.[54]

Die entsprechenden **negativen Subjektmodi** haben die gleichen Oberprämissen, und beide schließen aus der Unterprämisse „Q ist nicht S“ auf die Schlussfolgerung „P ist nicht S“.

Bei der **positiven prädikalen** Analogie, bei der der Mittelbegriff ein Subjekt und die Ober- und Unterbegriffe Prädikate sind, gehen wir von den beiden Aussagen „Rp ist P“ und „Rq ist Q“ aus, aus denen wir eine komparative Oberprämisse ableiten müssen. Die Grundlage der Analogie bildet hier das Subjekt, auf das sowohl P als auch Q prädiziert werden können. Es ist offensichtlich *das weniger inklusive* (*oder konditionellere*) Subjekt der beiden gegebenen (Rp und Rq).

Das heißt: (a) Wenn Rp Rq enthält, sodass Rq gleich Rp ist (aber nicht umgekehrt), dann ist der effektive Mittelterm der *engere* , Rq, und die Oberprämisse lautet: „Prädikat P ist ähnlich zu Prädikat Q bezüglich

---

53 Es ist zu beachten, dass die beiden verglichenen Begriffe in manchen Fällen zwar spezifisch/bedingt sind, sich aber dennoch so ähnlich sein können, dass sie im Rahmen eines Analogieschlusses als ein und derselbe Begriff betrachtet werden können. Das Problem des ungleichen Geltungsbereichs entsteht erst, wenn die Begriffe nicht als identisch gelten, sondern unterschieden werden müssen.

54 Natürlich können wir auch auf Basis des engeren, weniger umfassenden Mittelbegriffs Rq im Fall (a) bzw. Rp im Fall (b) eine Schlussfolgerung ziehen, indem wir von Dur nach Moll vorgehen. Üblicherweise gehen wir jedoch von Moll nach Dur.

Subjekt Rq“, woraus folgt, dass S gleich P ist, vorausgesetzt, S ist gleich Q. Man beachte, dass wir in einem solchen Fall kein Analogieschluss (von der Form „Minor zu Major“) vom umfassenderen Mittelterm Rp ableiten können.

Aber: (b) Wenn Rq Rp enthält, sodass Rp gleich Rq ist (aber nicht umgekehrt), dann ist der effektive Mittelterm der engere, Rp, und die Oberprämisse lautet: „Prädikat P ist ähnlich zu Prädikat Q bezüglich Subjekt Rp“, woraus folgt, dass S gleich P ist, vorausgesetzt, S ist gleich Q. Man beachte, dass wir in einem solchen Fall kein Analogieschluss (von der Form „Minor zu Major“) vom weiteren Mittelterm Rq ableiten können.

Es mag paradox erscheinen, in (a) zu sagen, dass wir aus Rq schließen können, aber nicht aus Rp, und in (b), dass wir aus Rp schließen können, aber nicht aus Rq, und dennoch mit derselben Unterprämisse „S ist Q“ dieselbe Schlussfolgerung „S ist P“ zu erhalten. Wir sollten jedoch bedenken, dass die Grundlage der Analogie, der Mittelterm Rp oder Rq in der Oberprämisse, jeweils unterschiedlich ist, sodass die Argumente (a) und (b) zwei völlig unterschiedliche Behauptungen darstellen; außerdem handelt es sich hier um ein induktives Argument.[55]

Die entsprechenden **negativen Prädikatalmodi** haben die gleichen Hauptprämissen, und beide schließen aus der Unterprämisse „S ist nicht Q“ auf die Schlussfolgerung „S ist nicht P“.

Die gleichen Prinzipien gelten für analogische Argumente **mit einer negativen Oberprämisse** , auch wenn deren Ober- und Unterbegriffe unähnlich sind, anstatt wie oben ähnlich. Dies liegt daran, dass die kontrastierende Oberprämisse ein negatives Spiegelbild der vergleichenden Oberprämisse sein muss, mit demselben Mittelbegriff. Somit ähneln alle hier dargestellten Modi den oben genannten, mit dem Unterschied, dass ihre Oberprämissen negativ sind (was auf eine Disanalogie hinweist) und ihre Schlussfolgerungen den vorherigen widersprechen (vorausgesetzt, die Unterprämissen bleiben gleich). Es erübrigt sich, dieses Thema weiter zu erörtern.

Ebenso folgen **quantitative** Analogien mit Mitteltermen ungleicher Breite den bereits festgelegten Regeln, sobald wir den jeweils relevanten Mittelterm bestimmt haben.

Was geschieht in Fällen, in denen die beiden Mittelterme Rp und Rq nicht gleich sind und sich nicht vollständig überschneiden, sondern sich lediglich *schneiden* ? In solchen Fällen verwenden wir die Konjunktion „Rp und Rq“ als unseren wirksamen Mittelterm R. Mit einer Oberprämisse, die diesen zusammengesetzten Mittelterm enthält, können wir ihn in jedem als gültig bewiesenen Analogieschluss verwenden. Da Analogieschlüsse induktiv sind, gibt es keine Einschränkung hinsichtlich des Anwendungsbereichs des Mittelterms; jeder Mittelterm, der zufällig wahr ist, ist gültig.

Obwohl dies auf den ersten Blick recht einfach erscheint, wird die Sache komplizierter, wenn wir die anderen Terme in solchen Analogieschlüssen betrachten und quantifizieren. Im Subjektargument gilt beispielsweise: Wenn alle P Rp und alle Q Rq sind, dann sind nur einige P und nur einige Q *sowohl* Rp als auch Rq. Daher müssen Prämisse und Konklusion so formuliert werden, dass sie sich auf „bestimmte Q“ bzw. „bestimmte P“ beziehen, was das Argument praktisch nutzlos macht. Auch im Prädikatargument können wir zwar von der Verbindung R sagen, dass sie sowohl P als auch Q ist, aber wir können im Validierungsprozess nicht von „einige Q sind R“ auf „alle Q sind R“ verallgemeinern, wie es nötig wäre, um aus der Prämisse „S ist Q“ auf „S ist R“ und daraus (über „R ist P“) auf die Konklusion

---

[55] Natürlich können wir auch auf Grundlage des umfassenderen, inklusiveren Mittelbegriffs Rp im Fall (a) und Rq im Fall (b) eine Schlussfolgerung ziehen, indem wir von Dur nach Moll vorgehen. Üblicherweise gehen wir jedoch von Moll nach Dur.

„S ist P“ zu schließen. Hier ist die Analogie also faktisch ungültig. Daher lässt sich ohne weitere Ausführungen sagen, dass Analogieschlüsse in Fällen mit Schnittmengen nicht anwendbar sind.

Bislang haben wir uns mit Mittelbegriffen unterschiedlicher Tragweite befasst, aber wie sieht es mit **Nebenbegriffen** unterschiedlicher Reichweite aus?[56]

Im positiven Subjektargument ist der maßgebliche Hilfsbegriff das Prädikat der Unterprämisse (z. B. Sq). Der Hilfsbegriff in der Schlussfolgerung kann ein anderer sein (z. B. Sp), genau dann, wenn die Hauptschlussfolgerung „P ist Sq“ die weitere Schlussfolgerung „P ist Sp“ impliziert. Dies ist nur möglich, wenn „Sq ist Sp“ gilt, d. h. Sp muss *weiter gefasst sein* als Sq. [57]Analog gilt im entsprechenden negativen Modus: Wenn „P ist nicht Sq“ „P ist nicht Sp“ implizieren soll, muss Sp *enger gefasst sein* als Sq.[58]

Im positiven Prädikatalargument hingegen ist der maßgebliche Hilfsbegriff das Subjekt der Unterprämisse (beispielsweise Sq); der Hilfsbegriff in der Schlussfolgerung kann ein anderer sein (beispielsweise Sp), genau dann, wenn die Hauptschlussfolgerung „Sq ist P“ die weitere Schlussfolgerung „Sp ist P“ impliziert. Dies ist nur möglich, wenn „Sp ist Sq“, also Sp enger *gefasst ist* als Sq. [59]Analog gilt im entsprechenden negativen Modus: Wenn „Sq ist nicht P“ „Sp ist nicht P“ implizieren soll, muss Sp *enger gefasst sein* als Sq.[60]

4. Konfrontation mit einem fortiori-Argument

Es lohnt sich, das analogische Argument mit dem A-Fortiori-Argument zu vergleichen und gegenüberzustellen, da diese Argumentationsformen oft verwechselt werden. Zu diesem Zweck werde ich hier einfach wörtlich meine Überlegungen zu diesem Thema aus meinem Werk *„A Fortiori Logic“* , Kapitel 5.1, wiedergeben:

Qualitative Analogie ist zwar gewissermaßen mit einem reinen A-fortiori-Argument vergleichbar, quantitative Analogie hingegen mit einem Crescendo-Argument; dennoch sind sie nicht dasselbe. Vergleichen und kontrastieren wir zunächst *qualitative* Analogie-Argumente mit *reinen* A-fortiori-Argumenten. Konzentrieren wir uns dazu zunächst auf den positiven Subjektmodus , nämlich:

P ist mehr R als (oder genauso viel R wie) Q,

und Q ist R genug, um S zu sein;

Daher ist P R hinreichend, um S zu sein.

Hier impliziert die Oberprämisse, wie auch bei der Analogie, dass sowohl P als auch Q R sind. Anders als bei der Analogie impliziert sie jedoch zusätzlich $Rp \geq Rq$, d. h., dass der Anteil von R in P größer (oder gleich) dem in Q ist. Obwohl wir also die Oberprämisse des Analogieschlusses aus der des Fortiori-Arguments ableiten können, lässt sich die Oberprämisse des Fortiori-Arguments nicht allein aus der des Analogieschlusses rekonstruieren. Ebenso impliziert die Unterprämisse des Fortiori-Arguments

---

[56] Ich muss sagen, dass mich die hier dargestellten Ergebnisse für die Hilfsverben überraschen, da sie keine Symmetrie aufweisen. Wir haben hier einen Modus, der erfordert, dass Sp breiter als Sq ist, und drei Modi, in denen Sp enger als Sq sein muss. Dies ist meiner Erfahrung nach ungewöhnlich. Meiner Meinung nach sollten entweder alle vier Modi gleich sein oder zwei Modi in die eine und zwei in die andere Richtung. Doch so sehr ich mich auch bemühe, ich kann keinen Fehler in meiner Berechnung erkennen; daher muss ich dieses Ergebnis akzeptieren.

[57] Syllogismus: Alle P sind Sq, alle Sq sind Sp, also sind alle P Sp.

[58] Syllogismus: Alle P sind nichtquadratisch, alle nichtquadratischen sind nichtspekulativ (= alle Sp sind quadratisch), also sind alle P nichtspekulativ.

[59] Syllogismus: Alle Sq sind P, alle Sp sind Sq, also sind alle Sp P.

[60] Syllogismus: Alle Sq sind nonP, alle Sp sind Sq, also sind alle Sp nonP.

zwar, dass Q S ist und somit die Unterprämisse des Analogieschlusses, die Umkehrung gilt jedoch nicht. Der Unterschied zwischen den beiden Unterprämissen besteht darin, dass im Fortiori-Argument das Element der *Hinlänglichkeit von R für* S vorhanden ist, das im Analogieschluss eindeutig fehlt. Aus demselben Grund erlaubt uns die Schlussfolgerung eines Fortiori-Arguments zwar, die des Analogieschlusses zu implizieren, jedoch ermöglicht uns der Analogieschluss allein nicht, ersteren zu rekonstruieren.

Obwohl jede der Aussagen (Ober- und Unterprämisse sowie die Schlussfolgerung) eines A-fortiori-Arguments die entsprechende Aussage eines Analogieschlusses impliziert, bedeutet dies nicht, dass ein A-fortiori-Argument zwangsläufig einen Analogieschluss impliziert. Denn das A-fortiori-Argument ist deduktiv, d. h. seine Schlussfolgerung folgt notwendigerweise aus seinen beiden Prämissen. Wie wir soeben gezeigt haben, ist der Analogieschluss hingegen, selbst in seiner komplexen Form, induktiv, d. h. er erfordert eine Verallgemeinerung seiner Unterprämisse, um seine Schlussfolgerung zu ziehen. Selbst wenn also beide Argumente zu einer gemeinsamen Schlussfolgerung führen, nämlich „P ist S“, hat diese Schlussfolgerung im einen und im anderen einen sehr unterschiedlichen logischen Status.

Daraus folgt, dass wir ein Fortiori-Argument nicht auf ein Analogie-Argument reduzieren können, da die Schlussfolgerung des letzteren nicht die des ersteren impliziert (obwohl die Prämissen des ersteren die des letzteren implizieren). Auch das Umgekehrte ist nicht möglich, da die Prämissen des letzteren nicht die des ersteren implizieren (obwohl die Schlussfolgerung des ersteren die des letzteren impliziert). Es kommt vor, dass wir genug wissen, um die Oberprämisse eines Fortiori-Arguments zu bilden, aber nicht genug für seine Unterprämisse; oder wir wissen genug, um die Unterprämisse eines Fortiori-Arguments zu bilden, aber nicht genug für seine Oberprämisse – in solchen Fällen verfügen wir möglicherweise über genügend Informationen, um zumindest ein Analogie-Argument zu formulieren. Daher verfügen wir manchmal über mehr Informationen, als für eine Analogie nötig sind, aber nicht über genügend für ein Fortiori-Argument – in solchen Fällen können wir nur eine Analogie formulieren.

Obwohl wir also sagen können, dass das A-fortiori-Argument und das Analogieschluss einige Gemeinsamkeiten aufweisen, müssen wir einräumen, dass es sich logisch um sehr unterschiedliche Argumentationsformen handelt. Dies ist ein endgültiger und unbestreitbarer formaler Beweis. Um es zu wiederholen: Keines der Argumente lässt sich auf das andere *reduzieren . Jedes gültige A-fortiori-Argument impliziert* jedoch ein entsprechendes Analogieschluss, das weniger Information und Gewissheit bietet. Die Prämissen des letzteren verlieren, wie wir soeben gesehen haben, die quantitativen und/oder hinreichenden Faktoren des ersteren; und die Schlussfolgerung des Analogieschlusses ist folglich sowohl weniger informativ als auch weniger sicher (da sie nun induktiv statt deduktiv ist). Abgesehen von dieser theoretischen Klarstellung ist es in der Praxis jedoch sinnlos, auf eine solche Implikation zurückzugreifen, da das gegebene A-fortiori-Argument in jeder Hinsicht besser ist.

Was die umgekehrte Richtung betrifft, so lässt sich nicht sagen, dass jedes Analogieschluss-Argument ein entsprechendes A-fortiori-Argument impliziert. Wir können lediglich sagen, dass wir – wenn die Umstände es zulassen – manchmal ein A-fortiori-Argument konstruieren können, das das gegebene Analogieschluss-Argument impliziert. Dies ist möglich, wenn das letztgenannte Argument einen Mittelterm (R) besitzt oder ein geeigneter Mittelterm gefunden werden kann, der sowohl als Vergleichskontinuum dient (was meines Erachtens in der Praxis stets möglich ist, obwohl wir a priori nicht sagen *können* , welcher Term größer ist als der andere) als auch gleichzeitig als hinreichende Bedingung dafür dient, dass das Subjekt (Q) auf das Prädikat (S) in der Nebenprämisse zugreifen kann

(was natürlich in der Praxis *nicht* immer möglich ist). Die Konstruktion eines entsprechenden A-fortiori-Arguments aus einem gegebenen Analogieschluss-Argument ist also keine rein mechanische Angelegenheit und gelingt nicht immer. Wenn sie sich als möglich erweist, bedeutet dies lediglich, dass wir von vornherein auf das stärkere A-fortiori-Argument hätten zurückgreifen sollen, uns aber fälschlicherweise für das schwächere Analogieschluss-Argument entschieden haben.

Alles Gesagte gilt sinngemäß auch für die negativen Subjektformen dieser Argumente, für positive und negative Prädikatalformen sowie für die vier Implikationsformen. Diese Ausführungen überlassen wir den interessierten Lesern. Zur Erinnerung: Die Form des positiven Prädikatal-Arguments „a fortiori" lautet wie folgt *:*

> Für die P-Klasse ist mehr R (oder genauso viel R) erforderlich wie für die Q-Klasse.
>
> und S ist R genug, um P zu sein;
>
> Daher ist S R hinreichend, um Q zu sein.

Hinsichtlich des Vergleichs und der Gegenüberstellung von *quantitativer* Analogie und *Crescendo* -Argumenten, d. h. „proportionalen" a-fortiori-Argumenten, ist Folgendes festzuhalten: Die Oberprämissen sind in beiden Fällen dieselben. Die Unterprämissen und Schlussfolgerungen unterscheiden sich jedoch deutlich, da in der quantitativen Analogie – anders als in einem a-fortiori-Argument – kein Schwellenwert für den Mittelterm angenommen wird. Dies erklärt, warum die „Proportionalität" in quantitativen Analogie-Argumenten im Wesentlichen nicht gerichtet ist (Schlussfolgerungen sind stets sowohl vom Unter- zum Oberbegriff als auch vom Ober- zum Unterbegriff möglich), wohingegen sie in a-fortiori-Argumenten eindeutig gerichtet ist (Schlussfolgerungen sind in positiven subjektiven und negativen prädikalen Argumenten nur vom Unter- zum Oberbegriff und in negativen subjektiven und positiven prädikalen Argumenten nur vom Ober- zum Unterbegriff möglich).

Es sei nebenbei bemerkt: Obwohl quantitative Analogie und bloßes Pro-rata-Argument (d. h. isoliert betrachtet, außerhalb eines Crescendo-Arguments) formal nicht identisch sind, sind sie im Grunde gleichbedeutend. Vergleichen Sie beispielsweise die folgenden beiden Formeln; offensichtlich sind die darin enthaltenen Bedingungen im Wesentlichen gleich (eine gleichzeitige Variation der Werte von S und R), auch wenn die Terme unterschiedlich angeordnet sind.

> Da P größer als Q in Bezug auf R ist und Q gleich S (Sq) ist, folgt daraus, dass P proportional mehr S (Sp) ist, *vorausgesetzt dass* das Verhältnis von Sp zu Sq dem Verhältnis von P zu Q entspricht (quantitative Analogie).
>
> Aus der Annahme, dass, wenn R den Wert Rq hat, dann hat S den Wert Sq, folgt, dass, wenn R den Wert größer als Rq hat (sagen wir Rp), dann hat S den Wert größer als Sq (sagen wir Sp), *vorausgesetzt, dass* die Werte von S proportional zu den Werten von R variieren (pro rata Argument).

Zusammenfassend lässt sich sagen: Zweifellos findet sich in allem menschlichen Denken ein Element der Analogie, auch im Syllogismus und im A-fortiori-Argument, da jede Abstraktion auf mentalen Vergleichs- und Gegenüberstellungshandlungen beruht. Dies zu behaupten, bedeutet jedoch nicht, Syllogismus oder A-fortiori-Argument mit Analogieschlüssen gleichzusetzen. Betrachtet man die genauen Formen dieser Argumente, werden ihre signifikanten Unterschiede deutlich.

5. Widersprüchliche Analogien

Wir haben bereits gesehen, dass analogische Argumente zahlreiche Modi aufweisen, die formal ausdrückbar und überprüfbar sind. Nun betrachten wir *widersprüchliche Analogien* , indem wir zwei oder mehr Mittelbegriffe (R1, R2 usw.) untersuchen, die zu unterschiedlichen oder widersprüchlichen Schlussfolgerungen führen. Eine Analogie kann glaubwürdiger oder gewichtiger sein als eine andere. Dies bezieht sich auf zusammengesetzte analogische Argumente, *die sowohl Vergleich als auch Kontrast beinhalten* (anstatt jedes isoliert vom anderen zu betrachten). Wir konzentrieren uns hier auf vier Komposita, die zwei gleichartige Formen kombinieren (und zwar nicht beliebige Formenpaare). Wir können jedes Argument (den Vergleich oder den Kontrast) als „das Argument“ und das andere als „das Gegenargument“ bezeichnen (obwohl ich hier den Vergleich vor den Kontrast stelle, wäre die umgekehrte Reihenfolge natürlich genauso gut).

Erste Komponente: positive subjektive Stimmungen.

> Vergleich: Da Subjekt P dem Subjekt Q hinsichtlich des Prädikats R1 ähnlich ist und Q gleich S ist, folgt daraus, dass P gleich S ist.
>
> Kontrast: Da Subjekt P dem Subjekt Q hinsichtlich des Prädikats R2 *unähnlich ist und Q gleich S ist, folgt daraus, dass P nicht gleich S ist.*

Zweite Komponente: negative subjektive Stimmungen.

Vergleich: Da Subjekt P dem Subjekt Q hinsichtlich des Prädikats R1 ähnlich ist und Q nicht S ist, folgt daraus, dass P nicht S ist.

Kontrast: Da Subjekt P dem Subjekt Q hinsichtlich des Prädikats R2 unähnlich *ist und Q nicht S ist, folgt daraus, dass P S ist.*

Dritte Komponente: positive prädiktale Stimmungen.

Vergleich: Da Prädikat P dem Prädikat Q in Bezug auf Subjekt R1 ähnlich ist und S gleich Q ist, folgt daraus, dass S gleich P ist.

Im Gegensatz dazu: Da das Prädikat P dem Prädikat Q in Bezug auf das Subjekt R2 ähnlich *ist* und S gleich Q ist, folgt daraus, dass S nicht gleich P ist.

Vierte Komponente: negative prädiktale Stimmungen.

Vergleich: Da Prädikat P dem Prädikat Q in Bezug auf Subjekt R1 ähnlich ist und S nicht Q ist, folgt daraus, dass S nicht P ist.

Kontrast: Da Prädikat P dem Prädikat Q in Bezug auf Subjekt R2 *unähnlich ist* und S nicht Q ist, folgt daraus, dass S P ist.

Hier sehen wir, dass wir durch die Betrachtung verschiedener Aspekte von P und Q, nämlich R1 und R2, zu widersprüchlichen Schlussfolgerungen und letztlich zu keiner einzigen Schlussfolgerung gelangen können. Beachten Sie, dass die Unterprämisse in beiden Fällen identisch ist und die beiden Oberprämissen formal nicht im Widerspruch zueinander stehen (da sich ihre Mittelbegriffe unterscheiden). Beide Argumentationsformen sind gleichermaßen gültig. Dennoch widersprechen sich die Schlussfolgerungen! Dieses Paradoxon ist natürlich darauf zurückzuführen, dass das Analogieschlussverfahren nicht rein deduktiv, sondern teilweise induktiv ist. Seine Schlussfolgerungen sind suggestiv, nicht endgültig.

Zugegebenermaßen lässt sich der Widerspruch in manchen Fällen auflösen, indem man die im Argument oder im Gegenargument – oder in beiden – behauptete Analogie (d. h. die Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit) widerlegt; dies ist jedoch natürlich nicht immer möglich. Selbst wenn sich eine Analogie bezüglich eines Mittelbegriffs als schwach erweist, kann man mitunter dieselbe Analogie bezüglich eines anderen Mittelbegriffs aufstellen, der die vermeintliche Schlussfolgerung stärker stützt; in diesem Fall bleibt das Problem bestehen.

Wie bei jedem Widerspruch sind wir aufgefordert, unsere Prämissen sorgfältig zu prüfen und ihre Glaubwürdigkeit sicherzustellen. Manche Analogien halten der Kritik nicht stand und erweisen sich letztlich als falsch oder bleiben zumindest unschlüssig, während andere relativ problemlos Bestand haben und objektiv glaubwürdig sind. Daher ist es für uns im Streben nach Erkenntnis unvermeidlich, mit solchen Rätseln konfrontiert zu werden.

Ein Sonderfall widersprüchlicher Analogien liegt vor, wenn R1 = R2 gilt, d. h. wenn es nur einen Mittelterm R gibt. In solchen Fällen widersprechen sich die beiden Hauptprämissen der vier oben genannten Komposita, und die Vergleichs- und Kontrastargumente können nicht gleichzeitig gültig sein. Ebenso widersprechen sich die beiden Hauptprämissen, wenn entweder R1 oder R2 das jeweils andere

impliziert, aber nicht umgekehrt, [61]und die widersprüchlichen Argumente können nicht gleichzeitig gültig sein.

In jedem Fall muss betont werden, dass *keine zwei Dinge in jeder Hinsicht gleich sind* , sonst wären sie nicht zwei, sondern eins; und *keine zwei Dinge sind in jeder Hinsicht verschieden* , sonst gehörten sie nicht zum selben Universum. Das bedeutet, dass die oben genannten zusammengesetzten Argumente auf alle Dinge anwendbar sind und die Unterscheidung zwischen wesentlichen und weniger wesentlichen Ähnlichkeiten und Unterschieden unausweichlich ist. Daraus folgt, dass wir in jedem Kontext auf die eine oder andere Weise ständig abschätzen, welche Ähnlichkeiten und Unterschiede am bedeutendsten sind.

Dieser Gedanke legt nahe, dass wir idealerweise für je zwei Elemente (die Subjekte oder Prädikate P und Q) systematisch alle Ähnlichkeiten und Unterschiede (d. h. die Mittelbegriffe R1, R2 usw.) ermitteln und auflisten sollten. Anschließend würden wir für jeden betrachteten Mittelbegriff überprüfen, wie die Unter- und Oberbegriffe (P und Q) mit dem Unterbegriff S zusammenhängen. Ist die Beziehung von S zu Q bekannt, aber nicht zu P, würden wir Q wie oben gezeigt aus Q ableiten. Ist die Beziehung von S zu P bekannt, aber nicht zu Q, würden wir Q analog aus Q ableiten.

Am Ende dieses systematischen Forschungsprozesses hätten wir dann eine Vorstellung davon, wie oft die Schlussfolgerung positiv bzw. negativ ausfällt. Eine solche *vollständige Aufzählung* ist zwar ideal und theoretisch denkbar, aber in der Praxis meist nicht möglich. Es gibt einfach zu viele Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den einzelnen Dingen. In der Praxis untersuchen und beschreiben wir die Beziehungen zwischen Dingen, sobald sie uns auffallen. Unser Wissen entwickelt sich allmählich mit zunehmender Erfahrung (ob durch passive Beobachtung oder aktives Experimentieren) und komplexeren und präziseren theoretischen Erkenntnissen. Im Laufe der Zeit können sich daher unsere Ansichten darüber ändern, welche Schlussfolgerung die wichtigste ist.

6. Statistikbasierte Analogieschlüsse

Die schwierige Frage, die wir hier zu beantworten versuchen, lautet: Wie entscheiden wir, welches der beiden gegensätzlichen Argumente das überzeugendste ist? Ich vermute, dass im Alltag meist *die Intuition* eine große Rolle spielt – unsere Wahrnehmung, welcher gemeinsame Faktor, R1 oder R2 (oder ein anderer), im jeweiligen Kontext der „bedeutendste“ ist. Eine formalere Antwortmöglichkeit bestünde jedoch darin, die Anzahl der Vergleiche und Kontraste zu vervielfachen (und uns nicht auf zwei mittlere Faktoren zu beschränken) und unsere endgültige Schlussfolgerung auf die zahlenmäßig stärkere Seite zu stützen. Dies ist eine statistische Methode.

Das Prinzip lautet hier: Wenn zwei Dinge (P und Q) in vielerlei Hinsicht ähnlich (zusammengefasst R1) und in vielerlei Hinsicht verschieden (zusammengefasst R2) sind und die Ähnlichkeiten häufiger auftreten als die Unterschiede, dann können wir annehmen, dass ein Subjekt oder Prädikat (S), das sich auf das eine (z. B. Q) bezieht, wahrscheinlich auch auf das andere (P) bezieht – der Grad der Wahrscheinlichkeit wird durch das Verhältnis von Ähnlichkeit zu Unähnlichkeit bestimmt. Lautet die Oberprämisse hingegen, dass die Unterschiede häufiger auftreten als die Ähnlichkeiten, dann spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, dass die Schlussfolgerung der Unterprämisse widerspricht.

---

[61] Dies lässt sich leicht beweisen. Wenn R1 R2 impliziert, dann sind die beiden Hauptprämissen durch R2 unvereinbar; wenn R2 R1 impliziert, dann sind die y durch R1 unvereinbar. Da aber beide Fälle möglich sind, ist keiner notwendig; daher sind die beiden Hauptprämissen lediglich gegensätzlich, nicht widersprüchlich.

Die Rechtfertigung für ein solches statistisches Argument liegt in der Verallgemeinerung: Eine Beziehung, die sich in der Mehrzahl der *bekannten Fälle als gültig erwiesen hat, kann durch Extrapolation auf die meisten unbekannten Fälle* übertragen werden ; umgekehrt gilt: Trifft die Beziehung nur in einer Minderheit der bekannten Fälle zu, gibt es keinen Grund anzunehmen, dass sie auch in nachfolgenden unbekannten Fällen gilt. Zugegebenermaßen besteht hier keine Gewissheit, sondern lediglich eine Wahrscheinlichkeit; dennoch ist die Argumentation gerechtfertigt: Die Schlussfolgerung ist mit größerer Wahrscheinlichkeit so als anders. Je größer die Wahrscheinlichkeit, desto verlässlicher ist unsere Schlussfolgerung.

Wir können daher die folgenden vier Modi vorschlagen, die wir als *statistikbasierte* analogische Argumentation bezeichnen können. Diese Argumentationsformen sind logisch deutlich umfassender als die ursprünglich vorgeschlagenen, da sie sich bewusst mit dem Problem widersprüchlicher Analogien auseinandersetzen. Ich habe üblicherweise den Unterbegriff in die Unterprämisse und den Oberbegriff in die Schlussfolgerung gestellt, obwohl ich ebenso gut die umgekehrte Reihenfolge hätte wählen können; dies dient lediglich der besseren Merkbarkeit. In der Subjektargumentation ist der Oberbegriff P Subjekt der Schlussfolgerung und der Unterbegriff S Prädikat; in der Prädikatargumentation hingegen ist S Subjekt der Schlussfolgerung und P Prädikat. In der positiven Argumentation hat die Schlussfolgerung dieselbe Polarität wie die Unterprämisse; in der negativen Argumentation hingegen hat die Schlussfolgerung die entgegengesetzte Polarität.

<u>Positives subjektives Analogieschlussargument:</u>

> Vorausgesetzt, Subjekt P ist Subjekt Q in Bezug auf *beträchtliche* Da Subjekt P sich in Bezug auf *viele* Prädikate (zusammen R1) von Subjekt Q unterscheidet und Q ein neues Prädikat (S) ist, folgt daraus nicht, dass P wahrscheinlich nicht S ist. *Schlussfolgerung : P* ist wahrscheinlich S.

<u>Negatives subjektives Analogieschlussargument:</u>

> Da Subjekt P sich in *vielerlei Hinsicht von Subjekt Q unterscheidet ,* Da Subjekt P hinsichtlich *vieler* Prädikate (zusammen R1) dem Subjekt Q ähnelt und Q ein neues Prädikat ist, folgt daraus nicht, dass P wahrscheinlich nicht *S* ist . Schlussfolgerung: P ist wahrscheinlich nicht S.

<u>Positives prädikatives Analogieargument:</u>

> Vorausgesetzt, dass Prädikat P in Bezug auf *beträchtlich ähnlich wie Prädikat Q ist* Da *viele* Subjekte (zusammen R1) und (ein neues Subjekt) S gleich Q ist, folgt daraus, dass S wahrscheinlich auch gleich P ist. Denn da Prädikat P sich *in* Bezug auf *relativ wenige* Subjekte (zusammen R2) von Prädikat Q unterscheidet und S gleich Q ist, folgt daraus *nicht ,* dass S wahrscheinlich nicht gleich P ist. Schlussfolgerung: S ist wahrscheinlich gleich P.

<u>Negatives prädikatives Analogieargument:</u>

> Angesichts der Tatsache, dass Prädikat P sich im Vergleich zu Prädikat Q *erheblich unterscheidet* Da *viele* Subjekte (zusammen R1) und (ein neues Subjekt) S gleich Q ist, folgt daraus, dass S wahrscheinlich nicht P ist. Denn da Prädikat P dem Prädikat Q in Bezug auf *relativ wenige* Subjekte (zusammen R2) ähnelt und S gleich Q ist, folgt daraus *nicht ,* dass S wahrscheinlich P ist. Schlussfolgerung: S ist wahrscheinlich nicht P.

Die Mittelbegriffe R1 und R2 werden hier als „kollektiv“ bezeichnet, da jeder von ihnen zahlreiche, nicht näher spezifizierte Mittelbegriffe repräsentiert, auf die die genannte Aussage zutrifft. Im Subjektmodus sind die Mittelbegriffe Prädikate der Hauptprämissen; im Prädikatmodus hingegen sind sie Subjekte. Offensichtlich erhöhen sich die Wahrscheinlichkeiten der Schlussfolgerungen, wenn die Ausdrücke

„beträchtlich viele“ und „relativ wenige“, angewendet auf die mittleren Subjekte oder Prädikate (die Rs), genauer quantifiziert werden können und die größere Anzahl zunimmt und die kleinere abnimmt.

Selbstverständlich sind alle hier gezogenen problematischen Schlussfolgerungen induktiv, d. h. sie sind nur so lange gültig, bis neue empirische Befunde, Deduktionen oder stärkere Wahrscheinlichkeiten sie widerlegen. Es handelt sich nicht um endgültige Ergebnisse, sondern um die bestmöglichen Ergebnisse im gegebenen Kontext.

7. Eine wissenschaftliche Illustration

Analogien spielen im Alltag eine sehr häufige Rolle und finden daher (idealerweise aber vielleicht strengere) auch im wissenschaftlichen Denken Anwendung. Jede Begriffsbildung (und letztlich alles Wissen) basiert selbstverständlich auf Analogien, da wir die scheinbaren Ähnlichkeiten und Unterschiede von Dingen erkennen müssen, um zu entscheiden, ob wir sie zusammen oder getrennt einordnen.

Ich stieß in einem kürzlich erschienenen Buch über Paläontologie auf eine wissenschaftliche Veranschaulichung des analogen Denkens [62]. Ich hatte es zufällig gekauft und (rein aus Vergnügen) zu lesen begonnen, gerade als ich die obigen Gedanken zur Analogie entwickelte. Es lohnt sich, diese Veranschaulichung genauer zu betrachten (ohne sich dabei zu sehr in paläontologische Details zu vertiefen), um zu sehen, welche Logik sich daraus ableiten lässt.

Dort wird erklärt, dass beispielsweise das Jagdverhalten von Dinosauriern aus anderen bekannten Merkmalen von Dinosauriern abgeleitet wird, indem man sich auf „moderne Analoga“ bezieht, die nicht zufällig durch Bezugnahme auf beliebige andere Raubtiere wie Wölfe oder Haie ausgewählt wurden, sondern durch „Einklammerung **“** . Dies besteht darin, Dinosaurier genauer mit ihren heute lebenden *nahen Verwandten im Stammbaum zu vergleichen, nämlich Vögeln und Krokodilen. Die Grundlage für die Analogie zwischen „nahen Verwandten“ ist offensichtlich, dass sie bereits bekannt sind (oder zumindest zu diesem Zeitpunkt angenommen werden), dass sie viele charakteristische Merkmale* teilen . Der Autor erklärt:

> „Wenn Krokodile *und* Vögel ein bestimmtes Merkmal gemeinsam haben, dann hatten Dinosaurier es auch. Wir können nicht sagen, dass Dinosaurier Federn hatten, nur weil Vögel Federn haben – Krokodile haben keine Federn, daher lassen sich Dinosaurier in Bezug auf dieses Merkmal nicht ausschließen.“[63]

Formuliert man dieses Argument formaler, erhält man Folgendes:

> Es ist bekannt, dass Subjekt A (Dinosaurier) viele Merkmale (hier nicht näher erläuterte Begriffe, z. B. genetische oder morphologische Merkmale) mit den Subjekten B (Vögel) und C (Krokodile) gemeinsam hat. Daher gilt hinsichtlich eines Merkmals D (z. B. eines anatomischen Details oder eines Verhaltensmusters): Wenn sowohl B als auch C D aufweisen, dann weist A wahrscheinlich auch D auf, oder wenn weder B noch C D aufweisen, dann weist A wahrscheinlich auch D nicht auf. Besitzt B jedoch das Merkmal D, während C es nicht aufweist, oder weist B das Merkmal D

---

62 *Die wiederentdeckten Dinosaurier: Wie eine wissenschaftliche Revolution die Geschichte neu schreibt.* Von Michael J. Benton (London: Thames & Hudson, 2019-20).

63 Siehe S. 16-17. Das Einklammern von Argumenten wurde erstmals 1995 von Larry Witmer vorgeschlagen. Der Rückgriff auf „Analogien mit lebenden Formen“ (S. 189) zur Interpretation von Aspekten fossiler Formen war natürlich schon lange zuvor eine etablierte Methode.

> nicht auf, während C es aufweist, lässt sich nicht (mit gleicher Sicherheit) vorhersagen, ob A D aufweist oder nicht.

Dies ist natürlich nur eine plausible Schlussfolgerung – denn es bleibt denkbar und mag gelegentlich vorkommen, dass sich A hinsichtlich D von den *durch B und C nahegelegten Indizien unterscheidet* . Es bleibt wahr, dass A ein einzigartiges, neues Merkmal D aufweisen kann, während es B und C fehlt; oder dass A D deutlich fehlt, während es B und C besitzen; oder dass A und B D besitzen, während es C fehlt; oder dass es A und B D fehlt, während es C besitzt; und so weiter. Dennoch liefert uns die vorgeschlagene Methode der Einklammerung eine gewisse Orientierung, da die Grundannahme ist, dass A bereits viele charakteristische Merkmale (die hier unausgesprochen bleiben, aber zusammen den logisch wirksamen Mittelbegriff bilden) mit B und C gemeinsam hat.

Beachten Sie, dass dieses Argument positiv subjektiv ist, wobei A der Oberbegriff, B und C zwei Unterbegriffe, die ihnen allen gemeinsamen, nicht näher spezifizierten Eigenschaften die Mittelbegriffe und D der Hilfsbegriff ist. Nicht erwähnt wird hier die Vielzahl der Unterschiede zwischen A einerseits und B und C andererseits; da sie nicht identisch sind, weisen sie zwangsläufig viele Unterschiede auf. Dies wird deutlich, wenn wir das Argument expliziter in Form einer gängigen Analogie aus der Statistik formulieren:

> Da Subjekt P (A, Dinosaurier) Subjekt Q (bestehend aus B und C, Vögel und Krokodile) in *erheblichem Maße ähnelt, …* Da Subjekt P bezüglich *vieler Prädikate (zusammen R1 – hier nicht näher spezifiziert) ungleich Subjekt Q ist und Q S ist (ein Prädikat D*), folgt daraus *nicht , dass P wahrscheinlich nicht* S ist. Schlussfolgerung: P ist wahrscheinlich S (d. h. in unserem Beispiel ist A wahrscheinlich D).

Offensichtlich wurde der zweite Teil der oben dargestellten Argumentation (d. h. das negative Gegenargument) im obigen Beispiel *unausgesprochen gelassen , da angenommen wurde, dass die Unterschiede zwischen A und B & C hinsichtlich einer anderen Gruppe von (nicht näher spezifizierten) Zwischenbegriffen, die zu einer gegenteiligen Schlussfolgerung führen könnten, nicht häufig genug auftreten, um relevant zu sein* . Wissenschaftler berücksichtigen das Gegenargument in der Praxis zweifellos zumindest unbewusst und greifen dabei auf ihren umfangreichen individuellen und kollektiven Wissensschatz zurück. Sicherheitshalber sollten Wissenschaftler jedoch in der Praxis stets bewusst die relative Wahrscheinlichkeit des Gegenarguments prüfen und bestimmen. Denn tatsächlich sind beide Seiten der Argumentation logisch relevant.

Es sollte einleuchtend sein, dass die Verwendung zweier untergeordneter Begriffe (B und C) anstelle nur eines (entweder B oder C allein) die Wahrscheinlichkeit der Schlussfolgerung über A erhöht, die uns quasi zweimal statt nur einmal konvergent vermittelt wird. Weisen die Analoga B und C hingegen auf divergierende Schlussfolgerungen hin (sowohl D als auch nicht D), bleiben Zweifel an A bestehen. Wie bereits erwähnt, sollten die Begriffe A, B und C vorzugsweise eng miteinander verwandt sein, da dies die Wahrscheinlichkeit des Ergebnisses erhöht. Gemeinsame Merkmale sind zwar hilfreich, aber noch besser sind gemeinsame, *charakteristische* Merkmale, da diese sie enger miteinander verbinden und die Wahrscheinlichkeit erhöhen (wenn auch nicht garantieren), dass sie auch das Schlussfolgerungsmerkmal (D) teilen.

Offensichtlich lässt sich diese Art des zusammengesetzten Denkens noch weiter ausbauen, indem man mehr als zwei moderne Analoga einbezieht. *Je mehr Analoga, desto besser* , denn dies (um es zu wiederholen) erhöht die Wahrscheinlichkeit der Schlussfolgerung. Das heißt, wenn Subjekt A mit mehreren weiteren Analoga (anstatt nur B und C) korreliert wird und diese ebenfalls D aufweisen, steigt

die Wahrscheinlichkeit, dass A auch D ist. Dies ist also eine wichtige Erkenntnis, die wir aus der Klammerungstechnik gewinnen können – nämlich, dass die Wahrscheinlichkeit der Schlussfolgerung erhöht werden kann, indem man nicht nur auf mehr Mittelbegriffe (wie bereits erwähnt), sondern auch auf mehr Unterbegriffe Bezug nimmt.

Was Wahrscheinlichkeitsbewertungen angeht, so ist das hier keine bloße Theorie. Im Alltag werden Wahrscheinlichkeiten zwar oft grob anhand persönlicher Erfahrung, Erinnerungen und sogar Vorurteilen geschätzt, und die Meinungen über Richtung und Ausmaß können auseinandergehen. In der Wissenschaft hingegen wird das Thema viel ernster genommen, und es werden große Anstrengungen und Kosten investiert, um Wahrscheinlichkeiten so genau wie möglich zu bestimmen. Moderne Wissenschaftler [64]nutzen eine Vielzahl immer ausgefeilterer Beobachtungs- und Versuchstechniken, hochentwickelte technische Hilfsmittel und Messinstrumente, ausgeklügelte mathematische und computergestützte Methoden sowie extrem leistungsstarke Computer, um die benötigten Daten zu gewinnen. Ihre fachliche Glaubwürdigkeit und ihr Ruf hängen von ihrer Genauigkeit ab. Die Folge ist eine mit der Zeit zunehmende Gewissheit, die mitunter exponentiell steigt.

Moderne Forscher sind für ihren großen Fleiß und ihre Sorgfalt bei der Erforschung ihrer Schlussfolgerungen bewundernswert. Dies zeigt sich gut in dem bereits erwähnten Buch über Dinosaurier [65]. Bis zum Jahr 2000 waren weltweit etwa 500 Dinosaurierarten entdeckt und benannt worden. Wissenschaftler wollten diese möglichst genau in einem vollständigen Stammbaum klassifizieren. Sie sammelten, verarbeiteten und tabellierten alle bekannten Informationen aus Hunderten von Veröffentlichungen und ermittelten mithilfe komplexer Software und leistungsstarker Computer die statistisch wahrscheinlichsten Klassifizierungen für Hunderte bekannter Arten. In jüngster Zeit haben sie begonnen, in Museen und Universitäten weltweit aufbewahrte Exemplare erneut zu untersuchen und dabei das Vorhandensein oder Fehlen von 457 anatomischen Merkmalen zu prüfen, um einen noch vollständigeren und genaueren Stammbaum zu erhalten.

Offensichtlich erleichtert ein solcher Baum unter anderem das Einklammern von Daten. Er ist eine kurze, visuelle Darstellung einer Vielzahl von Vergleichen und Kontrasten.

medizinische Anwendungen analogischer Argumentation als Beispiele für die Verwendung von Analogien in wissenschaftlichen Kontexten anführen . Wenn wir einen Arzt zur Vorsorgeuntersuchung aufsuchen, untersucht er uns auf verschiedene Weise, diagnostiziert möglicherweise eine Erkrankung, verschreibt vorbeugende oder heilende Maßnahmen und stellt eine Prognose. All dies erfordert verschiedene Arten des Denkens, insbesondere kausales und analogisches. Der Arzt könnte beispielsweise folgendermaßen vorgehen:

> Diagnose: Die bei diesem Patienten beobachteten Symptome a, b, c ähneln denen anderer Personen, bei denen die Krankheit XY festgestellt wurde; daher ist es wahrscheinlich, dass mein Patient die gleiche Krankheit bekommt oder bereits hat.
>
> Prävention/Heilung: Klinische Tests und weitverbreitete Praxis haben gezeigt, dass eine bestimmte medizinische Behandlung wirksam ist, um einer bestimmten Krankheit vorzubeugen

---

64 Wie beispielsweise die Paläontologen in dem erwähnten Buch.

65 S. 76-77, 82-83.

> oder sie zu bekämpfen; daher wird mein Patient wahrscheinlich von einer ähnlichen Behandlung profitieren.
>
> Prognose: Wenn der Patient diese Behandlung nicht befolgt, wird sich sein Zustand wahrscheinlich in dieser und jener Hinsicht verschlechtern; wenn er sich aber, wie von mir verordnet, ordnungsgemäß um seine medizinischen Bedürfnisse kümmert, wird sich sein Zustand wahrscheinlich in verschiedener Hinsicht verbessern.

Die diagnostische Argumentation beruht größtenteils auf Kausallogik; sie beinhaltet aber auch eindeutig Analogieschlüsse, indem die beim Patienten beobachteten Symptome mit einer Liste von Symptomen verglichen werden, die Medizinern durch umfangreiche Forschung und Erfahrung bekannt sind. Symptome können vom Arzt mit bloßem Auge beobachtet, vom Patienten gefühlt und beschrieben oder mithilfe verschiedener medizinischer Tests mit einfachen oder komplexen Technologien identifiziert werden.

Offensichtlich können verschiedene Krankheiten ähnliche Symptome aufweisen. Die Diagnose wird weiter gesichert, indem man immer mehr Symptome berücksichtigt, idealerweise bis hin zu einer vollständigen Liste. Um die betreffende Krankheit sicher zu identifizieren, benötigt man ein eindeutiges Symptommuster. Fehlt ein oder mehrere essentielle *Symptome* einer Krankheit, kann diese Krankheit aufgrund des beobachteten Symptoms oder Symptommusters ausgeschlossen werden.

Eine ähnliche Argumentation wird bei der Entscheidung über vorbeugende und kurative Maßnahmen angewendet, die nicht nur Medikamente und chirurgische Eingriffe, sondern auch Empfehlungen zu Lebensstil und Umwelt, Ernährung, Bewegung, Physiotherapie usw. umfassen können; und bei der Prognose, die positiv oder negativ sein kann und verschiedene Wahrscheinlichkeitsgrade aufweist.

8. Verwendung von Analogien bei der Gesetzgebung

Analogieschlüsse sind nicht nur im alltäglichen Denken und Reden sowie in wissenschaftlichen Kontexten weit verbreitet, sondern auch im juristischen Bereich. Sie dienen der Rechtsentwicklung und -anwendung in allen Rechtssystemen. Beispiele finden sich in antiken Systemen (wie dem griechischen, römischen oder talmudischen), in mittelalterlichen (wie dem christlichen, islamischen oder rabbinischen) und in modernen (wie dem britischen, amerikanischen oder französischen). Ob das jeweilige politische System diktatorisch (wie etwa im heutigen Russland oder China [66]) oder frei und demokratisch (wie in westlichen Ländern) ist, spielt keine Rolle – Analogieschlüsse sind bei Gesetzgebern und Richtern weit verbreitet.

Gesetzgeber streben danach, neue Gesetze zu erlassen und damit „Gesetzesrecht“ zu schaffen, während Richter im Prinzip darauf abzielen, die von ihnen erlassenen Gesetze anzuwenden. Durch die Schaffung bindender Präzedenzfälle erweitern Gerichte jedoch effektiv das Recht und schaffen „Fallrecht“. Darüber hinaus gehen einige Oberste Gerichte weit über die ursprünglich erkennbare Absicht der Gesetzgebung hinaus und werden dabei recht „kreativ“.

Analogieschlüsse tragen zu einer gewissen Konsistenz und Einheitlichkeit des Rechts bei. Würden Analogien und Disanalogien ignoriert, entstünde ein Rechtssystem mit einer Vielzahl relativ

---

[66] Richard Pipes schreibt beispielsweise in *Russia Under the Bolshevik Regime* (Knopf, New York, 1993) (S. 402) mit Blick auf Art. 10 des Strafgesetzbuches: „Das Prinzip der ‚Analogie‘ ermöglichte es, Bürger für Verbrechen anzuklagen, die nicht direkt definiert, aber von ähnlicher Natur waren.“

widersprüchlicher Gesetze, die je nach politischer oder persönlicher Voreingenommenheit oder gar Laune der Richter willkürlich zu milden oder strengen Urteilen genutzt werden könnten. Eine solche *willkürliche* Gesetzgebung widerspricht offenkundig der Gerechtigkeit.

Das Analogieschlussverfahren kann im juristischen Kontext auf verschiedene Weise angewendet werden: (a) Wir können neue Gesetze auf der Grundlage allgemeiner ethischer oder politischer Prinzipien formulieren [67]; (b) wir können spezifische Gesetze aus verfassungsrechtlichen Richtlinien ableiten; (c) wir können neue Gesetze durch Nachahmung bestehender Gesetze für vergleichbare Situationen schaffen; (d) wir können die Anwendung eines bestehenden Gesetzes auf einen konkreten Fall begründen; (e) wir können Präzedenzfälle heranziehen, indem wir frühere, dem vorliegenden Fall ähnliche Fälle untersuchen und ein entsprechendes Urteil vorschlagen; oder (f) wir können eine Kombination dieser Methoden anwenden. Für jede dieser Methoden oder Kombinationen lässt sich ein Analogieschlussverfahren konstruieren, sofern wir eine wesentliche Gemeinsamkeit zwischen der Ausgangs- und der Zielsituation erkennen (und diese idealerweise explizit darlegen). Das Argument könnte etwa wie folgt aussehen (positiver Subjektvergleich):

> Da [Hauptprämisse] die zu betrachtende Situation (= Hauptbegriff, P) der Situation *ähnelt* , die von solchen allgemeinen ethischen oder politischen Grundsätzen (a), oder Verfassungsrichtlinien (b), oder geltenden Gesetzen (c, d), oder Präzedenzfällen (e) (= Unterbegriff, Q) in Bezug auf dies und das (= Mittelbegriff, R) vorgesehen ist,
>
> und [Unterprämisse] diese Quelle (Q) schreibt ein bestimmtes rechtliches Vorgehen vor [68](= Hilfsbegriff, S),
>
> Daraus folgt analog, dass wir für die Zielsituation (P) einen ähnlichen rechtlichen Handlungsablauf (S) einrichten oder anwenden sollten.

Selbstverständlich mag die Analogie *auf den ersten Blick* überzeugend erscheinen, doch sie könnte letztendlich glaubwürdig angefochten werden; denn ein solches Argument ist logisch nie endgültig, sondern bestenfalls ein Hinweis. Man könnte argumentieren, dass P Q nicht ausreichend oder R in wesentlichen Punkten ähnelt, oder dass es zwar hinsichtlich R vergleichbar, aber hinsichtlich bestimmter anderer Faktoren (eines weiteren Mittelbegriffs) doch recht unterschiedlich ist, und dass es daher nicht ratsam ist, für P ein Gesetz oder Urteil S zu formulieren, das dem zuvor für Q festgelegten ähnelt. Ein solches Gegenargument lässt sich auch in Standardform wie folgt formulieren (negatives Subjekt, kontrastierend):

> Da die vorliegende Situation (P) *weder* der Situation entspricht, die durch allgemeine ethische Grundsätze (a), Verfassungsrichtlinien (b), geltende Gesetze (c, d) oder Präzedenzfälle (e) (Q) hinsichtlich dieses und jenes (R) oder bestimmter anderer Faktoren vorgesehen ist, noch diese Quelle (Q) eine bestimmte rechtliche Vorgehensweise (S) vorschreibt, folgt aus dem Grundsatz der Disanalogie, dass wir für die Zielsituation (P) *keine* ähnliche rechtliche Vorgehensweise (S) festlegen oder anwenden sollten.

---

67 Beispielsweise wird argumentiert, dass ein Mensch aufgrund seines natürlichen Rechts auf Leben und Freiheit nicht willkürlich hingerichtet oder eingesperrt werden kann (sondern nur unter bestimmten Bedingungen, d. h. nach nachgewiesenem, gesetzlich strafbarem Verhalten und nach ordnungsgemäßem Verfahren). Die Gesetzgebung soll dem abstrakten, philosophischen Prinzip einen konkreten, praktischen Ausdruck verleihen.

68 Zum Beispiel ein angemessenes Urteil oder eine angemessene Strafe.

Analogieschlüsse sollten nicht mit Fortiori-Argumenten verwechselt werden, die komplexer sind (siehe dazu mein Werk „ [69]*A Fortiori Logic* “). An dieser Stelle könnten wir natürlich zahlreiche Beispiele aus verschiedenen, historisch und geografisch unterschiedlichen Rechtssystemen anführen [70]. Ich begnüge mich jedoch mit der Präsentation eines talmudischen Beispiels, das ich aufgrund seiner verschlungenen Denkweise als intellektuell interessant und anspruchsvoll empfinde. Der Leser tut gut daran, es aufmerksam zu lesen, selbst wenn er sich nicht für talmudische Inhalte interessiert, da diese anspruchsvolle Übung die logische Schärfe und das logische Können erheblich schult.

9. Eine talmudische Illustration

Wir werden nun ein talmudisches Beispiel für die Art komplexerer analogischer Argumentation untersuchen, die wir zuvor eingeführt haben, und zwar anhand einer Diskussion im babylonischen Talmud, Traktat 10. *Baba Kama , S. 20a–21a.* R. Louis Jacobs [71]lenkte meine Aufmerksamkeit auf diese lange *Sugya (Perikope), die er in einem seiner Werke detailliert literaturwissenschaftlich analysiert* . Ich präsentiere hier nur einen kleinen Teil der Ausführungen, und zwar so kurz wie möglich, da ich mich nicht für die konkrete Rechtsfrage interessiere, sondern lediglich die Verwendung von Analogien im halachischen Diskurs des Talmud veranschaulichen und bewerten möchte. Meine Darstellung basiert auf der englischen Soncino-Übersetzung des Talmud [72]sowie auf Jacobs' Interpretation; alle logischen Analysen und etwaigen kritischen Anmerkungen stammen jedoch ausschließlich von mir.

Dieses ausführliche Beispiel verdeutlicht, dass analoge Argumente in der talmudischen (und später rabbinischen) Argumentation eine bedeutende Rolle spielen. Es zeigt, dass Rabbiner bei der Begründung einer neuen Rechtsentscheidung auf verschiedene Analogien aus der Mischna (oder in anderen Kontexten aus biblischen oder anderen traditionellen Beweistexten, oder notfalls auch aus autoritativen Aussagen rabbinischer Entscheidungsträger [73]) zurückgreifen, um diese zu untermauern. Hier kommt das Problem unterschiedlicher oder gar widersprüchlicher Analogien ins Spiel. Die Frage lautet: Welche der vorgeschlagenen Analogien ist die treffendste, welche ist vorzuziehen? Im Gegensatz zu wissenschaftlicheren Kontexten liegt das Problem hier in der Schwierigkeit, die relative Relevanz widersprüchlicher Analogien zu bewerten.

---

69 Vergleiche und Kontraste zwischen den beiden Argumentationsformen finden sich in Abschnitt 4 der vorliegenden Arbeit.

70 Der Leser kann , so nehme ich an, viele solcher Beispiele leicht auf juristischen Webseiten oder in Bibliotheken finden.

71 *Struktur und Form im babylonischen Talmud* (Cambridge: Cambridge UP, 1991). Siehe Kapitel 5 (S. 56–64). Tatsächlich wurde mir durch die Lektüre dieses Aufsatzes bewusst, dass meine Darstellung des Analogieschlusses in „ *A Fortiori Logic"* bei Weitem nicht vollständig war, und ich fühlte mich veranlasst, den vorliegenden, ausführlicheren Aufsatz zu verfassen. Jacobs' Analyse zielt darauf ab, aufzuzeigen, wie der Talmud Informationen und Argumente aus verschiedenen Quellen und Epochen sammelt und ordnet, um eine lehrreiche literarische Einheit zu bilden; er berichtet nicht willkürlich oder chronologisch über Diskussionen, sondern ordnet sie gezielt in einer scheinbar logischen Abfolge. Mein Ziel hier ist ein ganz anderes: Ich möchte den verwendeten logischen Diskurs untersuchen.

72 *Soncino Babylonischer Talmud* . Hrsg. von Rabbi Dr. I. Epstein. London: Soncino, 1952. Der vollständige Text ist auf Halakhah.com zu finden. Dort sind auch die erläuternden Kommentare in eckigen Klammern aufgeführt.

73 In manchen Fällen, selbst innerhalb dieser *Sugya* , scheinen sie sich lediglich auf die höhere Autorität eines bestimmten Vertreters zu stützen. Dies ist natürlich *ein Ad-hominem* -Argument, obwohl es positiv gemeint ist. Die angeführten Autoritäten werden so hoch angesehen, weil sie als Träger der mündlichen Überlieferungen gelten, die seit der Zeit Moses' weitergegeben wurden. Es lässt sich jedoch nicht leugnen, dass sie tatsächlich oft im Widerspruch zueinander stehen. Traditionelle Kommentare zu diesem Umstand behaupten, dass sie dennoch (irgendwie) im Recht sind.

Die zentrale Frage unserer *Sygya lautet* wie folgt: Ein gewisser Rabbiner, R. Hisda, fragt sich, ob *jemand, der ohne Wissen seines Nachbarn dessen Räumlichkeiten bewohnt, Miete zahlen muss oder nicht* . Der Einfachheit halber nenne ich den Bewohner hier „Hausbesetzer“ und den Eigentümer der Räumlichkeiten „Vermieter“. Die Gemara [74]bietet folgende Klärung dieser Frage:

> „Aber unter welchen Umständen? Man kann kaum annehmen, dass die Räumlichkeiten nicht zur Vermietung standen [und ohnehin leer gestanden hätten], und er [derjenige, der sie bewohnte] war ebenfalls jemand, der gewöhnlich keine Räumlichkeiten vermietete [da er Freunde hatte, die ihn kostenlos beherbergten], denn [welche Haftung könnte in einem Fall bestehen, in dem] der Beklagte keinen Nutzen und der Kläger keinen Schaden erlitt? Wenn die Räumlichkeiten hingegen zur Vermietung standen und er gewöhnlich Räumlichkeiten mietete, [warum sollte dann keine Haftung bestehen, da] der Beklagte einen Nutzen und der Kläger einen Schaden erlitt? – Nein; das Problem entsteht in einem Fall, in dem die Räumlichkeiten nicht zur Vermietung standen, er aber gewöhnlich Räumlichkeiten mietete.“

Daraus wissen wir, dass im vorliegenden Fall der Hausbesetzer profitiert (da er keine mietfreie Unterkunft hatte), der Vermieter aber keinen Schaden erleidet (da er das Haus zu diesem Zeitpunkt leer stehen ließ, obwohl er es normalerweise vermieten wollte) – im Hebräischen wird dieser Fall als *„zeh neheneh ve-zeh lo-haser“ bezeichnet* („der eine profitiert, der andere erleidet keinen Schaden“). Im Nachhinein könnte der Vermieter zum Hausbesetzer sagen: „Da Sie einen Vorteil daraus gezogen haben [da Sie sonst Räumlichkeiten hätten anmieten müssen], müssen Sie entsprechend Miete zahlen.“ Der Hausbesetzer hingegen könnte sich weigern, Miete zu zahlen, und argumentieren: „Welchen Schaden habe ich Ihnen zugefügt [da Ihre Räumlichkeiten ohnehin nicht zur Vermietung standen]?“

Die Antwort auf die Frage wird durch die Betrachtung von Rechtsentscheidungen in anderen Kontexten gesucht, in denen ein Protagonist/Beklagter (wie der Hausbesetzer) einen Vorteil erlangt und ein Antagonist/Kläger (wie der Vermieter) keinen Schaden erleidet, d. h. in denen das gleiche *„zeh neheneh ve-zeh lo-haser“* -Szenario vorliegt. Wenn in einer solchen vergleichbaren Situation entschieden wurde, dass der Protagonist dem Antagonisten etwas zahlen muss, wird angenommen, dass dieselbe Haftungsentscheidung auch auf „unseren“ Fall (d. h. den oben genannten Fall Vermieter gegen Hausbesetzer) anwendbar ist. Wenn in einer solchen vergleichbaren Situation entschieden wurde, dass keine Haftung besteht, wird angenommen, dass diese Entscheidung auch in unserem Fall anwendbar ist. Die hier verfolgte Analogieargumentation lautet daher wie folgt:

> Genau wie im Beweistext, wo der Protagonist einen Vorteil erlangt und der Antagonist keinen Schaden erleidet, besagte das Gesetz, dass der erstere verpflichtet (oder nicht verpflichtet, je nach Fall) ist, dem letzteren eine Entschädigung zu zahlen;
>
> Ebenso muss in unserem Fall, in dem der Protagonist einen Vorteil erlangt und der Antagonist keinen Schaden erleidet, das Gesetz vorsehen, dass der erstere verpflichtet (oder nicht verpflichtet, je nach Sachlage) ist, dem letzteren eine Entschädigung zu zahlen.

---

[74] Der Talmud umfasst Mischna und Gemara. Jede Mischna- Passage wird wörtlich wiedergegeben und anschließend in der Gemara erläutert, wobei auch andere Themen kurz angesprochen werden können. Der Begriff „Gemara“ bezeichnet den oder die anonymen Herausgeber, die die Diskussionen verschiedener namentlich genannter Rabbiner zu unterschiedlichen Zeiten zusammengetragen haben. Diese Diskussionen standen in einem gewissen Zusammenhang mit der jeweiligen Mischna und wurden in eine systematische Reihenfolge gebracht, üblicherweise verbunden durch einen Kommentar. Andere Kommentatoren wie Raschi oder die Tosafot können auch lange nach der Gemara noch Fragen stellen oder Punkte klären, die in der Gemara nicht explizit behandelt wurden. Die Mischna wird auf etwa 200 n. Chr. und die Gemara auf etwa 500 n. Chr. datiert.

Diese beiden Sätze seien als Quelle und Ziel der Analogie bezeichnet. Beide Fälle betreffen das Szenario „ *zeh neheneh ve-zeh lo-haser“* ; dies ist ihr gemeinsames Merkmal. Der erste Absatz stellt eine hypothetische Aussage (die Quelle) auf, wonach in einem früheren Fall mit diesem Szenario (dem Antezedens) die Entscheidung so und so lautete (die Konsequenz). Der zweite Absatz formuliert eine ähnliche Wenn-dann-Aussage (das Ziel) für den neuen Fall und argumentiert, dass aufgrund des gleichen Antezedens auch die gleiche Konsequenz angenommen werden kann. Auf diese Weise wird eine Entscheidung für den neuen Fall vorgeschlagen. Es muss jedoch betont werden, dass dieser Schluss induktiv und nicht deduktiv ist; es ist logisch nicht auszuschließen, dass die Entscheidung in den beiden Fällen aus anderen, plausibleren Gründen unterschiedlich ausfällt.

Wir können dieses Argument in der Standardform für (positive subjektive) Analogieschlüsse wie folgt umformulieren:

> Da unser Fall (= Hauptbegriff, P) dem Beweistextfall (= Unterbegriff, Q) insofern ähnelt, als er das Szenario *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* (= Mittelbegriff, R) beinhaltet, und da im Beweistextfall (Q) das Gesetz so und so lautete (Zahlungspflicht oder Nichtzahlung, je nach Fall) (= Hilfsbegriff, S), folgt daraus, dass in unserem Fall (P) das Gesetz ebenfalls so und so lauten sollte (Zahlungspflicht oder Nichtzahlung, je nach Fall) (S).

für eine solche analogische Argumentationsform in unserer *Sugya ist folgendes. Ein anderer Rabbiner, Rami bar Hama, behauptet, die Lösung des von R. Hisda aufgeworfenen Problems sei in Mishna Baba Kama* 2:2 zu finden, wo es heißt [75]:

> „In welchem Fall gilt die Regel, dass man den vollen Wert der vom Tier verzehrten Nahrung bezahlen muss? Dies trifft zu, wenn das Tier die Nahrung auf dem Grundstück des Geschädigten gefressen hat. Hat das Tier die Nahrung jedoch im öffentlichen Raum gefressen, ist der Tierhalter von der Haftung befreit. Und selbst wenn das Tier im öffentlichen Raum Nahrung gefressen hat und daraus einen Nutzen zieht, muss der Halter diesen Nutzen bezahlen, jedoch nicht die vollen Kosten der Nahrung.“

Dieser Abschnitt der Mischna besteht aus drei Sätzen. Der erste bezieht sich auf ein Gesetz aus Exodus 22,4. Dort heißt es: „Wenn jemand einen Acker oder Weinberg verwüstet und sein Vieh freilässt, sodass es auf dem Feld eines anderen weidet, soll er vom Besten seines eigenen Feldes und Weinbergs Ersatz leisten.“ [76]Der zweite Satz in unserer Mischna leitet sich vom ersten durch eine *Davka*- Lesung (genau so) ab. Demnach besteht die Haftung *nur, wenn* das freilaufende Vieh unerlaubt auf Privatgrundstücken weidet. Daraus wird geschlossen, dass im öffentlichen Bereich keine Haftung besteht (obwohl logischerweise auch eine Teilhaftung möglich ist). Es handelt sich hierbei um eine Mischna-Entscheidung, die auf Schlussfolgerungen beruht; sie ist kein explizites Tora-Gesetz.

Das Muster der *Davka* -Schlussfolgerung ist stets folgendes: Wenn der Beweistext ausdrücklich Fall X („auf fremdem Feld“, im vorliegenden Kontext) erwähnt und keine anderen Fälle als X (d. h. Nicht-X) explizit angibt, wird angenommen, dass die Auslassung dazu diente, Nicht-X (hier: den öffentlichen Bereich) *auszuschließen* . Dies ist eine gängige Argumentationsform in der talmudischen und rabbinischen Logik. Es sollte klar sein, dass *die Davka*- Schlussfolgerung induktiv und nicht deduktiv ist, da es logisch denkbar wäre (wenn auch hier nicht der Fall), dass ein anderer Text gefunden worden

---

75 Ich zitiere hier die drei für uns relevanten Sätze aus der Mischna anhand der Übersetzung auf Sefaria.org, da diese verständlicher ist als die in der Soncino-Ausgabe.

76 Übersetzung entnommen von Mechon-mamre.org.

wäre, der Nicht-X einschließt, ohne dass dies einen Widerspruch impliziert (d. h. es hätte durchaus eine andere Tora-Passage geben können, die besagt, dass auch im öffentlichen Bereich Haftung besteht).

Selbst wenn keine Tora-Passage gefunden wird, die die fehlende Information explizit liefert, folgt daraus nicht zwangsläufig eine *Davka- Schlussfolgerung. Eine gegenteilige Argumentation ist möglich und wird mitunter sogar praktiziert; sie wird Lav Davka* (nicht ganz so) genannt. Man hätte beispielsweise im vorliegenden Kontext [77]argumentieren können, dass die Tora das Fressen von Nahrungsmitteln im öffentlichen Raum durch ein Tier deshalb nicht erwähnt, weil sie es für offensichtlich hielt, dass der Tierhalter in einem solchen Fall dem Nahrungsmittelbesitzer vollen Schadensersatz leisten muss. Das heißt, so das Argument, die Tora erwähnte nur den Fall, dass ein Tier Nahrungsmittel im privaten Bereich frisst und dafür vollen Schadensersatz verlangt, weil sie dies nicht für so offensichtlich hielt. Aus dieser Perspektive ist alles, was im öffentlichen Raum unbeaufsichtigt bleibt, „offensichtlich" gesetzlich geschützt, während im privaten Bereich vom Grundstückseigentümer erwartet werden kann, dass er alle darin befindlichen Gegenstände schützt, etwa durch einen Zaun oder einen Wachhund; und die Tora sagt dann: „Nein, auch im privaten Bereich muss das Gesetz unbeaufsichtigte Gegenstände schützen." Ein solches Denken ist durchaus nachvollziehbar; *Davka- Schlussfolgerungen sind* also nicht deduktiv, sondern lediglich induktiv. Gleiches gilt natürlich auch für *Lav-Davka* -Schlussfolgerungen.

Der zweite Satz unserer Mischna besagt, dass der Besitzer eines Haustieres, das unerlaubt unbeaufsichtigte Lebensmittel im öffentlichen Raum frisst, dem Besitzer der Lebensmittel keinen Schadenersatz leisten muss. Der dritte Satz besagt jedoch, dass der Tierbesitzer dem Lebensmittelbesitzer die Kosten erstatten muss, die ihm durch die Fütterung seines Tieres *entstanden wären* , also den Betrag, den er durch die unerlaubte Fütterung seines Tieres gespart hat (vermutlich einen deutlich geringeren Betrag).[78]

Wir haben somit zwei Mischna-Aussagen, die auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinen: Die erste besagt, dass keine Haftung besteht (d. h. nicht die volle Haftung im privaten Bereich); die zweite besagt, dass eine gewisse Haftung besteht (d. h. eine minimale Haftung in Höhe der üblichen Kosten für gewöhnliches Futter). Rami konzentriert sich in seiner Argumentation auf den letzten Satz. Die Analogie, wie er sie sieht, ist folgende:

> Genau wie in Mishna *Baba Kama* 2:2, wo der Tierbesitzer einen Vorteil hat und der Lebensmittelbesitzer keinen Verlust erleidet (aus *juristischer* Sicht, weil das, was er tatsächlich verloren hat, im öffentlichen Bereich verloren ging), war das Gesetz, dass der erstere verpflichtet ist, dem letzteren die minimalen Kosten der Fütterung zu erstatten (auch wenn er nicht zur Zahlung des vollen Schadensersatzes verpflichtet ist);
>
> Ebenso sollte im Fall R. Hisda, in dem der Hausbesetzer einen Vorteil hat (da er keinen anderen Platz zur Verfügung hatte) und dem Vermieter kein Schaden entsteht (da er damit einverstanden war, den Platz leer stehen zu lassen), das Gesetz vorsehen, dass Ersterer verpflichtet ist, Letzterem eine Mindestmiete zu zahlen (auch wenn er nicht zur Zahlung einer vollen Entschädigung verpflichtet ist).

Oder, um es in Standardform auszudrücken (positive Subjektanalogie):

---

[77] Selbstverständlich plädiere ich hier nicht für die Anwendung der *Lav-Davka* -Argumentation im vorliegenden Kontext. Ich veranschauliche lediglich, welche Form eine *Lav-Davka* -Lesart im vorliegenden Kontext angenommen hätte. Ich habe kein Interesse daran, die in der Mischna implizierte *Davka*- Lesart in Frage zu stellen.

[78] Die genaue Grundlage dieser zusätzlichen Regelung in der Mischna ist, soweit ich sehe, weder explizit dargelegt noch unmittelbar ersichtlich. Es könnte sich schlicht um eine rabbinische Anordnung handeln. Vielleicht ist ihre Grundlage für Kenner offensichtlich, aber ich kenne sie nicht.

> Da unser Fall (P) dem Fall (Q) in Mishna *Baba Kama* 2:2 insofern ähnelt, als es um das Szenario *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* (R) geht, und da im Mishna-Fall (Q) das Gesetz besagte, dass der Protagonist (Tierbesitzer) verpflichtet ist, dem Antagonisten (Lebensmittelbesitzer) den Betrag seines Nutzens (S) zu zahlen, folgt daraus, dass in unserem Fall (P) das Gesetz in gleicher Weise besagen sollte, dass der Protagonist (Hausbesetzer) verpflichtet ist, dem Antagonisten (Vermieter) den Betrag seines Nutzens (S) zu zahlen.

Wie wir sehen werden, kann einem solchen Argument auf verschiedene Weise widersprochen werden. Das naheliegendste Gegenargument wäre folgendes (positive subjektive Analogie mit einer negativen Oberprämisse):

> Da unser Fall (P) *nicht* dem Beweistextfall (Q) insofern ähnelt, als dass er das Szenario *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* (R) beinhaltet, und da im Beweistextfall (Q) das Gesetz so und so war (Zahlungspflicht oder Nichtzahlung, je nach Fall) (S), folgt daraus, dass das Gesetz in unserem Fall (P) im Gegenteil *nicht* so und so sein sollte (Zahlungspflicht oder Nichtzahlung, je nach Fall) (d. h. *nicht* -S).

Tatsächlich verwirft in der hier betrachteten talmudischen Erzählung ein dritter Rabbiner, Rava, die von Rami vorgeschlagene Analogie mit dem Argument, dass „im Fall der Mischna der Beklagte einen Vorteil erlangte und der Kläger einen Verlust erlitt, wohingegen im vorliegenden Fall der Beklagte einen Vorteil erlangte, der Kläger aber keinen Verlust erlitt.“ Rava argumentiert daher (faktischer *als* Rami), dass im Fall der Mischna der Lebensmittelbesitzer objektiv einen finanziellen Verlust erlitten hat (den tatsächlichen Wert der verzehrten Lebensmittel abzüglich der geringeren Entschädigung, die vom Tierhalter zu zahlen war), wohingegen im vorliegenden Fall der Vermieter keinen Verlust erlitten hat (da er zu diesem Zeitpunkt tatsächlich keine Miete erhalten hätte, wenn sein Grundstück nicht besetzt worden wäre).

Das bedeutet, dass Rava Rami nicht zustimmt, dass dem Vermieter vom Hausbesetzer eine Entschädigung zusteht. Rava brachte daher folgendes Gegenargument vor, in gängiger Form:

> Da der vorliegende Fall (P) *nicht dem Fall (Q)* aus Mishna *Baba Kama* 2:2 ähnelt, weil er das Szenario *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* (R) beinhaltet, und da im Mishna-Fall (Q) das Gesetz besagte, dass der Protagonist (Tierbesitzer) verpflichtet ist, dem Antagonisten (Lebensmittelbesitzer) (S) etwas zu zahlen, folgt daraus, dass in unserem Fall (P) das Gesetz im Gegenteil besagen sollte, dass der Protagonist (Hausbesetzer) *nicht* verpflichtet ist, dem Antagonisten (Vermieter) (*nicht* -S) etwas zu zahlen.

Laut Rava handelt es sich bei dem in der Mischna erwähnten Szenario um das von *„zeh neheneh ve-zeh ken-haser“* (der eine profitiert, der andere *erleidet* Schaden); dies entspricht jedoch nicht dem vermuteten Szenario des vorliegenden Falls, nämlich „ *zeh neheneh ve-zeh lo-haser“* . Wie bereits erwähnt, stellt die Gemara ausdrücklich fest, dass in einem solchen Fall, also wenn der Protagonist profitiert und der Antagonist Schaden erleidet, der Protagonist dem Antagonisten tatsächlich Schadenersatz leisten muss. Denn es ist ihrer Ansicht nach offensichtlich, dass Miete gezahlt werden muss, wenn der Hausbesetzer keine andere Unterkunft hatte und der Vermieter die Wohnung zu diesem Zeitpunkt vermieten wollte [79].

---

[79] Die Gemara geht außerdem davon aus, dass im Falle, dass „keiner einen Nutzen und der andere keinen Schaden erleidet“, derjenige, der dem anderen keinen Schaden zufügt, nicht zur Zahlung verpflichtet ist. Der Fall, dass „keiner einen Nutzen und der andere einen Schaden erleidet“, wird in der Gemara nicht behandelt, aber (wie ich Jacobs’ Bericht, Nr. 3, entnehme) gibt es einen Kommentar der Tosafot dazu. Ein solches Szenario ist denkbar; man könnte es beispielsweise auf einen Vandalen beziehen, der leerstehende Gebäude beschädigt.

Man beachte, dass wir hier sowohl Beispiele für ein positives Argument (Ähnlichkeit der Fälle) als auch für ein negatives Gegenargument (Unähnlichkeit der Fälle) gefunden haben. Offenbar finden sich in diesem *Sugya also* Beispiele für zwei verwandte Modi des Arguments (Analogie und Disanalogie der positiven Subjektform). Da sie denselben Mittelbegriff beinhalten, widersprechen sich ihre Hauptprämissen und können nicht beide gültig sein. Rami und Rava waren Zeitgenossen; sie gehörten der dritten Generation der Amoräer an (tätig um 300 n. Chr.).

An dieser Stelle sei angemerkt, dass der Talmud Rami mit folgender Bemerkung verteidigt: „Rami ibn Hama war jedoch der Ansicht, dass Früchte, die im öffentlichen Raum liegen gelassen werden, im Allgemeinen von ihrem Besitzer [mehr oder weniger] aufgegeben wurden [der daher das Tier, das sie dort fraß, nicht als alleinige Ursache seines Schadens ansehen konnte, und die Analogie daher zutreffend war]." (Die in der Soncino-Ausgabe in eckigen Klammern gegebenen Erläuterungen schwächen die Position der Gemara etwas ab.)

Die Gemara versucht hier, Ramis Argument gegen Ravas Einwand zu „retten", indem sie behauptet, dass das im öffentlichen Raum zurückgelassene Futter faktisch „ *hefker" sei* , d. h. vom Besitzer gedanklich aufgegeben worden sei, sodass dieser dem Tier den Verlust nicht anlasten könne. Als die Mischna entschied, dass der Tierhalter einen kleinen Betrag zahlen müsse, dies sei daher nicht als Entschädigung für einen dem Futterhalter entstandenen Verlust (wie Rava behauptete) zu verstehen, sondern als Ausgleich für den Nutzen, den der Tierhalter daraus gezogen habe. Aus dieser Perspektive betrachtet, handelte es sich bei dem Präzedenzfall der Mischna tatsächlich um einen Fall von „ *zeh neheneh ve-zeh lo-haser"* (wie Rami behauptete) und nicht um einen Fall von *„zeh neheneh ve-zeh ken-haser* " (wie Rava behauptete).

Die Gemara unterstellt Rami hier (möglicherweise einige Jahrhunderte später) einen Gedanken, den er nicht offen aussprach, um den Eindruck zu erwecken, er habe Ravas Einwand vorweggenommen und berücksichtigt. Allerdings erweist sich die Intervention der Gemara als schwach. Jacobs berichtet in einer Fußnote (Nr. 6) von einem interessanten Einwand eines Tosafisten: „Der Talmud kann nicht bedeuten, dass der Besitzer die Speise automatisch und vollständig aufgegeben hat, denn in diesem Fall gäbe es keine Bezahlung, da die Speise ihm nicht mehr gehörte." Diese Beobachtung entkräftet den Versuch der Gemara, Ravas Gegenargument zu widerlegen.[80]

Diese zusätzliche Diskussion erweist sich also als überflüssiger Exkurs. Uns bleiben ein Argument von Rami und ein Gegenargument von Rava, und wir müssen entscheiden, welchem wir den Vorzug geben. Beide scheinen, zumindest oberflächlich betrachtet, überzeugend, und die Wahl fällt schwer. Der Talmud ist offensichtlich nicht gänzlich zufrieden mit den Argumenten von Rami und Rava, ja nicht einmal mit seiner eigenen Verteidigung Ramis gegen Rava, denn er sucht nach weiteren Argumenten, die die von Rabbi Hisda aufgeworfene Frage überzeugender beantworten könnten; er erklärt jedoch nicht, warum er dies tut.

---

[80] Es gäbe für den Tierhalter keinen Grund, dem Lebensmittelbesitzer etwas zu zahlen, wenn dieser die Lebensmittel zum Zeitpunkt des Verzehrs durch das Tier gar nicht mehr besaß. Jacobs vermutet, dass die Bedeutung vielleicht darin liegt, „dass er [der Lebensmittelbesitzer] die Lebensmittel aufgegeben hat, sondern dass die Tora sie aufgegeben hat, indem sie erklärt, dass es im öffentlichen Bereich keine Haftung gibt . " Ich sehe jedoch keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Aufgabe der Tora und der Aufgabe des Lebensmittelbesitzers, da Letzteres sich zwangsläufig aus Ersterem ergibt. Wenn der Lebensmittelbesitzer die Lebensmittel aufgegeben hat, dann sicherlich, weil er wusste, dass die Tora ihn aufgegeben hat; wenn er die Tora (oder genauer gesagt, die daraus *abgeleitete* Schlussfolgerung) nicht gekannt hätte, hätte er keinen Grund gehabt, sein Eigentum als praktisch verloren zu betrachten, sobald er es unbeaufsichtigt ließ – er hätte natürlich angenommen oder zumindest gehofft, es bei seiner Rückkehr wiederzuerlangen (oder es andernfalls nicht unbeaufsichtigt gelassen). Die daraus resultierende Neutralisierung des Arguments der Gemara bleibt daher unberührt.

Für uns scheinen die folgenden **kritischen Anmerkungen** angebracht. Ich möchte betonen, dass ich keinerlei halachische Absicht verfolge. Es geht mir nicht darum, den Talmud oder einen darin erwähnten Rabbiner als richtig oder falsch zu beweisen. Mir ist das rechtliche Ergebnis der Diskussion gleichgültig, wohl aber die logische Stimmigkeit bzw. Unzulänglichkeit der vorgebrachten Argumente. Mein Hauptinteresse bei der Untersuchung dieser Talmudpassage liegt darin, daraus Lehren für die formale Logik zu ziehen (und, wie sich zeigen wird, habe ich tatsächlich einige Lehren gezogen).

Wie bereits in unserer theoretischen Behandlung widersprüchlicher Analogien gezeigt, gibt es keine formale Möglichkeit, den Konflikt zwischen einem Vergleich und einem Kontrast aufzulösen; formal könnten beide Thesen richtig sein. Man muss das vorliegende Problem genauer untersuchen und versuchen, Gründe zu finden, die für die eine oder andere These sprechen. Im untersuchten Diskurs lässt sich sicherlich ein möglicher Mangel in der variablen (oder mehrdeutigen oder mehrdeutigen) Verwendung von Begriffen feststellen. Jedes der Prädikate „nutzt“, „erleidet Verlust“, „ist haftbar“ und ihre Negationen, obwohl sie oberflächlich betrachtet eine einheitliche Bedeutung zu haben scheinen, werden im Verlauf dieser Diskussion (und auch in späteren nachtalmudischen Kommentaren) auf bestimmte, restriktive Weise verwendet, die als konventionell (oder sogar subjektiv oder willkürlich) charakterisiert werden kann.

Demnach wird der Hausbesetzer in der Erzählung von Rabbi Hisda von der Gemara nur dann als „profitiert“ angesehen, wenn er zum Zeitpunkt seiner Besetzung des Grundstücks keine andere Unterkunft zur Verfügung hatte; also nur, wenn er den besetzten Ort benötigte. (Ein eingeladener Gast ist selbstverständlich kein Hausbesetzer.) Objektiv betrachtet könnte man jedoch argumentieren, dass *allein die Tatsache* , dass der Hausbesetzer den Ort freiwillig besetzte, darauf hindeutet, dass er dies als einen gewissen Wert für sich selbst ansah (sonst hätte er es nicht getan). In diesem Fall wäre *jede* Besetzung mit einem gewissen Nutzen verbunden, und es ließe sich *kein* Szenario, in dem eine Besetzung vorliegt, als völlig nutzlos für den Protagonisten bezeichnen. Dasselbe gilt für den Tierhalter (in der erwähnten Mischna): Sobald sein Tier gefressen hat, ob im privaten oder öffentlichen Bereich, hat er objektiv (wenn auch zufällig) einen gewissen Nutzen daraus gezogen.

Der Vermieter wird laut Gemara nur dann als „Schadensopfer“ angesehen, wenn er aktiv nach einem Mieter suchte oder zumindest den Wunsch hegte, die Wohnung zu vermieten. Andernfalls, wenn er die Wohnung offenbar leer stehen ließ, gilt er als nicht geschädigt. Man könnte jedoch argumentieren, dass ihm *allein dadurch ein Schaden entstanden ist* , dass sein Eigentum ohne sein Wissen oder seine Erlaubnis genutzt wurde, selbst wenn er nicht aktiv nach einem Mieter suchte oder dies auch nur wünschte (vielleicht ließ er die Wohnung leer stehen, falls seine Schwiegermutter zu Besuch käme). In diesem Fall führt *jede* Hausbesetzung zu einem Schaden, und *kein* Szenario mit Hausbesetzung wäre wirklich ohne Schaden für den Betroffenen. Dasselbe gilt für den Lebensmittelbesitzer: Sobald seine Lebensmittel verzehrt wurden, ob im privaten oder öffentlichen Bereich, hat er objektiv einen Schaden erlitten (selbst wenn das Gesetz, sei es Tora oder Mischna, dies konventionell verneint).

Auf dieser Grundlage, d. h. wenn wir auf *einheitlicher Terminologie bestehen* , beinhalten sowohl der Fall der Mischna als auch der Fall des Rabbiners Hisda notwendigerweise das Szenario „der eine profitiert, der andere erleidet einen Verlust“ – und Rami irrt sich, wenn er beide als *„zeh neheneh ve-zeh lo-haser “ betrachtet* ; während Rava, obwohl er den Fall der Mischna teilweise richtig als *„zeh neheneh ve-zeh ken-haser“ interpretiert* , teilweise falsch liegt, wenn er den Fall des Rabbiners Hisda als *„zeh neheneh ve-zeh lo-haser“* interpretiert. Es ist anzumerken, dass die Gemara den Hausbesetzer nur dann als *restriktiv profitierend interpretiert* , wenn er keine andere Unterkunft hatte, und den Vermieter nur dann als *restriktiv verlierend* , wenn er hoffte oder versuchte, das Objekt zu vermieten.

Da die Interpretationen der Gemara jedoch restriktiv sind und andere mögliche Szenarien zulassen (insbesondere „kein Nutzen für den einen und kein Verlust für den anderen“ und schließlich „kein Nutzen für den einen und Verlust für den anderen“), plädiert sie nicht (wie ich es hier tue) für eine einheitliche Terminologie.

Soweit zum vorangegangenen Szenario (das als Grundlage der Analogie dient). Auch hinsichtlich der daraus resultierenden (fehlenden) rechtlichen Verpflichtung lässt sich eine gewisse Bedeutungsvielfalt feststellen. In der Mischna wird, gemäß einer *wörtlichen* Auslegung von Ex. 22,4, der Tierhalter von der Pflicht befreit, den Lebensmittelbesitzer für den Verlust des Futters zu entschädigen. Letzterer ist jedoch gemäß einer weiteren mischnaischen Regelung verpflichtet, dem Tierhalter den (vermutlich relativ geringen) Betrag zu zahlen, den er für die Fütterung seines Tieres hätte aufwenden müssen (hätte sich das Tier nicht unrechtmäßig an dem teureren, unbeaufsichtigten Futter bedient). Hier gilt der Protagonist also streng genommen als „nicht haftbar“, obwohl er rechtlich verpflichtet ist, dem Antagonisten etwas zu zahlen; der geringere Betrag, den er zu zahlen hat, fällt nicht unter den Begriff „haftbar“. Dies ist eine konventionell *eingeschränkte* Verwendung des Begriffs „haftbar“ [81]. Objektiv betrachtet stellt natürlich jede Zahlungsverpflichtung eine Haftung dar. In diesem Fall besagt das Urteil der Mischna im Grunde, dass eine Haftung besteht, wenn auch eine geringere als sie hätte sein können. Daher müsste im von Rabbi Hisda vorgebrachten Fall das Urteil lauten, dass der Hausbesetzer dem Vermieter eine Mindestmiete zahlen muss (den damals und dort geltenden Mindestmietpreis für ein solches Grundstück).

Unter Berücksichtigung all dieser Erwägungen scheint die korrekte Anwendung des Präzedenzfalls der Mischna (in seiner Gesamtheit) auf den vorliegenden Fall darin zu bestehen, dass das Szenario „Nutzen für den einen, Verlust für den anderen“ lautet und die daraus resultierende Rechtsentscheidung eine teilweise Entschädigung sein sollte [82]. Der Lebensmittelbesitzer erleidet objektiv einen Verlust, und der Tierhalter ist objektiv zur Zahlung eines Betrags verpflichtet; auch der Vermieter kann als Verlierer angesehen werden, und auf dieser Grundlage kann der Hausbesetzer als zur Zahlung eines Betrags verpflichtet gelten. In diesem Fall kann *weder* Ramis Argument durch Analogie *noch* Ravas Gegenargument durch Disanalogie als so zutreffend gelten, wie sie zunächst erscheinen. Formulieren wir unsere neue These in Standardform, erhalten wir:

> Da unser Fall (P) dem Fall (Q) in Mishna *Baba Kama* 2:2 insofern ähnelt, als es um das Szenario *zeh neheneh ve-zeh ken-haser* (R) geht, und da im Mishna-Fall (Q) das Gesetz besagte, dass der Protagonist (Tierbesitzer) verpflichtet ist, dem Antagonisten (Lebensmittelbesitzer) den Betrag seines Nutzens (S) zu zahlen, folgt daraus, dass in unserem Fall (P) das Gesetz in gleicher Weise besagen sollte, dass der Protagonist (Hausbesetzer) verpflichtet ist, dem Antagonisten (Vermieter) den Betrag seines Nutzens (S) zu zahlen.

Der Talmud berücksichtigt diese einfache, auf einheitlicher Terminologie beruhende alternative Interpretation nicht. Von Beginn seiner Betrachtung an verfolgt er einen komplexeren Ansatz, aus dem sich verschiedene logische Möglichkeiten ergeben. Möglicherweise wählt er diesen verschlungenen

---

[81] Die Fiktion besteht darin, dass der Antagonist für seinen Verlust keinen finanziellen *Anspruch* (gegenüber dem Protagonisten) geltend machen kann; der Protagonist hingegen ist verpflichtet, *das* gesparte Geld (an den Antagonisten) zurückzuzahlen. Diese Unterscheidung ist jedoch irreführend, da angesichts dieser rechtlichen Verpflichtung sicherlich ein Rechtsanspruch vor Gericht geltend gemacht werden könnte.

[82] *Eine* Entschädigung wird zumindest angedeutet. Sie ist jedoch nicht *vollständig* , da die Mischna dies aufgrund einer *davka*- Lesung von Ex. 22,4 verneint. Wäre diese Tora-Passage jedoch *lav davka gelesen worden* , hätte die Entschädigung durchaus vollständig sein können. Daher ist sie notwendigerweise nur *teilweise* . Ein weiteres rabbinisches Urteil setzt sie auf den *Mindestbetrag fest* , den der Protagonist hätte zahlen müssen, wären die beschriebenen Ereignisse nicht eingetreten.

Weg, weil er nicht wirklich nach einer Lösung des Problems sucht (also nicht nach der Festlegung eines bestimmten Rechtsprinzips oder Gesetzes), sondern die Erzählung als willkommene Gelegenheit nutzt, verschiedene Situationen und Meinungen zu erörtern. In diesem Fall muss er die Frage, wenn auch etwas künstlich, offen und ungelöst lassen, um die Diskussion am Laufen zu halten. (Ein deutliches Beispiel hierfür ist der ungeschickte Versuch der Gemara, Rami vor Rava zu retten.) Das Motiv des Talmuds ist offensichtlich primär akademischer und didaktischer Natur und nicht ausschließlich auf die Gesetzgebung ausgerichtet.

Doch dabei übersieht der Talmud die besagte zusätzliche logische Möglichkeit! Er zieht sie nicht einmal in Betracht, geschweige denn liefert er einen plausiblen Grund, sie auszuschließen. Wie bereits erwähnt, definiert die Gemara das zu lösende Problem von vornherein als die Suche nach einem Präzedenzfall, in dem der Protagonist einen Vorteil hat und der Antagonist keinen Schaden erleidet. Sie gelangt zu dieser vermeintlichen Definition, indem sie kategorisch behauptet, dass die beiden Szenarien, in denen der Protagonist keinen Vorteil hat und der Antagonist keinen Schaden erleidet (wofür keine Haftung bestünde) oder in denen der Protagonist einen Vorteil hat und der Antagonist einen Schaden erleidet (wofür eine Haftung bestünde), auf den vorliegenden Fall nicht anwendbar sind. Und sie erwähnt oder schließt das dritte mögliche Szenario (das ein Tosafist bemerkte) nicht aus, nämlich jenes, in dem der Protagonist keinen Vorteil hat und der Antagonist einen Schaden erleidet.

Die Gemara gibt nicht an, auf welcher Grundlage sie die beiden genannten Alternativszenarien ausgeschlossen hat, noch erklärt sie, warum sie das dritte mögliche Szenario nicht erwähnt. Dennoch hält sie mit beeindruckender Gewissheit am vierten Szenario fest („dieses profitiert, jenes erleidet keinen Schaden“). Die meisten Leser lassen solche beiläufigen (oder gar trickreichen) Behauptungen unkritisch durchgehen, weil sie glauben, die Gemara besitze allumfassendes Wissen und somit absolute Autorität. Doch wenn die Gemara überhaupt mit Vernunft argumentiert, muss sie dies konsequent tun und alle ihre Positionen begründen. Sie muss die von ihr vertretenen Gewissheiten überzeugend untermauern.

Man kann der Gemara ohne Weiteres zustimmen, dass ein Hausbesetzer, der üblicherweise anderswo Miete zahlt, auch diesem Vermieter Miete zahlen müsste, vorausgesetzt, dieser suchte oder wünschte einen zahlenden Mieter. Doch *warum* sollte diese Zahlungspflicht des Hausbesetzers entfallen, wenn der Vermieter sein Haus gar nicht vermieten wollte und ihm keine Erlaubnis zur kostenlosen Nutzung erteilt hatte? Und *warum* sollte ein Hausbesetzer, der kostenlos bei einem Freund hätte wohnen können, nicht dennoch Miete zahlen müssen, weil er sich ungeladen in der Wohnung dieses Vermieters aufhält, selbst wenn dieser keinen zahlenden Mieter suchte oder wünschte? Die Gemara begründet ihre vermeintlich feinen Unterscheidungen nicht, auch wenn diese alles andere als selbstverständlich sind.

Betrachten wir einmal die Absurdität der Behauptung der Gemara im Lichte allgemeiner moralischer Maßstäbe. Kann man wirklich annehmen, dass ein Obdachloser ungehindert das Eigentum eines Hausbesitzers betreten und dort wohnen (oder es anderweitig nutzen) darf, ohne dessen Wissen und Erlaubnis? Das wäre doch eindeutig *Diebstahl* von Privateigentum, selbst wenn es nur vorübergehend und unter bestimmten Bedingungen geschieht (nämlich, dass der Hausbesetzer kostenlos woanders hätte wohnen können und die Wohnung des Vermieters gerade nicht zur Vermietung stand). Es wäre genauso Diebstahl, als würde sich ein Fremder ohne Erlaubnis des Besitzers dessen Auto „ausleihen“ und argumentieren, seine Freunde würden ihm das normalerweise erlauben und das Auto stünde ja nur herum! Die Behauptung der Gemara ist hier ganz klar eine Leugnung von Eigentumsrechten und

eine Billigung grober Unehrlichkeit. Vielleicht waren die gesellschaftlichen Normen damals so anders, aber ich bezweifle es.

Die einzig glaubwürdige Aussage ist meiner Meinung nach, dass jemand, der ein Grundstück ohne Erlaubnis besetzt, dem Vermieter stets eine Entschädigung zahlen muss, *unabhängig von* den Umständen des Besitzes. Er sollte sogar zusätzlich wegen Hausfriedensbruchs belangt werden! Die Gemara geht nirgends auf diese offensichtliche Aussage ein oder widerlegt sie (wie sie es hätte tun sollen). Natürlich kann man sich einen Fall *höherer Gewalt vorstellen* – beispielsweise jemanden, der sich in einem Schneesturm verirrt hat und auf eine leere, möglicherweise lebensrettende Hütte stößt – in einer solchen Ausnahmesituation wäre das Besetzen eines Grundstücks sicherlich moralisch vertretbar. Die Gemara bezieht sich jedoch nicht auf diese lebensbedrohliche Situation.

Wir könnten unsere Kritik noch weiter ausführen. Bislang haben wir uns von den uns vom Talmud auferlegten Parametern entfernt, indem wir den vorgegebenen Mittelbegriff „der eine profitiert und der andere *erleidet keinen* Schaden“ durch den präziseren Mittelbegriff „der eine profitiert und der andere *erleidet* Schaden“ ersetzt und folglich – analogisch – „Teilkompensation“ als Hilfsbegriff akzeptiert haben.

Wir können aber noch tiefer gehen und uns fragen, wie ein Hausbesetzer, der *absichtlich* ein leerstehendes Haus besetzt, mit einem Tierhalter vergleichbar ist, der sein Tier – *vermutlich unabsichtlich – frei im öffentlichen Raum herumlaufen lässt* [83]. Wenn wir, analog zum Beispiel des streunenden Tieres, sagen, dass der Hausbesetzer für seine unrechtmäßige Besetzung des leerstehenden Hauses nur eine Mindestmiete zahlen muss, verleiten wir ihn dann nicht gerade zum Hausbesetzen? Sagen wir ihm nicht: „Du kannst in einer Fünf-Sterne-Wohnung wohnen und zahlst dafür nur die Miete einer Ein-Sterne-Wohnung“? Das ist ganz klar unfair gegenüber dem Vermieter. Es bedeutet, dass jeder, der nicht die volle Miete zahlen will, auf Hausbesetzung zurückgreifen und mit einer deutlich geringeren Miete davonkommen kann.

Wir gelangten zu diesem absurden Schluss, indem wir uns auf einen Mittelwert bezogen, der den Nutzen für den Protagonisten und den Verlust für den Antagonisten beschreibt. Doch wir sind logisch nicht gezwungen, unsere Suche auf diese Art von Mittelwert zu beschränken! Es ließe sich ein völlig anderer Parameter oder eine Reihe anderer Parameter finden, die als Mittelwert dienen könnten, um zu einem gerechteren Ergebnis zu gelangen. Dies setzt voraus, dass wir in dieser Angelegenheit (d. h. dem Hausbesetzungsrecht) auf einer Analogieentscheidung zu Präzedenzfällen bestehen. Dies ist jedoch natürlich nicht der einzige Weg, ein neues Gesetz zu erlassen. Neue Gesetze können beispielsweise durch Mehrheitsbeschluss im Parlament verabschiedet werden.

Kurz gesagt, der Talmud bietet uns in dieser Angelegenheit viele Möglichkeiten, unkonventionell zu denken. Wir müssen uns nicht in den vorgegebenen Denkmustern verfangen. Wir können das Ziel formulieren und dann unvoreingenommen nach den Mitteln dorthin suchen. Diese Mittel müssen in diesem Zusammenhang mit den Grundprinzipien der Tora übereinstimmen. Und Gerechtigkeit ist sicherlich eines dieser Prinzipien.

Es ist zugegebenermaßen sehr ungewöhnlich, ein talmudisches Argument zu kritisieren, ohne ihm einen Ausweg zu lassen. Normalerweise nehmen Talmudstudenten alles, was darin steht, als gegeben hin; und wenn eine „Schwierigkeit“ darin auftaucht, wird schnell eine verschachtelte „Lösung“

---

[83] Er könnte dies natürlich absichtlich getan haben, in der Hoffnung, dass es draußen etwas zu fressen finden würde. In diesem Fall wäre ein Vergleich mit dem Hausbesetzer durchaus angebracht. Im häufigeren Fall des versehentlichen Verirrens ist ein solcher Vergleich jedoch unangebracht.

vorgeschlagen, um die Glaubwürdigkeit des Textes zu wahren. Mein Interesse liegt hier jedoch nicht darin, dieses Dokument zu verteidigen oder gar anzugreifen. Ich betreibe kein „Tugendposen“. Mir geht es lediglich um die Logik des Diskurses, unabhängig von dessen Zweck oder Ergebnis. Meine einzige Absicht ist es, zu zeigen, dass die Argumentation mittels Analogie aus einem Präzedenzfall zur Begründung eines neuen Rechtsgrundsatzes oder Gesetzes ein komplexer Prozess ist, der viel Nachdenken und Diskussion erfordert.

Was meine alternative These betrifft, nämlich dass der vorliegende Fall (Vermieter *vs.* Hausbesetzer) analog zum Mischna-Fall (Lebensmittelbesitzer *vs.* Tierhalter) über den Mittelbegriff *„zeh neheneh ve-zeh ken-haser“* (wobei der Hilfsbegriff dann die Teilhaftung ist) abgeleitet werden kann, möchte ich betonen, dass ich dies weiterhin als *induktive* Schlussfolgerung betrachte. Ich behaupte nicht, dass sie nicht angreifbar ist. Es könnte andere Beweistexte oder Schlussfolgerungen geben, die sie widerlegen oder zumindest glaubwürdiger erscheinen lassen. Beispielsweise könnten analoge Argumente aus anderen Mischna-Texten mit anderen Mittelbegriffen zu gegenteiligen Schlussfolgerungen führen. Wir müssen dann die Alternativen abwägen und entscheiden, welche am überzeugendsten ist. Beispielsweise könnten wir zahlenmäßig mehr Gründe finden, die diese Schlussfolgerung stützen als jene. Analogie ist ein induktives, kein deduktives Argument. Sie beinhaltet Versuch und Irrtum.

Die obigen Beobachtungen sind für die formale Logik der Analogie von Bedeutung. Eine wichtige Frage, die sich daraus ergibt, lautet: Ist eine Analogie gültig, wenn die verwendeten Begriffe nur bedingt oder in bestimmten Fällen analog sind? Es besteht sicherlich ein formaler Unterschied zwischen dem allgemeinen Begriff „Vorteile“ und dem engeren Begriff „Vorteile unter bestimmten Bedingungen“ (zum Beispiel: „Der Hausbesetzer profitiert, sofern ihm keine alternative Unterkunft zur Verfügung steht“). Ebenso sind die Begriffe „Schaden erleiden“ und „Schaden unter bestimmten Bedingungen erleiden“ (z. B. „Der Vermieter erleidet Schaden, sofern er einen Mieter gesucht oder zumindest gewünscht hat“) nicht gleichbedeutend, sondern unterscheiden sich in ihrer Bedeutungsreichweite. Auch die Begriffe „haften“ und „bedingt haften“ (z. B. „Der Hausbesetzer haftet dem Vermieter nur dann, wenn er laut Gesetz den vollen Mietwert zahlen muss, nicht aber, wenn er nur eine geringere Miete zahlen muss“) sind nicht identisch.

Wie wir in unserer vorangegangenen theoretischen Behandlung der Analogielogik gesehen haben, ist die bloße Behauptung, es bestehe eine Analogie, nicht zwangsläufig wahr, selbst wenn sie gut gemeint ist. Es kann zu Mehrdeutigkeiten oder Mehrdeutigkeiten in der Terminologie kommen (sei es unbeabsichtigt oder in Täuschungsabsicht), die den versuchten Schluss ungültig machen. Der vermeintliche Mittelbegriff muss nicht für den Ober- und Unterbegriff identisch sein, und auch der Hilfsbegriff kann uneinheitlich sein. Solche Probleme des Anwendungsbereichs lassen sich unter bestimmten, präzisen Bedingungen überwinden, jedoch nicht immer.

Lassen Sie uns aus dem talmudischen Beispiel eine Lehre der Analogielogik ziehen. Wir wollen also genau bestimmen, unter welchen terminologischen Bedingungen eine Analogie geltend gemacht und ein darauf beruhendes Argument als formal gültig erklärt werden kann. Zunächst müssen wir prüfen, ob wir tatsächlich eine Oberprämisse mit einem Mittelbegriff (R) haben, der auf die gesamte Extension der Ober- und Unterbegriffe (P und Q) zutrifft. Weiterhin müssen wir sicherstellen, dass der Hilfsbegriff (S) in der Konklusion (bezüglich des Oberbegriffs) mit dem in der Unterprämisse (bezüglich des Unterbegriffs) übereinstimmt. Falls nicht, müssen wir die Begründung für einen Unterschied ermitteln.

Die rein theoretischen Aspekte dieser Frage behandle ich ausführlich in Abschnitt 3 dieses Aufsatzes unter der Überschrift „Begriffe ungleicher Breite“ [84].

In den obigen talmudischen Argumenten ist der vermeintliche Mittelterm die Konjunktion „ *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* “. Wie wir jedoch gesehen haben, werden die Begriffe „Nutzen“ (z. B. K) und „erleidet keinen Verlust“ (z. B. L) möglicherweise nicht einheitlich verwendet. Die Frage ist: Was geschieht, wenn der vermeintliche Mittelterm eine Verbindung (K + L) ist, die aus spezifischeren oder bedingten Elementen besteht? Und genauer gesagt: Was geschieht, wenn wir anstelle des generischen und unbedingten Elementpaares K und L mit spezifischeren oder bedingten Elementpaaren konfrontiert sind, etwa K1 und L1 (für die Quelle) oder K2 und L2 (für das Ziel)? Was geschieht, wenn der Hilfsterm, nennen wir ihn M in generischer/unbedingter Form, in den Aussagen der Quelle und des Ziels unterschiedliche spezifische/bedingte Werte, etwa M1 und M2, annimmt? In solchen Fällen sähe unser analoges Argument wie folgt aus:

> Quelle: Genau wie im Beweistext, wo der Protagonist K1 und der Antagonist L1 hat, war das Gesetz so und so (sagen wir, M1).
>
> Ziel: Ebenso muss in unserem Fall, in dem der Protagonist K2 und der Antagonist L2 hat, das Gesetz lauten, dass dies und jenes (sagen wir, M2) gilt.

Wir können diese Sätze als Wenn-Dann-Aussagen umformulieren, d. h. die Quelle als „Wenn (K1 + L1), dann M1“ und das Ziel als „Wenn (K2 + L2), dann M2“. Wie wir bereits in unserer theoretischen Untersuchung des positiven Subjektanalogieargumentsgesehen haben, können diese beiden Wenn-Dann-Aussagen keine gültige Analogie erzeugen, wenn die beteiligten Terme tatsächlich ungleich sind. In einem solchen Fall sind präzise logische Regeln anwendbar und dürfen nicht ignoriert werden. Bringen wir das Argument in die Standardform (positive Subjektform), erhalten wir mit den generischen Termen (K, L, M) die folgende Analogie:

> Da unser Fall (P) dem Beweistextfall (Q) insofern ähnlich ist, als er das Szenario (K + L) (R) beinhaltet, und da im Beweistextfall (Q) das Gesetz M (S) lautete, folgt daraus, dass in unserem Fall (P) das Gesetz ebenfalls M (S) lauten sollte.

Wie wir aber sehen werden, ist die einzig gültige spezifische Form für dieses Argument die folgende: „vom Moll zum Dur“:

> Da unser Fall (P) dem Beweistextfall (Q) insofern ähnlich ist, als er das Szenario (K1 + L1) (R) beinhaltet, und da im Beweistextfall (Q) das Gesetz M1 (S) lautete, folgt daraus, dass in unserem Fall (P) das Gesetz ebenfalls M1 (S) lauten sollte.

Der Beweis dieser Aussage verläuft wie folgt. Der wirksame Mittelterm muss hier (K1 + L1) sein, da die Unterprämisse den Beweistextfall (Q) als Subjekt hat (und haben muss). Wie wir bereits in unserer theoretischen Untersuchung von Termen ungleicher Breite gelernt haben, muss der effektive Mittelterm (R) der breitere (generischere, weniger bedingte) sein. Daher ist das obige Argument nur dann gültig, wenn (K1 + L1) breiter oder gleich (K2 + L2) ist und (K2 + L2) einschließt. In diesem Fall muss (K2 + L2) natürlich (K1 + L1) implizieren, und die spezifische Verbindung (K1 + L1) ist effektiv die generische Verbindung (K + L). Sind diese Bedingungen erfüllt, besitzt das Argument tatsächlich einen funktionierenden Mittelterm und eine gültige Oberprämisse. Wenn aber im Gegenteil (K2 + L2)

---

[84] Zur Information sei angemerkt, dass ich mich aufgrund der Schwierigkeiten, die die vorliegende talmudische *Sugya aufwirft, mit der theoretischen Untersuchung dieses Themas befasst habe* . Ich habe meine abstrakte Analyse weiter vorne im Text platziert, um ihre formale Bedeutung für die gesamte Analogielogik, nicht nur für die Analogielehre im Talmud, hervorzuheben.

umfassender ist als (K1 + L1) und dieses einschließt, oder wenn sich diese beiden Terme zwar schneiden, aber nicht überlappen oder sich gar nicht schneiden, dann ist das Argument ungültig, weil es an einem funktionierenden Mittelterm und einer funktionierenden Oberprämisse mangelt.

Was den Hilfsbegriff betrifft: Da das Prädikat des Präzedenzfalls Q in der Unterprämisse M1 sein muss, muss auch das Prädikat unseres Falls P mindestens M1 sein. Es kann jedoch auch M2 sein, vorausgesetzt, M2 ist umfassender oder gleich M1 und schließt M1 ein. In diesem Fall impliziert M1 M2, und der spezifische Begriff M2 ist im Grunde der generische Begriff M. In diesem Fall führen wir lediglich ein syllogistisches Argument aus dem obigen Analogieschluss; der Analogieschluss *selbst* bleibt unverändert. Ist M1 hingegen umfassender als M2 und schließt es ein, oder schneiden sich die beiden Begriffe, ohne sich zu überschneiden, oder schneiden sie sich gar nicht, so kann das Argument für Fall P nicht mit M2 enden.

Angesichts der Strenge dieser Regeln formaler Logik ist es möglich und sogar wahrscheinlich, dass einige der Argumente in den betrachteten talmudischen *Sugya* und anderen Erzählungen keine logisch gültigen Analogien darstellen, da sie durch Mehrdeutigkeiten oder Doppeldeutigkeiten konstruiert sind und bestimmte spezifische/bedingte (mittlere und/oder untergeordnete) Begriffe fälschlicherweise als generische/unbedingte behandeln. Analogieschluss ist keine willkürliche Rhetorik, sondern unterliegt strengen Gesetzen der Logik. Wo immer diese Gesetze missachtet werden, ist das Argument fehlerhaft.

Wenden wir nun die obigen formalen Tests auf Ramis Analogieschluss an, wie er in der Gemara erläutert wird. Rami argumentierte offenbar wie folgt.

> Genauso wie in Mischna *Baba Kama* 2:2, wo der Tierbesitzer profitiert (weil sein Tier gefüttert wurde und er die Futterkosten gespart hat) (K1) und der Lebensmittelbesitzer keinen Verlust erleidet (er erleidet keinen *de jure* aufgrund *einer* Schlussfolgerung aus der Tora, obwohl er *de facto einen erleidet* , wie die Mischna zugibt) (L1), besagte das Gesetz, dass der erstere die minimalen Futterkosten tragen musste (nach Mischna-Rechtsprechung, wenn auch nicht). nicht verpflichtet, dem Letzteren *de jure den vollen Preis der verzehrten Lebensmittel zu zahlen* (*davka*- Schlussfolgerung aus der Tora) (M1);
>
> Ebenso sollte in unserem Fall, in dem der Hausbesetzer profitiert (aber laut Gemara nur dann, wenn er ein gewohnheitsmäßiger Mieter war und keine andere kostenlose Unterkunft hatte) (K2) und dem Vermieter kein Schaden entsteht (vorausgesetzt, er war laut Gemara damit einverstanden, die Wohnung leer stehen zu lassen) (L2), das Gesetz vorsehen, dass Ersterer den Mindestmietpreis zahlen muss (aber nicht verpflichtet ist, dem Vermieter die volle Miete zu zahlen) (M2).

Man beachte, dass Rami einige (von der Gemara für ihn angeführte) Punkte auslässt (oder in Klammern setzt), um den Eindruck von Ähnlichkeit zu verstärken. Bei näherer Betrachtung scheint K1 weit gefasst zu sein, während L1 einen engeren Anwendungsbereich hat, als es den Anschein hat (da der Begriff „Verlust“ nicht auf jeden Verlust angewendet wird). K2 und L2 sind beide eindeutig bedingt (da die Begriffe „Nutzen“ und „Verlust“ nicht auf alle Fälle der Hausbesetzung angewendet werden). K1 könnte man vielleicht als K2 umfassend betrachten, aber L1 kann dies sicherlich nicht für L2 tun (da die einschränkenden Bedingungen nicht ähnlich sind). Daher kann die Konjunktion (K1 + L1) nicht, wie formal gefordert, aus (K2 + L2) impliziert werden. Ich würde also sagen, dass dieser Schluss unzulässig ist; das heißt, Ramis Analogieschluss (wie er von der Gemara dargestellt wird) ist formal ungültig, da ihm ein umfassender Mittelbegriff fehlt. Was die subsidiäre Bestimmung betrifft, so ist M1 restriktiver,

als es den Anschein hat, aber diese Einschränkung könnte *sinngemäß auf M2 übertragen werden* , sodass es hier kein Problem gibt.

Wir haben somit anhand eines Beispiels gezeigt, dass der Talmud auch ungültige Analogieschlüsse enthalten kann. Dies ist nicht verwunderlich, denn, wie bereits erwähnt, besitzt die Analogie komplexe theoretische Regeln, die in der Praxis nicht immer leicht anzuwenden sind. Jeder kann dabei leicht Fehler machen, wenn er nicht sehr gut vorbereitet und äußerst sorgfältig vorgeht. Wie wir gesehen haben, verwirft Rava Ramis Argument; dies tut er jedoch nicht aus den hier genannten Gründen der thematischen Abgrenzung. Auch die Gemara zeigt kein Bewusstsein für diese Probleme, obwohl sie versucht, Ramis Argument als Antwort auf Ravas Kritik zu untermauern.

Dennoch spürt der Talmud offenbar, wenn auch nur vage, dass die von Rami, Rava und sogar der Gemara selbst in Bezug auf Mishna *Baba Kama* 2:2 formulierten Analogie- und Disanalogieargumente eine gewisse Unzulänglichkeit aufweisen. Dies wird, wie bereits erwähnt, dadurch deutlich, dass er nach anderen möglichen Präzedenzfällen sucht.

Der Talmud versucht anschließend, das von Rabbi Hisda aufgeworfene Problem anhand eines weiteren Falls aus Mischna *Baba Batra* 1:3 zu lösen. Darin ist der Protagonist Besitzer eines Feldes, das allseitig von Feldern des Antagonisten umgeben ist. Auch hier bleibt die Schlussfolgerung nach einer langen Diskussion ergebnislos. Der Talmud verweist dann auf eine weitere Diskussion aus Mischna *Baba Metzia* 10:3, in der der Protagonist das Obergeschoss eines Hauses besitzt, während der Antagonist das Erdgeschoss besitzt. Auch hier sind die vorgeschlagenen Analogien diskussionswürdig und führen zu keinem eindeutigen Ergebnis. Zahlreiche weitere Geschichten, maßgebliche Meinungen und Argumente werden herangezogen, ohne dass sich letztendlich eine unbestreitbare Schlussfolgerung ergibt.[85]

Dies führt (wie so oft im Talmud) zu bedauerlicher Weitschweifigkeit. Die zentrale Frage (nämlich, ob das scheinbare Szenario von *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* Haftung oder Nicht-Haftung impliziert) geht beinahe in einem Meer überflüssiger Details unter, und der Leser verliert leicht den Faden. Wir haben bereits angedeutet, dass der Grund für die Abschweifungen des Talmuds vom eigentlichen Thema darin liegen könnte, dass er die Diskussion als Gelegenheit sieht, beiläufig andere (lose verwandte) Informationen zu vermitteln, die er in einem breiteren Kontext für interessant hält. Es geht ihm weniger darum, zum Kern der Sache zu gelangen, als vielmehr darum, das Umfeld gedanklich zu erfassen.

Eine weitere wichtige Beobachtung ist, dass die Diskussion (wie so oft im Talmud) nicht immer zu klaren Zwischenergebnissen führt, geschweige denn zu einem praktischen Endergebnis, das als Halacha gelten könnte. Manche Aussagen enden quasi mit Auslassungspunkten; ihre Endgültigkeit bleibt offen. (Die letztlich ergebnislose Debatte zwischen Rami und Rava ist ein gutes Beispiel dafür.) Die Verfasser des Talmud mögen die unausgesprochenen Schlussfolgerungen für selbstverständlich gehalten haben; doch dem war offensichtlich nicht so, da spätere Kommentatoren (z. B. Raschi, Tosafot und viele andere) gezwungen sind, die fehlenden Informationen zu erläutern und oft unterschiedlicher Meinung darüber sind, worin diese bestehen könnten.

---

[85] R. Louis Jacobs bemerkt (S. 64): „Nachdem die gesamte *Argumentation* schließlich zu dem Schluss gekommen ist, dass A [der Hausbesetzer] nicht haftbar ist, wird R. Nachmans Fall zur Diskussion gestellt, da er oberflächlich betrachtet dem Ergebnis der übrigen *Argumentation zu widersprechen scheint* .“ Mein Eindruck ist jedoch, dass angesichts der uneinheitlichen *Chronologie* der Diskussion kein endgültiges Ergebnis festgestellt werden kann; wäre ein solches zu einem bestimmten Zeitpunkt erreicht worden, wäre die Diskussion danach beendet gewesen. Geht man von der historischen Glaubwürdigkeit des Berichts aus, muss er chronologisch (und nicht logisch oder literarisch) geordnet werden, um seine Richtung und sein Ergebnis klarer und objektiver zu erkennen.

Ehrlich gesagt, sehe ich angesichts des obigen Beispiels – obwohl ich eine formale Analyse analogischer Argumente im Allgemeinen herangezogen habe (die den Talmud-Autoren fehlte) – auf Anhieb keine Möglichkeit, das vorliegende Problem endgültig zu lösen. Die verschiedenen Argumente dieser langen talmudischen Debatte erscheinen mir beim ersten Lesen mehr oder weniger plausibel. Wie jedoch oben anhand der ersten Gruppe analogischer Argumente (Ramis und Ravas) und der Interpretation der Gemara gezeigt wurde, können bei genauerer Betrachtung Schwächen in der Argumentation aufgedeckt werden. Ich muss daher die verschiedenen Standpunkte als alle mit einem gewissen Maß an Willkür oder Subjektivität behaftet betrachten. Die Kontrahenten bringen interessante Argumente zur Unterstützung ihrer jeweiligen Standpunkte vor, doch keines scheint die Angelegenheit endgültig zu klären. Ich vermute, dass in solchen Situationen letztlich eine halachische Entscheidung eher durch Mehrheitsentscheidung, Autorität oder traditionelle Praxis als durch reine Logik getroffen wird.

Dieser talmudische Diskurs birgt also viele Unklarheiten, Mehrdeutigkeiten, Ausflüchte und Unsicherheiten, was eine eindeutige Interpretation erschwert, auch wenn er als anregendes und lehrreiches Material von beträchtlichem Wert ist. Solche Mängel müssen uns hier jedoch nicht weiter beschäftigen, da wir nicht an der Lösung des konkreten Rechtsproblems interessiert waren, sondern vielmehr die Anwendung analogischer Logik im Talmud untersuchen, sie formal bewerten und daraus möglicherweise Lehren ziehen wollten.

Sugya gewidmet . Es gibt noch viele weitere Debatten darin, deren vollständige und detaillierte Analyse noch viele weitere Seiten (möglicherweise ein ganzes Buch) erfordern würde. Um es jedoch zu wiederholen: Mein Ziel ist es nicht, den gesamten *Sugya gründlich zu analysieren* , sondern lediglich anhand mindestens eines Beispiels daraus zu zeigen, dass der Talmud, wie viele andere Rechtstraditionen – alte wie moderne, nahe wie ferne – auf Analogieschlüsse zurückgreift, um neue Rechtsgrundsätze oder Gesetze abzuleiten. Nachdem ich dieses Ziel erreicht habe, kann ich die Analyse guten Gewissens hier beenden; ja, ich muss es sogar, da ich sonst zu weit vom Thema (nämlich der Analogielogik im Allgemeinen) abweichen würde.

10. Mehr über Analogien im Talmud

Ausgehend von dem obigen Beispiel und anderen Interpretationen talmudischer Texte im Laufe der Jahre lässt sich wohl mit Fug und Recht behaupten, dass der Talmud (einschließlich Mischna und Gemara, sowohl in der zweiten als auch in der dritten Fassung) solche Argumentationsmuster häufig verwendet. Selbstverständlich bedarf diese These jedoch noch einer umfassenden Auflistung und fundierten detaillierten Analyse jedes einzelnen Beispiels logischer Argumentation in diesem umfangreichen Werk [86].

Ich habe bereits in meinem Buch *Judaic Logic* (2004) auf die unterschwelligen Strömungen des analogischen Denkens in einigen der 13 *Midot* (hermeneutischen Prinzipien) von Rabbi Ishmael hingewiesen, insbesondere in den Regeln namens *kal vachomer* (a fortiori Argument), *gezerah shavah* (Analogie basierend auf Homonymie oder Synonymie), *binyan av* (kausales Denken) und *heqesh, semuchim, meinyano, misofo* (Analogien basierend auf textueller Nähe).

---

[86] Ich hoffe und erwarte, dass sich irgendwann einige Wissenschaftler an ein solch ehrgeiziges Projekt wagen werden; ich für meinen Teil bin bereits zu alt, um diese Herausforderung anzunehmen, obwohl ich versucht habe, einen kleinen Teil der Arbeit zu leisten.

In meinem späteren Buch *„A Fortiori Logic“* (2013) habe ich zudem einige Tora-Passagen aufgeführt, die als analogische Argumente interpretiert werden können, insbesondere Ex 2,11–14 (was auf *Gezerah Schavah hindeutet*) und Lev 10,9–11 (was Ähnlichkeit mit *Binyan Av aufweist*). Auch im Nach (dem Rest der jüdischen Bibel) dürften sich zahlreiche Beispiele finden.

kal vachomer , die erste Regel von R. Ishmael, habe ich in meinen früheren Arbeiten bereits ausführlich geschrieben und werde mich hier nicht wiederholen.

Die zweite Regel von Rabbi Ismael, das Prinzip der *Gezerah Schavah* , das darauf beruht, dass die Begriffe eine gemeinsame biblische Formulierung oder Intention aufweisen, kann als einfache Analogie bezeichnet werden. Denn (offensichtlich) gleiche Formulierung oder (vermutete) gleiche „Intention“ unterschiedlicher Formulierungen liefern kein ausreichend substanzielles explizites Prädikat (R), das den verglichenen Subjekten (P und Q) gemeinsam ist. Wörter sind zwar explizit, aber nebensächlich für das, was sie ausdrücken; daher ist die Annahme, dass die Tora ihnen genügend Bedeutung beimisst, um eine Schlussfolgerung zu rechtfertigen, diskussionswürdig.

Anders ausgedrückt: Der traditionelle jüdische Glaube (für manche ein Dogma), dass Namen Teil der Natur der Dinge sind, die sie benennen, wenn nicht gar deren Wesen, ist – aus formallogischer Sicht – lediglich eine Theorie. Sie ist weder offensichtlich noch axiomatisch. Es handelt sich um eine Hypothese, die wie jede andere überprüft und getestet werden muss. Die moderne Linguistik würde diese Hypothese angesichts der nachweislichen Tatsache verwerfen, dass sich alle Sprachen, einschließlich Hebräisch, im Laufe der Zeit weiterentwickelt haben. Dinge in der Natur verändern sich nicht einfach dadurch, dass wir ihre Namen ändern.

In jedem Fall legt *die gezerah shavah*- Schlussfolgerung ein Analogieschlussargument von ungefähr folgender (positiver subjektiver) Form nahe: Da die in der Tora enthaltenen Texte P und Q in ihrem Wortlaut oder ihrer verbalen Intention (R) ähnlich sind, folgt aus der Tatsache, dass Q eine Information S impliziert, dass P dieselbe Information S impliziert.

Dies erinnert an *die Gematrie* und andere im Judentum anzutreffende Systeme der Numerologie, die den (auf unterschiedliche Weise berechneten) Zahlenwert zweier Wörter, Phrasen oder Sätze vergleichen und deren Gleichheit (oder manchmal Beinahe-Gleichheit) als Grundlage für analogische Schlussfolgerungen betrachten. Diese exegetischen Techniken scheinen aus talmudischer Zeit zu stammen (manche behaupten sogar, sie seien noch früher entstanden), wurden aber später stark weiterentwickelt. Sie werden eher in haggadischen (nicht-juristischen) als in halachischen Kontexten verwendet [87]. Ich persönlich glaube nicht an sie [88]und habe in der Vergangenheit argumentiert, [89]dass

---

87 Sie werden in der Synagoge häufig als Hilfsmittel für Predigten eingesetzt. Da sie überraschende Verbindungen zwischen Erzählungen oder Ideen ermöglichen, fesseln sie die Aufmerksamkeit der Zuhörer wie ein Zaubertrick. Das erscheint mir durchaus akzeptabel, solange es spielerisch und nicht ernst gemeint ist.

88 Ich glaube nicht, dass sie realistische Schlussfolgerungssysteme darstellen. Dennoch verwende ich persönlich, wie viele meiner jüdischen Glaubensgenossen, einige traditionelle Zahlen *lediglich als Symbole* . Wenn ich die Zahl 26 (den Grundwert des Tetragrammatons) sehe, beispielsweise auf einer Uhr, werde ich bewusst an Gott und seine Barmherzigkeit erinnert. Auch beim Spenden neige ich dazu, Vielfache von 26 oder alternativ von 18 (dem Zahlenwert von *„chai“* , dem hebräischen Wort für Leben) zu spenden, um den Empfängern Barmherzigkeit oder Leben zu wünschen. Für mich sind diese Zahlen bloße Wörter, willkürlich aus Ziffern statt Buchstaben zusammengesetzt; ich sehe keinen wirklichen Zusammenhang zwischen ihnen und den vermeintlichen Objekten und ordne sie auch keinem allgemeinen numerologischen System zu. Daher verwende ich sie (oder andere) nicht abergläubisch als Glückszahlen und ziehe auch keine ernsthaften Schlussfolgerungen daraus.

89 Vor über 25 Jahren wurde in *„Judaic Logic“* , Anhang 3, eine ähnliche Idee vorgestellt. Meines Wissens hat seither niemand diese Idee einer systematischen Studie zur wissenschaftlichen Überprüfung oder Widerlegung weiterverfolgt. Da meine Hebräischkenntnisse nicht ausreichen, kann ich diese Aufgabe nicht übernehmen.

ihre wahrscheinliche Absurdität systematisch bewiesen werden könnte, indem man eine Liste der Zahlenwerte (nach jedem der verschiedenen Systeme) jedes Wortes im hebräischen Wörterbuch erstellt und dann alle Wörter mit demselben Zahlenwert zusammenfasst (was, wie ich vermute, genügend widersprüchliche Gleichungen offenbaren sollte, um Gläubige zu überzeugen).

Die dritte Regel von Rabbi Ismael, das Prinzip des *Binyan Av* , fällt eindeutig unter die Kategorie der komplexen (positiv-subjektiven) Analogie. Tatsächlich entspricht unsere Beschreibung der komplexen Analogie exakt der Argumentation des *Binyan Av* . Wenn die Rabbinen den Anwendungsbereich eines Toragesetzes (S) erweitern wollen, zeigen sie, dass ein neues Subjekt (P) ein Merkmal (R) mit dem in der Tora vorgegebenen Subjekt (Q) gemeinsam hat. Unter der Annahme, dass dieses Merkmal der Grund für das Gesetz ist (diese Annahme stellt eine Verallgemeinerung dar, auch wenn sie oberflächlich betrachtet wie eine direkte Erkenntnis erscheinen mag), übertragen sie das Gesetz vom gegebenen Fall auf den unbestimmten Fall. Es ist jedoch zu beachten, dass die Gemeinsamkeit manchmal nicht explizit benannt wird; in diesem Fall ist die Analogie natürlich einfach.

Was die zwölfte Regel von Rabbi Ismael betrifft, die sich auf kontextuelle Schlussfolgerungen bezieht (*meinyano* und *misofo* , *heqesh* und *semuchim* usw.), so beschreibe ich diese Argumentation in meinem Buch *„Jüdische Logik“* (Kapitel 10.2) folgendermaßen: „All diese Schlussfolgerungen berücksichtigen *die textuelle Nähe* eines Ausdrucks oder Satzes zu anderen Ausdrücken oder Sätzen und setzen auf dieser Grundlage voraus, dass zwischen den untersuchten Passagen eine begriffliche Beziehung besteht, die es ermöglicht, bestimmte Attribute aus dem Kontext auf den Ausdruck oder Satz zu schließen.“ Eine auf dem Kontext basierende Schlussfolgerung ist eine einfache Analogie, da sie ohne explizite Erklärung auskommt.

Kontextuelle Schlussfolgerungen lassen sich als positive subjektive Analogie formulieren, etwa so: Da Text P und Text Q insofern ähnlich sind, als sie in der Tora-Erzählung (R) nahe beieinander stehen, folgt aus der Tatsache, dass Q eine Information S impliziert, dass P die gleiche Information S impliziert.

Die Analogie beruht hier auf dem zufälligen Umstand der Textposition innerhalb eines biblischen Dokuments, nicht auf einem inhaltlichen Motiv. Angenommen, die Tora ist göttlich gegeben oder inspiriert, so ist die räumliche Nähe von Texten an sich keine unglaubwürdige Grundlage für eine Analogie; sie ist formal akzeptabel. Problematisch ist jedoch, dass die kontextuelle Analogie nicht durchgängig im gesamten Dokument berücksichtigt, sondern nur selektiv herangezogen wird, wenn dies der Rechtfertigung eines Rechtsgrundsatzes oder einer Rechtsentscheidung dient. Diesen Einwand würden die Rabbiner zweifellos mit dem Argument zurückweisen, dass es sicherlich Gründe für die enge räumliche Nähe aller Verse im Dokument gibt, selbst wenn wir Menschen uns nicht aller bewusst sind. Doch dies ist natürlich ein Appell an den Glauben, kein Beweis.

In einigen Fällen wird die Analogie natürlich explizit in der Tora vorgeschlagen. Zum Beispiel in Deut. 22,26, wo Vergewaltigung und Mord verglichen werden: „Denn wie wenn … so ist auch …“ (*ki kaasher … ken hadavar hazeh*). Eine solche Analogie ist offensichtlich substanzieller, und die von ihr angedeutete Gemeinsamkeit ließe sich leicht explizit darlegen. Es wäre interessant, alle derartigen Fälle in der gesamten jüdischen Bibel (Tora und Nach) aufzulisten, wie ich und andere dies bereits für das A-fortiori-Argument getan haben.

Offensichtlich spielt die Analogie eine bedeutende Rolle in der jüdischen Logik (siehe meine früheren Arbeiten für weitere Details und Beispiele). Und zweifellos gilt dies auch für andere religiöse Logiken, etwa die christliche, islamische, hinduistische, buddhistische usw. Es bedarf umfangreicher Forschung, um alle Beispiele zu finden und die Qualität und Glaubwürdigkeit jedes einzelnen zu untersuchen.

Wichtig ist auch, nicht nur die Praxis der Analogie in verschiedenen Traditionen zu kennen, sondern auch, wie bewusst sie angewendet wird, d. h. wie weit die jeweilige Tradition in ihrer theoretischen Reflexion und ihrem Verständnis dessen, was sie tat, fortgeschritten ist. Im Judentum finden wir (wie oben gezeigt) einige theoretische Ausführungen zum analogen Denken in den hermeneutischen Prinzipien, die in verschiedenen Listen dargelegt sind, obwohl diese Listen nicht so umfassend und formal sind, wie sie sein könnten und sollten.

11. Subsumtion in analogischen Begriffen

Subsumtion ist die Einordnung eines Einzelfalls in eine Klasse oder einer kleineren Klasse in eine größere. Jede Begriffsbildung basiert auf Subsumtion und erfolgt durch die Identifizierung von Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen Dingen, die Gruppierung von Dingen mit bestimmten gemeinsamen Merkmalen und die Abgrenzung von Dingen ohne diese Merkmale. Wir verstehen Subsumtion üblicherweise im Sinne eines positiven syllogistischen Denkprozesses, wie Aristoteles ihn beschrieb, und zwar völlig zu Recht, und zwar folgendermaßen:

Alles, was bestimmte Eigenschaften B aufweist, ist C;

Dieser Artikel A1 hat die Eigenschaften B;

Daher ist A1 gleich C.

Dies bedeutet, dass alle Bs auch C sind, sodass das Vorhandensein der Eigenschaft B eine *hinreichende* Bedingung für die Subsumtion eines Elements wie A1 unter C ist. Die Subsumtionsbeziehung ist stärker, wenn die Eigenschaft B exklusiv für C ist; das heißt, wenn zusätzlich gegeben ist, dass Keine Nicht-B-Elemente sind C, also sind *nur* B-Elemente C. Dies impliziert einen negativen Syllogismus für Elemente wie A2, die die Eigenschaft B nicht besitzen, wie folgt:

Alles, was bestimmte Eigenschaften B nicht aufweist, ist nicht C;

Dieser Artikel A2 weist nicht die Eigenschaften B auf;

Daher ist A2 nicht C.

In solchen Fällen ist das Vorhandensein der Eigenschaft B eine *notwendige* Bedingung (a *sine qua non*) für die Zugehörigkeit (als Instanz oder Unterklasse) zum Konzept C. Wenn B sowohl eine hinreichende als auch notwendige Bedingung für die Klassifizierung als C ist, kann B (falls erforderlich) als definierendes Merkmal von C verwendet werden.

Offensichtlich basiert alles begriffliche Wissen auf diesem Denkprozess, den wir Subsumtion nennen. Ebenso offensichtlich ist, dass Subsumtion analoges Denken beinhaltet. Wir können die obigen Syllogismen, etwas vereinfacht ausgedrückt, als analoge Argumente umformulieren:

Da A1 (wie oben) bestimmte Eigenschaften B aufweist, ähnelt es bestimmten anderen Dingen, die ebenfalls B aufweisen (bisher unbenannt, nennen wir sie D); und da (wie oben) alle B C sind, folgt daraus (syllogistisch, da alle D B sind), dass alle D C sind, und somit analog, dass auch A1 C ist (obwohl wir dieselbe Schlussfolgerung syllogistisch direkt hätten erreichen können, indem wir D umgangen und alle B als C betrachteten). Hier ist die Gemeinsamkeit (nämlich, dass A1 und D B gemeinsam haben) die treibende Kraft des (positiven) Schlusses.

Da A2 (wie oben) bestimmte Merkmale B *nicht aufweist , ist es* anderen Dingen, die B *aufweisen* (bisher unbenannt, nennen wir sie D), *unähnlich . Da alle B C sind und kein Nicht-B C ist, folgt daraus (syllogistisch, da alle D B sind), dass alle D C sind, und somit analog* , dass A2 deutlich

unähnlich ist (obwohl wir dieselbe Schlussfolgerung auch syllogistisch direkt hätten ziehen können, indem wir D umgangen und aus dem Schluss folgten, dass kein Nicht-B C ist). Die Unähnlichkeit (nämlich, dass D B besitzt, A2 aber B deutlich fehlt) ist hier die treibende Kraft des (negativen) Schlusses.

Beachten Sie, dass unsere Darstellung der beiden Argumente in Form von Analogie bzw. Disanalogie etwas künstlich wirkt, da der syllogistische Weg kürzer und klarer ist (und wir dennoch auf Syllogismen zurückgreifen, um zum gewünschten Ergebnis zu gelangen). Darüber hinaus sind die beiden analogischen Argumente logisch schwächer als die beiden vorhergehenden Syllogismen, da Syllogismen deduktive, Analogien hingegen lediglich induktive Schlussfolgerungen ermöglichen. Mein Ziel ist es jedoch lediglich, den analogischen Kern des syllogistischen Denkens aufzuzeigen; ich möchte nicht die analogischen Aussagen gegenüber den syllogistischen bevorzugen.

Möglicherweise wird die Rolle von Analogieschlüssen bei der Subsumtion deutlicher, wenn wir zwischen komplexen und einfachen Analogien unterscheiden. Es gibt zwei Arten der Definition bei der Begriffsbildung. Bei der deduktiven Definition bilden wir den Begriff C, indem wir ihn von Anfang an durch eine bestimmte Eigenschaft B definieren. In diesem Fall sind die oben genannten Syllogismen offensichtlich die natürlichsten Instrumente zur Subsumtion von Instanzen wie A1. Bei der induktiven Definition hingegen wissen wir zunächst nicht genau, wie wir den vermeintlichen Begriff C definieren sollen. Wir ahnen, dass es eine gemeinsame und gleichzeitig bestimmte Instanzen ausschließende Eigenschaft gibt, können diese aber noch nicht genau benennen. Daher prägen wir zunächst einen Begriff „C“ und suchen dann schrittweise nach einer Definition „B“, die Instanzen wie A1 subsumiert und Instanzen wie A2 ausschließt. Im letzteren Fall spielt das Analogieschluss-Argument offensichtlich eine wichtigere Rolle, da einfache Analogien ohne explizite Spezifizierung des Mittelbegriffs auskommen.

Mein Punkt ist lediglich, dass die Einteilung von Individuen in eine Klasse oder Unterklassen – die wiederum eine größere Klasse bilden – davon abhängt, die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den betrachteten Objekten zu erkennen. Dieser zugrunde liegende Denkprozess ist offenkundig analogisch, ob explizit oder implizit. Wie dieses Erkennen oder diese direkte Einsicht entsteht, ist ein Rätsel. Es ist in der Tat ein großes erkenntnistheoretisches Rätsel; und vielleicht ist es gerade deshalb unlösbar, weil es eine so grundlegende Fähigkeit des menschlichen Bewusstseins darstellt. Sicher ist jedoch, dass wir keine Begriffe bilden könnten, wenn wir die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Dingen nicht erkennen könnten.

Die Abstraktionsfähigkeit des Menschen beruht auf der Fähigkeit, Ähnlichkeiten und Unterschiede zu erkennen; die darauf folgende Begriffsbildung wiederum erfordert das bewusste Unterscheiden, Gruppieren und Benennen von Dingen. Tiere (zumindest die höheren Arten) können zweifellos ebenfalls Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Dingen erkennen, da sie essbare Nahrungsmittel oder gefährliche Raubtiere unterscheiden können. Doch bei ihnen scheint diese Fähigkeit nicht zur Begriffsbildung überzugehen, sondern auf einer relativ konkreten Ebene sensorischer Erinnerungen (Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten) zu verbleiben.

12. Analogie und Kausalität

Es wäre ein Fehlschluss, aus der Ähnlichkeit *zweier* Phänomene zu schließen, dass das eine zwangsläufig die *Ursache* des anderen ist. Zwar kann eine Analogie Kausalität implizieren, doch ist dies nicht immer der Fall. Eine entsprechende Hypothese lässt sich selbstverständlich in jedem Einzelfall

aufstellen; sie muss dann aber empirisch anhand der geltenden Regeln der Kausallogik überprüft werden. Mit anderen Worten: Der logische Status einer solchen Schlussfolgerung ist bestenfalls induktiv, nicht deduktiv.

Wilhelm Windelband beispielsweise geht in seiner *„ Geschichte der antiken Philosophie“* [90]auf die Behauptung einiger Historiker ein, das griechische Denken verdanke dem orientalischen Denken aufgrund beobachteter Ähnlichkeiten zwischen einigen ihrer Lehren viel. Er weist darauf hin, dass diese Kommentatoren „dem Irrtum verfielen, Analogien in Kausalzusammenhänge umzudeuten“, und begründet seine Kritik damit, dass „ebenso bemerkenswerte Unterschiede [91]hätten gefunden werden können“ (S. 21). Seiner Ansicht nach räumt er zwar einen gewissen Einfluss ein, doch entwickelten die Griechen solche externen Einflüsse deutlich weiter.

Man könnte hinzufügen, dass Individuen unterschiedlicher Kulturen, oder sogar derselben Kultur, ähnliche Ideen haben können, ohne sich gegenseitig beeinflusst zu haben oder einem gemeinsamen Einfluss unterworfen gewesen zu sein. In solchen Fällen reagiert die menschliche Intelligenz auf ähnliche Informationen auf ähnliche Weise. Es gibt eine gemeinsame Ursache, aber diese ist nicht unbedingt die einfache Ursache gegenseitiger oder gemeinsamer Beeinflussung; sie ist tiefer liegend. Dieselbe Argumentation lässt sich natürlich auch auf andere Bereiche anwenden. In der Biologie beispielsweise bedeutet ein ähnliches körperliches Merkmal (z. B. die Augenfarbe) nicht zwangsläufig, dass zwei Individuen Geschwister sind oder einen gemeinsamen Elternteil oder gar einen entfernten, unterschiedlichen Vorfahren haben; es kann eine andere genetische Erklärung geben.

Anhang: Widersprüchliche A-fortiori-Argumente

Es ist aufschlussreich, das Verhalten widersprüchlicher Analogien mit dem widersprüchlicher A-fortiori-Argumente zu vergleichen. Hierbei geht es um A-fortiori-Argumente mit unterschiedlichen Mittelltermen (R1, R2) und einem einzigen Hilfsterm (S) bei gleichen Extremtermen (P, Q), wobei deren Rollen als Ober- und Unterterm vertauscht sind.

Doch zunächst wollen wir kurz die Strukturen von Analogieschlüssen und a fortiori-Argumenten vergleichen und gegenüberstellen.

- Im qualitativen Analogieschluss gibt die Oberprämisse lediglich Auskunft über die Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit der Ober- und Unterbegriffe (P, Q) in Bezug auf den Mittelbegriff (R); Unterprämisse und Schlussfolgerung beschreiben die jeweiligen Beziehungen von P und Q zum Unterbegriff (S), ohne R zu erwähnen. Im quantitativen Analogieschluss hingegen gibt die Oberprämisse Auskunft über die quantitativen Beziehungen von P und Q zu R; auch hier erwähnen Unterprämisse und Schlussfolgerung den Mittelbegriff R nicht. Dies ist induktives Schließen: Ausgehend von den genannten Prämissen ist die Schlussfolgerung lediglich wahrscheinlich (abhängig von bestimmten plausiblen Annahmen).
- Während in einem A-fortiori-Argument die Oberprämisse uns über die quantitativen Beziehungen von P und Q zu R informiert; und die Unterprämisse und Schlussfolgerung uns über die jeweiligen Beziehungen der Terme P und Q zum Term S informieren *. die Hinlänglichkeit oder Insuffizienz des*

90 New York, NY: Dover, 1956. Übersetzt von HE Cushman, aus der 2. deutschen Ausgabe (1893).

91 Disparitäten bedeuten Disanalogien. Er meint damit, dass wir bei der Betrachtung von Analogien auch Disanalogien berücksichtigen und die sich daraus ergebenden Auswirkungen beider Faktoren abwägen sollten.

Mittelterms R. Dies ist ein deduktives Schließen: Aus den genannten Prämissen folgt die Schlussfolgerung notwendigerweise (bedingungslos).

Die erstgenannte Argumentationsart ist daher einfacher als die letztgenannte. Im ersten Fall kann die Hauptaussage genauso viele oder weniger Informationen enthalten wie im zweiten; im ersten Fall erwähnen die Nebenaussage und die Schlussfolgerung den Mittelbegriff (R) jedoch nicht, im zweiten Fall hingegen schon. Beachten Sie diese Unterschiede.

Betrachten wir nun widersprüchliche A-fortiori-Argumente.

Im Falle eines subjektiven a fortiori -Arguments müssen wir uns auf die folgenden zwei Argumente konzentrieren (ein positives und ein negatives), deren Hauptprämissen in entgegengesetzte Richtungen weisen, deren Nebenprämissen entgegengesetzte Polaritäten aufweisen und deren Schlussfolgerungen widersprüchliche Implikationen haben:

P ist mehr R1 als (oder genauso viel R1 wie) Q,
und Q ist R1 genug, um S zu sein;
Daher ist P ausreichend R1, um S zu sein.
woraus P gleich S ist.

P ist kleiner R^2 als (oder gleich groß R^2 wie) Q,
(= Q ist größer R^2 als (oder genauso viel R^2 wie) P,)
und Q ist R2 nicht ausreichend, um S zu sein;
Daher ist P = R^2 nicht ausreichend, um S zu sein.
woraus folgt, dass P nicht S ist.

Offensichtlich widersprechen sich diese beiden Argumente, da sie zu widersprüchlichen Schlussfolgerungen führen, nämlich P ist S und P ist nicht S. Ihre Hauptprämissen sind formal nicht widersprüchlich – d. h. zwei Terme P und Q können in Bezug auf verschiedene gemeinsame Merkmale (R1, R2) durchaus sowohl größer als auch kleiner sein. Das Problem liegt daher in den Nebenprämissen dieser beiden Argumente – und tatsächlich impliziert das eine, dass Q ist S, und das andere, dass Q nicht S ist. Daher muss mindestens eine (oder beide) der Nebenprämissen dieser beiden Argumente falsch sein.

Man sollte sich vor Augen halten, dass ein A-fortiori-Argument im Wesentlichen unidirektional ist (anders als ein Analogieschluss); deshalb verlaufen die beiden obigen subjektiven Schlüsse von Q nach P. Im Sonderfall, dass die beiden obigen A-fortiori-Majorprämissen egalitär sind (d. h. „ebenso viel R“ beinhalten), sind die Minorprämisse und die Konklusion in beiden Argumenten austauschbar (wie beim Analogieschluss) (d. h. die Argumente könnten genauso gut von P nach Q wie von Q nach P verlaufen). Die Minorprämissen sind jedoch nicht willkürlich – sie müssen als wahr angenommen werden.

Die beiden Argumente führen zum gleichen positiven oder negativen Ergebnis, wenn die beiden Unterprämissen die gleiche Polarität aufweisen. Sind die beiden Unterprämissen positiv („Q ist R1 hinreichend, um S zu sein“ und „Q ist R2 hinreichend, um S zu sein“), so sind auch die Schlussfolgerungen positiv („P ist R1 hinreichend, um S zu sein“ und „P ist R2 hinreichend, um S zu sein“), sodass „P ist S“ implizit wahr ist . Sind die beiden Unterprämissen *hingegen* negativ („Q ist R1

nicht hinreichend, um S zu sein“ und „Q ist R2 nicht hinreichend, um S zu sein“), so sind auch die Schlussfolgerungen negativ („P ist R1 nicht hinreichend, um S zu sein“ und „P ist R2 nicht hinreichend, um S zu sein“), sodass „P ist nicht S“ implizit wahr ist . In diesen Fällen besteht kein Widerspruch zwischen den Argumenten.

Wenn jedoch eines der egalitären a fortiori-Argumente eine positive und das andere eine negative Nebenprämisse hat, was durchaus vorkommen kann, wären ihre impliziten Schlussfolgerungen („P ist S“ und „P ist nicht S“) widersprüchlich, und die Argumente stünden im Konflikt.

Im Falle eines Prädikatal-a-fortiori -Arguments müssen wir uns auf die folgenden zwei Argumente konzentrieren (ein positives und ein negatives), deren Hauptprämissen in entgegengesetzte Richtungen weisen, deren Nebenprämissen entgegengesetzte Polaritäten aufweisen und deren Schlussfolgerungen widersprüchliche Implikationen haben:

> Für die Eigenschaft P ist mehr R1 (oder genauso viel R1) erforderlich wie für die Eigenschaft Q.
>
> und S ist R1 genug, um P zu sein;
>
> Daher ist S ausreichend R1, um Q zu sein.
>
> woraus S gleich Q ist.

> Für die Klasse P ist ein geringerer (oder gleicher) R^2-Wert erforderlich als für die Klasse Q.
>
> (= Für Q ist ein höherer R^2-Wert (oder ein gleich hoher R^2-Wert) erforderlich als für P.)
>
> und S ist R^2 nicht ausreichend, um P zu sein;
>
> Daher ist S = R^2 nicht ausreichend, um Q zu sein.
>
> woraus folgt, dass S nicht Q ist.

Offensichtlich widersprechen sich diese beiden Argumente, da sie zu widersprüchlichen Schlussfolgerungen führen, nämlich S ist Q und S ist nicht Q. Ihre Hauptprämissen sind formal nicht widersprüchlich – d. h. zwei Terme P und Q können in Bezug auf verschiedene gemeinsame Merkmale (R1, R2) durchaus sowohl größer als auch kleiner sein. Das Problem liegt daher in den Nebenprämissen dieser beiden Argumente – und tatsächlich impliziert das eine, dass S ist P, und das andere, dass S nicht P ist. Somit muss mindestens eine (oder beide) der Nebenprämissen dieser beiden Argumente falsch sein.

Auch hier ist zu beachten, dass ein a-fortiori-Argument im Wesentlichen unidirektional ist; deshalb verlaufen die beiden obigen Prädikatalschlüsse von P nach Q. Im Sonderfall, dass die beiden obigen a-fortiori-Oberprämissen egalitär sind, sind Unterprämisse und Schlussfolgerung in beiden Argumenten austauschbar (d. h., sie könnten genauso gut von Q nach P wie von P nach Q verlaufen). Die Unterprämissen sind jedoch nicht willkürlich – sie müssen als wahr angenommen werden.

Die beiden Argumente führen zum gleichen positiven oder negativen Ergebnis, wenn die beiden Unterprämissen die gleiche Polarität aufweisen. Sind die beiden Unterprämissen positiv („S ist R1 hinreichend, um P zu sein“ und „S ist R2 hinreichend, um P zu sein“), so sind auch die

Schlussfolgerungen positiv („S ist R1 hinreichend, um Q zu sein“ und „S ist R2 hinreichend, um Q zu sein“), sodass „S ist Q“ implizit wahr ist . Sind die beiden Unterprämissen *hingegen* negativ („S ist R1 nicht hinreichend, um P zu sein“ und „S ist R2 nicht hinreichend, um P zu sein“), so sind auch die Schlussfolgerungen negativ („S ist R1 nicht hinreichend, um Q zu sein“ und „S ist R2 nicht hinreichend, um Q zu sein“), sodass „S ist nicht Q“ implizit wahr ist . In diesen Fällen besteht kein Widerspruch zwischen den Argumenten.

Wenn jedoch eines der egalitären Argumente eine positive und das andere eine negative Nebenprämisse hat, was durchaus vorkommen kann, wären ihre impliziten Schlussfolgerungen („S ist Q“ und „S ist nicht Q“) widersprüchlich, und die Argumente stünden im Konflikt.

Offensichtlich widersprechen sich die Schlussfolgerungen bei widersprüchlichen Analogieschlüssen, obwohl die Oberprämissen vereinbar und die Unterprämissen identisch sind. Bei widersprüchlichen A-fortiori-Argumenten hingegen widersprechen sich die Schlussfolgerungen trotz der Vereinbarkeit der Oberprämissen aufgrund der Widersprüchlichkeit der Unterprämissen. Diese beziehen sich zwar auf unterschiedliche Mittelbegriffe (R1, R2), haben aber unabhängig vom Mittelbegriff gegensätzliche Implikationen. Im Subjektargument lauten diese Implikationen „Q ist S“ und „Q ist nicht S“, im Prädikatalargument hingegen „S ist P“ und „S ist nicht P“. Selbstverständlich bedeutet ein solcher Widerspruch, dass eine (oder beide) der gegebenen Unterprämissen falsch sein müssen.

4. PARADOXEN AUFLÖSEN

1. Protagoras vs. Euathlus

1. Ein uraltes Paradoxon

Eines der vielen angeblichen Paradoxien, die uns aus der griechischen Antike überliefert sind, ist der Streit zwischen Protagoras (von Abdera, ca. 480–410 v. Chr.) und seinem Schüler Euathlus (über den nichts Weiteres bekannt ist). Aulus Gellius (römisch, ca. 125–180 n. Chr.) berichtet [92], dass Protagoras, ein berühmter Sophist und ein teurer Lehrer, mit Euathlus vereinbarte, ihn in Rhetorik auszubilden, einer damals für die Argumentation vor Gericht unerlässlichen Disziplin. Die Vereinbarung sah vor, dass Euathlus die vereinbarte Gebühr (oder, einigen Quellen zufolge, den noch ausstehenden Teil der Gebühr) erst dann an Protagoras zahlen musste, wenn er seine Ausbildung abgeschlossen und seinen ersten Prozess gewonnen hatte [93].

Es heißt, Euathlus habe nach Abschluss seiner Ausbildung (aus unbekannten Gründen) seine neu erworbenen Kenntnisse nicht vor Gericht angewendet und daher nie einen Prozess gewonnen oder verloren. Folglich war er vertraglich nicht verpflichtet, Protagoras etwas zu zahlen. Dennoch verklagte Protagoras ihn (vor dem Gericht des Areopag in Athen) aus Motiven, die wir später betrachten werden. Euathlus verteidigte sich selbst. Folgende Argumente sollen vor Gericht vorgebracht worden sein:

a. **Protagoras** argumentierte, dass ihm die Gebühr sicherlich zustehe, da (i) er, wenn das Gericht zu seinen Gunsten entscheide, auf dieser Grundlage die Zahlung verlangen könne; und (ii) wenn das Gericht zu Gunsten des Beklagten entscheide, dieser seinen ersten Prozess gewonnen hätte und daher ohnehin vertraglich zur Zahlung der Gebühr verpflichtet wäre.
b. **Euathlus** erwiderte, dass er die Gebühr sicherlich *nicht* zahlen müsse, denn (i) wenn das Gericht zugunsten des Klägers entscheiden würde, hätte Euathlus seinen ersten Fall verloren und wäre daher vertraglich nicht zur Zahlung der Gebühr verpflichtet; und (ii) wenn das Gericht zugunsten des Beklagten entscheiden würde, wäre er ohnehin von der Zahlung befreit.

Während der Kläger also scheinbar überzeugend argumentierte, dass ihm die Zahlung unabhängig vom Urteil zustehe, konnte der Beklagte seinerseits scheinbar ebenso überzeugend darlegen, dass er in jedem Fall von der Zahlung befreit sei. Aus diesem Grund gilt der Fall als paradox. Es heißt, das Gericht sei durch diese Argumente und Gegenargumente so verwirrt gewesen, dass es beschloss, die Verhandlung auf *unbestimmte Zeit* (oder, wie manche sagen, auf 100 Jahre) zu vertagen, um ein Urteil zu vermeiden.

Die Bedeutung dieses Rechtsstreits für Logik und Philosophie liegt darin, dass er den Eindruck erweckt, zwei Personen könnten in entgegengesetzte Richtungen argumentieren und dabei beide Recht haben. Die Feinde der menschlichen Vernunft begrüßen diese Schlussfolgerung, da sie deren Zuverlässigkeit und Wirksamkeit infrage stellt. Wie wir nun zeigen werden, ist dieser Eindruck jedoch sehr

---

92 Etwa 550-600 Jahre später, in seinen *Attic Nights* (ca. 150 C.E.).

93 Der fragliche Vertrag war damals vermutlich mündlich und nicht schriftlich; man kann aber davon ausgehen, dass beide Parteien der darin enthaltenen Klausel zugestimmt haben.

oberflächlich. Meiner Ansicht nach gibt es mindestens zwei mögliche Lösungen für dieses sogenannte Paradoxon des Gerichts. Obwohl ich die zweite Lösung vor der ersten in Betracht zog, ist die zweite logisch gesehen die erste. Später erfuhr ich aus Peter Subers Literaturübersicht zu diesem Thema, [94]dass die erste Lösung bereits lange vor mir von Aulus Gellius vorgeschlagen worden war; die zweite scheint neu zu sein.

2. Erster Entschluss

Die einfachste Lösung dieses Problems besteht darin anzunehmen, dass der listige Protagoras, da Euathlus sich Zeit ließ, beschloss, die Sache zu beschleunigen. Protagoras überlistete seinen Schüler mit dem oben genannten Argument, wohl wissend, dass er den ersten Prozess verlieren, aber den zweiten gewinnen würde. Er wusste, dass er den ersten Prozess verlieren würde, da die Vereinbarung zwischen den Parteien Euathlus nur zur Zahlung des Honorars nach dem ersten gewonnenen Fall verpflichtete; sie verpflichtete ihn nicht, in absehbarer Zeit oder überhaupt jemals als Anwalt tätig zu sein. Euathlus tappte unklugerweise in die Falle und vertrat den Fall persönlich vor Gericht. Hätte das Gericht die Verhandlung nicht *auf unbestimmte Zeit vertagt* , hätte es ihm logischerweise den Sieg zugesprochen und somit seinen ersten Fall gewonnen. Angenommen, ein zweiter Prozess wäre rechtlich zulässig gewesen – und beide Parteien gehen in ihren Argumenten von dieser Annahme aus –, wäre Protagoras letztendlich der Sieger gewesen. Selbstverständlich wäre kein zweiter Prozess nötig, wenn Euathlus einräumen würde, dass er nach dem Gewinn des ersten Prozesses den zweiten mit Sicherheit verlieren würde, und die Angelegenheit sofort regeln würde.

Mit anderen Worten, Protagoras' erstes Argument (i) war bloße Tarnung; in Wirklichkeit stützte er sich auf sein zweites Argument (ii). Euathlus ließ sich von seiner Eitelkeit leiten und formulierte zwei ausgeklügelte Gegenargumente, um seinen Lehrer zu übertrumpfen. Doch Protagoras war gerissener. Euathlus hätte nur durch die Anstellung eines Anwalts eine Niederlage vermeiden können [95]. Hätte der Anwalt den ersten Prozess gewonnen, was logisch zu erwarten war, da die einzige Bedingung für eine Niederlage nicht erfüllt war, wäre Euathlus nicht als Sieger des ersten Prozesses gewertet worden, und Protagoras hätte keinen zweiten Prozess gewinnen können. Somit war der Meister seinem Schüler tatsächlich überlegen. Es gab keinen wirklichen Widerspruch, da es einen Ausweg aus dem scheinbaren Paradoxon gab.

Man könnte natürlich hinzufügen, dass Euathlus in der Praxis als Sieger hervorging, da er das Gericht durch seine Gegenargumente so verwirrte, dass es die Verhandlung schließlich aufgab und er nicht zahlen musste. Vielleicht hatte er darauf gehofft und Glück gehabt. Doch aus heutiger Sicht erwies er sich theoretisch und logisch betrachtet als nicht besonders intelligent. Er hatte nicht nur törichterweise keinen Anwalt engagiert, sondern auch fälschlicherweise angenommen, seine Argumentation sei wirksam gegen die des Protagoras. Er machte sich etwas vor und glaubte, nach einem Sieg im ersten Prozess keinen zweiten mehr zu müssen. Er hätte die Argumentation seines Lehrers genauer prüfen sollen.

---

[94] In *„The Paradox of Self-Amendment“* (Bern: Peter Lang, 1990) ist der Abschnitt zum Protagoras-vs.-Euathlus-Paradoxon online verfügbar; er ist lesenswert, einschließlich der Anmerkungen, und nicht sehr lang. Siehe: https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/10288413/Peter%20Suber%2c%20Paradox%20of%20Self-Amendment%2c%20Section%2020.html?sequence=1#A .

[95] Vorausgesetzt, dies war im damaligen Athen möglich. Das ist eine berechtigte Annahme (auch wenn einige Kommentatoren dies bestreiten), da Euathlus schließlich offenbar selbst von Protagoras zum Anwalt ausgebildet wurde.

Um die Argumente zu verdeutlichen, wollen wir sie nun formaler betrachten. Ich führe folgende Symbole ein: P = Protagoras, Q = Euathlus; A = die vereinbarte Bedingung, dass Q seinen ersten Fall gewinnt, um haftbar zu sein; C = das vereinbarte Ergebnis, dass Q die Gebühr an P zahlen muss. Wir wissen von vornherein, dass aus A auch C folgt und aus Nicht-A auch nicht C: Dies sind die Bedingungen der Vereinbarung. Die Argumente lauten wie folgt (meine kritischen Anmerkungen sind *kursiv*):

a. Laut P gilt: (i) Wenn das Gericht entscheidet, dass P gewinnt, dann ist C wahr (*objektiv kann das Gericht jedoch nicht für P entscheiden, da A noch nicht wahr ist, daher ist dies von vornherein ausgeschlossen*); wohingegen (ii) wenn das Gericht entscheidet, dass Q gewinnt (*was logischerweise der Fall sein muss*), dann ist Nicht-C wahr (*am Ende eines ersten Prozesses*); gewinnt Q also, dann wird A wahr und C muss (*in einem späteren Prozess*) folgen, in welchem Fall P schließlich gewinnt.
b. Laut Q gilt: (i) Wenn das Gericht entscheidet, dass P gewinnt, dann ist Nicht-A wahr (*am Ende eines ersten Prozesses*); aber wenn Nicht-A wahr ist, muss Nicht-C (*in einem späteren Prozess*) folgen, sodass Q schließlich gewinnt (*aber objektiv kann das Gericht nicht für P entscheiden, da A noch nicht wahr ist, also ist dies von vornherein ausgeschlossen*); wohingegen, wenn (ii) das Gericht entscheidet, dass Q gewinnt (*was logischerweise der Fall sein muss*), dann ist Nicht-C wahr (*aber hier verschweigt Q spätere Konsequenzen, auf die P zu Recht hingewiesen hat*).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass P logischerweise als Sieger hervorgeht; Qs Argumente reichen tatsächlich nicht aus, um dieses Ergebnis zu verhindern. P gibt vor, sofort gewinnen zu wollen; in Wahrheit strebt er aber einen langfristigen Sieg (in der zweiten Runde) an. Q bildet sich ein, er könnte die erste Runde verlieren, aber die zweite gewinnen, oder er könnte die erste Runde gewinnen, ohne in die zweite gehen zu müssen; doch das sind alles Fantasien. Es ist schwer nachzuvollziehen, warum das Gericht diesen Fall als zu verwirrend empfand – der Richter (oder die Richter) können nicht gerade die Hellsten gewesen sein.

3. Zweiter Beschluss

Eine komplexere Lösung des Problems ist folgende: Es ist möglich, dass Protagoras Euathlus unter Berufung auf *eine unausgesprochene* Vertragsklausel verklagte. Der Vertrag enthielt *nur eine explizite Klausel* , nämlich dass Euathlus Protagoras das Honorar nur dann zahlen musste, wenn dieser seinen ersten Prozess gewann. Wäre dies der Fall gewesen, hätte Protagoras keine Grundlage für einen Prozessantrag gehabt, da diese Bedingung offensichtlich nicht erfüllt war. Da er aber klagte, muss er angenommen und argumentiert haben, dass der Vertrag eine *stillschweigende Klausel enthielt. (oder vielleicht implizit)* Protagoras *ging davon aus* , dass Euathlus innerhalb einer angemessenen Frist als Anwalt tätig werden würde [96], woraufhin seine neuen Fähigkeiten vor Gericht geprüft und er im Falle eines Sieges zur Zahlung verpflichtet wäre. Er konnte sich jedoch nicht vorstellen, dass der Richter ohne triftigen Grund einen Prozess zulassen, geschweige denn zu seinen Gunsten entscheiden würde [97].

Offensichtlich hatte der Richter in diesem Prozess zu entscheiden (und konnte es aus heutiger Sicht nur sein), ob Protagoras' Behauptung, der Vertrag enthalte eine stillschweigende Klausel, gerechtfertigt war. Er hätte sie durchaus damit begründen können, dass der Vertrag, hätte Euathlus die Ausübung des

---

[96] Protagoras würde natürlich auch geltend machen, dass die angemessene Frist abgelaufen sei. Würde das Gericht das Bestehen einer stillschweigenden Klausel anerkennen, aber der Behauptung, diese sei erfüllt, widersprechen, würde dies den Fall lediglich um eine bestimmte (vom Gericht geschätzte) Zeit vertagen.

[97] Selbstverständlich erfolgt die vorliegende Analyse ausschließlich aus logischer Sicht, obwohl ein Gericht anders argumentieren oder auch gar nicht argumentieren könnte (z. B. Bestechung, Bevorzugung, Druck).

Anwaltsberufs ganz untersagt oder ihm die Ausübung gestattet worden, diese Klausel sicherlich enthalten hätte. Ebenso gut hätte er sie zurückweisen können, indem er argumentierte, Protagoras habe etwas als selbstverständlich vorausgesetzt, worüber er ausdrücklich hätte abstimmen müssen. Der Fall hängt also von einer stillschweigenden Frage ab, nicht ausschließlich von der ausdrücklichen Vertragsklausel; d. h., die Geschichte war komplexer, als sie dargestellt wurde.

Des Weiteren geht aus den Argumenten beider Parteien in diesem Prozess hervor, dass sie die Möglichkeit eines zweiten Prozesses in Betracht zogen, in dem das Urteil des ersten Prozesses aufgehoben werden könnte. Dies ergibt sich logisch aus dem zweiten Argument des Protagoras und dem ersten Argument des Euathlus. In diesen beiden Fällen wäre ein zweiter Prozess erforderlich, um das Urteil endgültig zu fällen, es sei denn, die unterlegene Partei akzeptiert das unvermeidliche Ergebnis und begleicht die Angelegenheit im Voraus. Der Richter im ersten Prozess konnte nicht gleichzeitig für und gegen eine Partei entscheiden. Gemäß den Vertragsbedingungen musste ein erstes Urteil über Sieg oder Niederlage gefällt werden, bevor ein zweites Urteil ergehen konnte. Daher muss bei der Analyse dieser Argumente der Zeitfaktor berücksichtigt werden.

Es ist zu beachten, dass der Ausgang des ersten Verfahrens ungewiss ist, da er von der Entscheidung (dem Ermessensspielraum) des Richters hinsichtlich einer angeblich stillschweigenden Klausel der Vereinbarung abhängt, während der Ausgang des zweiten Verfahrens vorhersehbar ist, da er ausschließlich von der ausdrücklichen Klausel der Vereinbarung abhängt.

Wie wir nun zeigen werden, löst sich der scheinbare Widerspruch auf, wenn wir die obigen Überlegungen in die Argumentation einbeziehen. Ich verwende hier folgende Symbole: P = Protagoras; Q = Euathlus; A = die explizite Bedingung, dass Q seinen ersten Fall gewinnt; B = die angeblich implizite Bedingung, dass Q innerhalb einer angemessenen Frist praktizieren musste; und C = die Gebühr, die Q an P zahlen muss. Die Argumente lauten wie folgt:

1. Gemäß P gilt: (i) wenn B, dann C ; und (ii) wenn nicht B, dann nicht C, *aber wenn nicht C, dann (später) wenn A, dann C* ; daher sowieso C.
2. Gemäß Frage gilt: (i) wenn B, dann C, *aber wenn C, dann (später), wenn nicht A, dann nicht C* ; und (ii) wenn nicht B, dann nicht C; daher sowieso nicht C.

Daraus geht hervor, dass die Argumente beider Parteien einander sehr ähnlich sind, jedoch hat jede Seite geschickt einen Teil der Konsequenzen ausgelassen (*kursiv dargestellt*). P hat die von Q angeführten Konsequenzen von (i) verkürzt, und Q hat die von P angeführten Konsequenzen von (ii) verkürzt. Daher scheinen sie sich gegenseitig auszugleichen. Berücksichtigt man jedoch *alle* nachfolgenden Ereignisse (in einem möglichen zweiten Prozess), so ergibt sich folgendes objektiveres gemeinsames Argument (c), das eindeutig nicht paradox ist:

(i) Wenn B, dann C, aber wenn C, dann (später), wenn nicht A, dann nicht C ; und
(ii) Wenn nicht B, dann nicht C, aber wenn nicht C, dann (später) wenn A, dann C.

In (i) ist die Schlussfolgerung also nicht C, in (ii) hingegen C – was bedeutet, dass kein Paradoxon vorliegt. Dies zeigt auch, dass zwar nicht objektiv vorhergesagt werden kann, ob P oder Q den ersten Versuch gewinnt, aber dass gilt: (i) Gewinnt P den ersten Versuch, verliert er den zweiten, und gewinnt Q den ersten, verliert er den zweiten. Offensichtlich kann P nicht argumentieren, dass ihm ein Recht auf einen zweiten Versuch zusteht (wenn er den ersten verliert), Q aber nicht; ebenso wenig kann Q argumentieren, dass ihm ein Recht auf einen zweiten Versuch zusteht (wenn er den ersten verliert), P aber nicht. Daher müssen wir alle späteren Ereignisse berücksichtigen, um alle Argumente logisch in

Einklang zu bringen. Falls es aus irgendeinem Grund keinen zweiten Versuch gibt, liegt ebenfalls kein Paradoxon vor, da die Schlussfolgerung dann entweder (i) C oder (ii) nicht C lautet.

Was auch immer geschieht, es gibt kein Paradoxon, denn entgegen dem ersten Anschein kann keine der beiden Parteien tatsächlich einen unausweichlichen Sieg für sich beanspruchen; der Sieg kommt nicht auf beiden Wegen für beide Parteien, sondern nur auf einem Weg für jede Partei.

Offensichtlich bedienten sich hier beide Parteien des gängigen sophistischen Tricks, einen unbequemen Teil ihrer unvoreingenommenen Argumentation vor Gericht zu verbergen. Euathlus war ein guter Schüler des Protagoras, da sein Gegenargument genau dessen Argumentation widerspiegelte. Das heißt, beiden Argumenten lag ein Element der Unehrlichkeit zugrunde; beide waren im Grunde intellektuelle Betrüger, die wissentlich Halbwahrheiten verbreiteten. Daher stellt dieses Scheinparadoxon, entgegen den Behauptungen der Relativisten, keine tiefgreifende Herausforderung für die Logik dar. Insbesondere Protagoras' allgemeine Behauptung, dass „jede Frage zwei Seiten hat" (*duo logoi*), erweist sich im vorliegenden Kontext als haltlos.

Man sollte stets bedenken, dass manche Menschen, die sich mit Philosophie und Logik beschäftigen – wie im Leben allgemein –, mitunter von bösen Impulsen geleitet werden; manche sogar deutlich stärker als andere. Sie lügen möglicherweise bewusst oder verdrehen unbewusst Fakten und Argumente aus den unterschiedlichsten Motiven. Meist spielen Machtgier, Ruhmsucht und Reichtumsstreben eine Rolle. Ein Akademiker mag die Bewunderung seiner Kollegen oder Studenten ersehnen; ein Ehemann möchte seine Frau beeindrucken; ein Arbeitsloser hofft auf eine Anstellung; und so weiter. Es ist falsch, alle philosophischen Aussagen als uneigennützig anzusehen. Philosophen und Logiker sind nicht alle reine Wissenschaftler oder Heilige.

Ich möchte hinzufügen, dass das Geheimnis des Erfolgs bei der Lösung philosophischer und logischer Probleme, insbesondere von Paradoxien, im aufrichtigen Wunsch liegt, diese zu lösen. Viele Philosophen und Logiker nähern sich Problemen mit einer negativen Haltung; sie wollen sie nicht wirklich lösen, sondern vielmehr ihre Abneigung gegen die menschliche Vernunft durch sie rationalisieren. Der ehrliche Forscher hingegen lässt sich von seinen besseren Impulsen leiten; er ist aufrichtig bestrebt, die Wirksamkeit der menschlichen Erkenntnisfähigkeiten zu bestätigen – genau deshalb ist er erfolgreich.

4. Unzureichende Beschlüsse

Wie bereits erwähnt, ist die erste Lösung laut Subers Literaturrecherche Aulus Gellius zuzuschreiben, die zweite hingegen scheint originell zu sein. Subers Darstellung zeigt, dass das Gerichtsparadoxon im Laufe der Zeit in zahlreichen Werken erörtert wurde, jedoch scheinbar häufiger aus juristischer als aus logischer Sicht. Die damit verbundenen Rechtsfragen sind vielfältig, doch die meisten müssen und sollten nicht rein logisch betrachtet werden. Warum? Weil es dem Logiker hier nicht darum geht, den Fall zu entscheiden, also wer gewinnt oder verliert, sondern lediglich darum, das Paradoxon zu erklären und seinen Anschein zu beseitigen.

Diese Bemerkung lässt sich anhand des (von Suber nicht erwähnten) Lösungsvorschlags von Lorenzo Valla (Italien, ca. 1406–1457) veranschaulichen. Dieser Lösungsversuch ist unzureichend, da er auf einer unüberlegten Unterscheidung zwischen Zahlungen aufgrund des Gerichtsurteils und solchen aufgrund der Vereinbarung beruht. Ich zitiere einen Artikel aus dem SEP, der dies erläutert [98]:

---

[98] Siehe *Stanford Enc. of Phil.* , online unter https://plato.stanford.edu/entries/lorenzo-valla/. Dieses Thema wird offenbar in *Repastinatio dialectice et philosophie behandelt.* Der Autor des Artikels ist offenbar Lodi Nauta (2013).

> „Verliert Euathlus den Prozess, muss er aufgrund des Urteils der Richter den Restbetrag zahlen; gewinnt er jedoch, muss er ebenfalls zahlen, diesmal aufgrund seiner Vereinbarung mit Protagoras. Euathlus wendet das Argument jedoch geschickt um: In keinem der beiden Fälle muss er zahlen, weder aufgrund des Gerichtsurteils (wenn er gewinnt) noch aufgrund der Vereinbarung mit Protagoras (wenn er verliert). … Kurz gesagt, Valla meint, Euathlus könne nicht beides haben und müsse sich für eine der beiden Alternativen entscheiden: Entweder er hält sich an seine Vereinbarung mit Protagoras oder an das Urteil der Richter. Sollten diese gegen Protagoras entscheiden, könne er versuchen, sein Geld in einem zweiten Prozess zurückzufordern."

Analysieren wir Vallas vorgeschlagene Resolution anhand der folgenden Symbole: P = Protagoras; Q = Euathlus; und C = die Gebühr, die von Q an P zu zahlen ist.

a. Laut P: Wenn Q verliert (aus welchem Grund auch immer), dann C (durch Urteil); aber wenn Q gewinnt, dann C (durch Vereinbarung).
b. Laut Q: Wenn Q gewinnt (aus welchem Grund auch immer), dann nicht-C (durch Urteil); aber wenn Q verliert, dann nicht-C (durch Vereinbarung).

Vallas Schlussfolgerung [99]ist, wie sie hier dargestellt wird, unklar. Offenbar legt er die Verantwortung insbesondere Euathlus auf, sich für eine der beiden Alternativen zu entscheiden und entweder der Vereinbarung oder dem Urteil Folge zu leisten. Dies ist jedoch nicht aussagekräftig, da Euathlus' Argumentation zeigt, dass er zu beidem bereit ist, außer dass er beides zu seinen Gunsten darstellt. Valla fügt hinzu, dass Protagoras, sollte er einen ersten Prozess verlieren, einen zweiten gewinnen könnte. Doch auch dies löst das Paradoxon nicht auf, sondern wiederholt lediglich einen Teil davon.

Daraus wird deutlich, dass Valla die Problematik nicht gründlich durchdacht hat: Er geht nicht darauf ein, aus welchen Gründen Q „durch das Gerichtsurteil" gewinnen oder verlieren könnte; und er erkennt nicht, dass das zweite Argument beider Parteien, wonach Q alternativ „durch die Vereinbarung" gewinnen oder verlieren könnte, sich tatsächlich auf einen zweiten Rechtsstreit bezieht, da die Vereinbarung offensichtlich nicht freiwillig umgesetzt werden soll (Vallas Erwähnung eines zweiten Rechtsstreits steht außerhalb der vier Wenn-Dann-Aussagen, die selbst die zeitlichen Abläufe nicht verdeutlichen). Letztlich findet Valla also keine einfache Lösung für das Paradoxon.

Das Problem mit Vallas Ansatz besteht darin, dass er die ursprüngliche Gerichtsentscheidung faktisch als willkürlich, also unabhängig von der Vereinbarung zwischen den Parteien, betrachtet. Er berücksichtigt nicht, auf welcher Grundlage das Gericht Euathlus die erste Runde verlieren lassen könnte. Dies mag juristisch zulässig sein, ist aber logisch nicht vertretbar – und genau darum geht es hier. Logisch betrachtet ist die Annahme, Euathlus könne die erste Runde verlieren, von vornherein ausgeschlossen, wenn man sich an die ausdrückliche Klausel der Vereinbarung hält. Er könnte die erste Runde nur dann verlieren, wenn das Gericht der Vermutung zugesteht, dass die Vereinbarung eine stillschweigende Klausel enthielt, beispielsweise die Verpflichtung, demnächst als Anwalt tätig zu werden.

---

[99] Ich habe Vallas Werk nicht gelesen. Ich gehe davon aus, dass der Autor des *SEP*- Artikels über Valla dessen Argumentation korrekt dargestellt hat. Ich vermute jedoch, dass dies nicht der Fall ist, da die im Artikel genannten Details recht vage und unschlüssig sind; sie verdeutlichen nicht, welche Lösung des Paradoxons Valla im Sinn hatte. Nicht jeder ist logisch begabt. (Ich habe den Autor übrigens angeschrieben und ihn gebeten, die im SEP-Artikel wiedergegebene Zusammenfassung von Vallas Ansicht zu überprüfen, erhielt aber keine Antwort. Dass der Autor sich nicht einmal die Mühe machte zu antworten, bestätigte meine Einschätzung, dass es sich hier nicht um eine sehr verlässliche Quelle handelt: Intelligente Menschen beantworten berechtigte Anfragen selbstverständlich.)

Das Urteil der ersten Runde darf in keinem Fall willkürlich – also irrational oder ungerechtfertigt – sein, sondern muss in direktem Zusammenhang mit der Vereinbarung stehen. Dies gilt gleichermaßen für die zweite Runde. Ein Widerspruch zwischen Urteil und Vereinbarung ist daher logisch unzulässig.

Interessanterweise war meine erste Reaktion auf das Paradoxon vor einigen Jahren [100]sehr ähnlich der von Valla. Doch sobald ich mich ernsthaft mit den Fragestellungen für diesen Aufsatz auseinandersetzte, erkannte ich seine Schwäche und Nutzlosigkeit. Das Paradoxon scheint aufgelöst, wenn wir zwischen „Zahlung nach Gerichtsurteil“ und „Zahlung gemäß Vertragsbedingungen“ unterscheiden und diesen beiden Konsequenzen unterschiedliche Symbole, beispielsweise C1 und C2, zuordnen. Diese beiden Begriffe können quantitativ identisch sein oder nicht; sie beziehen sich jedoch in jedem Fall auf unterschiedliche Ereignisse. Diese Maßnahme scheint das Paradoxon aufzuheben, da die Konsequenzen der ersten und zweiten Wenn-Dann-Aussage für jede Partei unterschiedlich wären. Somit:

a. Gemäß P: Wenn P gewinnt, dann C1; wenn P verliert, dann C2.
b. Gemäß Q: Wenn Q gewinnt, dann nicht-C1; aber wenn Q verliert, dann nicht-C2.

Daraus folgt: Gewinnt P und verliert Q, dann sind C1 und nicht-C2 wahr; verliert P und gewinnt Q, dann sind nicht-C1 und C2 wahr. Da C1 und C2 unterschiedliche Begriffe sind, selbst wenn sie sich auf denselben Geldbetrag beziehen, widersprechen sich die Schlussfolgerungen in den Argumenten der Parteien formal nicht (da das zugrunde liegende Motiv unterschiedlich ist), sodass kein Paradoxon entsteht. Um es jedoch zu wiederholen: Dieser Ansatz erklärt nicht, warum das Gericht ein Urteil fällen sollte, das dem Vertrag widerspricht, und ist daher künstlich. Für eine wirklich logische Lösung müssen wir uns auf den Vertrag konzentrieren und willkürliche Urteile nicht zulassen. Willkürliche Urteile stiften nur Verwirrung.

Andere mir bekannte Lösungsversuche sind ebenfalls fehlerhaft, entweder weil sie juristische und logische Fragen vermischen oder weil sie nicht alle Konsequenzen der Annahmen vollständig durchdenken. In jedem Fall genügt jede meiner beiden vorgeschlagenen Lösungen, um das Paradoxon aufzulösen; beide zusammen decken jedoch alle Eventualitäten ab. Beachten Sie, dass wir in der ersten Lösung nicht nur das Paradoxon auflösen, sondern nebenbei auch den Fall (zugunsten von Protagoras) entscheiden; in der zweiten Lösung begnügen wir uns als Logiker damit, das Paradoxon aufzulösen und überlassen die juristische Entscheidung dem Richter.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Das Paradoxon vor Gericht beruht auf mehreren Faktoren, die zur Lösung des Problems analysiert und berücksichtigt werden müssen. (a) Die Begriffe „Gewinn/Verlust“ dürfen sich nicht auf willkürliche Gerichtsurteile beziehen; andernfalls könnte das Paradoxon fortbestehen. (b) Es muss erkannt werden, dass die Argumente beider Parteien implizieren, dass der Streitbeilegungsprozess zwei Phasen umfasst: eine erste und eine zweite Verhandlung (oder eine außergerichtliche Einigung ohne zweite Verhandlung). Das Paradoxon entsteht teilweise durch die Vernachlässigung dieses Zeitfaktors. (c) Der Begriff „Vereinbarung“ ist nicht eindeutig definiert, und alle möglichen Interpretationen müssen berücksichtigt werden: Bezieht sich die Vereinbarung ausschließlich auf die ausdrückliche Klausel, so betrifft die erste Verhandlung nur diese und ist leicht zu entscheiden. Beinhaltet die Vereinbarung jedoch eine stillschweigende Übereinkunft, so zielt die erste Verhandlung auf eine Entscheidung über diese stillschweigende Klausel ab, während sich die zweite mit der ausdrücklichen Klausel befasst.

---

[100] Im Jahr 2009, in einer E-Mail an jemanden.

2. Das Sorites-Paradoxon

1. Was ist ein Haufen?

Das Sorites-Paradoxon ist im strengen Sinne kein Paradoxon, sondern eine Frage. Diese Frage wird mitunter sophistisch formuliert, um sie paradox erscheinen zu lassen. Sie lässt sich aber auch direkter formulieren, wodurch sie zwar einfach, aber dennoch bedeutsam erscheint. Der Begriff „ *Sorites“* stammt aus dem Lateinischen und leitet sich vom griechischen Wort *„sōros“ ab* , was „Haufen“ bedeutet.

Eine Möglichkeit, das Sorites-Paradoxon auszudrücken, lautet: Was ist ein „Haufen“ (beispielsweise aus Kieselsteinen)? Oder, wie viele Kieselsteine bilden einen solchen „Haufen“? Die naheliegende Antwort ist, dass mindestens ein Kieselstein vorhanden sein muss. Ohne Kieselsteine hat man keinen Haufen, sondern etwas, das nicht als Haufen gilt. Aber genügt ein Kieselstein? Die naheliegende Antwort ist: Nein, man benötigt *mindestens mehrere.* Man braucht *zwei* Kieselsteine, um einen Haufen zu bilden, da „Haufen“ ein Sammelbegriff ist und zudem impliziert, dass die Kieselsteine übereinandergestapelt sind (man kann schließlich keinen Nicht-Kieselstein auf einen Kieselstein oder einen Kieselstein auf einen Nicht-Kieselstein stapeln). Ein einzelner Kieselstein zählt logischerweise nicht als Haufen; „Haufen“ ist per se ein Pluralwort.

So formuliert, ist die Frage nicht besonders problematisch. Formuliert man sie jedoch wie folgt, wird sie komplizierter. Angenommen, wir haben viele Kieselsteine (sagen wir 100) übereinandergestapelt – dann haben wir offensichtlich einen Haufen. Was passiert, wenn wir einen Kieselstein entfernen? Ist es dann immer noch ein Haufen? Ja, 99 bilden einen Haufen. Was passiert, wenn wir noch einen Kieselstein entfernen? Ist es dann immer noch ein Haufen? Ja, 98 bilden einen Haufen. Und so weiter, bis wir zu kleinen Zahlen kommen. An diesem Punkt fragt sich der Sophist, ob zwei Kieselsteine einen Haufen bilden, dann ein Kieselstein, dann gar kein Kieselstein. An diesem Punkt erscheint die Frage paradox, ja fast künstlich: Sollten wir schlussfolgern, dass kein Kieselstein einen Haufen bildet oder dass ein Kieselstein einen Haufen bildet? Der Sophist meint, das sei möglich; der Logiker weiß, dass es nicht möglich ist.

2. Die Verwendung vager Begriffe

Das Problem, sofern es überhaupt eines gibt, liegt offensichtlich in der genauen Formulierung zunächst vager Begriffe. Wenn wir nicht *von Anfang an* einen Schritt zurücktreten und über die genaue Bedeutung eines vagen Begriffs wie diesem (der zufällig eine Menge suggeriert) oder eines anderen nachdenken, könnten wir im *weiteren Verlauf* unserer Diskussion in Schwierigkeiten geraten. Daher müssen wir vor der Verwendung solcher Begriffe innehalten und nachdenken, um möglichen Schwierigkeiten vorzubeugen. Im vorliegenden Fall ist der Begriff „Haufen“ (wie wir gesehen haben) von Natur aus pluralistisch (und somit auf weniger als zwei Kieselsteine nicht anwendbar). Ein Sophist neigt dazu, die Sache zu verkomplizieren, um die menschliche Vernunft und Erkenntnis in Zweifel zu ziehen; dabei ist die Sache eigentlich ganz einfach.

In manchen Fällen spielt bei der Definition eines vagen Begriffs zweifellos eine *konventionelle* Komponente eine Rolle. Dies lässt sich anhand einer anderen Variante des sogenannten Sorites-Paradoxons veranschaulichen: Ab wie vielen Haaren ist ein Mann nicht kahl? Offensichtlich ist

ein Mann ohne jegliche Haare kahl. Aber würde ein Mann mit nur einem Haar oder sehr wenigen Haaren im allgemeinen Sprachgebrauch nicht als kahl gelten? Vielleicht – aber nur konventionell. Definiert man „kahl“ *streng* , bedeutet es null Haare; definiert man es jedoch *weiter* , können Fälle mit einer *beliebigen* , vorzugsweise geringen, Anzahl von Haaren eingeschlossen sein, die durch Konvention festgelegt wird – beispielsweise fünf oder zwanzig Haare [101]. Um Missverständnisse zu vermeiden, spricht also nichts dagegen, diesen erweiterten Sinn von „kahl“ genauer als „kahl oder fast kahl“ zu bezeichnen.

Dieses Problem der Unbestimmtheit ist nichts Besonderes – es beschränkt sich nicht auf Begriffe, die zum Sorites-Paradoxon führen. Beispielsweise ist ein relativer Begriff wie „klein“ (oder sein Relativpronomen „groß“) *von Natur aus unbestimmt* und kann nur in bestimmten Situationen mithilfe einer konventionellen Größe präzise verwendet werden. Auch bei Kontinua kann es nötig sein, willkürliche Trennlinien zu ziehen. So gibt es beispielsweise keine objektive Trennlinie zwischen zwei benachbarten Farben im Farbspektrum, und es kann unter Umständen erforderlich sein, sich eine vorzustellen (z. B. aus rechtlichen oder anderen praktischen Gründen [102]). Konventionelle Unterscheidungen sind Teil des menschlichen Denkens; es ist jedoch wichtig zu betonen, dass sie nicht das gesamte menschliche Denken ausmachen. Konventionellen Unterscheidungen liegen stets objektive Elemente zugrunde. Die Trennlinie zwischen Blau und Grün beispielsweise läge irgendwo zwischen dem, was wir als eindeutig blau und dem, was wir als eindeutig grün wahrnehmen – sie läge nie weit auf der einen oder anderen Seite und erst recht nicht zwischen Grün und Gelb oder zwischen Blau und Indigo oder noch weiter entfernt.

Um auf unser vermeintliches Paradoxon zurückzukommen, sind noch einige Anmerkungen angebracht. Wie bereits erwähnt, ist der Begriff „Haufen“ an sich nicht paradox, sofern er richtig definiert wird. Ganz einfach lässt sich ein Haufen als übereinandergestapelte Gegenstände definieren, was impliziert, dass mindestens zwei Gegenstände vorhanden sein müssen. Eine komplexere Definition würde voraussetzen, dass ein Haufen pyramidenförmig sein muss, also mindestens vier solcher Gegenstände benötigt (drei als Basis und einen oben). Dies bereitet uns jedoch keine Schwierigkeiten, da man ihn präziser als pyramidenförmigen Haufen bezeichnen kann. Ähnlich verhält es sich mit der Glatze: Sie *bezeichnet* im engeren Sinne das völlige Fehlen von Haaren; dennoch wird sie, wenn auch nur grob, auch auf geringe Haarmengen angewendet.

In unserem alltäglichen Sprachgebrauch gibt es viele solcher vager Begriffe [103], von denen einige aus pragmatischen Gründen eine konventionelle Definition erfordern. Beispielsweise könnte der Begriff

---

[101] Oder was auch immer für ein minimaler Haarwuchs uns subjektiv so nahe an einer Glatze erscheint, dass er praktisch als Glatze gilt.

[102] Im jüdischen Recht (*Halacha) wird* beispielsweise großen Wert auf quantitative Definitionen gelegt, insbesondere auf die Höchst- und Tiefstwerte von Zeitspannen, Uhrzeiten, Entfernungen, Längen, Volumina, Gewichten, Temperaturen, Geldwerten usw. Anfänglich drückten die Rabbiner solche Maße oft vage aus (z. B. „das Volumen eines Eis“), später wurden jedoch präzisere Formulierungen gefordert (die von verschiedenen Autoritäten unterschiedlich interpretiert werden konnten). Einige Maße bleiben jedoch subjektiv (z. B. die Einschätzung, wann man nach dem Essen satt ist). Weitere Informationen finden Sie unter: http://halachipedia.com/index.php?title=Reference_of_Measurements_in_Halacha .

[103] Tatsächlich ist dies aus zwei Gründen unvermeidlich. Erstens lassen sich viele konkrete Objekte nicht präzise definieren. Wo genau endet beispielsweise eine Orange? Gehören der Duft oder die Wärme, die von der Frucht ausgehen, zu ihr oder nicht? Zu welchen Zeitpunkten und an welchen Orten können solche Ausdünstungen logisch als von ihr getrennt betrachtet werden? Zweitens ist menschliches Wissen induktiv, sodass wir ein Konzept nicht immer mit einer präzisen Definition beginnen können, sondern es eher offen lassen, damit es im Laufe der Erfahrung immer genauer definiert wird. Aus dieser Perspektive sind die meisten abstrakten Begriffe, die wir verwenden, offen, einschließlich solcher, die zur präziseren Definition anderer Begriffe verwendet werden können – auch hier ist also Unschärfe unvermeidlich. Doch solche ontischen und epistemischen Schwierigkeiten implizieren kein Paradoxon; sie erfordern lediglich philosophische Reflexion.

„Mensche“ eine Ansammlung von drei oder mehr Personen bezeichnen, gemäß dem Sprichwort „Zu zweit ist es schön, zu dritt ist es zu viel“. Oder wir könnten, etwa in einer von der Polizei zur Überwachung großer Personengruppen eingesetzten Software, eine höhere Mindestanzahl (sagen wir 50 oder 500) festlegen, die willkürlich als Alarmzustand definiert wird. Der Begriff „Mob“ wäre dann vorzuziehen, wenn diese Menge randaliert.

In jedem Fall stellen solche ungenauen quantitativen Ausdrücke kein wirkliches logisches Problem dar. Sie sind kein Mangel der Alltagssprache, der uns zwingen würde, eine „ideale Sprache“ zu konstruieren, in der alle Begriffe eine einzige, präzise Bedeutung haben [104]. Noch weniger erfordern sie eine Behandlung mithilfe abstrakter symbolischer Logiken (die von vielen modernen Logikern so geschätzt werden). Im Gegenteil, sie demonstrieren die Vielseitigkeit und Flexibilität des alltäglichen Denkens und Sprechens und belegen, dass ein Großteil unserer sprachlichen Kommunikation nonverbale Untertöne aufweist, die wir zumeist sehr gut verstehen. Der alltägliche Gebrauch vager Begriffe erfordert meist *keine* genauere Definition. Sie dienen dazu, Dinge annähernd zu beschreiben, und sind nicht als präzise und wahre Aussagen gedacht. Sollte Präzision und Wahrheit erforderlich sein, wird dem so begegnet, dass die Konsistenz gewahrt bleibt (gegebenenfalls durch explizite Konvention).

3. Argumentieren mit vagen Begriffen

Zweifellos können vage Begriffe problematisch sein, wenn wir versuchen, mit ihnen zu argumentieren. Doch werden sie oft verwendet, ohne dass sie in Argumentationsprozessen eine Rolle spielen. Außerdem ist das Argumentieren mit vagen Begriffen nicht immer ungültig – es gibt Kontexte, in denen die Vagheit eine verlässliche Schlussfolgerung nicht verhindert.

Im kategorischen (oder hypothetischen) Syllogismus gilt für vage Begriffe (oder Thesen) folgende Regel: Der Mittelbegriff (je nach Fall der Begriff oder die These) darf nicht vage sein, da sonst nicht gewährleistet ist, dass seine Intention in den beiden Prämissen übereinstimmt. Ist der Mittelbegriff vage, kann die Übereinstimmung nicht sichergestellt werden, und die Schlussfolgerung ist ungültig. Ober- und Unterbegriff hingegen können vage sein, ohne die Argumentation zu beeinträchtigen, und zwar in allen vier Figuren. Es gibt jedoch eine Ausnahme: Ist der Mittelbegriff vage, aber nicht so vage, dass die Übereinstimmung nicht gewährleistet ist, kann dennoch ein gültiges Argument formuliert werden.

Letzteres wird deutlich, wenn wir die folgenden zwei Argumente in der dritten Abbildung betrachten, in denen der Mittelterm eine Überlappung sicherstellt, obwohl keine der Prämissen universell ist. Die Ausdrücke „die meisten“ (mehr als die Hälfte) und „wenige“ (weniger als die Hälfte) sind vage, da sie keine genauen Zahlen angeben. Beachten Sie jedoch die Besonderheit (im Gegensatz zu Mehrheit oder Minderheit) in der Schlussfolgerung – d. h. die erhöhte Vagheit der Schlussfolgerung.

Die meisten M sind P

---

104 Der Rückgriff mancher moderner Logiker auf eine „Idealsprache“ zur Lösung logischer Probleme ist sinnlos. Da sie nicht verstehen, wie wir Menschen tatsächlich mit kognitiven Schwierigkeiten umgehen, versuchen sie uns eine oberflächliche, künstliche und unpraktische Denkweise aufzuzwingen. Die Aufgabe des wahren Logikers besteht nicht darin, imaginäre Logiken zu erfinden, sondern unsere natürlichen logischen Mittel zu verstehen und sie dadurch zu vervollkommnen und zu stärken. Das menschliche Denken sollte im Mittelpunkt der Logik stehen. Sorites-Paradoxien lassen sich sprachlich präziser lösen – beispielsweise indem man Personen mit sehr wenigen Haaren nicht als „kahl“, sondern als „fast kahl“ bezeichnet; oder, falls dies aus praktischen Gründen erforderlich ist, genauer als „mit (sagen wir) ein bis zehn Haaren“.

und die meisten M sind S;
Daher sind einige S P

Wenige M sind P (was impliziert, dass die meisten M nicht P sind).
und die meisten M sind S;
Daher sind einige S nicht P.

In der Apodosis gelten für den Umgang mit vagen Begriffen oder Thesen folgende Regeln:

Modus ponens:

Wenn A gleich B ist, dann ist C gleich D.
und A ist B (wodurch die Vorbedingung bestätigt wird);
Dann ist C gleich D (die Folgerung wird bestätigt).

Die Prämisse und die Nebenprämisse dürfen nicht vage sein; andernfalls ist die Schlussfolgerung ungültig. Die Konklusion hingegen könnte vage sein, und die Schlussfolgerung wäre dennoch gültig (wenn auch vage).

Modus tollens:

Wenn A gleich B ist, dann ist C gleich D.
und C ist nicht D (Verneinung der Konsequenz);
Dann ist A nicht B (die Ausgangsbedingung wird verneint).

Die Konsequenz und die Nebenprämisse dürfen nicht vage sein; andernfalls ist die Schlussfolgerung ungültig. Die Prämisse hingegen könnte vage sein, und die Schlussfolgerung wäre dennoch gültig (wenn auch vage).

Auch hier ist in beiden Modi eine Ausnahme denkbar, wenn wir wissen, dass sich die Ober- und Unterprämissen überschneiden, selbst wenn wir nicht genau wissen, in welchem Ausmaß.

Ähnliche Regeln können auch für andere Argumentationsarten formuliert werden, wie zum Beispiel für ein Dilemma oder ein A fortiori.

Wer behauptet, vage Begriffe seien per se paradox, prahlt aus unehrlichen Gründen mit Haarspaltereien. Sein Antrieb ist der Wunsch, sich selbst oder andere durch die Fähigkeit zu beeindrucken, (konstruierte) Paradoxien aufzuspüren und aufzulösen, oder (noch schlimmer) zu beweisen, dass menschliches Wissen zwangsläufig paradox und daher nutzlos sei. Genauso unehrlich, wie einen einzelnen Kieselstein oder gar keinen Kieselstein als Haufen zu bezeichnen, ist es unehrlich, jemanden mit einem oder mehreren Haaren als kahl zu bezeichnen [105]. Wer sich von vornherein auf

[105] Wie ich in *„A Fortiori Logic“* , Kapitel 1.4 und 2.5, erläutere, ist es mitunter hilfreich, Begriffe so umfassend zu formulieren, dass sie positive, negative und Nullwerte gleichermaßen einschließen. Dies geschieht häufig in wissenschaftlichen Diskursen, da es Berechnungen und die Erstellung von Grafiken vereinfacht. Man muss sich jedoch darüber im Klaren sein, dass solche umfassenden Begriffe per se unbestreitbar sind – sie beinhalten bereits sowohl eine Aussage als auch deren Verneinung. Im vorliegenden Kontext könnten wir Begriffe wie „Haufen“ oder „kahl“ aus welchen

solche Widersprüche einlässt, stößt zwangsläufig auf Paradoxien. Solche Menschen sind keine echten Logiker, sondern Sophisten. Sie verdrehen und erfinden Tatsachen – sie sind nicht daran interessiert, Wege zu wahrer Erkenntnis zu finden.

4. erfundene Paradoxien

Die ursprünglichen Formulierungen der beiden oben beschriebenen Rätsel – eines zum Haufen und eines zur Kahlheit – werden Eubulides von Milet (*tätig* im 4. Jh. v. Chr.) zugeschrieben, dem megarischen Logiker, der uns auch das Lügnerparadoxon lieferte [106]. Er war ein Schüler Euklids, Lehrer des Diodorus Cronus und ein Zeitgenosse und Rivale Aristoteles'. Diese Rätsel wurden vielleicht ursprünglich nicht als Paradoxien, sondern eher als Beispiele für eine Frage präsentiert (nämlich: Wo ziehen wir die Grenze?). Dies spiegelte möglicherweise das wachsende Bewusstsein wider, dass es vage Begriffe gibt, die unter bestimmten Umständen einer willkürlichen Definition bedürfen. Wie oben gezeigt, lässt sich dieses Problem recht einfach lösen. Spätere Denker versuchten jedoch, aus einer Mücke einen Elefanten zu machen und präsentierten das Problem in Form einer Argumentationskette (oder Sorites, wobei die Schlussfolgerung des vorhergehenden Arguments als Prämisse für das nächste dient).

Das Rätsel des kahlen Mannes lautete in seiner positiven Formulierung: Ein Mann mit nur einem Haar ist wohl genauso kahl wie einer ohne Haare; und wenn ein Mann mit nur einem Haar noch als kahl bezeichnet werden kann, dann gilt das auch für einen Mann mit zwei Haaren; und wenn ein Mann mit zwei Haaren kahl ist, dann gilt das auch für einen Mann mit drei Haaren; usw.; daher kann ein Mann mit tausend Haaren immer noch als kahl gelten (Paradoxon). Alternativ ließe sich das Argument negativ formulieren: Wenn ein Mann mit tausend Haaren nicht als kahl gilt, dann gilt das auch für einen mit 999 Haaren; und wenn 999 nicht ausreicht, dann auch nicht für 998; und so weiter… woraus folgt, dass ein Mann mit nur einem Haar nicht kahl ist; daher ist auch ein Mann ohne Haare nicht kahl (Paradoxon).

Offensichtlich sind diese Argumente *konstruiert* – sie beruhen auf sehr zweifelhaften und irreführenden Prämissen. In der positiven Version lautet die falsche Prämisse: „Ein Mann ohne Haare kann als kahl bezeichnet werden“ *impliziert, dass* „ein Mann mit einem Haar als kahl bezeichnet werden kann“. In der negativen Version lautet die falsche Prämisse: „Ein Mann mit einem Haar kann nicht als kahl bezeichnet werden“ *impliziert, dass* „ein Mann ohne Haare nicht als kahl bezeichnet werden kann“. Es handelt sich um dieselbe falsche Implikation (in kontrapositiv formuliert). Das Paradoxon entsteht durch die Weigerung anzuerkennen, dass „kahl“ streng genommen „haarlos“ bedeutet; diese Weigerung beruht nicht auf ehrlicher logischer Einsicht, sondern auf einem bewussten Akt der Unlogik. Ähnlich verhält es sich im Fall eines Haufens: Der Trick besteht darin, zu implizieren, dass ein einzelner Kieselstein oder gar kein Kieselstein als Haufen gelten kann.

Die Urheber dieser Argumente halten nicht inne und reflektieren rational über die zugrundeliegende Frage (d. h. wo verläuft die Trennlinie?), bevor sie einen scheinbaren Schlussprozess durchführen,

---

Gründen auch immer erweitern, um ihre Gegenteile einzuschließen; dabei müssen wir uns jedoch der Tragweite unseres Handelns stets bewusst sein. Gehen wir mit solchen Begriffen nicht mit der gebotenen Sorgfalt um, sollten wir uns nicht wundern, wenn wir in Widersprüche geraten.

[106] Ein paar Jahrhunderte zuvor hatte Epimenides von Knossos erklärt: „Kreter, immer Lügner“, obwohl er selbst Kreter war und sich des Widerspruchs in dieser Aussage offenbar nicht bewusst war. Eubulides mag das darin liegende Paradoxon erkannt und versucht haben, es zu präzisieren und zu verstärken, da es sich nicht um ein doppeltes, sondern um ein leicht aufzulösendes Paradoxon handelte, indem man sagte, dass möglicherweise nicht alle Kreter Lügner seien oder dass nicht alle Kreter immer lügen (Epimenides bildete hier eine bemerkenswerte Ausnahme).

sondern versuchen stattdessen, uns in eine paradoxe Sackgasse zu führen. Die vorgeschlagene Argumentationskette dient lediglich als Nebelkerze, um die entscheidende falsche Behauptung zu verschleiern. Sie sind das logische Äquivalent eines Schneeballsystems, bei dem jeder Verkauf den nächsten ohne solide Grundlage stützt. Wer auf diesen Trick hereinfällt, ist schlichtweg ein schlechter Logiker, wenn nicht gar schamlos unehrlich. Anschließend spinnen sie anmaßend gewaltige und komplizierte Theorien um dieses Phänomen herum, unbeeindruckt von dem anfänglichen Fehler oder der Lüge in ihrer Argumentation.

Denjenigen, die behaupten, ein einzelnes Haar oder ein Kieselstein spiele kaum eine Rolle, schlage ich folgendes einfache physikalische Experiment vor: Man nehme eine präzise Waage mit dem gleichen Gewicht auf beiden Seiten, lege ein einzelnes Haar oder einen Kieselstein auf eine Seite und beobachte, wie die Waage kippt! Denjenigen, die davon immer noch nicht überzeugt sind, weil sie dogmatisch glauben, Logik sei bloß Einbildung und Konvention, schlage ich (mehr oder weniger scherzhaft) vor, unter die schwerere Seite einen mit einem Sprengsatz verbundenen Kolben zu legen, der an ihrer Nase befestigt ist, und dann zuzusehen, wie die Realität ihnen um die Ohren fliegt! Dieses Argument, so denke ich, könnte sie vielleicht endlich überzeugen – falls sie es überleben.

Was Eubulides betrifft, so seien hier noch seine anderen Paradoxien erwähnt. Die bedeutendste ist natürlich das Lügnerparadoxon, das, wie ich bereits ausführlich dargelegt habe, [107]aufgrund der vielfältigen Schwierigkeiten, die es mit sich bringt, außerordentlich wirkungsvoll ist (aber dennoch durchaus lösbar). Drei weitere Paradoxien [108]befassen sich mit Mehrdeutigkeiten des Begriffs „wissen“, insbesondere mit dem Unvermögen, jemanden, den man normalerweise sofort erkennt (wie einen nahen Verwandten oder alten Freund), unmittelbar zu erkennen, wenn dieser maskiert ist, zu lange abwesend war oder nicht aufmerksam genug betrachtet wird. Ein weiteres Paradoxon, das Hörnerparadoxon, besagt, dass das, was man nicht verloren hat, im eigenen Besitz sein muss; demnach müsste man, wenn man keine Hörner verloren hat, welche besitzen. Diese Apodosis beruht auf einer falschen Prämisse, da etwas, das man „nie besessen“ hat, ebenso wie etwas, das man „noch besitzt“, als „nicht verloren“ bezeichnet werden kann – das Konsequens folgt also nicht aus dem Antezedens. Wenn also jemand seine Hörner nicht verloren hat, kann man nicht davon ausgehen, dass er Hörner hat (da er möglicherweise nie welche besessen hat).

Anhand dieser kurzen Liste lässt sich erkennen, dass Eubulides’ Fragen allesamt zu einer Reflexion über Logik anregen – Reflexionen über vage Begriffe, konventionelle Definitionen, Mehrdeutigkeiten, Negationen von Begriffen, Selbstreferenz und diverse andere Schwierigkeiten, die im menschlichen Diskurs auftreten können. Es wäre meines Erachtens falsch anzunehmen, dass die Motive solcher Fragen in Neckerei oder Verschleierung lagen (obwohl spätere Skeptiker solche Rätsel, wie bereits erwähnt, durchaus bösartig einsetzten). Vielmehr dienten sie meiner Ansicht nach als Ausgangspunkt für ernsthafte Überlegungen und Diskussionen über Logik – denn es erscheint unwahrscheinlich, dass sie formuliert wurden, ohne den Versuch, die von ihnen aufgeworfenen Probleme zu lösen. In einigen Fällen wurden zweifellos gültige Erklärungen oder Lösungen vorgeschlagen (auch wenn sie uns nicht überliefert sind), während in anderen Fällen die Schwierigkeiten unüberwindbar erschienen sein mögen. Mit anderen Worten: Ich bezweifle, dass Eubulides lediglich ein Sophist war – ich würde ihn vielmehr als einen ernsthaften Logiker einstufen.

---

107 Siehe mein Werk *„A Fortiori Logic“* , Anhang 7.4.

108 Genauer gesagt, die Paradoxien des maskierten Mannes, Elektra und des übersehenen Mannes.

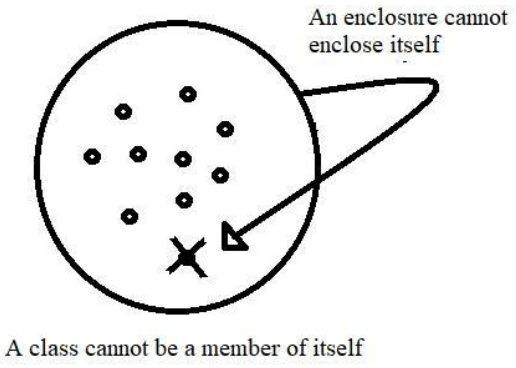
3. Die eigentliche Ursache des Russell-Paradoxons

1. Meine Lösung des Russel-Paradoxons

Meine Lösung des Russell-Paradoxons lautet, einfach ausgedrückt, dass *keine* Klasse Mitglied ihrer selbst ist oder jemals sein kann. Selbstzugehörigkeit ist *unvereinbar* . Es überrascht daher nicht, dass Russells unreflektierte Übernahme der Idee der Selbstzugehörigkeit ihn zu einem Paradoxon führte. Der Begriff der Klassenzugehörigkeit unterscheidet sich wesentlich von dem der Prädikation. Prädikation ist eine natürliche Denkweise; Klassenzugehörigkeit hingegen eine künstliche, von Logikern erfundene. Der Begriff der Klassenzugehörigkeit ist zwar nützlich, hat aber seine Grenzen. Die Idee der Klassenzugehörigkeit ist sehr früh entstanden und findet sich bereits in Aristoteles' Diskursen; von Logikern wurde sie jedoch erst in der Neuzeit bewusster verwendet.

Die ursprüngliche Idee ist, dass, wenn ein einzelnes Ding (nennen wir es X), das eine bestimmte Eigenschaft (nennen wir sie Y-Eigenschaft) besitzt, es der Art oder Gattung der Dinge mit Y-Eigenschaft zugeordnet wird; d.h. ***wenn X Y ist, dann ist X ein Y*** (Beachten Sie die Verwendung von „a", um zu signalisieren, dass mit Y eine Art oder Gattung, im Gegensatz zu einer Eigenschaft, gemeint ist.) Dieser Gedanke führte später zur Idee einer „Klasse mit Elementen", definiert durch: ***Wenn X ein Y ist, dann ist X ein Element der Klasse „Y".*** (Beachten Sie die Verwendung von Anführungszeichen, um eine Klasse von einem Prädikat zu unterscheiden.) Implizit gemeint sind hier die Komplemente: „Wenn X nicht Y ist, dann ist X kein Y" und „Wenn X kein Y ist, dann ist X kein Element der Klasse 'Y'".

Es sollte jedoch klargestellt werden, dass diese beiden Ideen, obwohl verwandt, grundverschieden sind. Man kann zwar von allem, was Y ist, sagen, dass es *ein* Y ist; man kann aber nicht von einer Klasse „Y", die zufällig ein Y ist, sagen, dass sie ein Element der Klasse „Y" ist (d. h. ein Element von sich selbst). Denn die Idee der Klassenzugehörigkeit ist bildlich gesprochen die Idee eines Umschließens (der Klasse), in dem eine Gruppe von Dingen (den Elementen) enthalten ist, die in irgendeiner Weise ähnlich sind (d. h. eine gemeinsame Eigenschaft, sagen wir Y, haben); und es ist *unmöglich, sich visuell vorzustellen* , dass das Umschließen in sich selbst enthalten sein kann (d. h. dass die Klasse ein Element von sich selbst sein kann). Man kann es natürlich in Worten ausdrücken; aber man kann es nicht auf Papier darstellen.



A class cannot be a member of itself

Die Idee der Subsumtion unter eine Art oder Gattung (von „Y" unter Y) und die der Klassenzugehörigkeit (von „Y" in „Y") sind daher nur teilweise äquivalent und sollten nicht verwechselt

werden. Beispielsweise ist die Klasse „Klassen“ zwar tatsächlich eine Klasse, kann aber logisch gesehen kein Element der Klasse „Klassen“ sein. Die Charakterisierungen „ist eine Klasse“ und „ist ein Element der Klasse ‚Klassen‘“ sind nicht austauschbar. Die Klasse „Klassen“ kann jedoch weiterhin Element anderer Klassen sein, insbesondere der Klasse „Nicht-Selbstelementklassen“. Tatsächlich kann keine Klasse Element von „Selbstelementklassen“ sein, da es eine solche Klasse nicht gibt (wie soeben erläutert); folglich sind *alle* Klassen Elemente von „Nicht-Selbstelementklassen“.

Beachten Sie Folgendes: Auch wenn manche Klassen (wie die Klasse „Klassen“) sich selbst *subsumieren* , kann man nicht sagen, dass sie *Mitglieder ihrer* selbst sind. Dies sind grundlegend verschiedene Beziehungen. Das bedeutet, dass, unabhängig vom Wert von Y – ***ob die Klasse „Y“ ein Y ist oder nicht – „Y“*** **kein** ***Mitglied der Klasse „Y“ ist,*** d. h. kein Mitglied seiner selbst. Daher ist die Aussage, mit der wir die Klassenzugehörigkeit ursprünglich definiert haben, nämlich: Wenn X ein Y ist, dann ist X ein Mitglied der Klasse „Y“, hinfällig. hat *eine formale Ausnahme* , nämlich den Fall, in dem mit dem Begriff X (der ansonsten allgemein ist) die Klasse „Y“ gemeint ist.

(Obwohl wir uns hier nicht mit Unterklassen und Oberklassen befasst haben, sei darauf hingewiesen, dass die genannte Ausnahme die Klasse „Y“ nicht daran hindert, Mitglied der *Oberklasse* „Y-Klassen“ zu sein; welche definitionsgemäß „Y“ zusammen mit allen Unterklassen von „Y“ umfasst. Dies trifft zu, da „Y“ und „Y-Klassen“ auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt sind, sodass es sich nicht um Selbstzugehörigkeit handelt. Mehr dazu weiter unten.)

Eine weitere Besonderheit der Klassenlogik ist, dass man, genau wie „Klassen“ eine Klasse sind (nämlich die Klasse aller Klassen), auch „Nicht-Klassen“ als Klasse bezeichnen kann (nämlich die Klasse aller Nicht-Klassen), ohne dass dies einen Selbstwiderspruch darstellt. In der Prädikatenlogik ist eine solche Wendung nicht möglich; das heißt, eine Nicht-Klasse (also alles, was nicht als Klasse gilt) kann nicht als Klasse bezeichnet werden: Nur eine Klasse (nämlich alles, was als Klasse gilt) kann als Klasse bezeichnet werden. Dies beweist erneut die Divergenz zwischen diesen beiden Denkweisen. Andererseits ist anzumerken, dass „Klassen“ (da sie eine Klasse sind) nicht widerspruchsfrei als Nicht-Klasse bezeichnet werden können; und ebenso können „Nicht-Klassen“ (da sie ebenfalls eine Klasse sind) nicht als Nicht-Klasse bezeichnet werden. All dies ist offensichtlich, aber es lohnt sich, es zu wiederholen.

Bezüglich des Russell-Paradoxons wird behauptet, die Klasse „aller Klassen, die nicht zu sich selbst gehören“ stelle ein doppeltes Paradoxon dar, denn: Wenn wir sagen, sie sei nicht zu sich selbst gehörend, dann *sei sie zu sich selbst gehörend* , und wenn wir sagen, sie *sei zu sich selbst gehörend,* dann sei sie nicht zu sich selbst gehörend. Doch im Lichte der obigen Erkenntnisse liegt das Problem klar im Konsequens der ersten Wenn-dann-Aussage und im Antezedens der zweiten Wenn-dann-Aussage (kursiv dargestellt), d. h. in der darin enthaltenen *falschen* Behauptung, dass „alle Klassen, die nicht zu sich selbst gehörend“ zu sich selbst gehören können. Tatsächlich ist *keine* Klasse zu sich selbst gehörend; daher sind beide Wenn-dann-Aussagen, durch die das Russell-Paradoxon formuliert wird, falsch: Es handelt sich um Fehlschlüsse – ihre „dann“-Klauseln folgen nicht aus ihren jeweiligen „wenn“-Klauseln.

Anders ausgedrückt: Die Lösung von Russells Paradoxon besteht darin, dass die Klasse „alle Klassen, die nicht Mitglied ihrer selbst sind“ – *genau wie jede andere Klasse* – tatsächlich *kein* Mitglied ihrer selbst ist, da es *so etwas* wie „ein Klassenmitglied seiner selbst“ nicht gibt; und diese Aussage *führt* zu keinem Widerspruch. Anders formuliert: Der Ausdruck „ein Klassenmitglied seiner selbst“ ist zwar eine mögliche *verbale* Konstruktion, aber *geometrisch* undenkbar und daher rational unvorstellbar; es

handelt sich um eine phantasievolle Aneinanderreihung einzeln sinnvoller Wörter, deren Verbindung in Wirklichkeit bedeutungslos ist.

2. Warum Russells Resolutionen unzureichend sind

Bertrand Russell formulierte eine etwas ähnliche Erklärung für sein Paradoxon und sagte:

> „Keine Sammlung (weder als Ganzes noch als Gesamtheit) kann Elemente enthalten, die durch sich selbst definiert sind; insbesondere kann keine bestehende Sammlung jemals ein konstitutiver Teil von sich selbst sein [109]. “

Wie unterscheidet sich diese Formulierung von meiner Ablehnung der logischen Möglichkeit der Selbstzugehörigkeit? Russells Formulierung bezieht sich offensichtlich indirekt auf die Menge selbst; d. h., er meint direkter: Eine Menge kann sich nicht selbst als Element enthalten, da eine solche Zugehörigkeit nur durch *eine Definition der Menge über sich selbst ausgelöst werden könnte* , was nicht möglich ist. Wo liegt hier die „Definition“? Es ist die Formulierung des Begriffs selbst, nämlich „alle Klassen, die Elemente ihrer selbst sind“, in unserem Fall.

Die vorgeschlagene Definition enthält den Begriff selbst; sie birgt also ein Element der Selbstreferenz, der Zirkularität. Man könnte dies als Selbstdefinition bezeichnen; sie ist offensichtlich nutzlos, wenn wir nicht bereits auf anderem Wege wissen, was gemeint ist. Aber geht es hier wirklich um die Definition der Klasse anhand ihrer selbst? Ich würde sagen: Nein. Dieser Begriff ist lediglich das Endprodukt eines Denkprozesses; er entsteht nicht einfach so. Genau dieser Denkprozess muss untersucht und bewertet werden.

Entsteht die Klasse „aller Klassen, die Mitglieder ihrer selbst sind“ *durch* Selbstdefinition? Nein – der zugrundeliegende prädikative Begriff „alle Klassen, die Klassen *sind* “ ist nicht problematisch: Tatsächlich sind alle Klassen Klassen. Diese Prädikation erzeugt den klassifikatorischen Begriff „alle Klassen, die *Mitglieder* der Klasse ‚Klassen‘ sind“, der an sich ebenfalls nicht problematisch ist. Problematisch ist jedoch, dass der letztgenannte Begriff, indem er beispielsweise die Tatsache nutzt, dass „Klassen“ eine Klasse und somit scheinbar Mitglied ihrer selbst ist, induktiv den Begriff „Klassen, die Mitglieder ihrer *selbst sind* “ hervorbringt. Die Genese des letztgenannten, problematischen Begriffs liegt also nicht in bloßer Selbstdefinition, wie Russell anzunehmen scheint, sondern in der unzulässigen Übersetzung einer völlig legitimen Prädikation in eine Klassenzugehörigkeitsaussage.

Die besagte Übersetzung erweist sich als unzulässig, da sie zum Russell-Paradoxon führt. Genau diese kaum wahrnehmbare Formänderung ist die Ursache des Problems. Mein Lösungsvorschlag lässt sich leicht anhand des entsprechenden negativen Ausdrucks „alle Klassen, die *nicht* Mitglieder ihrer selbst sind“ beweisen. Gäbe es sich, wie Russell vermutet, um Selbstdefinition, so wäre *auch dieser Ausdruck problematisch, da er sich ebenfalls auf sich selbst bezieht (wenn auch negativ); doch er ist unproblematisch* ! [110]Offensichtlich geht es also nicht um Selbstdefinition, sondern um etwas ganz anderes: die soeben beschriebene naive „Schlussfolgerung“ (die Übersetzung).

---

[109] Zitat aus *Principia Mathematica* von Nicholas Rescher in *Paradoxes: Their Roots, Range, and Resolution* (Chicago, Ill.: Open Court, 2001), S. 172. Dieses „Teufelskreisprinzip“ wurde zuvor von Henri Poincaré formuliert.

[110] Alternativ gilt: Wenn Letzteres als problematisch angesehen wird, kann Ersteres nicht als problematisch angesehen werden. In jedem Fall muss eines der beiden unproblematisch sein, *damit ein Diskurs überhaupt möglich ist* . Ich erwähne diese Alternative nur, weil *auf den ersten Blick* der negative Ausdruck „alle Klassen, die nicht Mitglieder ihrer selbst sind“ problematisch erscheinen mag, da er scheinbar zu einem Paradoxon führt (während der positive Ausdruck scheinbar keines verursacht). Tatsächlich ist dieser negative Ausdruck unproblematisch, und es ist der positive Ausdruck „alle Klassen, die Mitglieder ihrer selbst sind“, der das Paradoxon hervorruft. Merken Sie sich das gut.

Russells abschließende Aussage ist präziser, nämlich dass „keine existierende Sammlung jemals ein konstitutiver Teil von sich selbst sein kann“ – doch das ist an sich keine Erklärung, sondern eine offensichtliche Konsequenz des Russell-Paradoxons, d. h. die Feststellung, dass es offensichtlich ein Problem damit gibt, dass eine „existierende Sammlung“ „ein konstitutiver Teil von sich selbst“ sein kann, was impliziert, dass eine solche Sammlung nicht existieren kann. Das ist keine Erklärung, sondern eine Beobachtung, die einer Erklärung bedarf, und die von Russell angebotene Erklärung dreht sich, wie wir gesehen haben, um Selbstdefinition. Doch Selbstdefinition ist tatsächlich nicht genetisch bedingt.

Ich würde sagen, dass Russell zwar erkannte, dass der Idee der Selbstzugehörigkeit (oder alternativ vielleicht der Nicht-Selbstzugehörigkeit) einer Klasse ein inhärentes Problem innewohnt, er aber nicht genau verstand, warum dieses Problem auftritt. Er identifizierte es fälschlicherweise als Selbstdefinition, also als Selbstreferenz in der Definition. Doch obwohl dieses Merkmal vorhanden und bedeutsam ist, stellt es nicht den Kern des Problems dar.

Tatsächlich lässt sich das Problem nur durch die von mir formulierte differenziertere Begriffsanalyse lösen. Das Problem entsteht durch die Annahme, dass *Subsumtion Die Annahme, dass ein Konzept* und *die Klassenzugehörigkeit* völlig parallele (faktisch austauschbare) Ideen seien, ist schlichtweg falsch. Genau diese fehlerhafte Annahme führt letztlich zum Russell-Paradoxon. Sobald man dies verstanden hat, wird deutlich, warum „Selbstzugehörigkeit“ unhaltbar ist und wir kategorisch feststellen müssen, dass *keine* Klasse zu sich selbst gehört. In diesem Fall tritt das Russell-Paradoxon auch nicht mehr auf.

Später, offenbar unzufrieden mit seinem zuvor vorgeschlagenen Lösungsansatz für sein doppeltes Paradoxon, entwickelte Russell seine Typentheorie. In ihrer einfachsten Form konzentriert sich diese Theorie auf die Unterschiede zwischen den einzelnen, von Klassen subsumierten Elementen, den Klassen selbst, den Klassen von Klassen, von denen letztere subsumiert werden, und so weiter. Dies sind aufeinanderfolgende „Typen“, die eine Hierarchie von Elementen bilden, von den konkreten Objekten bis hin zu immer abstrakteren Ableitungen von ihnen.[111]

Vereinfacht ausgedrückt postuliert die Theorie, dass eine Aussage universell für einen niedrigeren Typ gelten kann, aber nicht für einen höheren Typ. Beispielsweise kann man sagen, dass alle Klassen Mitglieder der Klasse „Klassen“ sind, ohne dass dies bedeutet, dass „Klassen“ selbst auch Mitglied ist, einfach weil (so die Theorie) sie einem höheren Typ angehört als alle Klassen, die sie umfasst. „Alle Klassen“ bedeutet also nicht wörtlich *alle* Klassen; sie kann (aufgrund des „Typ“-Unterschieds) die Klasse „Klassen“ selbst ausschließen. Natürlich ist diese Behauptung recht willkürlich und dient lediglich dazu, das Russell-Paradoxon zu verschleiern.[112]

Diese Idee enthält einen wahren Kern, birgt aber auch einige Missverständnisse. Es existiert tatsächlich eine Hierarchie zwischen konkreten Einzelobjekten, abstrakten Objektgruppen (Klassen) und noch abstrakteren Gruppen von Objektgruppen (Klassen von Klassen). Das Russell-Paradoxon tritt jedoch nicht auf, wenn wir versuchen, eine Klasse in eine Klasse von Klassen einzuschließen, also eine Unterklasse in eine Oberklasse. Und natürlich tritt das Russell-Paradoxon auch nicht auf, wenn wir versuchen, ein Einzelobjekt in eine Klasse einzuschließen. Das Russell-Paradoxon entsteht nur dann, wenn wir versuchen, eine Klasse in sich selbst einzuschließen; oder (da es sich im weiteren Sinne auch um eine Klasse handelt) eine Klasse von Klassen in sich selbst.

---

111 Ich werde hier keine detaillierte Analyse dieser Theorie vornehmen. Ich verweise die Leser auf meine früheren, ausführlicheren Analysen in meinen Büchern „ *Future Logic* “ (Kapitel 43–45) und „ *A Fortiori Logic* “ (Anhang 7.5).

112 Ich verweise die Leser auf die ausgezeichnete Darstellung und Kritik von Russells Paradoxon und seinen Lösungsversuchen in William und Martha Kneales' *The Development of Logic* , Kapitel 11.

Das Russell-Paradoxon tritt *nur bei dem Versuch auf, eine Klasse oder eine Klasse von Klassen in sich selbst* einzuschließen . Hierarchie ist hier also nicht das Problem, und die Typentheorie kann keine Lösung bieten! Es ist nur zufällig richtig, dass eine Klasse nur konkrete Objekte gruppieren kann oder eine Klasse von Klassen nur Klassen, die weniger abstrakt sind als sie selbst. Der Grund liegt nicht in den Unterschieden zwischen den Typen, sondern darin, dass eine Klasse oder Klasse von Klassen sich selbst, selbst in der Vorstellung, nicht einschließen kann.

Es sei nebenbei bemerkt: In unserem obigen Beispiel ist die Klasse „Klassen“ tatsächlich eine Klasse von Klassen, da die von ihr gruppierten Einheiten allesamt Klassen sind. Dennoch bleibt sie eine eigenständige Klasse und gehört als solche scheinbar zu sich selbst, d. h. sie subsumiert sich selbst. Die Lösung besteht nicht darin, dass sie sich nicht selbst subsumieren (also eine Klasse *sein*) kann, sondern lediglich darin, dass sie dadurch nicht als Element ihrer selbst betrachtet (also nicht *als Klasse klassifiziert*) werden kann. Es geht hier nicht um Hierarchie (Typ), sondern um die Umwandlung von Prädikation in Klassifikation.

3. Warum Reschers Lösung unzureichend ist

Nicholas Reschers Lösungsvorschlag für das Russell-Paradoxon unterscheidet sich zwar etwas, aber nicht wesentlich von Russells erstem Ansatz. Er wendet ein von ihm formuliertes allgemeines Prinzip, das sogenannte Prinzip der erfolgreichen Einführung, auf den vorliegenden Fall an. Er betont, dass etwas nur dann Gegenstand einer sinnvollen Diskussion sein kann, wenn es korrekt identifiziert ist; und fügt hinzu: „Bei einem unangemessen identifizierten Pseudo-Objekt … steht die Tür für Widersprüche und Paradoxien weit offen [113].“ Seiner Ansicht nach entsteht das Russell-Paradoxon also durch ein Versagen der korrekten Identifizierung, das einer sich selbst definierenden Klasse inhärent ist.

Rescher konzentriert sich daher, wie Russell, auf das Problem der Selbstdefinition. Sein Ansatz unterscheidet sich, wie er betont, darin, dass Russell Selbstdefinition als ontologisches Problem betrachtet, Rescher hingegen als Kommunikationsproblem. Für Russell kann eine Klasse, die sich auf sich selbst bezieht, nicht existieren; für Rescher hingegen können wir eine solche Klasse weder verwenden noch diskutieren, da es so ist, als wäre noch nichts gesagt worden. Beide Einsichten sind meiner Ansicht nach richtig. Sie lösen jedoch, wie bereits erläutert, nicht das Russell-Paradoxon. Um es zu wiederholen: Es geht nicht um Selbstdefinition, sondern um den Übergang von einem prädikativen zu einem klassifikatorischen Diskurs. Eine Klasse wie „Klassen“ *ist* zwar eine Klasse, aber „Klassen“ kann nicht *gleichzeitig Mitglied der Klasse „Klassen“ sein* . Es handelt sich um zwei unterschiedliche Denksysteme, die sich nicht unter allen Umständen identisch verhalten.

Wir können Konzepte nicht willkürlich bilden, indem wir einfach Wörter in einer vorgeschlagenen Definition wahllos aneinanderreihen. Eine verbale Definition ist eine Hypothese, die logisch überprüft werden muss, bevor sie zu einem kognitiv nutzbaren Konzept wird. Im Fall der Definition der

---

[113] Ebenda, S. 172–73. Obwohl dieses SIP-Prinzip intuitiv einleuchtend und für den vorliegenden Fall relevant ist, muss betont werden, dass es keine allgemeingültige Wahrheit darstellt. Tatsächlich findet ein Großteil des menschlichen Diskurses mit mehr oder weniger vagen Begriffen statt. Nur wenige Begriffe, wenn überhaupt, sind vollständig und endgültig definiert. Dies liegt daran, dass unser Wissen im Wesentlichen induktiv und nicht (wie viele Logiker annehmen) deduktiv ist. Wir verwenden ein Wort (wenn wir eines benötigen) und eine Arbeitsdefinition (wenn wir eine haben) als pragmatische Werkzeuge. Unser Verständnis ihrer Bedeutung ist stets vorläufig und temporär. Mit wachsendem Wissen und verfeinerten Analysen gewinnen unsere Begriffe (hoffentlich) an Genauigkeit und werden präziser. Daher sollte das von Rescher vorgeschlagene Prinzip nicht zu allgemein ausgelegt werden. Sinnvolle Diskussionen finden ständig mit unvollkommen definierten Wörtern statt; das ist eher die Regel als die Ausnahme, und wir vermeiden Widersprüche in der Regel dennoch sehr gut. Bedeutung ist nicht primär eine Frage der Sprache, sondern eine Frage der Einsicht und des Verständnisses.

Klassenzugehörigkeit, also der Aussage „Wenn X ein Y ist, dann ist X ein Element der Klasse ‚Y'", ergibt sich im Spezialfall „Wenn ‚Y' ein Y ist, dann ist ‚Y' ein Element von ‚Y'" ein doppelter Widerspruch. Daher muss die von uns formulierte Regel (d. h. die soeben genannte Definition der Klassenzugehörigkeit) eine Ausnahme haben, nämlich dann, wenn X für die Klasse „Y" steht.

Das Russell-Paradoxon ist deshalb wertvoll, weil es uns lehrt, dass in der Definitionsformel eine Ausnahme berücksichtigt werden muss. Wir gehen zunächst von der Gültigkeit der allgemeinen Definition aus; nachdem wir jedoch feststellen, dass sie zu einem Selbstwiderspruch und einem Paradoxon führt, müssen wir sie teilweise zurücknehmen. Logisch gesehen sind wir gezwungen, den Begriff der Selbstzugehörigkeit gänzlich zu verwerfen. Dies ist eine sehr begrenzte und präzise Zurücknahme, die jedoch die Konsistenz der Klassenlogik wiederherstellt. Unsere hypothetische Definition wurde angepasst, um Widersprüche zu vermeiden. Dies ist die korrekte Lösung des Russell-Paradoxons.

4. Andere Ausprägungen des Russell-Paradoxons

Es sei erwähnt, dass Russell erkannte, dass der Klassenbegriff in gewisser Weise problematisch war, und dann versuchte zu zeigen, dass sich dasselbe Paradoxon auch innerhalb der Prädikation formulieren ließe. Wie Kneale und Kneale es formulierten:

> „Anstelle der Klasse, die alle Klassen enthalten soll, die nicht Mitglieder ihrer selbst sind, betrachten wir die Eigenschaft des Seins, eine Eigenschaft, die sich selbst nicht exemplarisch darstellt. Wenn diese Eigenschaft sich selbst exemplarisch darstellt, dann kann sie sich nicht selbst exemplarisch darstellen; und wenn sie sich nicht selbst exemplarisch darstellt, dann muss sie sich selbst exemplarisch darstellen. Offensichtlich ist die Natur des Problems hier dieselbe wie im ursprünglichen Paradoxon, und doch ist hier nicht von Klassen die Rede."[114]

Die Schlussfolgerung ist, dass manche Eigenschaften sich selbst „exemplifizieren", andere hingegen nicht. Das heißt, eine Eigenschaft Y: In manchen Fällen ist Y gleich Y (d. h. sie besitzt die Eigenschaft Y), in anderen Fällen ist Y nicht gleich Y (d. h. sie besitzt nicht die Eigenschaft Y). Wenn Y gleich Y ist, dann exemplifiziert Y sich selbst; und wenn Y nicht gleich Y ist, dann exemplifiziert Y sich nicht selbst. Ist es jedoch jemals wahr, dass Y gleich Y ist? Kann man auf etwas zeigen, das genau sich selbst als Prädikat hat? Ich würde sagen: nein. Offensichtlich bezieht sich „Y ist Y" hier nicht auf eine prädikative Tautologie wie „weiß ist weiß". Vielmehr meinen wir mit „Y ist Y", dass „Weißsein weiß ist", d. h. Y- *sein* (*die Eigenschaft* Y) ist Y (hat die Eigenschaft Y). Dies ist eine ganz andere Aussage, die nicht aus der vorhergehenden folgt.

Die gleiche Kritik lässt sich auch auf die klassifikatorische Version anwenden. Wir könnten zwar sagen, dass X, wenn es Y ist, Y-Eigenschaften „exemplifiziert" (d. h. es ist eines der Dinge, die Y-Eigenschaften besitzen), aber im Sonderfall, dass X durch Y-Eigenschaften (d. h. die Eigenschaft Y) ersetzt wird, müssen wir eine Ausnahme machen und verneinen, dass „Y-Eigenschaft ist Y" impliziert, dass „Y-Eigenschaft Y-Eigenschaften (d. h. sich selbst) exemplifiziert". Um ein mögliches Russell-Paradoxon zu vermeiden, müssen wir diese Implikation zumindest unterbinden, wenn nicht gar das Konsequens gänzlich verwerfen (indem wir sagen, dass es niemals wahr ist, dass Y-Eigenschaften Y-Eigenschaften exemplifizieren), oder gar das Antezedens (indem wir sagen, dass es niemals wahr ist, dass Y-Eigenschaften Y sind).

---

[114] *Die Entwicklung der Logik* (Oxford UP, 1962), S. 655.

Russell behauptete, wenn die „Eigenschaft der Nicht-Selbst-Exemplifizierung“ sich selbst exemplifiziert, dann fehle ihr die „Eigenschaft der Nicht-Selbst-Exemplifizierung“ und sie könne sich daher nicht selbst exemplifizieren; und wenn sie sich nicht selbst exemplifiziere, dann besitze sie die „Eigenschaft der Nicht-Selbst-Exemplifizierung“ und müsse sich daher selbst exemplifizieren. Meiner Ansicht nach bedeutet dies, dass wir die Idee der Selbst-Exemplifizierung an sich verwerfen und sagen müssen, dass *nichts* sich selbst exemplifiziert (selbst wenn wir zufällig eine Y-Sein finden, die Y ist). In diesem Fall können wir ohne Widerspruch sagen, dass die „Eigenschaft der Nicht-Selbst-Exemplifizierung“ sich nicht selbst exemplifiziert.

Dasselbe lässt sich auch mit anderen Begriffen ausdrücken: Manche Konzepte sind „Instanzen“ ihrer selbst, andere nicht. Wir können Instanziierung also folgendermaßen definieren: Wenn X ein Y ist, dann ist X eine Instanz von Y (d. h. X ist ein Individuum innerhalb der Gruppe Y). Eine Ausnahme müssen wir jedoch im Sonderfall machen, dass X durch Y ersetzt wird, und wir müssen verneinen, dass Y eine Instanz von Y ist, wenn Y ein Y ist. Es ist klar, dass sich Y hier spezifisch auf ein Konzept bezieht und nicht auf irgendetwas. Ein Beispiel wäre: „Das Konzept ‚Konzept‘ ist ein Konzept; daher ist das Konzept ‚Konzept‘ eine Instanz von sich selbst.“

Dies ähnelt der Aussage „Die Klasse aller Klassen ist selbst eine Klasse; daher ist die Klasse aller Klassen ein Element von sich selbst.“ Daraus ergibt sich zwangsläufig ein ähnliches Paradoxon, das sich auf ähnliche Weise auflösen lässt. Das heißt, wir müssen nach reiflicher Überlegung feststellen, dass *nichts* ein Instanz von sich selbst ist, sodass auch „das Konzept der Nicht-Selbst- Instanziierung “ kein Instanz von sich selbst ist. Eine ähnliche Argumentation lässt sich hinsichtlich „Inklusion“ und allen anderen ähnlichen Relationen anwenden.

Offensichtlich beziehen sich diese Probleme nicht auf die Prädikation an sich, sondern auf eher geometrische Konzepte (Klassifizieren, Haben/Zugehören, Instanziieren, Einschließen), mit denen wir versuchen, Prädikation darzustellen. Diese Relationen sind als Metaphern für Prädikation gedacht; es zeigt sich jedoch, dass diese Analogien nicht perfekt sind. Das Russell-Paradoxon lehrt uns, dass all diese abgeleiteten Relationen Ausnahmen aufweisen (wie bereits oben ausführlich erläutert). Das Russell-Paradoxon betrifft die Prädikation an sich nicht; sie ist immun dagegen. Obwohl Russell zu Recht untersuchte, ob sein Paradoxon-Mem die Prädikation an sich beeinflusst, schloss er fälschlicherweise, dass dies der Fall sei; es tut es nicht.

5. Über das Barbier-Paradoxon

Es gibt eine Stadt mit nur einem Barbier. Einige Männer rasieren sich selbst, die anderen nicht und lassen sich vom Barbier rasieren. Wie sieht es mit dem Barbier aus? Rasiert er sich selbst oder nicht? Wenn ja, gehört er zu denen, die sich selbst rasieren (kein Problem); wenn nicht, gehört er zu denen, die sich vom Barbier rasieren lassen, also von sich selbst (scheinbarer Widerspruch). Offensichtlich überschneiden sich in seinem Fall die beiden Gruppen: Er rasiert sich selbst und wird gleichzeitig vom Barbier rasiert. Das ist kaum problematisch: Es zeigt lediglich, dass die vermeintliche Entweder-oder-Disjunktion zwischen den beiden Gruppen in Wirklichkeit keine ist; sein Fall ist eine logisch implizierte Ausnahme. Das heißt, in seinem Fall bedeutet „vom Barbier rasiert werden“ nicht, dass er sich nicht selbst rasiert.

Wie verhält sich dies zum Russell-Paradoxon, für das das Friseurparadoxon als Beispiel angeführt wird? Ich löse das Russell-Paradoxon, indem ich sage, dass keine Klasse Mitglied von … ist. Daraus folgt, dass die Klasse der „Klassen, die nicht Mitglieder ihrer selbst sind“, notwendigerweise nicht Mitglied ihrer

selbst ist, ohne dass dies zu einem Widerspruch führt. Ich löse das Barbierparadoxon anders, indem ich sage, dass der Barbier, anders als alle anderen Männer der Stadt, sich sowohl selbst rasieren als auch von sich selbst rasiert werden kann. Im Russell-Paradoxon wird eine der konfliktären Klassen vollständig eliminiert. Im Barbierparadoxon wird der Konflikt zwischen den Klassen in einem einzigen Fall (dem des Barbiers selbst) abgeschwächt. Da die beiden Paradoxien nicht auf dieselbe Weise gelöst werden, müssen sie als logisch verschieden betrachtet werden.

4. Der Selbstwiderspruch der Superpositionshypothese

Wer wachsam ist, stirbt nie; wer nicht wachsam ist, ist schon so tot.[115]

1. Aristotelische Logik

Ein Begriff (etwas jeglicher Art, sei es physisch, mental oder spirituell, konkret oder abstrakt, benannt oder unbenannt), sagen wir A, und seine *Negation* , nichtA (oder nonA), sind nicht nur verschieden, sondern widersprüchlich, d. h. unvereinbar und erschöpfend. Logisch und real können sie nicht gleichzeitig wahr und nicht gleichzeitig falsch sein, in keinem Kontext und unter keinen Umständen.

Der Satz vom **Widerspruch** [116]besagt, dass A und nichtA zwar in derselben Welt existieren können, vielleicht sogar in ein und demselben Wesen auf unterschiedliche Weise, räumlich nebeneinander und zeitlich benachbart, aber dennoch nicht exakt gleich, am selben Ort und zur selben Zeit existieren können. Der Satz vom **ausgeschlossenen Dritten** besagt, dass A und nichtA nicht gleichzeitig in der Welt oder in irgendeinem Teil der Welt fehlen können; wenn sie tatsächlich die Negation des jeweils anderen sind, gibt es keinen Mittelweg, keine dritte Alternative dazwischen oder jenseits von ihnen, sie schöpfen alle Existenzmöglichkeiten in dieser Hinsicht, an diesem Ort und zu dieser Zeit aus. Diese beiden Sätze sind lediglich Ausdrücke des einen Satzes von der **Identität** – nämlich, dass jedes existierende Ding eine präzise Identität hat und haben kann, ob wir sie nun genau kennen oder nicht.

Die genannten drei Gesetze werden als Denkgesetze bezeichnet, da sie die Grundlage jeder rationalen Auseinandersetzung mit der Welt bilden. Sie werden als „Axiome“ bezeichnet, weil ihre Leugnung logisch unmöglich, rational unvorstellbar ist. Antinomie (ein Verstoß gegen die Denkgesetze) ist in der Tat nicht einmal denkbar, sondern buchstäblich *unvertretbar* .

Man kann sich Widersprüche oder Nicht-Noch-Situationen nicht einmal vorstellen, also die Überlagerung eines Bildes und seiner Abwesenheit oder etwas dazwischen nicht gedanklich erfassen. Man kann zwar verbal eine widersprüchliche oder Nicht-Noch-Aussage formulieren, indem man Wörter oder Symbole mit antinomischer Absicht aneinanderreiht; doch eine solche Aussage artikuliert lediglich die Begriffe A und nichtA oder weder A noch nichtA nacheinander; sie bewirkt nicht das vermeintliche „Wechselsein“ dessen, worauf sie sich beziehen.

Wer diese Gesetze ignoriert oder ablehnt, riskiert falsches Denken. Tritt man also in einem Diskurs auf das Nebeneinander von Gegensätzen, so enthält dieser mit Sicherheit einen Fehler; ebenso ist die Behauptung eines Mittelwegs zwischen etwas und seiner Negation ein sicherer Beweis für einen Irrtum. In solchen Fällen müssen wir unser Denken überprüfen und überdenken, um es wieder an die Realität anzupassen.

Die drei Denkgesetze bedeuten nicht, dass die Dinge unveränderlich und statisch sind, sondern helfen uns im Gegenteil, unser Wissen an den ständigen Wandel und die Bewegung anzupassen, die in der Welt um uns herum und in uns selbst sichtbar sind. Ein Ding kann sich zu einem bestimmten Zeitpunkt räumlich (in seinen Teilen, Bestandteilen oder Komponenten), zeitlich (indem es seine Eigenschaften oder seine Position im Raum verändert), qualitativ, quantitativ, in seiner Bewegung und tatsächlich in

---

115 *Der Dhammapada* , Bd. 21. (Übers. Juan Mascaro, Harmondsworth, Mexiko: Penguin, 1973.)

116 Auch oft als das Gesetz des Widerspruchs bezeichnet, d.h. das *Gesetz des* Widerspruchs.

jeder erdenklichen Weise verändern – sofern seine besondere Natur solche Veränderungen zulässt. Nichts kann sich jedoch auf eine Weise verändern, die den bereits erwähnten Denkgesetzen widerspricht.

Beachten Sie, dass die Gesetze des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten alles (A) und seine Negation (nicht A) betreffen: Sie gelten primär für „Gegensätze“ (im engeren Sinne dieses Begriffs). „Negation“ ist eine radikalere Relation als bloße „Differenz“. Verschiedene Dinge können gleichzeitig an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit anwesend sein: In diesem Fall sind sie vereinbar. Ein Ding und seine Negation können dies jedoch nicht: Sie sind notwendigerweise unvereinbar. Verschiedene Dinge können gleichzeitig an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit abwesend sein: In diesem Fall sind sie nicht erschöpfend. Ein Ding und seine Negation können dies jedoch nicht: Sie sind erschöpfend.

Betrachten wir nun, ganz allgemein, zwei scheinbar *unterschiedliche* Begriffe, etwa A1 und A2. Wenn diese beiden Begriffe die oben genannten Bedingungen der Denkgesetze erfüllen, d. h. wenn sie nicht gleichzeitig in jeder Hinsicht vorhanden oder anwendbar und nicht gleichzeitig in irgendeiner Hinsicht abwesend oder unanwendbar sein können, dann ist jeder Begriff die Negation des anderen. In diesem Fall gilt: A1 = nichtA2 und A2 = nichtA1; ihre Beziehung ist eine Entweder-oder-Disjunktion.

Finden wir neben A1 und A2 Fälle oder Situationen, die eine *Konjunktion* von A1 und A2 beinhalten, und/oder eine weitere Möglichkeit A3 oder zahlreiche andere *Alternativen* A3, A4 usw., so sind A1 und A2 zwar verschieden, aber eindeutig nicht die Negation des jeweils anderen. In diesem Fall sind sie zwar noch etwas disjunkt, die Disjunktion zwischen ihnen ist jedoch schwächer. Die Gesetze der Identität, des Widerspruchsfreiheit und des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten bleiben anwendbar, und zwar nicht nur auf die beiden Ausgangsterme A1 und A2, sondern auf alle Terme der gegebenen Mehrfachdisjunktion. In diesem Fall ist die Negation von A1 die Disjunktion von A2, A3 usw.; die Negation von A2 ist die Disjunktion von A1, A3 usw.; die Negation von A3 ist die Disjunktion von A1, A2 usw. usw.

Wenn A3 eine Konjunktion von A1 und A2 ist, dann ist die Disjunktion zwischen den beiden letztgenannten „inklusiv“. Das heißt, A1, A2 oder A3 können in diesem Fall als A1 und/oder A2 formuliert werden (die Alternative A3 bleibt implizit durch das „und“ in „und/oder“ impliziert). Beziehen sich die drei oder mehr Disjunktionen nicht auf Konjunktionen (wie A1 und A2), dann ist die Disjunktion „exklusiv“ (was bedeutet, dass jede Alternative die andere ausschließt). Nichts davon widerspricht den genannten drei Gesetzen. Die Einführung von mehr als zwei Alternativen erweckt jedoch den Eindruck, diese Gesetze etwas abzuschwächen (ohne sie, um es zu wiederholen, zu verletzen).

Eine weitere Möglichkeit, die Gesetze des Denkens scheinbar abzuschwächen, besteht darin, Modalität in die Begriffe einzuführen. Die Begriffe A und nichtA können nicht beide bejaht oder beide verneint werden. Die Begriffe *möglicherweise* -A und *möglicherweise* -nichtA hingegen können durchaus beide bejaht werden (dies nennen wir Kontingenz), ohne gegen den Satz vom Widerspruch zu verstoßen. Sie können jedoch nicht beide verneint werden, da dies implizieren würde, dass sowohl A als auch nichtA unmöglich sind, was wiederum bedeuten würde, dass sowohl A als auch nichtA verneint werden, was dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten widerspricht. Es ist natürlich auch widerspruchsfrei, das eine zu verneinen und das andere zu bejahen; denn A ist unmöglich, impliziert, dass nichtA nicht nur möglich, sondern auch notwendig ist, und ebenso impliziert nichtA, dass A nicht nur möglich, sondern auch notwendig ist.

Konzentrieren wir uns nun auf die Konjunktion „möglicherweise A und möglicherweise nicht A“, die im vorliegenden Kontext von besonderem Interesse ist. Zunächst ist festzuhalten, dass die Modalität „möglicherweise“ je nach gemeinter Modalität unterschiedliche Bedeutungen haben kann. In der logischen Modalität bedeutet Kontingenz, dass im Rahmen der gegebenen Prämissen logische Unbestimmtheit herrscht. Aus erkenntnistheoretischer Sicht bedeutet dies eine subjektive *Unsicherheit* unsererseits darüber, ob A oder nicht A im gegebenen Kontext tatsächlich anwendbar ist. In der natürlichen Modalität bedeutet „möglicherweise“ potenziell, und Kontingenz bezieht sich auf eine faktische Unbestimmtheit, d. h., die Frage A oder nicht A ist *noch nicht endgültig geklärt* , sei es physisch, mental oder spirituell.

Konzentrieren wir uns nun auf die letztgenannte Konjunktion, die zwischen potenziell A und potenziell nicht A, im Unterschied zu tatsächlich A und tatsächlich nicht A. Dies bezieht sich auf natürliche Kontingenz; natürliche Kontingenz variiert jedoch in ihrer Intensität.

In einer Welt oder einem Bereich der Welt, *der ausschließlich von striktem Determinismus beherrscht wird* , bedeutet Kontingenz einfach, dass, obwohl entweder A oder nichtA vorhanden sein kann, abhängig von nicht näher spezifizierten Umständen, dennoch eines der beiden *notwendigerweise* vorhanden ist (unabhängig davon, ob wir wissen, welches von beiden) und das andere *notwendigerweise* abwesend ist; das heißt, wenn wir die Umstände zu einem bestimmten Zeitpunkt vollständig kennen würden, könnten wir mit Sicherheit vorhersagen, welches der beiden vorhanden ist.

Doch in einer Welt oder einem Bereich der Welt, *in dem Indeterminismus möglich ist, sei es in Form natürlicher Spontaneität oder Willensentscheidung* , besteht keine Notwendigkeit zur Verwirklichung beider Potenziale. *Selbst wenn* wir also alle wirkenden Kräfte zu einem bestimmten Zeitpunkt *vollständig kennen würden, könnten wir nicht* sicher vorhersagen, welches der beiden Potenziale vorliegt. Wir wären dazu nicht in der Lage, nicht aufgrund einer kognitiven Einschränkung unsererseits, sondern aufgrund der Natur der uns vorliegenden Tatsachen selbst.

Beachten Sie Folgendes: Obwohl die Aussage „potenziell A und potenziell nicht A“ oberflächlich betrachtet in beiden Szenarien (Determinismus und Indeterminismus) anwendbar ist, ist die Vorhersage im ersten Fall prinzipiell möglich, im zweiten hingegen unmöglich. Darüber hinaus ist das zweite Szenario genauso mit dem Widerspruchssatz und dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten vereinbar wie das erste.

In einem deterministischen Rahmen ist die Angelegenheit im Grunde im Voraus entschieden und kann zumindest prinzipiell vorhergesagt werden (auch wenn dies in der Praxis nahezu unmöglich sein mag). In einem indeterministischen Rahmen hingegen, sei es der natürlichen Spontaneität oder dem Willen, ist die Angelegenheit *nicht* im Voraus entschieden und *kann daher* keinesfalls vorhergesagt werden. Dennoch lassen sich im letzteren Rahmen unterschiedliche Wahrscheinlichkeiten für die beiden Alternativen ermitteln, d. h. A kann wahrscheinlicher sein als Nicht-A oder umgekehrt. Allerdings kann keiner der beiden Alternativen eine Wahrscheinlichkeit von 100 % zugeschrieben werden.

der Logik der aristotelischen Logik durchaus berücksichtigte. ***zukünftiges Eventualverb Thesen*** , Argumentation:

> „Es ist notwendig, dass morgen eine Seeschlacht stattfindet oder nicht; aber es ist weder notwendig, dass morgen eine Seeschlacht stattfindet, noch dass morgen keine stattfindet – obwohl es notwendig ist, dass eine stattfindet oder nicht stattfindet.“ (*De Interpretatione* , 9, 30-33).

Aristoteles' Absicht mit dieser Aussage war es eindeutig, die Gesetze des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten *zu verteidigen* – ihre Anwendbarkeit in allen Situationen aufzuzeigen. Ob die Seeschlacht morgen stattfindet oder nicht, lässt sich heute nicht vorhersagen, da (im Kontext der Seeschlacht) menschlicher Wille im Spiel ist; wir können uns der Richtung menschlicher Willensakte erst sicher sein, wenn sie sich tatsächlich manifestieren. Heute können wir lediglich sagen, dass beide Alternativen *möglich sind* (je nach Fall gleichermaßen oder ungleich); erst morgen werden wir die Antwort auf die Frage kennen, wenn die Schlacht *tatsächlich* stattfindet oder *nicht* stattfindet. Logisch und materiell betrachtet sind potenziell A und potenziell nicht A durchaus vereinbar (obwohl sie nicht beide verneint werden können); nur tatsächlich A und tatsächlich nicht A sind unvereinbar (und zudem erschöpfend).

In der heutigen Zeit behaupten manche, „nicht-aristotelische Logiken“ seien denkbar, indem man die entsprechenden Gesetze einfach verwirft. Sie glauben, diese Denkgesetze seien willkürliche Behauptungen, die beliebig durch ihre Antithesen ersetzt werden könnten. Dieser Irrglaube rührt wohl von der weit verbreiteten Anwendung symbolischer Logik her, die leichtgläubigen Menschen den falschen Eindruck vermittelt, Logik sei bloße Symbolmanipulation, ein sprachliches Spiel, etwas letztlich Willkürliches. Einige scheinen aus Geltungssucht eine „kopernikanische Wende“ in der Logik herbeiführen zu wollen; doch die meisten lehnen die aristotelische Logik offensichtlich aus einem tiefsitzenden persönlichen Groll gegen die Vernunft ab, aus dem Wunsch heraus, sie zu entthronen und sich von ihren Zwängen zu befreien.

Sie formulieren scheinbar in sich schlüssige „Systeme“, die oberflächlich betrachtet ihre Behauptung zu stützen scheinen. Sie nennen dies hochtrabend „parakonsistente“ Logik , als ob partielle Konsistenz genüge, um uns zu überzeugen; nein – *nur ein vollständig konsistenter Diskurs kann als wahrhaft konsistent gelten und Glaubwürdigkeit erlangen* . Solche abweichenden Behauptungen sind zwangsläufig absurd, da sie nur dadurch denkbar erscheinen, dass ein in sich schlüssiger Diskurs konstruiert wird, ohne den umfassenderen Wissenskontext zu berücksichtigen. Dennoch findet sich in ihnen ein Verweis auf Konsistenz – also auf Aristoteles’ Denkgesetze – als Siegel ihrer Glaubwürdigkeit. Das ist unvermeidlich, denn diese Gesetze bilden das Fundament rationalen Denkens.

Man kann die Vernunft nicht mit Vernunft verwerfen, denn eine solche Verwerfung verwirft sich automatisch selbst . Ein Axiom ist selbstverständlich, weil seine Negation widersprüchlich ist. Natürlich können Menschen sich entscheiden, völlig irrational zu denken, um sich nicht einmal auf „innere Konsistenz“ zu stützen (und somit in ihrer Wahl vollkommen „konsequent“ zu sein!); diese werden heutzutage als „postmodern“ oder (in jüngerer Zeit) als „woke“ bezeichnet. Das ist alles nur Einbildung; es ist nicht wirklich logisch. Unnötig zu sagen, dass Menschen, die sich so vollständig von der Realität abkoppeln, mit Sicherheit in einer Irrenanstalt und wahrscheinlich bald darauf in einem Leichenschauhaus landen werden, da unsere psychische Gesundheit und unser Leben selbst von der Vernunft abhängen.

2. Superposition und Schrödingers Katze

Nach der Entdeckung bestimmter seltsamer und wunderbarer Phänomene, wie zum Beispiel des Welle-Teilchen-Dualismus, übernahm die moderne Physik das Konzept der „Superposition“, das sich kurz wie folgt beschreiben lässt:

> „Die Quantenüberlagerung ist ein fundamentales Prinzip der Quantenmechanik, das besagt, dass sich ein Quantensystem gleichzeitig in mehreren Zuständen befinden kann, bis es gemessen wird.

> Dies steht im Gegensatz zur klassischen Mechanik, in der sich ein System immer nur in einem Zustand befinden kann. Beispielsweise kann sich ein Elektron in einer Überlagerung zweier unterschiedlicher Energiezustände oder zweier unterschiedlicher Positionen befinden. Das bedeutet, dass sich das Elektron erst dann eindeutig in einem der beiden Zustände befindet, wenn es gemessen wird. Bei der Messung kollabiert das Elektron in einen der beiden Zustände.“[117]

Dieses Konzept wird gemeinhin als Rechtfertigung für die Ablehnung des Widerspruchssatzes und des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten und somit des Identitätssatzes, zumindest in Bezug auf bestimmte Phänomene der Quantenmechanik, verstanden und dargestellt. Es wird behauptet, die Superposition sei *die einzig mögliche adäquate Interpretation und Erklärung* der betreffenden subatomaren Phänomene; somit stellten diese Phänomene einen *konkreten empirischen Beweis dafür dar* , dass die drei Denkgesetze keine universellen Naturgesetze seien.

Ich werde nun erläutern, warum diese Behauptung falsch und unhaltbar ist. Wohlgemerkt, es ist nicht meine Absicht, die Richtigkeit der physikalischen Beobachtungen, Experimente, Verallgemeinerungen und Schlussfolgerungen, auf denen diese Behauptung beruht, in irgendeiner Weise zu leugnen. Ich bin kein Physiker und verfolge in diesem Bereich keinerlei Interessenkonflikte. Ich akzeptiere alle Ergebnisse, die Physiker gemeinsam berichten und auf die sie sich einigen. Mein einziges Interesse gilt hier der *philosophischen Interpretation* , die manche den betreffenden Ergebnissen künstlich hinzugefügt haben.

Das Konzept der Superposition besagt (vereinfacht gesagt), dass sich ein Quantensystem gleichzeitig in mehreren Zuständen befinden kann, bis es gemessen wird. Es legt nahe, dass etwas A und seine Negation nichtA gleichzeitig existieren können und in jeder Hinsicht denselben Raum und dieselbe Zeit einnehmen, und/oder dass es Zwischenzustände gibt, die beide ersetzen. Dies geschieht sozusagen *im Verborgenen* , bis eine aktive Beobachtung die eine oder andere Alternative *sichtbar macht* . Dadurch entsteht der (angeblich falsche) weitverbreitete Eindruck, dass A und nichtA sich gegenseitig ausschließen (d. h. beide können nicht gleichzeitig auftreten) und vollständig sind (d. h. es ist unmöglich, dass keines von beiden jemals auftritt). Auf diesen Annahmen basieren die Gesetze des Denkens.

Was ist an diesem Szenario logisch falsch? Das Problem ist, dass es *notwendigerweise Spekulativ* , d. h. eine Annahme , die nur auf Glauben beruhen kann, da sie empirisch nicht überprüfbar ist. *Definitionsgemäß wissen wir nicht,* ob das System zum betreffenden Zeitpunkt und Ort durch Ereignis A oder nichtA charakterisiert ist, bis wir es aktiv testen. Und genau dieser Test bewirkt, dass sich das System in die eine oder andere Weise aktualisiert, richtig? Wenn das stimmt, *wie können wir dann wissen,* dass die Situation vor der Aktualisierung eine „Superposition“ von A und nichtA ist? *Logisch ist das unmöglich* .

Offensichtlich beruht jede Behauptung darüber, was in dem genannten Szenario „hinter den Kulissen“ geschieht, aufgrund der eingangs postulierten Parameter zwangsläufig auf reiner Spekulation! **Das Konzept der Superposition behauptet, nichts über A und nichtA in ihrem potenziellen Zustand *zu wissen* , und gleichzeitig *zu wissen,* dass sie dort gleichzeitig existieren. Das ist ein Widerspruch!** Es behauptet zwangsläufig, etwas sei gleichzeitig unerkennbar und erkennbar.

Natürlich ist die Behauptung, Widersprüche A und nichtA könnten jemals gleichzeitig existieren, angesichts des Widerspruchssatzes absurd; und die Behauptung, es könne einen realen Zustand

---

117 Um es mit den Worten von Gemini zu sagen: Das genügt für unsere Zwecke hier.

zwischen A und nichtA geben, verstößt gegen den Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Solche Behauptungen sind logisch betrachtet schon schlimm genug .

Darüber hinaus unterstellen die Verfechter solcher Behauptungen, dass Superposition im Verborgenen stattfindet, obwohl sie keinerlei konkrete Beweise dafür haben. Mit anderen Worten: Sie messen ihrer eigenen *imaginären Konstruktion* eines unsichtbaren, ja prinzipiell unerkennbaren Phänomens willkürlich mehr Glaubwürdigkeit bei als den Gesetzen des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten, die zu den Grundlagen des menschlichen *rationalen Denkens gehören* . Eine solche Behauptung ist keine empirische Wissenschaft, sondern reine Fantasie.

Noch schlimmer ist jedoch der *innere Widerspruch* im Diskurs derjenigen, die die Superposition befürworten. Obwohl das, was hinter den Kulissen geschieht, ihrer eigenen Definition nach *unerkennbar ist,* behaupten sie, genug darüber zu *wissen* , um uns – ohne empirischen Beweis, ja sogar unter Eingeständnis der Unmöglichkeit eines solchen Beweises – zu sagen, dass dort die Koexistenz Unvereinbarer und/oder die Existenz eines Nicht-Noch-Seins stattfindet.

Somit befürworten die Verfechter der Superposition nicht nur fantasievoll die *ontologische* Möglichkeit der Koexistenz von Sein und Nichtsein und/oder eines Mittelwegs zwischen Sein und Nichtsein, sondern greifen auch auf widersprüchliche Argumente zurück, d. h. ihre *Erkenntnistheorie* ist irreparabel fehlerhaft.

Wenn widersprüchliche Aussagen wahr sein können, dann können sie genauso gut falsch sein, und/oder sowohl wahr als auch falsch, und/oder weder wahr noch falsch, oder was auch immer. Mit anderen Worten: Die Begriffe „wahr“ und „falsch“ verlieren jegliche Bedeutung und Glaubwürdigkeit. Dies ist kein Diskurs im eigentlichen Sinne, sondern das Ende jeglichen Diskurses.

Es muss betont werden, dass das Konzept der „Superposition“ *zwei Sachverhalte vermischt* , indem es eine wahrscheinlich zutreffende empirische Beobachtung nutzt, um eine unberechtigte und völlig ungerechtfertigte interpretative Spekulation zu stützen.

Indeterminismus ist weder neu noch widersprüchlich – es ist durchaus denkbar, dass die Natur auf der Ebene der Quantenphänomene zu wahrer natürlicher *Spontaneität fähig ist* und daher prinzipiell und nicht nur praktisch *unvorhersehbar ist. Die Erkenntnisse der modernen Physik scheinen dies auf dieser Ebene tatsächlich zu bestätigen.* ***Dies lässt sich leicht in die aristotelische Logik unter Bezugnahme auf die Logik zukünftiger Kontingenzen einordnen*** (siehe vorheriger Abschnitt).

Das Problem mit dem üblicherweise dargestellten Superpositionskonzept ist *die zusätzliche Behauptung* , natürliche Spontaneität sei paradox, d. h. sie impliziere einen Verstoß gegen den Widerspruchssatz und den Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Nein, das tut sie nicht; Ersteres (natürliche Spontaneität) impliziert schlichtweg nicht Letzteres (paradoxe „Superposition“). Das Gegenteil zu behaupten, ist reine Propaganda. Es ist schlichtweg Unsinn.

Der österreichische Physiker Erwin Schrödinger schlug 1935 ein mittlerweile berühmtes Gedankenexperiment mit einer Katze vor, offenbar um die Absurdität des Superpositionsprinzips zu demonstrieren:

> „In diesem Gedankenexperiment wird eine hypothetische Katze in eine verschlossene Box mit einem radioaktiven Atom und einem Fläschchen Gift gesperrt. Zerfällt das Atom, löst dies einen Mechanismus aus, der das Fläschchen zerbrechen lässt, das Gift freisetzt und die Katze tötet. Da sich das Atom jedoch in einem Zustand der Quantenüberlagerung befindet, ist es gleichzeitig

> zerfallen und unzerfallen. Das bedeutet, dass sich auch die Katze in einem Zustand der Quantenüberlagerung befindet – sie ist gleichzeitig lebendig und tot.“[118]

Wenn ich es richtig verstehe, argumentierte Schrödinger, dass, da die Katze offensichtlich *nicht* gleichzeitig lebendig und tot sein konnte, sondern nur entweder das eine oder das andere sein konnte, daraus folgte, dass das Atom nicht gleichzeitig zerfallen und unzerfallen sein konnte, sondern nur entweder das eine oder das andere sein konnte. Schrödingers Ziel war es also, die Gesetze des Denkens *zu verteidigen* . Das vorgeschlagene Experiment diente lediglich dazu, die unsichtbaren Quantenvorgänge zu veranschaulichen, indem es sie mit Ereignissen auf einer menschlicheren Ebene verknüpfte, nämlich dem Leben oder Tod einer Katze. Die Katze war nebensächlich; wesentlich war jedoch die Annahme, dass die Katze nicht gleichzeitig lebendig und tot sein konnte.

Es scheint nicht so, als hätte dieses Gedankenexperiment Schrödingers Kollegen dazu gebracht, ihre Superpositionstheorie aufzugeben. Heutzutage wird es eher als anschauliche, karikaturhafte Illustration dieser Position betrachtet, denn als deren Widerlegung. Ich weiß nicht genau, warum. Vielleicht, weil die Katze durch ein Fenster in der verschlossenen Box oder durch Sensoren an ihren Organen beobachtet worden sein könnte. Vielleicht, weil manche Menschen einen Zwischenzustand zwischen Leben und Tod für möglich halten. Jedenfalls erscheint mir das Ganze eine unnötige Komplikation.

Das vorliegende Problem ist nicht experimenteller, sondern logischer Natur.

Superposition ist, wie bereits erläutert, ein komplexes Konzept. Die aristotelische Logik, die auf der ausnahmslosen *universellen* Anwendbarkeit des Widerspruchssatzes und des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten und somit auch des Identitätssatzes beharrt, räumt ein, dass es Ereignisse gibt, die unvorhersehbar sind, bis sie eintreten. Diese Unvorhersehbarkeit kann auf Unkenntnis einiger beteiligter Parameter beruhen, wenn das betreffende System deterministisch ist; oder sie kann auf der natürlichen Spontaneität einiger beteiligter Faktoren beruhen, wenn das System indeterministisch ist, wie es in der Quantenmechanik der Fall zu sein scheint; oder sie kann auf die Beteiligung des Willens zurückzuführen sein, was zwar ebenfalls Indeterminismus darstellt, aber von ganz anderer Art ist.

Es besteht daher *keine Notwendigkeit,* hier auf eine vermeintliche Unanwendbarkeit des Widerspruchssatzes und des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten zu verweisen: Die Befürworter der Superposition haben keine logische Rechtfertigung für ihre revolutionäre Behauptung. Superposition fällt eindeutig nicht in den Bereich rationalen Diskurses, der untrennbar mit den Denkgesetzen verbunden ist. Das vorgeschlagene Konzept ist, um es zu wiederholen, reine philosophische Spekulation; es hat keinerlei empirische physikalische Grundlage und *ist* zur Erklärung der bekannten Tatsachen nicht notwendig.

Es ist für die Physik als Wissenschaft nicht notwendig, da sie problemlos ohne es funktionieren kann. Es hat nichts mit Physik zu tun; es ist ein künstliches Anhängsel. Sein Motiv ist antirational, eine doktrinäre Haltung, die von philosophischen Skeptikern wie David Hume populär gemacht wurde. Traurigerweise ergötzen sich manche Menschen an dem perversen Gedanken, die menschliche Vernunft könne widerlegt werden. Das wird und kann nicht geschehen. Die empirischen Phänomene, die die Wissenschaft entdeckt, können niemals die Gesetze des Denkens infrage stellen; ein solcher Zweifel hätte nicht den epistemologischen Status einer rein empirischen Gegebenheit, sondern wäre lediglich eine Interpretation.

Umgekehrt stellen die Gesetze des Denkens niemals rein empirische Befunde an sich in Frage, sondern lediglich deren Interpretationen; und dadurch ermöglichen sie bedeutende Fortschritte im

[118] Um es mit den Worten von Gemini zu sagen .

wissenschaftlichen Verständnis. Beispielsweise schien die empirisch nachgewiesene Konstanz der Lichtgeschwindigkeit kontraintuitiv und verblüffte Wissenschaftler jahrelang, bis die Relativitätstheorie sie schließlich erklären konnte.

Ein unlogisches Konzept wie die Superposition kann jedoch nicht zur Erklärung überraschender Quantenphänomene wie des Welle-Teilchen-Dualismus herangezogen werden. Die Gesetze des Denkens erfordern eine wahrhaft rationale Erklärung, die aus der Physik selbst entspringt und nicht aus einer Pseudo-Ontologie oder Pseudo-Epistemologie.

3. Zen-Koans „lebendig oder tot“

Wo wir gerade schon bei den Rätseln um Leben und Tod sind, erlauben Sie mir einen kleinen Exkurs.

Schrödingers Gedankenexperiment mit der Katze in der Kiste erinnert an [119]die Frage „Lebendig oder tot?“, die in einem Zen-Koan (Fall 55 in *„Die Blaue Klippe* [120]“) gestellt wird. In dieser Geschichte geht der Zen-Meister Tao Wu (China, 768–835) mit einem Mitmönch, einem seiner Schüler, zu einem Beileidsbesuch. Der Schüler klopft an den Sarg und fragt seinen Lehrer: „Lebendig oder tot?“ Dieser antwortet ausweichend: „Ich sage weder lebend noch tot!“ – und weigert sich kategorisch, die Frage zu klären oder sie näher zu erläutern. Der Schüler ist so wütend, dass er seinen Lehrer schlägt und geht.

Was wollte der Schüler wissen, und warum weigerte sich der Lehrer, genauer darauf einzugehen? Offensichtlich fragte der Schüler nicht, ob die Person im Sarg körperlich lebte oder tot war. Es kommt zwar sehr selten vor, dass jemand tot erscheint, aber tatsächlich noch lebt, wie man beim Öffnen des Sarges feststellt; doch darum geht es in diesem Koan nicht. Wir können davon ausgehen, dass der Sarg hier einen echten Leichnam enthält. Nein, die Frage des Schülers war offensichtlich metaphysischer Natur. Ich vermute, er fragte nach der Möglichkeit eines Lebens *nach* dem Tod.

Der Buddhismus, bekanntlich ein ursprünglich indisches Glaubenssystem, glaubt an den Kreislauf von Geburt und Tod (Samsara – das Reich des Leidens) und an die Möglichkeit, diesen Kreislauf durch geeignete Mittel (den Achtfachen Pfad) zu verlassen (Nirvana – Erleuchtung/Befreiung). Es stellt sich die Frage: Was geschieht mit einem Erleuchteten/Befreiten? Unterliegt er dem Vergehen (wie der Hinayana-Buddhismus anzudeuten scheint) oder existiert er auf einer transzendentalen Ebene weiter (wie der Mahayana-Buddhismus anscheinend vertritt)? Im letzteren Fall verschmilzt der Einzelne mit dem Ganzen – er wird eins mit dem großen All.

Ich glaube, dies war die eigentliche Frage, die Tao Wus Schüler stellte. Tao Wu, ein Zen-Meister, hielt die Frage für zu theoretisch und rationalistisch, um eine Antwort zu rechtfertigen. Seiner Ansicht nach ist die Frage nach *Vergessenheit versus ewigem Leben* zu kategorisch – die Wahrheit lässt sich nicht in solch klaren Kategorien ausdrücken. Wenn wir erleuchtet sind, gehören wir sowohl dieser Welt an als auch über sie hinaus. Dieser mystische Zustand kann nicht in gewöhnlichen Begriffen beschrieben werden, also nicht in Begriffen, die dem gewöhnlichen (nicht erleuchteten) Verstand vertraut sind. Die Antwort auf die Frage ist nicht philosophischer, sondern praktischer Natur.

Schrödingers hypothetisches Katzenopfer erinnert auch an das Zen-Koan, in dem Meister Nan Ch'üan (China, 747–834) eine Lehre verdeutlicht, indem er tatsächlich eine Katze tötet (siehe Fall 63 in „ *Die Blaue Klippe* [121]“). Als er in seinem Kloster zwei Gruppen von Mönchen beim Streit um eine Katze

---

[119] Möglicherweise kein Zufall, da Schrödinger ein gewisses Interesse an östlichen Philosophien zeigte. Siehe: https://en.wikipedia.org/wiki/Erwin_Schr%C3%B6dinger.

[120] Übersetzt von Thomas & JC Cleary. Boston: Shambhala, 2005.

[121] Dies ist auch Fall Nr. 9 im *Buch der Gelassenheit* (Boston, Mass., Shambala, 2005).

beobachtete, packte er das Tier und drohte, es zu töten, falls ihm nicht sofort jemand durch ein Wort oder eine Geste sein Verständnis von Zen demonstrierte. Da keiner dazu in der Lage war, teilte Nan Ch'üan die Katze in zwei Hälften (eine Geste, die natürlich als beispielhafte Antwort auf seine eigene Frage gedacht war).

Dies ist natürlich eine paradoxe Geschichte, da der Buddhismus das Töten verbietet, und doch beging dieser Zen-Meister diese Tat. Nan Ch'üan ging jedoch offensichtlich aus einem würdigen Grund so weit – um seinen Schülern die absolute Notwendigkeit des direkten Weges zur Erleuchtung zu lehren, ohne die man so gut wie tot ist. Er lehrte sie so, dass es keine Zeit für sinnlose Diskussionen gibt, dass man, sobald sich die Gelegenheit bietet, schnell und intuitiv handeln muss. Es ist ein Entweder-oder. Der spirituelle Weg ist ein Weg über Leben und Tod und er ist unerbittlich fordernd.

Ein weiteres Koan zum Thema „lebendig oder tot“ findet sich im Kommentar zu Fall 22 im *Buch der Gelassenheit* . Ein Besucher fragt den Buddha: „Ist der Spatz in meiner Hand lebendig oder tot?“ Woraufhin dieser, rittlings auf dem Tor sitzend, antwortet: „Werde ich gehen oder eintreten?“ Es gibt zweifellos noch viele weitere.

5. DIE BUDDHISTISCHE FÜNF SKANDHAS-LEHRE

1. Prolog

In diesem Essay setze ich mich kritisch mit der buddhistischen Lehre der fünf Skandhas auseinander. Diese Lehre wird Buddha selbst zugeschrieben und gilt als Kernbestandteil des Buddhismus [122]. Meiner bescheidenen Meinung nach sollte ihr jedoch angesichts ihrer offenkundigen intellektuellen Grenzen kein so hoher Stellenwert eingeräumt werden. Der Buddhismus und sein Begründer haben der Welt weitaus intelligentere Ideen zu bieten. Daher sollte die vorliegende Kritik an der Lehre der fünf Skandhas nicht als generelle Kritik am Buddhismus oder seinem Begründer verstanden werden.

Obwohl die fünf Skandhas in der Literatur häufig erwähnt werden, werden sie selten klar definiert und erläutert. Das Sanskritwort *Skandha* (Pali: *Khanda*) bedeutet „Aggregat“ und bezieht sich offenbar auf einen Baustein, sei es des Geistes oder der Welt. Im Sanskrit lauten die fünf Skandhas: *Rupa, Vedana, Samjna, Samskara, Vijnana* (im Pali: *Rupa, Vedana, Sanna, Sankhara, Vinnana*). In den Dutzenden englischen Texten, die ich im Laufe der Jahre gelesen habe, sind diese Begriffe unterschiedlich übersetzt und – bis auf wenige Ausnahmen – kaum erklärt worden. Es bleibt unklar, ob es sich im Wesentlichen um phänomenologische, psychologische, metaphysische, ontologische oder epistemologische Begriffe handelt. Die vorgeschlagenen Interpretationen unterscheiden sich erheblich von Text zu Text. Da es sich jedoch um eine wichtige Lehre im Buddhismus handelt, lohnt es sich, sie zu analysieren und zu bewerten.

2. Meine eigene phänomenologische Lesart

Bevor ich die normativen Interpretationen dieser Begriffe untersuche, möchte ich Ihnen meine ersten Interpretationen vorstellen, auch wenn ich einräume, dass sie historisch größtenteils ungenau sind. So kann der Leser meinen Gedankengang nachvollziehen. Als ich in buddhistischen Schriften zum ersten Mal auf die fünf Skandhas stieß, verstand ich sie als eine Art *Phänomenologie* , also als eine Liste der verschiedenen Kategorien des Seins oder Erscheinens. Diese Liste legt eine ontologische und epistemologische Theorie nahe, da sie die Kategorien auf bestimmte Weise unterscheidet und miteinander verknüpft. Betrachten Sie dazu folgenden Text:

- *Rupa , üblicherweise mit „Form“ übersetzt, könnte sich auf die scheinbar äußere und materielle Welt* beziehen , die alle Phänomene in Bewegung und Form umfasst, die wir mit unseren Sinnen – Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Tasten – wahrnehmen. Diese Erfahrungswelt ist quantitativ überwältigend und nimmt den größten Teil unserer Existenz ein, ist aber natürlich nicht die ganze Geschichte, nicht unsere ganze Welt.
- *Vedana* , üblicherweise mit „Empfindung“ oder „Gefühl“ übersetzt, kann genauer auf die Phänomene bezogen werden, die *wir in unserem Körper erfahren* . In gewisser Weise gehören diese

[122] Laut dem entsprechenden Wikipedia-Artikel behauptet der amerikanische buddhistische Mönch Thanissaro in „ *Eine Handvoll Blätter“* , Band 2, 2. Auflage 2006, S. 309, dass der Buddha „niemals eine ‚Person‘ anhand der Aggregate definiert“ habe und dass diese Lehre nicht panbuddhistisch sei. Meiner Meinung nach könnte er damit Recht haben (ich habe es nicht selbst gesehen).

zur äußeren, materiellen Welt, da unser Körper ja Teil von ihr ist; andererseits sind sie uns näher (d. h. innerlicher) und weniger materiell (d. h. sie beinhalten Phänomene, die sich deutlich von denen unterscheiden, die wir außerhalb unseres Körpers wahrnehmen). In diesem Kontext sind unsere Berührungsempfindungen von Körpern außerhalb unseres eigenen Körpers Gefühle, ebenso wie all die unzähligen körperlichen Empfindungen, die wir in unserem Körper erleben, wie z. B. sexuelle Gefühle (Lust, Befriedigung), Verdauungsempfindungen (Hunger, Durst, Sättigung, Magenschmerzen, Empfindungen beim Wasserlassen oder Stuhlgang usw.) und Empfindungen in anderen inneren Organen (Kopfschmerzen, Herzklopfen, Sodbrennen, Muskelkrämpfe, Nervenschmerzen usw.). Hierzu zählen auch körperliche emotionale Reaktionen wie Liebe (ein Kribbeln oder Wärmegefühl im Herzbereich), Angst (ein Kribbeln oder Wärmegefühl im Magenbereich) usw. Kurz gesagt, alle Freuden und Schmerzen, die wir körperlich empfinden können, unabhängig davon, ob sie physischen oder psychischen Ursprungs sind. Ebenfalls darunter fallen unsere Willensempfindungen (Akte des Willens), also das Gefühl, unsere Körperteile und unseren gesamten Körper im Raum zu bewegen; und somit auch unsere Willensempfindungen (Vorwillensbewegungen, Einstellungen, Absichten). Es ist jedoch zu beachten, dass Willensbewegungen und Absichten zwar phänomenale Aspekte haben können, aber im Wesentlichen nicht-phänomenal sind; d. h. sie werden intuitiv erfasst und nicht bewusst wahrgenommen.

- *Samskara* , üblicherweise als „geistige Formationen“ und manchmal als „Willensimpulse“ übersetzt, kann als Bezeichnung für *die inneren Phänomene verstanden werden, die wir durch unser Gedächtnis und unsere Vorstellungskraft erfahren* (wobei letztere die willentliche oder unwillkürliche Manipulation von Erinnerungsinhalten zur Erzeugung neuer Bilder, Klänge usw. umfasst). Dazu gehören Visualisierungen, Gedankenklänge, Träume (im Schlaf) und Halluzinationen (letztere stärkere Projektionen von Vorstellungen, scheinbar in den Raum, in dem die Materie existiert). Diese Phänomene ähneln den als äußerlich und materiell erfahrenen Phänomenen, da auch sie Form, Farbe, Klang usw. besitzen, werden aber als wesentlich andersartig, aus einem anderen „Stoff“ bestehend, erlebt, so sehr, dass wir ihnen einen anderen Namen geben (sie werden als mental, im Gegensatz zu materiell, charakterisiert), selbst wenn wir die mentalen Phänomene oder Phantasmen als Ableitungen der materiellen Phänomene (durch die Erinnerung an Erfahrungen) betrachten. Solche mentalen Phänomene können offensichtlich nachfolgende, offenkundigere Handlungen bedingen und beeinflussen (sie auf unterschiedliche Weise anregen oder anderweitig beeinflussen).
- *Samjna* , üblicherweise mit „Wahrnehmung“, aber oft auch mit „Apperzeption“, „Konzeption“ oder „Kognition“ übersetzt, kann als Bezeichnung für unsere verschiedenen *Erkenntnisobjekte verstanden* werden, d. h. für alles, was wir intuitiv erfassen (nicht-phänomenale Konkrete), alles, was wir scheinbar durch die physischen Sinne oder mental durch Erinnerung und Vorstellungskraft wahrnehmen (phänomenale Konkrete), und alle Abstraktionen und Theorien (basierend auf den vorhergehenden Elementen), die wir durch begriffliche Einsicht und logisches Denken konstruieren (einschließlich Negation, Ähnlichkeit, Unähnlichkeit usw.). Somit umfasst *Samjna* unsere nicht-phänomenalen Eindrücke (Apperzeptionen), unsere phänomenalen Erfahrungen (Wahrnehmungen) und die daraus hervorgehenden Konzepte und Gedanken (Konzeptionen), durch die wir nicht nur Dinge erfahren, sondern sie auch ordnen und miteinander in Beziehung setzen und sie so in unterschiedlichem Maße verstehen (oder von ihnen verwirrt werden). Daher ist zu beachten, dass sich *Samjna* auf Objekte im Kontext ihrer Erkenntnis konzentriert, d. h. als Inhalte der Erkenntnis (und nicht als Objekte losgelöst von der Erkenntnis).

- *Vijnana* , üblicherweise mit „Bewusstsein“ übersetzt, könnte sich auf *den Akt der Erkenntnis* , das Erkennende, im Gegensatz zu seinem Objekt (Inhalt) und seinem Subjekt (dem scheinbar erkennenden Selbst) beziehen. Das Bewusstsein muss gesondert aufgeführt werden, da es sich wesentlich von allen anderen Kategorien unserer Aufzählung unterscheidet. Um eine vollständige Aufzählung zu gewährleisten, müsste dieser Begriff meiner Ansicht nach sowohl die *Beziehung der Erkenntnis* als auch *das scheinbare Subjekt umfassen. Das Selbst oder die Seele,* die durch sie mit dem Objekt verbunden ist. Dies bezieht sich auf das Selbst, das wir alle intuitiv erfassen – auch wenn Buddhisten dessen Realität ablehnen und es als Illusion betrachten. Dieses Verständnis ist der buddhistischen Praxis nicht völlig fremd, die die Begriffe „Bewusstsein“ und „Geist“ oft mehrdeutig verwendet und damit manchmal (wenn auch meist ohne es offen zuzugeben) das Selbst (d. h. das Bewusste) meint [123]. Darüber hinaus sollte betont werden, dass das Selbst nicht nur erkennt, sondern auch will und bewertet – d. h., dass *Willenskraft und Werturteil* ebenso zu seinen Fähigkeiten gehören wie die Erkenntnis, und dass diese drei Fähigkeiten voneinander abhängig sind und nicht ohne einander existieren.

Das heißt, aus unserer heutigen Perspektive: Während *Rupa* sich auf äußere und materielle Objekte bezieht, *Vedana* genauer auf körperliche Objekte und *Samskara* auf mentale Objekte, und während *Samjna* dieselben Objektkategorien als Inhalte kognitiver Akte identifiziert, bezieht sich *Vijnana* auf die impliziten Akte des Erkennens (und Wollens und Wertens) sowie auf die spirituellen Wesenheiten (uns selbst), die scheinbar daran beteiligt sind. Daraus ergibt sich, dass sich die verschiedenen hier aufgeführten phänomenologischen Kategorien teilweise überschneiden: *Rupa* umfasst zumindest einen Teil von *Vedana* , *Samskara* ist eine Folge von *Rupa* und *Vedana* , *Samjna* schließt die vorhergehenden Erfahrungen ein und ergänzt sie um ihre komplexeren begrifflichen und rationalen Produkte, während *Vijnana* den Fokus auf das Subjekt und die Beziehung des Bewusstseins (sowie des Willens und der Wertung) zwischen diesem und den verschiedenen konkreten und abstrakten Objekten legt.[124]

Die obige phänomenologische Darstellung ist, um es zu wiederholen, lediglich meine persönliche Interpretation: So habe ich in der Vergangenheit die Fünf-Skandhas-Lehre im Lichte der dafür im Englischen verwendeten Terminologie interpretiert. Auf diese Weise würde ich, vor dem Hintergrund meines philosophischen Hintergrunds, eine Theorie des Wissens und des Seins entwickeln, wenn ich gezwungen wäre, diese fünf vorgegebenen Begriffe zu verwenden, selbst in dem Bewusstsein, dass eine solche Theorie einige nicht-orthodoxe Perspektiven beinhaltet.

3. Eine orthodoxere psychologische Lesart

Buddhisten und andere Kommentatoren stellen diese Begriffe jedoch in einem ganz anderen Licht dar. Ich werde als Ausgangspunkt einen interessanten Beitrag von Caroline Brazier in ihrem Buch „ *Buddhistische Psychologie“ zu diesem Thema verwenden* [125]. Betrachten wir zunächst diesen *psychologischen* Ansatz, der meiner Meinung nach der ursprünglichen Intention der

---

123 Ich habe in meinen früheren Schriften oft auf die Unbestimmtheit der Begriffe Geist und Bewusstsein im Diskurs buddhistischer Philosophen hingewiesen und dort erklärt, wie diese Unbestimmtheit es ihnen ermöglicht, mit vielen Fehlschlüssen davonzukommen.

124 Beachten Sie, dass in meiner Auflistung *Samjna nach Samskara* steht , was nicht der üblichen Reihenfolge entspricht. Ich hätte *Samjna auch* nach *Vijnana platzieren können* , da letztere Kategorie Erkenntnisobjekte hinzufügt, die von ersterer berücksichtigt werden. Da *Vijnana jedoch* auch *Samjna* als eines seiner Objekte umfasst, da letztere Bewusstsein und ein bewusstes Subjekt beinhaltet, erscheint die gewählte Reihenfolge am logischsten.

125 London: Robinson, 2003.

Fünf-Skandhas-Lehre nahekommt, da es im Buddhismus darum geht, Menschen zu erleuchten und zu befreien, anstatt sie lediglich zu informieren, um ihre Neugier zu befriedigen. Sie schreibt:

> „Die Skandhas sind die Stadien eines Prozesses, in dem das Selbstgefängnis geschaffen und aufrechterhalten wird. In jedem Stadium wird die Wahrnehmung von persönlichen Agenden durchdrungen, die zu Verzerrungen führen. Selbsttäuschung herrscht vor… Jeder von uns sucht fortwährend nach Bestätigung dafür, dass er die Person ist, für die er sich gehalten hat. Situationen, die diesen Prozess stören, werden vermieden oder umgedeutet, und das Selbst erscheint substanzieller“ (S. 92–93).

Ihre Darstellung der Phasen lässt sich wie folgt zusammenfassen (in ihren eigenen Worten): Die erste Phase ist *Rupa* , das heißt, wir suchen in allem, womit wir in Berührung kommen, nach Hinweisen auf unser Selbst; wir klammern uns an alles Mögliche, weil es unseren Glauben an ein Selbst und sogar an eine spezifische Identität, an der wir festhalten, bestärkt. Als Nächstes folgt *Vedana* , unsere unmittelbaren Werturteile gegenüber Dingen, denen wir begegnen (Menschen, Ereignisse usw.). Wir finden sie vielleicht anziehend, abstoßend oder verwirrend – in jedem Fall reagieren wir instinktiv darauf, was unser weiteres Verhalten beeinflusst. Die dritte Phase ist *Samjna* , das darin besteht, weitere Fantasien und Gedanken um die Dinge zu spinnen, denen wir bereits begegnet sind und auf die wir zunächst reagiert haben. Dadurch verfallen wir unbewusst bestimmten Verhaltensmustern. *Samskara* bezeichnet diese Handlungs- und Denkreaktionen, die wir durch wiederholte Entscheidungen in der Vergangenheit quasi automatisch verinnerlicht haben. Schließlich kommt noch *Vijnana hinzu* , was im weiteren Sinne die Mentalität (Perspektiven und Strategien) bezeichnet, die wir annehmen, um sicherzustellen, dass wir in allen Lebenslagen gut ausgestattet und geschützt sind.

Diese fünf Stadien bilden einen Teufelskreis, da die späteren Stadien die früheren beeinflussen und verstärken. Sie sorgen dafür, dass wir in den Kreislauf von Geburt, Leiden und Tod geraten und darin gefangen bleiben. Wichtig ist, dass diese psychologische Beschreibung uns unsere gewohnten Verhaltensmuster bewusst machen soll, damit wir mit der Zeit lernen, diese zu kontrollieren und zu verändern und so Erleuchtung und Befreiung zu erlangen. Brazier formuliert es so: „Buddhismus bedeutet nicht, sich einfach treiben zu lassen. Es geht darum, den Kurs zu ändern“ (S. 95). In diesem Ansatz ist die Skandhas-Lehre eher praktischer als theoretischer Natur. Sie ist ein „geschicktes Mittel“ und keine akademische Abhandlung. Sie befasst sich mit den Wegen, auf denen wir gewöhnlich unser „Selbst“ formen und aufrechterhalten.

Zweifellos erscheint diese Lehre sehr tiefgründig und wertvoll [126]. Die Frage, die sich uns nun stellt, ist jedoch, ob sie vollständig zutrifft. Anders ausgedrückt: Angenommen, die obige Skizze gibt die buddhistische Theorie der menschlichen Psychologie korrekt wieder, entspricht dies der tatsächlichen Funktionsweise des gewöhnlichen (unerleuchteten, unbefreiten) Menschen? Brazier, ein überzeugter Buddhist, nimmt dies recht unkritisch hin. Ich würde antworten, dass diese Theorie zwar teilweise richtig erscheint, aber sicherlich nicht vollständig. Auf den ersten Blick haben wir hier das Bild eines Menschen vor uns, der (grob gesagt) sehr engstirnig (*rupa*), instinktiv (*vedana*), irrational (*samjna*), gewohnheitsmäßig (*samskara*) und egoistisch (*vijnana*) ist. Dies mag auf manche Menschen zutreffen und teilweise auf uns alle, aber es ist sicherlich kein vollständiges Bild der gewöhnlichen menschlichen Psyche.

Was in diesem Bild deutlich fehlt, sind die höheren Fähigkeiten des Menschen – seine Intelligenz, seine Vernunft und sein freier Wille. Man könnte argumentieren, dass diese höheren Fähigkeiten im

---

126 Eines, das in der Meditation verwendet werden kann und zweifellos auch verwendet wird.

Hintergrund vorhanden sind, in der Annahme, dass Menschen sich ihres besagten niederen psychologischen Verhaltens bewusst werden können (und es gelegentlich auch tun) und sich bemühen, es zu überwinden. Doch wenn dem so ist, sollte dies explizit in die Beschreibung aufgenommen werden. Das heißt, Intelligenz, Vernunft und freier Wille sollten als zusätzliche Skandhas dargestellt werden. Doch sie werden nicht so dargestellt – es wird nicht deutlich gemacht, dass Menschen weiser handeln, die Fakten einer Situation objektiv und intelligent betrachten und durch bewusstes Denken entscheiden können, wie sie am besten reagieren, und dies mit bewusstem Willen umsetzen können. Jedenfalls werden diese höheren Fähigkeiten von den meisten Menschen routinemäßig genutzt, und zwar nicht nur zum Zweck der Erlangung von Erleuchtung und Befreiung.

Warum werden diese höheren Fähigkeiten, die durchaus verbreitet sind, wenn auch in unterschiedlichem Maße, in der buddhistischen Lehre nicht als integrale Bestandteile der menschlichen Psyche erwähnt? Ich vermute, der Hauptgrund liegt darin, dass das Selbst (oder die Seele) dogmatisch ausgeklammert werden muss [127]. Die zentrale Säule der buddhistischen Theorie von Erleuchtung und Befreiung besagt, dass unser Glaube an ein Selbst die tiefe Ursache all unseres Leidens ist, da ein Selbst notwendigerweise an seine eigene Existenz gebunden ist. Der Ausweg aus diesem Leiden besteht darin, zu erkennen, dass wir kein wirkliches Selbst besitzen und uns daher an nichts binden müssen. In diesem Kontext muss die menschliche Psyche zwangsläufig als im Wesentlichen reaktiv und hilflos beschrieben werden, wie ein Schiff ohne Steuermann, dem Wind und der Strömung ausgeliefert. Der Buddhismus sieht den Menschen jedoch als fähig an, diese Begrenzungen zu überwinden, indem er den vom Buddha im Dharma gelehrten Wegen und Mitteln folgt. Aber meiner Meinung nach werden die psychologischen Prozesse, die mit der Selbstverbesserung einhergehen, nicht vollständig aufgeklärt, was zweifellos auf die Unmöglichkeit zurückzuführen ist, sie verbal präzise und allgemein zu beschreiben.

Brazier beschreibt im Folgenden, wie die buddhistische Psychologie die Transzendierung der Skandhas konzipiert. Sie tut dies anhand der Transformation der „fünf allgegenwärtigen Faktoren“ in „fünf seltene Faktoren“ durch „spirituelle Praxis“. Diese Darstellung lässt jedoch offen, *wer* diese spirituelle Praxis ausübt und *welche Fähigkeiten* dabei eine Rolle spielen. Sie berücksichtigt nicht, dass die beteiligte Person (das Selbst) die Notwendigkeit und den Weg zu einer solchen Transformation (durch Intelligenz und Vernunft) erkennen und diese dann (durch komplexe willentliche Gedanken und Handlungen) herbeiführen muss. Dem Selbst und seinen höheren Fähigkeiten wird nicht die gebührende Anerkennung zuteil (da eine solche Anerkennung, wie bereits erläutert, dem buddhistischen Dogma des Nicht-Selbst widersprechen würde). Dieser Fehler findet sich nicht nur in Braziers Darstellung, sondern in allen orthodoxen buddhistischen Lehrmeinungen.

Verständlicherweise lehnt der Buddhismus, insbesondere der Zen-Buddhismus, übermäßigen Intellektualismus ab. Intelligenz, Vernunft und freier Wille sind zwar im Prinzip wertvoll, da sie der menschlichen Weiterentwicklung dienen; doch im Übermaß – oder gar missbraucht – können sie Illusionen und Leid verstärken. Der Intellekt kann zwanghaft dazu genutzt werden, komplexe Netze zu spinnen, die das Opfer von der Realität entfernen, anstatt es ihr näherzubringen. Durch einen solchen Überschuss können wir immer künstlicher und von unserer wahren Natur entfremdet werden. An

[127] Es ist interessant festzustellen, wie moderne Physiker, Biologen, Psychologen und Philosophen in ihren jeweiligen Darstellungen von Welt, Leben und Menschheit die menschliche Seele und ihre Funktionen der Erkenntnis, des Willens und der Wertung gleichermaßen beharrlich ignorieren. Während der Buddhismus jedoch sein Dogma des Nicht-Selbst verteidigen will, verfolgen moderne „Wissenschaftler“ das Ziel, ihr Dogma des universalen Materialismus und Determinismus zu verteidigen. Der intellektuelle Fehler besteht in beiden Fällen darin, die Dinge bewusst zu vereinfachen, um sie besser in die eigene Lieblingstheorie einzufügen.

dieser Gefahr besteht kein Zweifel; sie ist beobachtbar. Doch Intellektualismus erklärt sicherlich nicht alles, was unsere höheren Fähigkeiten betrifft. Sie spielen zweifellos eine wichtige Rolle für unser Verständnis und unser Verhalten, sowohl im Alltag als auch in langfristigen, bewusst spirituellen Bestrebungen.

Darüber hinaus müssen wir uns fragen, ob die Lehre der fünf Skandhas, selbst wenn man sie wörtlich nimmt, wirklich schlüssig ist. Uns wird erklärt, dass *Rupa* darin besteht, Dinge in Bezug auf das Selbst und nicht objektiv zu betrachten, dass *Vedana* aus unmittelbaren Vorlieben oder Abneigungen besteht, dass *Samjna* aus dem Bilden von Assoziationen besteht, dass *Samskara* aus Konditionierung besteht und dass *Vijnana* aus egoistischer Mentalität besteht – und all das wird als einfach und mechanisch dargestellt. Aber ist es das wirklich? Die buddhistische Lehre selbst lehrt uns, dass diese Vorgänge miteinander verbunden sind, also Stadien eines Prozesses darstellen. Daher müssen ihnen jeweils komplexe Mechanismen zugrunde liegen. *Rupa* setzt ein gewisses Selbstbewusstsein und ein gewisses Identitätsgefühl voraus, um relevante Informationen auswählen zu können. *Vedana* , so augenblicklich es auch erscheinen mag, kann nicht unmittelbar sein, da es durch die unbewusste Werteskala der betreffenden Person gefiltert werden muss. *Samjna* setzt voraus, dass es ältere mentale Inhalte gibt, mit denen es neue mentale Inhalte verknüpft. *Samskara* bezieht sich auf Gewohnheiten, die eine Programmierung durch Wiederholung implizieren. Und *vijnana* impliziert wiederum die Speicherung von Informationen und Bewertungen.

Selbst wenn wir annehmen, dass die fünf Skandhas allgemeine *Tendenzen* der menschlichen Psyche widerspiegeln, ist es introspektiv offensichtlich, dass das Selbst in jeder dieser Phasen durch freien Willen auf der Grundlage rationaler Überlegungen und bewusster Wertungen eingreifen kann. Das heißt, angesichts der Egozentrik des *Rupa* können wir uns dennoch für eine objektivere Betrachtung entscheiden; angesichts gedankenloser Wertungen des *Vedana können wir uns dennoch* für eine ausgewogenere Bewertung entscheiden; angesichts wilder Assoziationen des *Samjna* können wir uns dennoch für eine präzisere Einordnung entscheiden; angesichts unserer schlechten *Samskara*-Gewohnheiten können wir uns dennoch für die Versuchung oder die Überwindung von Widerständen entscheiden; angesichts des angeborenen *Vijnana* -Egoismus können wir uns dennoch für ein Handeln mit Blick auf das große Ganze entscheiden. Die menschliche Psyche ist keine mechanische Puppe, die von unkontrollierbaren Kräften gesteuert wird – in ihrem Zentrum befindet sich eine verantwortliche Seele, die (sowohl unmittelbar als auch allmählich) ihren Willen dem Rest der Psyche aufzwingen kann. Buddhisten können all dies nicht konsequent leugnen, da sie an die Selbstverbesserung glauben und diese befürworten, wie der Edle Achtfache Pfad deutlich macht.

4. Eine schlicht mechanistische These

Dies führt uns zum Kern der Sache, dem stillschweigenden *Determinismus* der Fünf-Skandhas-Lehre. Buddhisten verstehen die Skandhas als *Dharmas* , also als „eine Reihe aufeinanderfolgender, unpersönlicher Augenblicke“, wie Vasubandhu es ausdrückte [128]. Niemand bewirkt sie, sie geschehen einfach, jedes durch die vorhergehenden und die nachfolgenden Ereignisse bedingt. Sie geschehen

[128] Zitiert oder paraphrasiert (nicht eindeutig) in: *Buddhist Scriptures* , herausgegeben und übersetzt von Edward Conze (Harmondsworth, Mexiko: Penguin, 1959). Vasubandhu war ein buddhistischer Mönch und bedeutender Philosoph, der im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. in Gandhara (einem Königreich im heutigen Pakistan und Afghanistan) wirkte. Seine philosophische Position gilt heute, zumindest im Mahayana-Buddhismus, als normativ. Sie wurde jedoch von der Hinayana-Schule der Personalisten abgelehnt, die ab 300 v. Chr. über viele Jahrhunderte bestand und zahlreiche Mönche umfasste (z. B. schätzungsweise 30 % der 200.000 Mönche Indiens im 7. Jahrhundert). Siehe S. 190–197.

auch niemandem persönlich, selbst wenn es den Anschein hat. Sie sind zwar „mit Leiden verbunden“, aber niemand leidet darunter. Logisch betrachtet ist in dieser Auffassung psychologischer Prozesse kein Platz für eine Person, die tatsächlich erkennt, versteht, bewertet, argumentiert, entscheidet, wählt und handelt. Nicht nur die Person wird entfernt, sondern auch die Akte der Erkenntnis, Bewertung und des Willens. Sie werden gleichsam zu bloßen, kurzzeitigen Störungen im Bewusstsein reduziert [129]. Sie sind keine besonderen *Beziehungen mehr* zwischen einem Subjekt oder Urheber und anderen Dingen im Geist oder Körper. Diese Doktrin ist im Grunde eine plumpe Verdinglichung von Dingen, die definitiv keine Entitäten sind.

Die fünf Skandhas stellen eindeutig eine mechanistische These dar, auch wenn sie durch den buddhistischen Glauben an die Möglichkeit von Erleuchtung und Befreiung unterschwellig abgeschwächt wird. Logisch betrachtet ist diese spirituelle Erlangung selbst lediglich das Produkt einer Kette unpersönlicher mentaler Ereignisse, die niemand auslöst und von denen niemand profitiert [130]. Dieser Zustand soll durch „tiefe Meditation“ erkannt werden, ohne dass jedoch klar wird, wer meditiert, mit welchen Fähigkeiten oder zu welchem Zweck. Objektiv betrachtet kann selbst die tiefste Meditation die Wahrheit der angeblichen Erkenntnisse nicht garantieren, sondern muss sie einer logischen Überprüfung gemäß den Gesetzen des Denkens unterziehen. Wissenschaftliches Denken kann tiefe Erkenntnisse oder darauf basierende Offenbarungen nicht unkritisch hinnehmen; es verlangt eine rationale Bewertung aller Behauptungen.

Tatsächlich, selbst wenn man den von der Skandhas-Lehre beschriebenen psychologischen Prozessen einen wahren Kern zuschreibt, müssen sie enger gefasst als Prozesse der *Ich* -Bildung und nicht so radikal als Prozesse der *Selbsterschaffung betrachtet werden* . Sie beziehen sich nicht darauf, wie „wir“ (ein nie erklärter, aber immer wieder verwendeter grammatikalischer Begriff) uns die Existenz des Selbst oder der Seele vorstellen, sondern darauf, wie wir (die wahrhaft existierende Seele, unser wahres Selbst) ein bestimmtes Selbstbild konstruieren und aufrechterhalten, *das* wir für schmeichelhaft oder bestätigend halten. Was in ehrlicher, undogmatischer Meditation deutlich wird, ist, dass solche Prozesse zwar unser geistiges und körperliches Verhalten *beeinflussen können* , also uns Dinge erleichtern oder erschweren, sie aber normalerweise nicht *bestimmen* . Ein Einfluss, wie stark er auch sein mag, kann immer (mit der entsprechenden Haltung und Anstrengung) überwunden werden. Fast in jedem Augenblick unseres Daseins haben wir die Freiheit, diesen mentalen Kräften zu widerstehen oder ihnen nachzugeben. Wenn wir uns nur bemühen, achtsam zu sein, zu urteilen und so gut wie möglich einzugreifen, bleiben oder werden wir zu wirksamen Herren unseres Schicksals.

Nur weil wir als Individuen existieren und über Erkenntnis-, Wertungs- und Willensfähigkeiten verfügen, können wir die in der Fünf-Skandhas-Lehre beschriebenen unpersönlichen Kräfte beobachten, identifizieren, verstehen und überwinden. Daher stellt diese Lehre, weit davon entfernt, eine vollständige Auflistung der grundlegenden Bausteine der menschlichen Psyche zu sein, bestenfalls nur

---

129 Moderne „Wissenschaftler“ (ich setze das Wort bewusst in Anführungszeichen, um Kritik zu kennzeichnen) würden im Wesentlichen dasselbe sagen, die elektrischen Störungen aber auf der eher physischen Ebene des Gehirns und des Nervensystems verorten. Die Vorstellung, der Geist sei eine Art hochentwickelter Computer, ist aus genau denselben Gründen unhaltbar wie die Idee der Skandhas.

130 Eine gewisse Victoria Lavorerio schrieb in einem Aufsatz mit dem Titel „Das Selbst im Buddhismus“: „Wenn wir Descartes folgen und sagen, dass dort, wo ein Gedanke ist, auch ein Denker ist, würde der Buddhist antworten: ‚Wo ein Gedanke ist, da ist ein Gedanke.‘“ Diese Aussage ist zwar durchaus geistreich, aber natürlich unsinnig, da die Autorin die logischen Widersprüche der buddhistischen These von der Nicht-Seele nicht begreift (und das, obwohl sie einige meiner Argumente dazu zitiert), sondern sich lediglich modisch positionieren möchte. Siehe ihren Aufsatz hier: http://www.academia.edu/1489808/The_self_in_Buddhism .

oberflächliche Aspekte weitaus komplexerer Vorgänge und Strukturen dar. Die Auflistung ist nicht nur unvollständig, da sie den menschlichen Selbst und seine höheren Fähigkeiten nicht explizit erwähnt, sondern auch ihre Darstellung der fünf niederen Fähigkeiten (selbst wenn man deren Existenz annimmt) ist recht oberflächlich. Aus all diesen und weiteren Gründen halte ich die Fünf-Skandhas-Lehre der menschlichen Psychologie für unzureichend.

Was Erleuchtung, Befreiung und Weisheit betrifft, so sind diese ohne eine Seele und ihre Erkenntnis-, Willens- und Wertungsfähigkeiten unmöglich. Erleuchtung bedeutet vollkommene Erkenntnis durch die Seele, also ein Bewusstsein, das so hoch, weit, tief und präzise ist, wie es für den jeweiligen Menschen möglich ist. Befreiung bedeutet vollkommener Willen durch die Seele, also ein Wille, der so frei von Hindernissen und so kraftvoll ist, wie es für den jeweiligen Menschen möglich ist. Weisheit bedeutet vollkommene Wertung durch die Seele, also ein umfassendes Verständnis von Gut und Böse, verbunden mit einem dementsprechend tugendhaften und nicht lasterhaften Verhalten. Erleuchtung, Befreiung und Weisheit sind Konzepte, die nur auf empfindungsfähige Wesen anwendbar sind (insbesondere auf Menschen und andere Tiere und vielleicht in gewissem Sinne auch auf Pflanzen); sie sind irrelevant für nicht-spirituelle Wesenheiten (d. h. materielle und/oder mentale Wesenheiten ohne Seele, wie Skandhas, Computer oder Fantasiewesen).

5. Die metaphysischen Aspekte

Die *Encyclopaedia Britannica* (EB) definiert die Skandhas als „die fünf Elemente, die die gesamte geistige und körperliche Existenz eines Individuums zusammenfassen“. Sie listet sie auf als „(1) Materie oder Körper, die manifeste Form der vier Elemente – Erde, Luft, Feuer und Wasser; (2) Empfindungen oder Gefühle; (3) Wahrnehmungen von Sinnesobjekten; (4) mentale Formationen; und (5) Gewahrsein oder Bewusstsein der anderen drei mentalen Aggregate [d. h. Punkte 2–4]“.

In den meisten mir bekannten Darstellungen wird diese Theorie als Beschreibung dessen präsentiert, was eine Person ausmacht. Einige Darstellungen wenden sie jedoch weiter an und betrachten die fünf Skandhas als die Bestandteile der Phänomenwelt. In jedem Fall enthält diese Theorie eindeutig eine ontologische These, da sie zwei Arten von Phänomenen anerkennt: das Materielle (das erste Skandha) und das Mentale (die anderen vier Skandhas) [131]. Darüber hinaus ist anzumerken, dass die obige Definition, da sie die „vier Elemente“ erwähnt, eine physikalische Theorie beinhaltet – eine zugegebenermaßen sehr vage und nach heutigen Maßstäben eher nutzlos [132]. Zweitens hat die Skandhas-Lehre einige erkenntnistheoretische Implikationen, da sie Empfindungen oder Gefühle, die Wahrnehmung von Sinnesobjekten usw. identifiziert – und damit unsere Fähigkeit impliziert, solche Dinge zu erkennen , vermutlich durch Introspektion.

---

131 Ich nehme an, dass die Yogacara-Schule, die sich auf den Geist konzentriert, die Auffassung vertritt, dass Materie eine Art mentales Phänomen ist. In diesem Fall würden sie vermutlich argumentieren, dass die Skandhas-Theorie nicht nur die Persönlichkeit, sondern die gesamte Phänomenwelt betrifft.

132 Es ist natürlich bemerkenswert, dass die Tatsache, dass diese vereinfachte, wenn auch uralte und weit verbreitete Theorie der Physik (mit Bezug auf die „Elemente“ Erde, Luft, Feuer und Wasser oder ähnliche Konzepte) vom Buddhismus vertreten wird, beweist, dass diese Lehre nicht das Produkt einer „Allwissenheit“ ist. Selbst wenn der Buddha sie formuliert oder akzeptiert hat, kann man ihm nicht Allwissenheit unterstellen, da sie die physische Welt nicht präzise beschreibt. Daher ist es berechtigt, auch an seiner Allwissenheit in Bezug auf das Verständnis der mentalen oder spirituellen Welt zu zweifeln. Man könnte natürlich argumentieren, dass er sich lediglich auf die Vier-Elemente-Lehre berief, weil sie zu seiner Zeit allgemein anerkannt war, quasi als „geschicktes Mittel“, ohne sie befürworten zu wollen.

Die genannte Quelle (EB) erklärt ferner: „Das Selbst (oder die Seele) kann weder mit einem einzelnen Teil identifiziert werden, noch ist es die Summe aller Teile. Alle Individuen unterliegen einem ständigen Wandel, da die Elemente des Bewusstseins niemals gleich sind. Der Mensch lässt sich mit einem Fluss vergleichen, der seine Identität bewahrt, obwohl die Wassertropfen, aus denen er besteht, von Augenblick zu Augenblick variieren." Diese Aussage bildet das metaphysische Element der Skandhas-Lehre, da sie wichtige Behauptungen über das Wesen des Individuums (d. h. der Person) enthält.

Diese Erklärung erinnert uns daran, dass *das philosophische Motiv* der Skandhas-Lehre darin besteht, die buddhistische Behauptung zu untermauern, dass wir kein Selbst und keine Seele (*Anatta*) besitzen. Gemäß dieser Lehre sind wir lediglich Ansammlungen der fünf genannten materiellen und mentalen Phänomene, die sich in einem ständigen Wandel befinden und sich als Abfolge von Ereignissen entfalten, wobei jedes neue Ereignis durch die vorhergehenden und die nachfolgenden verursacht wird. Es wird betont, dass keines der Skandhas das Selbst ist, und auch ihre Summe ist nicht das Selbst. Das Selbst ist auch nicht von ihnen getrennt. Was wir als Selbst bezeichnen, ist lediglich eine Illusion, die dadurch entsteht, dass wir diese fortlaufenden, kausal verknüpften Ereignisse vermischen und ihnen einen Namen geben.

Die Idee des Nicht-Selbst wird üblicherweise dadurch ausgedrückt, dass der Mensch „leer vom Selbst" ist. Dies wird als ein Aspekt einer umfassenderen metaphysischen Lehre der letztendlichen „Leere" (*Shunyata*) dargestellt, die auf alle Dinge in der phänomenalen Welt anwendbar ist. Ursprünglich, so meine These, versuchte das buddhistische Denken, das Selbst, das wir alle natürlicherweise zu haben glauben, durch die fünf Skandhas zu *ersetzen* . Da die Lehre der letztendlichen Leere auf das scheinbare Selbst angewendet werden musste, wurde eine Erklärung des scheinbaren Selbst durch die Lehre der fünf Skandhas geliefert. Das Selbst existiert nicht wirklich; es erscheint nur durch das Zusammenspiel der fünf Skandhas zu existieren. Die Konsistenz erforderte jedoch, dass *auch die fünf Skandhas leer sind* . Dies wurde später beispielsweise im *Herz des Prajnaparamita-Sutra anerkannt* , wo es heißt:

> „Form ist Leere, Leere ist Form… Dasselbe gilt für Gefühle, Wahrnehmungen, mentale Formationen und Bewusstsein."[133]

, auch die Leerheit der fünf Skandhas, durch die uns das Selbst zu existieren scheint, obwohl es in Wirklichkeit leer ist, bestätigt. Alles Phänomenale ist leer, und dies schließt auch die Skandhas ein. Man könnte sich daher fragen (zumindest ich): *Wenn die Skandhas gleichermaßen leer sind, welchen ideologischen Nutzen haben wir dann von ihnen? Warum können wir nicht einfach die Existenz des Selbst oder der Seele anerkennen und* sie *ebenfalls als „leer" bezeichnen?* Dies ist natürlich ein wesentlicher Fehler in der Skandhas-Lehre – er zeigt, dass deren Idee *logisch redundant ist* . Wenn das Motiv dahinter die Erklärung der Leerheit des Selbst war, war sie nicht nur unnötig, sondern nutzlos, da auch die Leerheit der Skandhas anerkannt werden musste! Logisch betrachtet hat die Skandhas-Hypothese die Dinge keineswegs vereinfacht, sondern verkompliziert.

Anders ausgedrückt, hätte das Herz-Sutra ebenso gut lauten können: „Das Selbst ist Leerheit, und Leerheit ist Selbst" oder sogar: „Die Seele ist Leerheit, und Leerheit ist Seele." Und tatsächlich ließe sich argumentieren, dass die Seele, da sie substanzloser (weniger phänomenal) als die Skandhas ist, der Leerheit näher steht als die Skandhas.

---

133 Vollständig wiedergegeben in Thich Nhat Hanhs „ *Das Herz des Verstehens"* .

6. Seele und Leere

Offensichtlich gilt es hier zwei Begriffe zu klären: (a) Seele und (b) Leerheit. Darüber hinaus müssen wir (c) deren Wechselbeziehung untersuchen.

(a) Der Begriff ***Seele*** bezeichnet eine spirituelle Substanz, also eine Substanz, die sich von den Substanzen unterscheidet, die materielle oder mentale Dinge zu besitzen scheinen. Die Seele hat keine phänomenalen Eigenschaften – keine Form oder Farbe, keinen Klang, keinen Geschmack, keinen Geruch, keine Härte oder Weichheit, keine Wärme oder Kälte usw. Das heißt, sie kann weder durch äußere Wahrnehmung (mithilfe der fünf Sinnesorgane) noch durch innere Wahrnehmung (mithilfe des sprichwörtlichen inneren Auges und seiner Analoga, des inneren Ohrs usw.) erfasst werden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sie nicht auf andere, geeignete Weise – die wir als *Apperzeption* oder *Intuition bezeichnen können – erfasst werden kann* .

Nur weil die Seele nicht phänomenal ist, *heißt das nicht,* dass sie nicht existiert. Buddhisten können diese Argumentation offenbar nicht nachvollziehen. Im Westen hatte David Hume (Schottland, 1711–1776) offensichtlich dasselbe Problem. Als er in sich selbst blickte, konnte er nur Bilder und Gedanken wahrnehmen, aber keine Seele. Offensichtlich findet man nichts, wenn man am falschen Ort oder auf die falsche Weise sucht. Sucht man in einem Feld von Phänomenen nach etwas Nicht-Phänomenalem, findet man es nicht. Sucht man mit den Ohren nach Farben oder mit der Nase nach Tönen, findet man sie nicht. Um die Seele zu spüren, braucht man lediglich intuitive Achtsamkeit. Wir alle sind uns unserer selbst ständig bewusst, auch wenn wir nicht genau lokalisieren können, wo sich dieses Selbst befindet. Es bedarf keiner fortgeschrittenen Meditationsmethoden, um sich seiner Seele bewusst zu sein – es ist ein alltägliches, gewöhnliches Phänomen.

Ich möchte betonen, dass ich nicht wie René Descartes (Frankreich, 1596–1650) die Auffassung vertrete, die Seele sei durch Schlussfolgerungen , etwa durch das berühmte *„Cogito ergo sum" („Ich denke, also bin ich"), erkennbar. Natürlich können wir die Seele auf rationalem Wege, also durch abstrakte Theorien,* erfassen – unsere primäre und wichtigste Erkenntnisquelle ist jedoch die direkte persönliche *Erfahrung* , die man als Apperzeption oder Intuition bezeichnen kann. Mein Ansatz ist daher nicht ausschließlich rationalistisch, sondern vorwiegend empiristisch. In diesem Punkt unterscheidet sich meine Seelenlehre grundlegend von der cartesianischen sowie der buddhistischen.

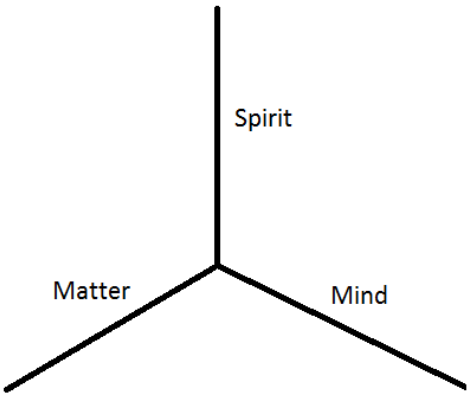
Gemäß buddhistischer Lehre kann man die Seele in der Meditation nicht wahrnehmen; bei aufmerksamer Beobachtung findet man lediglich verschiedene mentale Phänomene (genauer gesagt die fünf Skandhas). Ich entgegne jedoch, dass die Seele offenkundig ein *nicht-phänomenales* Objekt ist und nicht mit solchen sichtbaren Phänomenen verwechselt werden sollte. Wir alle besitzen fast immer, wenn nicht sogar ständig, ein mehr oder weniger ausgeprägtes *Selbstgefühl* , ganz ohne Meditation.

Dies wird schon dadurch deutlich, dass jeder den Begriff „Selbst" versteht. Der Buddhismus erkennt dieses Selbstgefühl zwar an, hält es aber absurderweise – geradezu dogmatisch – für eine Illusion. Nachdem er dieses wichtige Gefühl (die Intuition) von vornherein als irrelevant abgetan hat, ist es nicht verwunderlich, dass er inmitten der Phänomene des Geistes (der fünf Skandhas) keine Seele (d. h. das menschliche Selbst) finden kann! Man beachte: **Der Buddhismus hat kein stichhaltiges Argument für seine These von der Nichtexistenz einer Seele** . Er *begeht einen Zirkelschluss* , indem er das Selbstgefühl als Illusion bezeichnet, weil er an die Nichtexistenz eines Selbst glaubt, und behauptet, durch Introspektion zu wissen, dass es kein Selbst gibt, während er die alltägliche Erfahrung des Selbst, die wir alle machen, einfach ablehnt. Aufgrund dieses offenkundigen Denkfehlers, wenn nicht gar einer dogmatischen Unehrlichkeit, verstrickt sich der Buddhismus in viele logische Widersprüche.

So wie man visuelle Phänomene nicht mit dem Gehör oder auditive Phänomene mit dem Sehvermögen erfassen würde, ist es absurd, spirituelle Dinge (die Seele und ihre vielfältigen Akte des Bewusstseins, des Willens und der Wertung) mit den Sinnen oder durch die Beobachtung mentaler Phänomene zu erfassen. Jede Erscheinungsform hat ihr entsprechendes Erkenntnisorgan. Für spirituelle Dinge ist allein die Intuition (oder Apperzeption) angemessen.

Um zu verstehen, wie die Seele scheinbar inmitten von Körper und Geist (also körperlichen und geistigen Phänomenen) existieren und dennoch unsichtbar, unhörbar usw. (also nicht-phänomenal) sein kann, stellen Sie sich einen dreidimensionalen Raum vor (siehe Abbildung unten). Nehmen wir an, zwei Dimensionen repräsentieren Materie und Geist, die dritte den Spirit. Offensichtlich finden sich die Phänomene des Geistes nicht in der Materiedimension und umgekehrt. Ebenso wenig findet sich die Seele in den Dimensionen der Materie und/oder des Geistes, egal wie sehr man dort nach ihr sucht. Warum? Ganz einfach, weil ihr Platz woanders ist – in der spirituellen Dimension, die senkrecht zu den beiden anderen steht. Daher ist es durchaus legitim, von einem Bewusstsein der Seele zu sprechen, selbst wenn man zugibt, dass sie keine phänomenalen (materiell-geistigen) Eigenschaften besitzt.

Abbildung 4. Materie, Geist und Seele als drei Dimensionen der Existenz dargestellt



Beachten Sie bitte, dass die obige Darstellung des Spirituellen in einer anderen Dimension lediglich bildlich zu verstehen ist und nicht wörtlich genommen werden sollte, da der Dimensionsbegriff selbst ein materiell-mentales Konzept ist, das auf der Wahrnehmung und Projektion von Raum basiert. Selbst die Vorstellung von Zeit als vierter Dimension im Verhältnis zu den drei Raumdimensionen ist nur eine Analogie; umso mehr ist die Vorstellung von Geist als einer weiteren Dimension (oder vielleicht einer Reihe von Dimensionen) etwas künstlich. Die einfache Wahrheit ist, dass **Geist nicht wirklich oder vollständig in materiellen oder mentalen Begriffen ausgedrückt werden kann, da er so grundlegend anders, wahrhaft sui generis ist** . Wir könnten ebenso gegen das Bild des Geistes als einer eigenständigen Dimension (oder einer Reihe von Dimensionen) im Vergleich zur Materie einwenden, doch der Geist hat einige phänomenale Eigenschaften mit der Materie gemeinsam, während vom Geist überhaupt nichts Phänomenales gesagt werden kann. Um es also zu wiederholen: Die obige Analyse dieser drei Bereiche in Bezug auf Dimensionen ist lediglich eine praktische Metapher.

Darüber hinaus wäre es erkenntnistheoretisch durchaus legitim, die Existenz der Seele auf rein abstrakten, begrifflichen Grundlagen zu behaupten. Dies lässt sich mit den Prinzipien der Adduktion begründen. Man kann eine Entität postulieren, wenn diese Annahme dazu dient, verschiedene beobachtbare, konkrete Phänomene zu erklären. Im Falle der Seele handelt es sich bei den betreffenden „Phänomenen" um unsere alltäglichen Erfahrungen von Erkenntnis, Willenskraft und Werturteil. Diese Erfahrungen sind größtenteils intuitiv, hinterlassen aber ihre deutlichen Spuren im Bereich von Geist und Körper. Wir erleben Erkenntnis, wann immer wir etwas wahrnehmen oder begreifen. Wir erleben Willenskraft, wann immer wir denken oder handeln. Wir erleben Werturteile, wann immer wir etwas mögen oder nicht mögen. Die Seele erklärt all diese Erfahrungen mithilfe einer zentralen Entität. Dies ist vergleichbar damit, beispielsweise in der Astronomie einen für unsere Teleskope unsichtbaren Planeten zu entdecken, indem man die Verschiebung anderer Himmelskörper um ihn herum beobachtet. Dies ist induktive Logik.

Doch in Wahrheit ist die Seele keine bloße Abstraktion; sie ist etwas Konkretes (wenn auch Spirituelles), das wir mithilfe unserer Intuition direkt erfassen können. Ein Fehler, den Buddhisten begehen, ist die Verwechslung von Wesenheit und Entität. Die Existenz einer Seele ist keine Aussage über die Essenz, sondern über die Entität. Die Seele ist nicht die Essenz des Körpers oder gar des Körper-Geist-Komplexes – sie ist eine eigenständige Entität, die auf irgendeine Weise inmitten dieser Phänomene existiert, sie beeinflusst und von ihnen beeinflusst wird (und vielleicht auch von ihnen beeinflusst wird), aber nicht dieselbe Natur wie sie besitzt. Sie ist eine Substanz, aber eine ganz andere und immaterielle Substanz, wie bereits erwähnt. Die Seele als Entität oder Substanz zu bezeichnen, ist in Wahrheit nichts anderes als *eine Metapher* – analoges Denken. Die Seele unterscheidet sich so sehr von den anderen Bestandteilen der Welt, dass sie nur durch Analogie beschrieben werden kann – sie lässt sich nicht auf etwas anderes, das wir kennen, reduzieren.

Diesen philosophischen Irrtum können wir beispielsweise im *Milinda-panha beobachten* , einem nicht-kanonischen, aber orthodoxen Theravada-Text (Pali) [134]. Hier befragt Milinda Nagasena, nachdem dieser seine Existenz geleugnet hat. Er stellt ihm sehr treffende Fragen wie: Wer isst denn, praktiziert spirituelle Übungen, bewahrt Moral, erwirbt Verdienste usw.? Nagasena antwortet mit dem Beispiel eines Streitwagens und erklärt, dass kein Teil des Wagens als der Wagen selbst gelten kann, auch nicht die Kombination aller Teile. Milinda, dessen Fragen durchaus treffend waren, lässt sich von Nagasenas Antworten leicht täuschen. Doch (meiner Meinung nach) müssen wir uns nicht täuschen lassen.

Zunächst einmal kann ein Streitwagen nicht mit einem Menschen verglichen werden. Wir betrachten einen Streitwagen nicht als Person, aus dem einfachen Grund, dass er keine Erkenntnis-, Willens- und Wertungsfähigkeiten besitzt. In einem Streitwagen nach einer Entsprechung zur Seele zu suchen, ist ein Trugschluss. Zwar besitzt ein Streitwagen keine so genannte „Kernentität" und kein einzelnes Teil oder eine Kombination seiner Teile kann ihn definieren, doch hat er dennoch ein Wesen. Ein Streitwagen, als von Menschenhand geschaffenes Objekt, definiert sich durch seinen Zweck oder Nutzen – als von Pferden gezogene Kutsche für Transport und Reisen, insbesondere im Krieg, bei der Jagd oder im Rennsport. Sein Wesen ist eine *Abstraktion* , keine konkrete Entität. Selbstverständlich müssen alle notwendigen Teile vorhanden sein, um einen funktionsfähigen Streitwagen zu bilden, doch diese Teile können beliebig gegen andere, *ähnliche Teile ausgetauscht werden* (nicht jedoch gegen andere,

[134] Siehe Conze, S. 147–151. Der Dialog ist hier vollständig wiedergegeben. Milinda (griechisch Menander) war der „griechische Herrscher eines großen indo-griechischen Reiches [nämlich Baktrien] im späten 2. Jahrhundert v. Chr." Nagasena war ein hochrangiger buddhistischer Mönch. Der Text wurde laut EB „in Nordindien, vermutlich im 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. (und möglicherweise ursprünglich in Sanskrit) von einem unbekannten Autor verfasst."

unähnliche: z. B. kann man ein Rad nicht durch einen Schuh ersetzen). Die einzige Konstante ist der besagte abstrakte Zweck oder Nutzen.[135]

Dieselbe Argumentation gilt offensichtlich nicht für Personen. Nagasenas Argumentation ging also am Kern der Sache vorbei. Wie bereits erwähnt, ist die Seele keine Essenz, sondern ein spiritueller Kern. Sie kann daher weder als eine der fünf Skandhas noch als deren Summe betrachtet werden, wie die Buddhisten zu Recht betonen. Entgegen der buddhistischen Lehre kann sie jedoch als ein Teil des gesamten Menschen, nämlich der spirituelle Teil, angesehen werden; genauer gesagt, sollte sie als der Kern betrachtet werden, also als der spezifische Teil, der dem Ganzen allein Persönlichkeit oder Selbstbewusstsein verleiht. Dies gilt insbesondere dann, wenn wir uns fragen, woher unsere Seele bei unserer Geburt kam, ob sie nach dem Tod weiter existiert, wohin sie geht, falls sie fortbesteht, ob sie vergänglich ist und so weiter.

Dies führt uns zu der Frage, *ob die Seele ewig oder vergänglich ist* , oder (in westlicher Terminologie) ob sie unsterblich oder sterblich ist. Ewig würde bedeuten, dass sie seit Anbeginn der Zeit existiert und bis zum Ende der Zeit existieren wird. Vergänglich würde bedeuten, dass sie für einen kürzeren Zeitraum existiert, auch wenn dieser sehr lang sein kann. Vergänglich könnte bedeuten, solange der gegenwärtige Körper lebt, oder es könnte viele Leben umfassen – mit oder ohne physischen Körper.

Es scheint, als ob die indische Philosophie keinen Platz für temporäre Seelen kannte, sondern nur für ewige Seelen oder Seelenlosigkeit – in Bezug auf die Seele galt ein Alles-oder-Nichts-Prinzip [136]. Diese Trennung ist jedoch philosophisch unhaltbar. Es ist denkbar, dass die Seele ein Epiphänomen des lebenden menschlichen (und allgemeiner tierischen oder zumindest höher entwickelten) Körpers ist, das mit ihm entsteht und mit ihm vergeht. Oder es mag sein, dass diese temporäre Seele länger währt, von Körper zu Körper wandert oder vielleicht sogar ohne Körper existiert. Wir wissen es nicht (zumindest ich nicht); sicher ist jedoch, dass diese gedanklichen Möglichkeiten nicht ignoriert werden können. Die nicht-buddhistische Menschheit hat sie jedenfalls für denkbar gehalten, da viele Religionen auf solchen alternativen Glaubensvorstellungen basieren.

Was die ewige Seele betrifft, stellt sich die Frage, ob sie aus dem (angeblichen) Kreislauf von Geburt und Tod befreit werden kann. Bedeutet die Ewigkeit der Seele logischerweise ihre ewige Gefangenschaft im Leiden? Ich sehe keinen Grund dafür. Es ist denkbar, dass die ewige Seele einst glücklich war, dann ins Leiden geriet, sich aber durch spirituelle Übungen aus dieser Lage befreien kann. Ihre Befreiung mag sogar von einem spirituellen Programm wie den Vier Edlen Wahrheiten des Buddhismus abhängen; also von der Erkenntnis, dass sie sich in einem Teufelskreis des Leidens befindet, dass dieses Leiden durch Anhaftung verursacht wird und durch Loslassen geheilt werden kann und dass dieses Loslassen durch den Edlen Achtfachen Pfad kultiviert werden kann. Daher widerspricht die Behauptung einer ewigen Seele dem Buddhismus nicht grundsätzlich. Ich befürworte dies nicht, sondern weise lediglich darauf hin, dass es sich entgegen etablierter Dogmen konsequent vertreten lässt.

Sicher ist jedenfalls, dass die Idee der Seelenlosigkeit logisch unhaltbar ist. Buddhisten haben sich den damit verbundenen logischen Problemen nie wirklich gestellt und ehrlich versucht, sie zu lösen. Stets hemmt sie die Angst, von ihren Glaubensgenossen als ketzerische Verfechter „falscher Ansichten“

---

135 Auch ein Fluss, obwohl nicht künstlich angelegt, lässt sich mithilfe von Abstraktionen definieren. Dies bezieht sich auf die von EB zuvor vorgeschlagene Analogie.

136 In der hinduistischen Bhagavad-Gita beispielsweise sagt Krishna über das *Atman (die individuelle Seele): „ungeboren, unsterblich; niemals aufhörend, niemals beginnend; unsterblich, ungeboren; unveränderlich für immer.“ (Bhagavad-Gita, Das Lied Gottes* . Markham, Ont., Kanada: Mentor, 1972.)

angesehen zu werden. Daher wiederholen sie immer wieder die Lehre von der Seelenlosigkeit und versuchen, sie zu rechtfertigen (mit absurden Mitteln wie dem Tetralemma, das die absurde Idee aufstellt, dass etwas gleichzeitig sein und nicht sein kann oder dass etwas gleichzeitig nicht sein und nicht nicht sein kann). Die Verwendung der Fünf-Skandhas-Lehre zur Erklärung der (angeblichen) Illusion des Selbst überzeugt, wie oben gezeigt, keinen unvoreingenommenen Beobachter. Buddhistische Prediger sagen, man solle den Buddhismus nicht einfach glauben, sondern die Fragen selbst durchdenken, dann werde man die Logik dahinter erkennen. Doch wenn jemand dies tut, zu einem anderen Schluss kommt und eines ihrer Klischees ablehnt, reagieren sie verblüfft, wenn nicht gar feindselig.

Tatsächlich ist es unmöglich, eine glaubwürdige Theorie der menschlichen Psyche zu formulieren, ohne die Existenz einer Seele in ihrem Zentrum anzuerkennen. *Jemand* muss leiden und dem Leiden entfliehen wollen. Ein maschinenartiges Wesen kann nicht leiden und keine spirituellen Praktiken ausüben, um das Leiden zu überwinden. Spirituelle Praxis bedeutet – und kann nur bedeuten – die Praxis eines spirituellen Wesens, also einer Seele mit Erkenntnis-, Willens- und Wertungsvermögen. Diese Fähigkeiten lassen sich nicht mit elektrischen Signalen im Gehirn oder Ereignissen in den Skandhas gleichsetzen. Sie sind *einzigartig* , höchst wundersam und geheimnisvoll und nicht auf mechanische Prozesse reduzierbar. Erkenntnis ohne Bewusstsein *eines Subjekts* (eines erkennenden Wesens) ist ein Widerspruch in sich; Willen ohne einen frei handelnden *Akteur* (einen Handelnden) ist ein Widerspruch in sich; Wertung ohne *jemanden, der ein Risiko* eingeht (der etwas gewinnen oder verlieren kann), ist ein Widerspruch in sich. Dies ist nicht bloße Grammatik; es ist Logik.

Eine wichtige Frage bezüglich der Seele ist, ob sie während ihrer gesamten Existenz dieselbe bleibt oder sich im Laufe der Zeit spirituell verändert (zum Guten oder Schlechten). Diese Frage ist bedeutsam, da sie Verantwortung und Belohnung oder Bestrafung (Karma im Buddhismus) beeinflussen kann. Angenommen, die Seele ist für ihre Willensakte *zum Zeitpunkt* dieser Handlungen verantwortlich, ist es dann gerecht, dass sie die Konsequenzen *erst später trägt* ? Soll ich im Alter für die Laster meiner Jugend büßen, denen ich nicht mehr nachgehe, oder die verspäteten Belohnungen für meine jugendlichen Tugenden erhalten, selbst wenn ich diese nicht mehr besitze? Wenn die Seele sich im Laufe der Zeit nicht verändert, wäre die Antwort offensichtlich ja. Entwickelt oder degeneriert die Seele jedoch im Laufe der Zeit, mag die Antwort auf den ersten Blick negativ erscheinen. Kann man in einem solchen Fall noch von *derselben Person sprechen* ?

Für dieses Problem lassen sich verschiedene Lösungsansätze vorschlagen. Zunächst sollten wir betonen, dass ein Großteil der karmischen Last (im Guten wie im Schlechten) unseres Lebens in unserer mentalen und körperlichen Dimension, in unserem Geist und Körper, verankert ist. Die hier gestellte Frage ist, ob ein Teil der karmischen Last auch in unserer spirituellen Dimension, unserer Seele, liegt. Wenn wir davon ausgehen, dass die Seele beständig ist, müssen wir alle scheinbaren spirituellen Veränderungen, die mit ihr zusammenhängen, in ihrem mentalen und physischen Umfeld verorten. So verfügt dieselbe Seele als Säugling über eingeschränktere Fähigkeiten wie Gehen, Sprechen usw.; als Erwachsener erreichen ihre intellektuellen und körperlichen Kräfte ihren Höhepunkt; im Alter nehmen sie allmählich ab.

Wer tugendhaft denkt und handelt, wird wahrscheinlich ein angenehmes inneres und vermutlich auch äußeres Leben führen; wer hingegen verdorben denkt und handelt, wird wahrscheinlich ein unangenehmes inneres und vermutlich auch äußeres Leben haben. Doch was geschieht in einem vermeintlichen Jenseits, wenn die Seele ohne Körper und Geist ist? Die Entscheidungen, die ein Mensch zu einem bestimmten Zeitpunkt trifft, spiegeln seine gesamten Umstände zu diesem Zeitpunkt

wider. Wenn ich über die Zeit hinweg derselbe bleibe, würde ich prinzipiell, wenn ich in dieselben Umstände zurückversetzt würde, auf dieselbe Weise reagieren. Dies scheint dem Prinzip des freien Willens zu widersprechen, demzufolge die Seele ungeachtet der äußeren Einflüsse frei wählen kann – und daher letztlich unvorhersehbar ist.

Eine bessere Position wäre möglicherweise die, die der Buddhismus im Kontext der Fünf-Skandhas-Lehre vorschlägt. Ich beziehe mich auf das von Vasubandhu erläuterte „Last-Sutra“ [137]:

> „Die in der Vergangenheit stattgefundenen Prozesse verursachen Leid bei denen, die ihnen folgen. Die vorhergehenden Skandhas werden daher als die ‚Last‘ bezeichnet, die nachfolgenden als ihr ‚Träger‘ [der Last].“

Wir könnten denselben Gedanken auf die Seele (anstelle der Skandhas) übertragen und sagen, dass ihre gegenwärtige Existenz durch ihre vergangene bedingt ist und sie somit im Grunde immer eine Fortsetzung ihrer Vergangenheit darstellt, indem sie nicht nur ihre Existenz, sondern auch ihr gutes und schlechtes Karma weiterträgt. Auf diese Weise bleibt die Seele (der „Träger“), selbst wenn sie innere Veränderungen durchgemacht hat, für ihre vergangenen Taten (die „Last“) verantwortlich. Die Vergangenheit prägt sich kumulativ in Gegenwart und Zukunft ein. In diesem Fall müssen wir uns fragen: Welche Veränderungen sind in einer Seele möglich? Ist sie nicht ein einheitliches Wesen? Kann sie überhaupt Teile haben? Dies würde uns scheinbar wieder zu einer psychologischen Beschreibung zurückführen, wie sie etwa in der Fünf-Skandhas-Theorie vorgeschlagen wird!

Ich möchte jedoch anmerken, dass solche Fragen im spirituellen Bereich unangebracht sind, da dieser sich nicht mit dem materiellen und mentalen Bereich vergleichen lässt. Die Seele ist nicht phänomenal, daher kann man sie sich weder als etwas mit Größe, Form oder gar einem exakten Ort vorstellen, noch als etwas, das an Inhalt zu- oder abnimmt – diese und ähnliche Konzepte stammen aus dem phänomenalen Bereich. Wir sollten vielmehr akzeptieren, dass wir die Seele ebenso wenig beschreiben können wie ihre tiefsten Funktionsweisen ergründen können. So wie Erkenntnis, Willen und Werturteil *einzigartige* Weltereignisse sind, so ist auch die Seele zu besonders, um in simple Analogien zu passen.

Es sei hinzugefügt, dass die hier vorgeschlagene Seelenauffassung in vielerlei Hinsicht der buddhistischen Vorstellung von der Buddha-Natur nicht unähnlich ist. Man beachte die folgenden brillanten Aussagen von Son Master Chinul [138]:

> „Der materielle Körper ist vergänglich, er wird geboren und stirbt. Der wahre Geist ist wie der Raum, unendlich und unveränderlich…“
>
> Der materielle Körper besteht aus den vier Elementen Erde, Wasser, Feuer und Luft. Seine Substanz ist empfindungslos; wie kann er also wahrnehmen oder erkennen? Das, was wahrnehmen und erkennen kann, muss deine Buddha-Natur sein…
>
> In den Augen nennt man es Sehen. In den Ohren nennt man es Hören… In den Händen greift und hält es fest. In den Füßen geht und läuft es… Die Eingeweihten wissen, dass dies die Buddha-Natur ist, das Wesen der Erleuchtung. Diejenigen, die es nicht wissen, nennen es die Seele…
>
> Da es keine Form hat, kann es dann Größe haben? Da es keine Größe hat, kann es dann Grenzen haben? Weil es keine Grenzen hat, hat es weder Innen noch Außen. Da es weder Innen noch Außen hat, gibt es weder Fern noch Nah. Ohne Fern und Nah gibt es weder Dort noch Hier. Da

---

137 In Conze, erneut (S. 195).

138 Korea, 1158-1210.

> es weder Dort noch Hier gibt, gibt es weder Gehen noch Kommen. Da es weder Gehen noch Kommen gibt, gibt es weder Geburt noch Tod. Da es weder Geburt noch Tod gibt, hat es weder Vergangenheit noch Gegenwart…[139]

Offensichtlich entspricht der „wahre Geist", der „dem Raum gleicht", die „Buddha-Natur", die allein „wahrnehmen und erkennen" kann, das, was sieht, hört, greift und geht, also das, was Subjekt von Bewusstseinsakten und Urheber von Willensakten ist, dem, was wir gemeinhin Seele nennen, selbst wenn der Autor sich weigert, es so zu bezeichnen. Bemerkenswert ist, dass dieser Autor, trotz des buddhistischen Dogmas, dass kognitive und Willensakte kein Selbst implizieren, anscheinend das Gegenteil behauptet (obwohl er die Existenz eines Selbst tugendhaft ablehnt). Ist der Unterschied zwischen diesen Konzepten also rein verbaler Natur? Ich würde sagen: nein. Die Vorstellung von der Seele suggeriert Individuation (in einem gewissen realistischen Sinne), wohingegen die Buddha-Natur eine universellere Bedeutung hat (wobei scheinbare Individualität als gänzlich illusorisch betrachtet wird).

(b) Betrachten wir nun das buddhistische Konzept der ***Leerheit*** . Vorab sei angemerkt, dass ich keinerlei Anspruch auf ein höheres Bewusstsein erhebe und kein Interesse an fantasievollen metaphysischen Spekulationen mit hochtrabenden Worten habe. Ich schreibe als logischer Philosoph, als ehrlicher, einfacher Mensch, der die Wahrheit ohne Schnickschnack finden will. Die meisten Buddhisten verstehen unter „Leerheit" nicht buchstäbliche Leere oder Nichtexistenz. Möglicherweise haben einige Hinayana-Denker den Begriff so verstanden, doch meines Wissens betrachteten Mahayana-Denker ihn positiver (oder ambivalenter) als „weder Existenz noch Nichtexistenz". Letzteres soll sowohl den übermäßigen Glauben an die Existenz der phänomenalen Welt (Eternalismus) als auch den übermäßigen Glauben an ihre Nichtexistenz (Nihilismus) ablehnen. Es ist als goldene Mitte – als „mittlerer Weg" – gedacht.

Was das Konzept des „Mittleren Weges" betrifft, ist es jedoch ungenau (und geradezu verworren), wie Buddhisten es tun, zu behaupten, diese Leerheit sei „nicht-dualistisch". Dies impliziert, dass sie buchstäblich alle Gegensätze *einschließt* und somit einen wirksamen Widerspruch zulässt. Man kann lediglich sagen, dass die Leerheit alles umfasst, was positiv und *wirklich ist* – in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. So wie das Wirkliche niemals widersprüchlich ist, so wie Widersprüche in der Realität zu keiner Zeit und an keinem Ort vorkommen (nicht einmal im Geiste, wenn man darüber nachdenkt), so lässt die Leerheit keine Widersprüche zu. Widerspruch ist eine Illusion, und jede Behauptung darüber ist notwendigerweise falsch. „Nicht-dualistisch" bedeutet (genauer) einheitlich und undifferenziert. Es bezieht sich auf das tatsächliche Positive, nicht auf ein eingebildetes Negatives.

Oft wird impliziert, dass die Leere dem Absoluten, dem Unendlichen, der Letzten Wirklichkeit, dem ursprünglichen oder urtümlichen Grund des Seins oder des Geistes, dem Einen, dem Nichts, dem Noumenon und so weiter entspricht. Dieses Konzept und ein Teil der dafür verwendeten Terminologie sind natürlich auch anderen Philosophien und Religionen nicht völlig fremd.

Seit ihren vorsokratischen Anfängen suchte die griechische Philosophie nach der grundlegenden Einheit des Vielen, nach dem, was unter der vielfältigen Erscheinungswelt liegt, nach dem gemeinsamen Fundament aller Dinge, die wir gemeinsam erfahren, nach dem Ursprung und dem Ziel der Dinge. Diese Ideen gipfelten im Neuplatonismus der Spätantike und kehrten im späten Mittelalter und in der Renaissance in verschiedenen Kontexten in die westliche Philosophie zurück. Vergleichbare Vorstellungen finden sich auch im Judentum, Christentum und Islam sowie natürlich in anderen

---

139 *Klassiker des Buddhismus und Zen* , Bd. 1. S. 417-419, 424.

indischen Religionen, insbesondere im Hinduismus – vor allem in ihren jeweiligen mystischen Strömungen. Die griechische Philosophie hat diese verschiedenen Religionen selbstverständlich beeinflusst, und sie haben sich in dieser Hinsicht nachweislich auch gegenseitig beeinflusst. Zweifellos gab es auch Einflüsse vom und zum Buddhismus, wie das oben erwähnte *Milinda-panha* , ein Dialog zwischen einem griechischen König und einem buddhistischen Mönch, belegt.

Bezüglich unserer Körper oder der Materie im Allgemeinen wird oft argumentiert, dass sie zwar unterschiedlich „substanziell“ erscheinen (einschließlich Gase und Flüssigkeiten neben Feststoffen), wir aber, wenn wir ihre Zusammensetzung genauer untersuchen, wie es uns heutzutage möglich ist, größtenteils leeren Raum vorfinden, mit nur sehr wenigen Massenteilchen, die ohnehin nur Energiepakete sind, die durch immaterielle Kraftfelder verbunden sind. Die naheliegende Antwort darauf ist jedoch, dass dies immer noch kein völliges Nichts wäre; d. h. selbst wenn Materie nicht so voll und substanziell ist, wie sie zunächst erscheint, bedeutet das nicht, dass sie völlig leer *ist* .

Dennoch glaube ich nicht, dass sich das buddhistische Konzept der Leerheit, angewendet auf die Materie, auf diesen leeren Raum mit seiner seltenen Substanz bezieht. Vielmehr meint es meiner Ansicht nach den angenommenen universellen und einheitlichen gemeinsamen Grund aller Dinge, der als *reines Sein vor jeder Differenzierung* in verschiedene Entitäten, Eigenschaften oder Ereignisse begreifbar ist. Dieses ursprüngliche Sein lässt sich weder beschreiben noch lokalisieren, denn dies hieße, ihm einen bestimmten Charakter oder Ort zuzuschreiben und andere auszuschließen.

Was mentale Phänomene betrifft, womit ich die Inhalte von Erinnerungen und daraus abgeleiteten Phantasmen meine, die scheinbar in unserem Kopf entstehen, so scheinen sie viel weniger substanziell als materielle Phänomene zu sein. Dennoch sind sie *phänomenal* , insofern wir sie als Farben, Formen, Klänge und vielleicht auch (obwohl ich mir da nicht sicher bin) als Gerüche, Geschmäcker und Berührungsempfindungen wahrnehmen. In diesem Zusammenhang müssen wir auch auf konkrete Gefühle und Emotionen achten, die in unserem Körper oder Kopf auftreten und die wir zusammenfassend als Tastempfindungen bezeichnen würden.

Es ist bemerkenswert, welche Bedeutung der Tastsinn für unser Verständnis von Materie hat: Die „Festigkeit“, die wir Materie zuschreiben, definiert sich durch den Widerstand, den wir beim Drücken, Ziehen oder Quetschen *erfahren* , sowie durch die *relative* Dauer des jeweiligen Objekts. Ungeachtet des tatsächlichen Leerraums in der Materie bleibt die Erfahrung von Festigkeit (in unterschiedlichem Maße) bestehen und prägt maßgeblich unser Verständnis von „Materialität“. Mentale Phänomene erscheinen in diesem Kontext weit weniger „fest“ als materielle, da sie sich schneller auflösen und relativ formbarer (und in mancher Hinsicht weniger formbar) sind. Das buddhistische Adjektiv „leer“ sollte nicht als „ohne Festigkeit“ verstanden werden, denn Festigkeit (wie soeben erläutert) ist eine *phänomenologische* Gegebenheit und kann daher nicht geleugnet werden.

Meiner Ansicht nach müssen wir darüber hinaus auch Objekte der Intuition wie Selbst, Bewusstsein, Willen und Wertung als mentale „Phänomene“ im erweiterten Sinne (genauer: „Erscheinungen“) betrachten, obwohl sie völlig *nicht-phänomenal sind* , d. h. ohne Farbe, Form, Klang usw. All diese Existenzformen können, und umso mehr, als leer angesehen werden, wenn wir den Begriff, wie oben dargelegt, richtig verstehen.

Im Buddhismus wird gelehrt, dass diese Wurzel und Grundlage allen Seins, die sowohl immanent als auch transzendent ist, durch Meditation erkannt werden kann, zumindest wenn diese Meditation ihr Ziel der Erleuchtung erreicht. Darin unterscheidet sich der Buddhismus von der Kantischen Philosophie, die die noumenale Sphäre als prinzipiell unerreichbar für den menschlichen Erkenntnisapparat ansieht

(obwohl Kant [140]paradoxerweise allein durch die Formulierung seiner Theorie behauptete, zumindest etwas *davon zu wissen*).

Dennoch stimmen beide in vielen Punkten überein, etwa in der Charakterisierung der Phänomenwelt als illusionär, während die Noumenalität als real gilt. Klar ist, dass sich die Leere auf ein universelles und einheitliches Substrat bezieht, das von vollkommener Ruhe und Stille geprägt ist und dennoch all die Vielfalt und Bewegung, die wir oberflächlich wahrnehmen, beherbergt und sogar hervorbringt. Die Welt der Phänomene ruht auf der Noumenalität wie die Wellen auf dem Ozean. Wasser und Wellen sind im Wesentlichen eins, lassen sich aber durch Abstraktion unterscheiden; ebenso verhält es sich mit der Noumenalität und der Phänomenalität.

der Wechselbeziehung aller Dharmas erwähnt . Laut dieser Theorie ist alles durch alles andere bedingt; nichts kann für sich allein bestehen. Genau deshalb kann man sagen, dass alles (d. h. alle Dinge in der Welt der Phänomene) leer ist – weil es kein „eigenes Sein“ (*Svabhaha*) besitzt. Das bedeutet, dass nicht nur wir Menschen und alle fühlenden Wesen leer sind, sondern auch Pflanzen und unbelebte Dinge. Das mag auf den ersten Blick einleuchtend klingen, doch die Vorstellung der Wechselbeziehung hält einer ernsthaften logischen Prüfung nicht stand. Die Behauptung, alles sei die Ursache von allem, impliziert, dass zwischen buchstäblich *zwei beliebigen* Dingen zumindest eine partielle, bedingte Kausalbeziehung besteht. Eine solche Kausalbeziehung muss jedoch gewissermaßen exklusiv sein, um überhaupt existieren zu können [141]. Die von buddhistischen Philosophen vertretene Idee ist daher in Wirklichkeit ein Trugschluss, ein „gestohlenes Konzept“.

Es sei außerdem darauf hingewiesen, dass der Begriff „Leere“, sofern er negativ, also als Hinweis auf Existenzlosigkeit, gemeint ist *,* notwendigerweise *begrifflich ist* . Wir können zwar sagen, dass Sein aus dem Nichtsein entsteht und zu diesem zurückkehrt, doch muss anerkannt werden, dass dies nicht durch direkte Erfahrung, sei sie alltäglich oder meditativer Natur, sondern nur durch begriffliche Einsicht erfasst werden kann. Der einfache Grund dafür ist, dass Negation nicht Gegenstand von Wahrnehmung oder Intuition sein kann, sondern nur durch *induktives Schließen* aus einer erfolglosen Suche nach etwas Positivem erkannt werden kann [142]. Nur Positives kann erfahren werden. Alle negativen Begriffe sind logisch gesehen notwendigerweise begrifflich; ja, Negation ist eine der Grundlagen des begrifflichen Denkens. Daher ist jede Behauptung, man habe in den tiefsten Ebenen der Kontemplation das Nichts, das der Existenz zugrunde liegt, *rein erfahren* , unglaubwürdig: Denken (selbst wenn es wortlos ist) war mit Sicherheit beteiligt.

Im Buddhismus ist der Ursprung etwas Unpersönliches, was manche als eine Art Pantheismus verstehen mögen. In den oben genannten großen Religionen wird der Ursprung mit Gott gleichgesetzt. Meiner Meinung nach ist diese Gleichsetzung glaubwürdiger, denn ich sehe nicht, wie die bewusste, willensstarke und wertende individuelle Seele aus etwas Größerem hervorgehen könnte, das nicht selbst im Wesentlichen bewusst, willensstark und wertend ist. Da diese Fähigkeiten über der unpersönlichen Natur stehen, muss ihre letztendliche Quelle sie potenziell ebenfalls besitzen. In der jüdischen Kabbala beispielsweise wird die menschliche Seele als ein Funke der göttlichen Seele betrachtet (quasi ein Abbild des Göttlichen). Wir sind nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen, da wir wie er Seele, Erkenntnis, Willen und Werturteil besitzen, wenn auch in verschwindend geringem Maße im Vergleich zu seiner Allwissenheit, Allmacht und Allgüte. In jedem Fall besteht jedoch eine beachtliche Übereinstimmung zwischen den verschiedenen Philosophien und Religionen.

---

[140] Immanuel Kant (Deutschland, 1724–1804).

[141] Eine vollständige Widerlegung finden Sie in meinem Buch *„Die Logik der Kausalität“* , Kapitel 16.3.

[142] Siehe meine *Betrachtungen* , Kapitel 9.

(c) Betrachten wir nun die Seele *im Kontext der* Leerheit. Ist der Begriff des Selbst oder der Seele logisch vereinbar oder (wie die Buddhisten behaupten) unvereinbar mit dem der Leerheit? Kann eine Seele Befreiung von ihren Begrenzungen und ihrem Leiden erlangen, oder ist sie zwangsläufig in ewiger Knechtschaft von Geburt und Tod gefangen, verblendet durch endloses Greifen und Festhalten an Nichtigem? Ist Befreiung nur möglich, indem wir unseren Glauben an die Seele aufgeben? Stimmt die Antwort auf diese Fragen mit dem Buddhismus überein, erscheint die Lehre der fünf Skandhas nützlich; kann sich eine Seele jedoch (durch welche Anstrengungen auch immer spirituelle Praxis auch sein mag) vom Phänomenalen lösen und das Noumenale erreichen, so erscheint diese Lehre bestenfalls überflüssig, wenn nicht gar lächerlich.

Betrachten wir zunächst eine vergängliche Seele (unabhängig davon, ob ihre Existenz auf ein einziges Leben beschränkt ist oder mehrere Leben umfasst, ob in einem Körper oder körperlos). Eine solche Seele ist notwendigerweise, wie alle anderen vergänglichen Wesen mit Anfang und Ende, aus der Leere entstanden und kehrt zur Leere zurück; sie ist vom Ungeschaffenen und Unbedingten Einen erschaffen und bedingt. Darüber hinaus könnte eine vergängliche Seele sogar als ewig betrachtet werden, insofern sie an der Ewigkeit Anteil hat, nicht nur während ihrer vorübergehenden, manifesten Existenz als eigenständige Entität, sondern auch vor ihrer Erschaffung und nach ihrer scheinbaren Zerstörung, wenn sie noch oder wieder ein undifferenzierter Teil des ursprünglichen Grundes ist. Somit besteht kein Problem, außer der Frage, wie man sie tatsächlich befreien kann (was natürlich keine leichte Aufgabe ist).

Ein Problem könnte eher im Hinblick auf eine ewige Seele liegen, und dies ist zweifellos der Grund, warum Buddhisten der Idee des Selbst (das sie, wie wir uns erinnern, als notwendigerweise ewig betrachteten) misstrauten. Das Problem lautet: Wenn die individuelle Seele (oder irgendetwas anderes) in Ewigkeit neben der ultimativen Realität existiert, wie kann sie dann jemals mit ihr verschmelzen? Für eine Seele, die definitionsgemäß ewig von der Leerheit getrennt ist, scheint kein Weg zur Befreiung denkbar. Doch selbst hier könnte man argumentieren, dass die Trennung der individuellen Seele von der universellen Einheitsmatrix nur eine Illusion ist; d. h., dass diese unzerstörbare Seele in Wahrheit in Ewigkeit eine ständige Ausstrahlung aus dem Abgrund ist und stets in ihm eingebettet ist. Was eine Illusion (z. B. eine Fata Morgana oder ein Spiegelbild) illusorisch macht, ist nicht ihre Dauer (ein Sekundenbruchteil oder eine Milliarde Jahre), sondern ihre Relativität (eine Fata Morgana entsteht durch die Lichtbrechung einer Oase, ein Spiegelbild des Mondes durch die Reflexion des Mondlichts). Tatsächlich ließe sich also sogar eine ewige Seele mit der Leere vereinbaren. Ich behaupte nicht, dass die Seele in diesem Sinne notwendigerweise ewig ist, sondern weise lediglich darauf hin, dass dies denkbar wäre.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Skandhas-Idee im Hinblick auf das Erfordernis der Leerheit keinerlei Nutzen bringt. Sie ist sogar höchst irreführend, da sie auf falschen Annahmen über andere Lehrmeinungen beruht. Buddhisten klammern sich verzweifelt an diese Idee, ohne sie jedoch wirklich zu rechtfertigen. Mein Standpunkt ist, dass wir logisch betrachtet durchaus behaupten können, dass Menschen eine Seele haben, und gleichzeitig die orthodoxe buddhistische Vorstellung ablehnen können, dass unser Selbst nichts anderes als eine Ansammlung vergänglicher, unpersönlicher Ereignisse ist, ohne dabei die metaphysische Lehre aufzugeben, dass der spirituellen Existenz (d. h. der Existenz jeder Seele) die hier verstandene „Leere“ zugrunde liegt.

So wie wir sagen können, dass scheinbar substanzielle materielle oder konkrete mentale Phänomene letztlich leer sind, so können wir auch sagen, dass die Seele, aus der jeder von uns besteht, auf ihre eigene, verfeinerte, spirituelle Weise „substanziell“ und zugleich letztlich leer ist, d. h. im Grunde nur

Teil des universellen und einheitlichen Grunds allen Seins. Anders ausgedrückt: Entgegen der Vorstellung buddhistischer Philosophen ist es nicht notwendig, die Existenz der Seele zu leugnen, um ihre „Leerheit“ zu bejahen, genauso wenig wie es notwendig ist, die Existenz des Körpers oder des Geistes zu leugnen, um deren „Leerheit“ zu bejahen. Das heißt, es besteht keine logische Notwendigkeit, die Idee der fünf Skandhas anzunehmen, wenn deren Zweck lediglich darin besteht, „Leerheit“ zu bejahen.

7. Abschließend

Tatsächlich ist die These von der Nichtexistenz der Seele voller Widersprüche. Buddhisten lehren uns, Befreiung zu erlangen, behaupten aber gleichzeitig, dass wir gar nicht *existieren* . Wir sollen bewusst sein, doch gleichzeitig wird uns die Fähigkeit zur Erkenntnis abgesprochen – d. h., dass die Seele *Subjekt* kognitiver Prozesse ist. Wir sollen uns um Befreiung bemühen, doch gleichzeitig wird uns der Besitz des Willens abgesprochen – d. h., dass die Seele *frei* über Willensakte entscheiden kann. Wir sollen weise Entscheidungen im Leben treffen, doch gleichzeitig wird uns das Recht auf Werturteile abgesprochen – d. h., dass die Seele zu *unabhängigen Urteilen fähig ist. und objektive* Bewertung.

Die These von der Nichtexistenz der Seele wird trotz dieser Paradoxien, die buddhistischen Philosophen von Anfang an wohlbekannt waren, aufrechterhalten. Was bedeutet Spiritualität ohne Geist (Seele, Selbst)? Wer kann befreit werden, wenn es niemanden gibt, der befreit werden könnte? Warum und wie sollten wir spirituelle Praktiken ausüben, wenn wir nicht nur nicht existieren, sondern auch kein Bewusstsein, keinen Willen und keine Wertung besitzen? Warum sollten wir uns die Mühe machen, Erlösung vom Leiden zu finden, wenn wir gar nicht leiden? Wer schreibt all dies, und wer liest es? Die These von der Nichtexistenz der Seele ist schlichtweg unhaltbar. Man kann zwar behaupten, die Seele sei letztlich im genannten Sinne „leer“, doch die These von fünf Skandhas anstelle einer Seele ist logisch unhaltbar.

Wir haben gesehen, dass die Fünf-Skandhas-Lehre keine akkurate Beschreibung der menschlichen Psyche in ihrer Gesamtheit darstellen kann. Sie ist keine umfassende phänomenologische Darstellung, da sie die wichtigsten höheren Fähigkeiten des Menschen – Intelligenz, Rationalität und freien Willen – außer Acht lässt. Sie konzentriert sich ausschließlich auf einige wenige Aspekte der menschlichen Psychologie, die fünf Skandhas, ohne die edlere Seite der Menschheit, die die Befreiung von solchen Kleinlichkeiten erst ermöglicht, offen anzuerkennen. Sie erhebt metaphysische Ansprüche mit ontologischen und erkenntnistheoretischen Implikationen – insbesondere die Vorstellung, dass wir seelenlos und ohne Persönlichkeit seien –, doch erweist sich diese Vorstellung als nicht stichhaltig gegenüber logischer Prüfung, da sie auf Zirkelschlüssen und voreiligen Schlüssen beruht.

Obwohl die These der fünf Skandhas zunächst wie eine wichtige Beobachtung und Idee erschienen sein mag, die die allgemeinere buddhistische Lehre von der Leerheit anwandte und untermauerte und zugleich eine spirituell nützliche Beschreibung der menschlichen Psychologie lieferte, erweist sie sich im Nachhinein als ein recht begrenztes und wenig durchdachtes Glaubensbekenntnis. Das heißt nicht, dass sie völlig wertlos ist, sondern vielmehr, dass sie weit weniger Bedeutung hat, als ihr zugeschrieben wird.

Gleichwohl möchte ich hinzufügen, dass die gegenwärtige Kritik an dieser einen Lehre innerhalb der buddhistischen Psychologie und Philosophie keine generelle Abwertung oder Ablehnung dieser Lehren darstellt. Im Gegenteil, die buddhistische Psychologie und Philosophie haben dem Weisheitssuchenden weit mehr zu bieten als diese eine Lehre. Sie sind reich an tiefgründigen Einsichten in die menschliche

Psyche und Existenz, von denen jeder Mensch profitieren kann. Dies zeigt sich bereits in den Vier Edlen Wahrheiten, dem ersten Lehrsatz des buddhistischen Denkens. Diese erkennen das menschliche Leiden an, identifizieren dessen psychologische Ursache im Festhalten an allerlei eitlen Dingen und verkünden die Möglichkeit der Linderung des Leidens durch ein festgelegtes Programm spiritueller Übungen.

Im Buddhismus wird der menschliche Geist als von zahlreichen kognitiven, willentlichen und emotionalen Problemen geplagt angesehen. Die Wurzel menschlichen Leidens liegt in einer tiefen Unwissenheit und Illusion über sich selbst und die Welt, in der man sich plötzlich und unerklärlicherweise wiederfindet. Daraus entstehen allerlei unkluge Begierden, darunter Gier (nach Essen, nach materiellem Besitz) und Lust (nach sexueller Befriedigung, nach Macht) sowie Abneigungen (Ängste, Hass). Letztere verleiten Menschen zu egoistischem Handeln (im pathologischen Sinne des Wortes), in manchen Fällen zu Unehrlichkeit oder gar Gewalt (Kälte und Grausamkeit) und im Allgemeinen zu Dummheit. Doch der Buddhismus bietet Wege zur Heilung dieser Krankheiten, weshalb seine Sichtweise im Wesentlichen positiv ist.

Der Buddhismus hat eindeutig einen besonders „psychologischen“ Lebensansatz. Er zeichnet sich zudem durch seine pragmatische, urteilsfreie Herangehensweise an die Spiritualität aus, was zweifellos erklärt, warum er heutzutage viele Menschen im Westen anzieht. Anders als die meisten anderen großen Religionen, insbesondere das Judentum und seine christlichen und islamischen Abspaltungen, versucht er nicht, Schuldgefühle für Sünden zu erzeugen, sondern ermutigt die Menschen vielmehr, ihre Probleme aus rationalem Eigeninteresse anzugehen. Er ist daher in vielerlei Hinsicht weniger emotional und rationaler.

Auch das Judentum beinhaltet psychologische Lehren, wenn auch vielleicht in geringerem Umfang. Ein zentrales Merkmal der jüdischen Psychologie ist die Vorstellung, dass der Mensch zwei angeborene Neigungen besitzt – einen guten Trieb (*Yetzer Tov*) und einen schlechten Trieb (*Yetzer Ra'*) [143]. Diese beiden Neigungen *beeinflussen* den Menschen im Laufe seines Lebens (sowohl des physischen als auch des spirituellen) zum Guten oder zum Schlechten, *beherrschen ihn aber niemals* vollständig, denn der Mensch ist mit freiem Willen begabt. Das bedeutet, dass ein Mann oder eine Frau, zumindest ab dem Erwachsenenalter, stets für seine oder ihre Entscheidungen verantwortlich ist. Dieser ethische Glaube an die Entscheidungsfreiheit und die persönliche Verantwortung ist im Judentum seit seinen Anfängen verankert, wie der folgende Bibelvers verdeutlicht: „ *Die Sünde lauert vor der Tür, und nach dir verlangt sie; aber du sollst über sie herrschen.* “ (Gen 4,7) [144]Im Wissen um die Willensfreiheit kann man alle negativen Einflüsse überwinden und dem ewigen Leben entgegenstreben.

---

143 Diese psychologische These der zwei Neigungen steht natürlich im Gegensatz zu drei anderen Thesen: dass der Mensch nur eine positive Neigung (Optimismus), nur eine negative Neigung (Pessimismus) oder gar keine natürliche Neigung (Neutralität) besitzt. Dies ist ein interessantes Thema, das einer ausführlicheren Diskussion bedarf. Der Unterschied zwischen diesen vier Thesen ist irrelevant, wenn man bedenkt, dass es hier um *Einflüsse* auf die Seele geht und nicht um Determinismus oder Fatalismus; die Seele bleibt frei zu entscheiden, ob sie sich in größerem oder geringerem Maße in die eine oder andere Richtung beeinflussen lässt. Ich denke, der Kern der jüdischen Lehre ist folgender: dem Einzelnen bewusst zu machen, dass er ständig verschiedenen Einflüssen ausgesetzt ist, guten wie schlechten, und dass es weise ist, sich stets *mit* den positiven zu identifizieren und die negativen *zu meiden* ; d. h. das wahre, tiefste Verlangen seiner Seele als das Gute und das Schlechte als trügerischen Unsinn zu betrachten.

144 Der Gedanke der „Neigung zum Bösen“ lässt sich auch auf die Bibel zurückführen, genauer gesagt auf Gen 8,21, wo Gott sagt: „Das Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.“ (Dies wird nach der Sintflut gesagt; zuvor, in Gen 6,5, heißt es pessimistischer: „Alles Trachten der Gedanken seines Herzens ist nur böse den ganzen Tag.“ Kommentatoren erklären den Unterschied damit, dass die Sintflut den Menschen weiser gemacht habe. Möglicherweise hat der Unterschied zwischen den Begriffen „das Trachten des menschlichen Herzens“ und „das Trachten der *Gedanken des* menschlichen Herzens“ eine Bedeutung.)

Im Buddhismus lässt sich eine ähnliche Möglichkeit der vollen Verantwortung für das eigene Leben bereits im ersten Kapitel des *Dhammapada* (1:1-2) erkennen: „ Wenn ein Mensch mit unreinem Geist spricht oder handelt, folgt Leid… Wenn ein Mensch mit reinem Geist handelt, folgt Freude .“ Weiter im selben Dokument (12:163) findet sich eine Aussage, die nahelegt, dass die Neigung des Menschen eher zum Schlechten als zum Guten tendiert: „Es ist leicht, das Falsche zu tun, das Schlechte für sich selbst; aber sehr schwer, das Richtige zu tun, das Gute für sich selbst zu tun.“ Dennoch wird die persönliche Verantwortung für Gutes wie Schlechtes klar bekräftigt (V. 165): „Von sich selbst aus tut man das Böse… von sich selbst aus tut man das Böse nicht.“ Obwohl die Lehre der fünf Skandhas, wie wir gesehen haben, den Eindruck erweckt, dass die Menschen für ihre Taten nicht verantwortlich sind, sehen wir hier, dass dies nicht wirklich die Botschaft des Buddhismus ist, der im Allgemeinen zu starken spirituellen Anstrengungen in Richtung Selbstbefreiung und damit zur Befreiung aller fühlenden Wesen aufruft.

6. UMSO VIEL MEHR

1. Eine Synthese alter und neuer Informationen

Nachdem ich meinen Aufsatz „Die 46 *Qal-Vachomer* -Argumente im Tanach“ (aus meinem 2013 erschienenen Buch *„A Fortiori Logic* [145]“) an viele Empfänger meiner Mailingliste verteilt hatte, [146]wies mich einer der Empfänger, Rabbiner Yaacov Gabay, auf ältere Listen von A-Fortiori-Argumenten in der jüdischen Bibel hin, die in der traditionellen jüdischen Literatur zu finden sind und möglicherweise Fälle enthalten, die mir unbekannt waren und die ich in meinem Aufsatz nicht erwähnt hatte. Da meine Hebräischkenntnisse für eine solch anspruchsvolle Aufgabe nicht ausreichen, bat ich den Rabbiner, diese Literatur für mich zu recherchieren, und er sagte freundlicherweise zu. Ich teilte ihm mit, dass ich die Informationen meinerseits aufbereiten und berichten würde.

Die vorliegende Studie verfolgt zwei Ziele. Ihr Hauptzweck ist die Erstellung einer Liste aller bisher entdeckten biblischen A-fortiori-Aussagen. Hierfür ist es notwendig, die Formen von A-fortiori-Argumenten zu verstehen und biblische Texte präzise interpretieren zu können. Das zweite Ziel ist historischer Natur: Es soll ermittelt werden, wer die einzelnen Beispiele solcher Aussagen zuerst entdeckt hat und ob spätere Auflistungen unabhängig voneinander entstanden oder von Vorgängern beeinflusst wurden. Beide Aufgaben erfordern eine umfassende Lektüre der (meist hebräischen) Quellen. A-fortiori-Argumente können von Autoren in verstreuten Kommentaren gekennzeichnet oder in Listen gesammelt worden sein. Die Autoren können die sie beeinflussenden Vorgänger explizit oder nur implizit nennen.

Die Literaturrecherche für die vorliegende Studie wurde größtenteils von Gabay durchgeführt; anschließend analysierte, bewertete und fasste ich die Ergebnisse zusammen. Bislang konnten wir **insgesamt 72 Fälle von *„qal vachomer“* im Tanach identifizieren** . Dies ist bereits eine größere Zahl als alle bisher veröffentlichten (unseres Wissens nach). Meine frühere Liste umfasste lediglich 47 Fälle; die vorliegende Untersuchung hat also 25 weitere hinzugefügt. Ich zähle in meinen Listen nur solche Fälle als „a fortiori“-Argumente, die im biblischen Text eindeutig als solche gemeint und selbstverständlich auch logisch schlüssig sind.

Gabay befasste sich mit fünf rabbinischen Werken, die Listen biblischer A-fortiori-Argumente enthielten, und untersuchte diese: *Yefeh Toar* von R. Shmuel Yaffe Ashkenazi (16. Jh.), *Netivot Olam* von R. Zvi Hirsch Katzenellenbogen (19. Jh.), *Midrash Tannaim* von R. Zeev Wolf Einhorn (19. Jh.), *Mattat Yah* von R. Mattityahu Strashun (19. Jh.) und *Berure HaMidot* von R. Chaim Hirschensohn (20. Jh.). Ich

---

145 Ich bezeichne Bücher oft mit den Initialen ihrer Titel. So lauten meine Bücher: Judaic Logic = JL, A Fortiori Logic = AFL, All The More = ATM.

146 Derzeit ist er Rabbiner der Hekhal-Haness-Gemeinde in Genf, Schweiz (wo ich wohne). Im Folgenden werde ich ihn, wie in wissenschaftlichen Arbeiten üblich, nur mit seinem Nachnamen nennen.

selbst befasste mich mit Raschis *Kommentar zum Tanach* (11. Jh.) und mit R. Louis Jacobs' Aufsatz „Das Qal-Va-Homer-Argument im Alten Testament" in *„ Rabbinisches Denken im Talmud"* (20. Jh.).[147]

Die Anerkennung für die Entdeckung von 23 zusätzlichen Fällen gebührt Gabay. Genau genommen hat er diese Fälle nicht entdeckt, da sie früheren Kommentatoren bereits bekannt waren; er hat sie jedoch für unsere heutige, kumulative Liste wiederentdeckt. Seine Forschung ermöglichte es mir auch, zu klären, wer (zumindest mutmaßlich) jeden Fall zuerst entdeckt hat. Die Forschungsarbeit zu Raschi wurde jedoch von mir durchgeführt; dadurch kam ein weiterer Fall (von Raschi) zu unserer erweiterten Liste hinzu. Ein zweiter Fall wurde von mir in Analogie zu einem von Hirschensohn aufgeführten Fall gefunden. Darüber hinaus habe ich natürlich auch Erkenntnisse von Jacobs und mir aus meinen früheren Büchern übernommen. Ansonsten bestand meine Aufgabe in diesem Projekt lediglich darin, die Daten kritisch zu bewerten und zu ordnen sowie den vorliegenden Artikel zu verfassen.

Im Folgenden finden Sie, kurz gefasst, **die vollständige Liste. von 72 biblischen Vorkommen** von *qal vachomer,* die in diesem Aufsatz vorgeschlagen werden: **Genesis 3:22-23** , **4:14, 4:24, 6:3, 11:6, 14:23 , 17:17, 18:12, 39:8-9, 44:8; Exodus 6:12, 6:30; Numeri 12:14; Deuteronomium 31:27, 32:39; Richter 14:16; 1 Samuel 14:29-30, 14:39, 17:37, 21:6, 23:3; 2 Samuel 4:10-11, 11:11, 12:18, 12:21, 16:11; 1 Könige 8:27; 2 Könige 5,12; 5,13; 10,4; 18,23-24; 18,35; Jesaja 1,3; 10,11; 20,6; 36,8-9; 36,20; 66,1 (a & b); Jeremia 2,11; 8,7; 12,5 (a & b); 25,29; 45,4-5; 49,12; Hesekiel 3,4-7; 14,13-21; 15,5; 33,24; Jona 4,10-11; Psalm 25,8-9; 78,20; 94,9 (a & b); 94,10; Sprüche 11:31, 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Hiob 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6, 35:13-14; Esther 9:12; Daniel 2:9, Nehemia 13:26-27; 2 Chronik 6:18, 32:15** .

Eine detailliertere Auflistung und Erläuterung dieser 72 Fälle finden Sie in Kapitel 3 (unten), eine detaillierte tabellarische Aufstellung in Kapitel 17.

Beachten Sie in der obigen Liste, dass es **15 Stellen in der eigentlichen Tora gibt** . Die Statistiken pro biblischem Buch (soweit uns bekannt) lauten wie folgt: Genesis (10), Exodus (2), Numeri (1), Deuteronomium (2), Richter (1), 1. Samuel (5), 2. Samuel (5), 1. Könige (1), 2. Könige (5), Jesaja (7), Jeremia (7), Ezechiel (4), Jona (1), Psalmen (5), Sprüche (6), Hiob (5), Esther (1), Daniel (1), Nehemia (1), 2. Chronik (2); die anderen Bücher enthalten keine.

Von den oben aufgeführten 72 Fällen waren 47 bereits in meiner Studie von 2013 (AFL, Anhang 1) aufgeführt; diese werden im Folgenden in Kapitel 3 erneut vorgestellt und erläutert. Die **25 Fälle, die in der vorliegenden Studie (2023-24) neu aufgetreten sind ,** sind die folgenden [148]: **Genesis 3,22-23** , **4,14, 6,3, 11,6 , 14,23, 17,17, 18,12, 39,8-9; Exodus 6,30; Deuteronomium 32,39; 1 Samuel 14,39; 2 Samuel 11,11, 12,21; 2 Könige 5,12, 18,35; Jesaja 1,3, 10,11, 20,6, 36,20; Jeremia 2,11, 8,7; Hesekiel 3,4-7; Psalm 25,8-9; Sprüche 17,7; Hiob 35,13-14** ; diese werden auch unten in Kapitel 3 vorgestellt und erläutert.

---

147 Einhorn und Hirschensohn wurden in meiner AFL kurz erwähnt, nachdem sie in Jacobs' Essay erwähnt worden waren.

148 Die 25 Fälle setzen sich also wie folgt zusammen: 8 Fälle aus Genesis, 1 Fall aus Exodus, 1 Fall aus Deuteronomium, 1 Fall aus 1 Samuel, 2 Fälle aus 2 Samuel, 2 Fälle aus 2 Könige, 4 Fälle aus Jesaja, 2 Fälle aus Jeremia, 1 Fall aus Ezechiel, 1 Fall aus den Psalmen, 1 Fall aus den Sprüchen und 1 Fall aus Hiob.

Die folgende Tabelle gibt die **logischen Formen** dieser 72 Fälle an, wobei die Symbole Folgendes bedeuten: **s** für Subjektiv, **p** für Prädikatal, **+** für Positiv, **-** für Negativ und **&** für Proportional (eine vollständige Erklärung dieser Begriffe finden Sie in Kapitel 2).

A fortiori Argumentform		Menge (alle)	Wovon ein Crescendo (**&**)
positives Subjekt	**+s**	28	5
negative Subjekt	**-S**	20	3
positive Prädikat	**+p**	18	1
negative Prädikat	**-P**	6	0
Gesamt		72	9

Ich habe alle Fälle in den Listen der einzelnen Autoren in die folgenden Kategorien der Autorschaft eingeteilt: (A) „historisch zuerst“ (der betreffende Autor ist anscheinend historisch gesehen der erste, der diesen Fall erwähnt oder aufgeführt hat); (B) „unabhängig“ (der betreffende Autor ist offensichtlich *nicht* historisch gesehen der erste, der diesen Fall erwähnt oder aufgeführt hat, sondern hat ihn anscheinend unabhängig gefunden); und (C) „abgeleitet“ (es ist bekannt, dass der betreffende Autor diesen Fall von einem anderen, der vor ihm da war, erfahren hat – oder man kann vernünftigerweise davon ausgehen, dass er ihn von einem anderen, der vor ihm da war, erfahren hat).

In einigen Fällen gestaltet sich die Zuordnung zu einer dieser drei Kategorien recht schwierig, da jemand zwar bemerkt haben mag, dass eine Bibelstelle eine a fortiori-Intention aufweist, aber entweder nicht formuliert hat, wie das *qal vachomer* aussehen könnte, oder es falsch formuliert hat. Sollte ich in solchen Fällen, wenn ich das Argument für ihn formuliere oder ihn korrigiere, den Fall als meine eigene Erkenntnis werten, obwohl ich ihn selbst nicht bemerkt habe, oder ihn weiterhin als seine betrachten? Und was ist, wenn mein Verständnis der Erzählung auf einem Kommentar, beispielsweise von Raschi, beruht? Ich habe versucht, allen (einschließlich mir selbst) gegenüber so fair wie möglich zu sein. In jedem Fall bin ich stets transparent.

Die folgende Tabelle fasst die **Leistungen der verschiedenen Autoren/Werke zusammen** .

Autor/Werk		Alle	A	B	C
Eliezer b. Jose / Baraita 32 Midot	EbJ	3	3	0	0
Oshaya b. Hama / Genesis Rabbah	GR	11	8	0	3
Raschi / Kommentar zum Tanach	R	25	14	0	11
SY Ashkenazi / Yefeh Toar	SYA	24	8	5	11
ZH Katzenellenbogen / Netivot Olam	ZHK	31	9	11	11
ZW Einhorn / Midrasch Tannaim	ZWE	24	0	1	23
M. Strashun / Mattat Yah	MS	52	14	7	31
Kap. Hirshensohn / Berure ha-Midot	HH	41	8	1	32
Avi Sion / Judaic Logic	ALS	34	5	18	11

Autor/Werk		Alle	A	B	C
L. Jacobs / Rabbinisches Denken im Talmud	LJ	33	2	7	24
Avi Sion / A Fortiori Logic	ALS	47	1 (+5)	21	20
Avi Sion + Yaakov Gabay / All The More	AS+YG	72	0 (+6)	21	25+20

Es lohnt sich, die historischen Erstentdeckungen (Spalte A) jedes der in der obigen Tabelle genannten Autoren aufzulisten. Die Summe beträgt selbstverständlich 72 Fälle. **Genesis Rabba** (alle möglichen Autoren und Kommentatoren zusammengefasst [149]): Genesis 44,8; Exodus 6,12; Numeri 12,14; Deuteronomium 31,27; 1 Samuel 23,3; Jeremia 12,5 (a & b); Hesekiel 15,5; Sprüche 11,31 und Esther 9,12. Hinzu kommt, an einer anderen Stelle desselben Dokuments, mindestens Genesis 4,24; insgesamt: 11 Fälle. **Raschi** : Genesis 6,3; 2 Könige 5,13; Hesekiel 14,13–21; 33,24. Sprüche 15,11; 17,7; 19,7; 19,10; 21,27; Hiob 9,13-14; 15,15-16; 35,13-14; Daniel 2,9; Nehemia 13,26-27; insgesamt: 14 Fälle.

Ashkenazi : 1 Könige 8,27; 2 Könige 10,4; Jesaja 20,6; Jeremia 25,29; 45,4-5; 49,12; Hiob 4,18-19; 25,5-6; insgesamt: 8 Fälle. **Katzenellenbogen** : Deuteronomium 32,39; 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 12:21, 16:11; 2 Chronik 6:18; Psalm 25:8-9, 78:20; insgesamt: 9 Fälle. **Einhorn** : 0 bekannte Fälle. **Strashun** : Richter 14,16; 1 Samuel 14,39; 2 Samuel 11,11; 2 Könige 5,12; 18,23–24; 18,35; Jesaja 1,3; 10,11; 36,8–9; 36,20; Jeremia 2,11; 8,7; Hesekiel 3,4–7; Jona 4,10–11; insgesamt: 14 Fälle. **Hirschensohn** : Genesis 3,22–23; 4,14; 11,6; 14,23; 17,17; 39,8–9 und Exodus 6,30. Hinzu kommt Genesis 18,12; insgesamt : 8 Fälle. **Sion in JL** : 1 Samuel 17,37; 21,6; Psalm 94,9 (a & b); 94,10; insgesamt: 5 Fälle. **Jakobus** : Jesaja 66,1 (a & b); insgesamt: 2 Fälle. **Sion in AFL** : 2 Chronik 32,15; insgesamt: 1 Fall. **Sion und Gabay in ATM** : 0 Fälle.[150]

R. Eliezer ben Jose ha-Gelili (2. Jh. n. Chr.) unterscheidet in seiner *Baraita* zu den 32 hermeneutischen Regeln der Bibelauslegung in den Regeln 5 und 6 zwischen **explizitem *(meforash)* und implizitem *(satum)*** *qal vachomer* . Dies ist eine wichtige Unterscheidung, die ich uneingeschränkt unterstütze. Meine Listen biblischer A-fortiori-Argumente umfassen daher nur diese. Explizite Fälle werden ausschließlich berücksichtigt, implizite Fälle hingegen nicht. Der Grund dafür liegt darin, dass explizite Fälle auf einer wörtlichen Textauslegung beruhen, also auf einer rein „außerhalb“ des Textes gelesen wird; implizite Fälle hingegen auf einer stark interpretativen Textauslegung, also einer teilweisen „hinein“ gelesenen Interpretation. Letztere fügt dem Text etwas hinzu, ein narratives oder homiletisches Element; sie beinhaltet das „Lesen zwischen den Zeilen“, also Interpolation. Dies sind lediglich allgemeine Kriterien; spezifischere Kriterien können und werden im weiteren Verlauf noch festgelegt werden.

Das bedeutet nicht, dass „explizite“ Fälle immer vollständig explizit sind; oft bleibt ein Teil des beabsichtigten A-fortiori-Arguments (meist eine der Prämissen, üblicherweise die Hauptprämisse, in manchen Fällen aber auch die Schlussfolgerung) unausgesprochen – doch die A-fortiori- *Intention* des wörtlichen Textes ist durchaus offensichtlich oder unausweichlich. Und das bedeutet nicht, dass „implizite“ Fälle nicht so A-fortiori sind, wie behauptet – das Problem besteht lediglich darin, dass das

149 Einschließlich: Eliezer b. Jose, 3 Fälle: Jeremia 12:5 (2 Fälle), Esther 9:12.

150 Die in AFL (+5) und ATM (+6) in Klammern aufgeführten Fälle sind als historische Erstveröffentlichungen (A) in meinem Namen gekennzeichnet. Da ich der Autor dieser verschiedenen Bücher bin, konnte ich sie nicht einfach als unabhängige Ergebnisse (B) aufführen.

vorgeschlagene A-fortiori-Argument nicht strikt zum überlieferten Text gehört, da der Text *auch anders* als im vorgeschlagenen A-fortiori-Weg gelesen werden kann. Daher können meine Listen einen Fall aus einem von zwei Gründen ablehnen: entweder weil das vorgeschlagene A-fortiori-Argument nicht explizit, sondern lediglich implizit ist, obwohl es formal gültig ist; oder weil es formal nicht gültig ist, obwohl es als A-fortiori beabsichtigt oder behauptet wird, oder weil es überhaupt nicht der A-fortiori-Intention entspricht.

Es sei darauf hingewiesen, dass von mir vorgeschlagene Fälle, die ich als lediglich implizit, ungültig oder nicht a fortiori beurteile, relativ selten sind. Ich trage allein die Verantwortung für die hier getroffenen Ad-hoc-Urteile; Gabay wurde gelegentlich konsultiert, die endgültige Entscheidung lag jedoch stets bei mir. Wie sich zeigen wird, weicht mein Urteil mitunter von dem anderer Kommentatoren ab; ich kann jedoch mit Fug und Recht behaupten, dass meine Entscheidungen aufgrund meiner umfassenden theoretischen Studien zum a-fortiori-Argument in meinen Büchern „ *Judaic Logic* “ (1995) und *„A Fortiori Logic“* (2013) verlässlicher sind. Siehe Kapitel 2 weiter unten für eine kurze Übersicht über die Formalitäten des a-fortiori-Arguments, die ich in diesen früheren Werken ausführlich dargelegt habe. Selbstverständlich begründe ich solche Entscheidungen stets präzise; sie sind niemals willkürlich. In manchen Fällen wird die Entscheidung ausführlich erläutert und basiert auf stundenlanger narrativer, linguistischer und logischer Analyse [151].

Die einzige Ausnahme, die ich in der Vergangenheit von dem genannten Prinzip gemacht habe, nur explizite Fälle von *„qal vachomer“ in meine Listen aufzunehmen, ist der Fall Esther 9,12. Obwohl ich persönlich bezweifle, dass die ursprüngliche Intention „qal vachomer“ war* – da der Wortlaut außergewöhnlich ist und die erst recht gültige Form nicht offensichtlich ist [152]–, habe ich den Vers dennoch in meinen Listen belassen, da er in der klassischen Liste der zehn Fälle der Allgemeinen Relativitätstheorie enthalten ist.

Die wenigen Fälle, die in der Liste der 72 gültigen und expliziten Fälle fehlen, habe ich daher in zwei Kategorien eingeteilt: (D) „bestenfalls implizit“ und (E) „ungültig“ (wobei Letzteres „scheinbar umso mehr, aber nicht wirklich“ bzw. „keinesfalls umso mehr“ bedeutet). Von allen potenziellen Fällen wurden sieben als (D) eingestuft: Genesis 6,9; 17,20–21; Levitikus 10,19; Habakuk 2,4–5; Psalm 15,4; 15,5; Hiob 28,17. Sieben weitere Fälle wurden als (E) eingestuft: Genesis 3,1; 27,37; 2 Samuel 10,16; Hesekiel 23,39–40; Sprüche 6,30; 10,17; 19,7b.

Es sollte klar sein, dass die Ablehnung eines vorgeschlagenen Falls genauso wichtig ist wie seine Annahme. Selbstverständlich kann man nicht alle vorgeschlagenen Fälle ohne Weiteres akzeptieren, sondern muss jeden einzelnen sorgfältig prüfen. Wenn ein Autor, der einen unhaltbaren Fall vorschlug, darlegte, wie der/die betreffende(n) Vers(e) seiner Meinung nach als a fortiori gelesen werden könnten, oder wenn ich zumindest erahnen konnte, welche Lesart er im Sinn hatte, konnte ich den Vorschlag analysieren und genau begründen, warum ich ihn entweder als implizit (7 Fälle) oder ungültig (4 Fälle) ablehnte. Wenn der Autor seine Lesart jedoch nicht erläuterte oder Gabay mir seine genaue Lesart nicht mitgeteilt hatte, und ich keine mögliche a-fortiori-Interpretation erkennen konnte, erklärte ich den Fall standardmäßig als nicht a fortiori (3 Fälle). Natürlich bin auch ich nicht unfehlbar und habe

---

151 Der Leser sollte sich die Zeit nehmen, solche gelegentlichen detaillierten Auslegungen zu lesen, da sie in vielerlei Hinsicht sehr lehrreich sind.

152 Hier wird der hebräische Satz *meh assu* , wörtlich: [in den Provinzen] „Was haben sie getan?“, der im Kontext wörtlich übersetzt „Wie viele Menschen haben sie getötet?“ bedeutet, von Befürwortern der a fortiori-Interpretation so interpretiert: „Wie viele Menschen haben sie *noch mehr getötet?“ Die Annahme, der König habe geglaubt, es seien noch mehr Menschen getötet worden, ist* natürlich nicht zwingend; er könnte auch eine offene Frage gestellt haben.

in meinen früheren Arbeiten gelegentlich Fehlinterpretationen gemacht. Ich bin jedoch aufgeschlossen und stets bereit, korrigiert zu werden.[153]

Im folgenden Kapitel biete ich dem Leser einige Grundlagen der formalen Logik, die zum besseren Verständnis der Ergebnisse dieser Studie notwendig sind. In Kapitel 3 liste ich die 72 (47+25) anerkannten Fälle auf und paraphrasiere sie kurz, um ihre a fortiori Intention deutlicher zu machen. In den darauffolgenden Kapiteln untersuche ich chronologisch die den verschiedenen hier betrachteten Kommentatoren zugeschriebenen Listen. Diese basieren, um es zu wiederholen, auf den Arbeiten der folgenden Autoren: dem/den Autor(en) von Genesis Rabbah, Raschi, S. Y. Ashkenazi, Z. H. Katzenellenbogen, Z. W. Einhorn, M. Strashun, Ch. Hirschensohn, A. Sion (1995), L. Jacobs und A. Sion (2013).

Es mag natürlich noch weitere literarische Quellen geben, die biblische A-fortiori-Argumente erwähnen, die wir noch nicht entdeckt und untersucht haben; vielleicht sogar viele [154]. Es mag sogar vereinzelte Erwähnungen solcher Argumente geben, die wir in den bereits untersuchten Quellen übersehen haben. Unsere Liste umfasst daher *mindestens* 72 Fälle, die wir *bisher gefunden haben* .

2. Die gültigen Formen des A-fortiori -Arguments

Bevor der Leser fortfährt, sollte er sich ein theoretisches Fundament in der A-fortiori-Logik aneignen, indem er die unten aufgeführten gültigen Formen des Kopulationsarguments studiert, auf denen alle Analysen, Klassifizierungen und Auflistungen dieses Aufsatzes basieren. **Die Symbole P, Q, R und S bezeichnen jeweils den Ober-, Unter-, Mittel- und Hilfsbegriff.**[155]

-fortiori-Argument besteht strukturell aus drei Aussagen: **einer Oberprämisse, einer Unterprämisse und einer Schlussfolgerung** . Die Oberprämisse vergleicht Ober- und Unterbegriff (P bzw. Q) mithilfe des Mittelbegriffs (R); die Unterprämisse stellt den Zusammenhang zwischen Ober- oder Unterbegriff und Unterbegriff (S) durch die *Hinlänglichkeit* (oder Nichthinreichendheit) des Mittelbegriffs her; und die Schlussfolgerung stellt den Zusammenhang zwischen Ober- oder Unterbegriff und Unterbegriff ebenfalls durch die Hinlänglichkeit (oder Nichthinreichendheit) des Mittelbegriffs her.

Dies gilt erst recht für *„reine" (nicht - proportionale) a fortiori* ; im Falle von *„a crescendo" (proportionalen) a fortiori* gibt es eine zusätzliche Prämisse (die sogenannte Proportionalitätsprämisse **)** , die die gleichzeitige Variation von R und S beschreibt, welche (man beachte gut) die Größe von S in der Schlussfolgerung beeinflusst.

Es gibt zwei *Formen* des A-fortiori-Arguments: die subjektive und die prädikative. Der Unterschied zwischen ihnen liegt in ihrer Ausrichtung. In der subjektiven Form sind P und Q Subjekte und S ein

---

153 Zum Beispiel lehne ich in JL fälschlicherweise Genesis 3:22-23, 11:6 und 17:7 ab; wohingegen ich sie in der vorliegenden Studie akzeptiere, nachdem ich erfahren habe, wie Hirschensohn diese Fälle interpretiert hat.

154 S. Goltzberg erwähnt in seinem Aufsatz „Das A-fortiori-Argument im Talmud" von 2010 die „vergessenen A-fortiori-Argumente", ohne jedoch deren Anzahl anzugeben oder sie aufzulisten. Offenbar entnimmt er diese Information Moshe Koppels „ *Meta-Halakha. Logik, Intuition und die Entfaltung des jüdischen Rechts".* (Northvale, NJ, Jason Aronson, 1987). Ich habe dieses Buch (in englischer Sprache) gefunden und es mir angesehen; ich fand darin jedoch keinen Hinweis auf, geschweige denn eine Auflistung von biblischen A-fortiori-Argumenten.

155 P wird als Dur und Q als Moll bezeichnet, weil P im Allgemeinen größer als Q im Verhältnis zu R ist, obwohl in einigen Fällen P und Q die gleiche Amplitude haben.

Prädikat; in der prädikativen Form sind P und Q Prädikate und S ein Subjekt; R ist in beiden Formen ein Prädikat. Jede Form hat zwei *Polaritäten* : In der positiven Form sind die Nebenprämisse und die Konklusion positive Aussagen; in der negativen Form sind sie negativ.

Folgende Modi sind für das kopulative a fortiori-Argument **gültig :**

a. Der **positive Subjektmodus** {Symbol **+s** } (= Moll- zu Dur-Term, d.h. Q zu P):

P ist mehr R als (oder genauso viel R wie) Q (ist R),

und Q ist R genug, um S zu sein;

Daher ist P umso mehr (oder gleichermaßen) R genug, um S zu sein.

Unter der gleichen Grundannahme wäre der Schluss von P auf Q (ist R ausreichend, um S zu sein?) *ungültig* . Außer natürlich in Fällen, in denen P und Q gleichermaßen R sind.

Oben ist die *reine* Stimmung dargestellt; die entsprechende *Crescendo*- Stimmung (hinzugefügtes Symbol **&**) würde Folgendes hinzufügen:

Wenn wir *außerdem* (für Dinge, die sowohl R als auch S sind) feststellen, dass:

S variiert proportional zu R, also:

Aus der obigen Nebenprämisse, dass: wenn R = Rq, dann S = Sq,

Daraus folgt in der Schlussfolgerung:

Wenn R *größer als* Rq = Rp ist, dann ist S *größer als* Sq = Sp:

d.h. aus Q ist R ausreichend, um S zu sein, schließen wir, dass P R ausreichend ist, um mehr als S zu sein.

b. Der **negative Subjektmodus** {Symbol **-s** } (= Dur-Term zu Moll-Term, d.h. P zu Q):

P ist mehr R als (oder genauso viel R wie) Q (ist R),

Doch P ist R *nicht* genug, um S zu sein;

Daher gilt umso mehr (oder ebenso): Q ist R *nicht* genug, um S zu sein.

Unter der gleichen Grundannahme wäre der Schluss von Q auf P (reicht R *nicht aus, um S zu sein?) ungültig* . Außer natürlich in Fällen, in denen P und Q gleichermaßen R sind.

Oben steht der *reine* Modus; der entsprechende *Crescendo*- Modus (hinzugefügtes Symbol **&**) würde lauten (beachten Sie, dass der Schluss sich nicht vom reinen Modus unterscheidet):

P ist mehr R als Q (ist R).

und P ist R *nicht* ausreichend, um *mehr als* S zu sein;

und S variiert proportional zu R;

Daher ist Q = R *nicht ausreichend, um überhaupt* S zu sein .

Offensichtlich kann die Schlussfolgerung *nicht* einfach lauten, dass Q nicht ausreichend R ist, um *größer als* S zu sein, denn wenn Q immer noch ausreichend R wäre, um S zu sein (wenn auch nicht größer als S), würde dies der Behauptung widersprechen, dass S proportional zu R variiert, da P dann ausreichend R wäre, um S zu sein, und sogar proportional größer als S. Wenn die Prämisse der Proportionalität verneint wird, *wäre die Schlussfolgerung natürlich* , dass Q nicht ausreichend R ist, um größer als S zu sein; aber in diesem Fall ist der Hilfsterm nicht wirklich nur „S“, sondern „größer als S“.

c. Der **positive Prädikatalmodus** {Symbol **+p** } (= Dur-Term zu Moll-Term, d.h. P zu Q):

Für die Eigenschaft P ist mehr (oder genauso viel) R erforderlich wie für die Eigenschaft Q.

und S ist R genug, um P zu sein;

Daher ist S umso mehr (oder gleichermaßen) R genug, um Q zu sein.

Unter der gleichen Grundannahme wäre der Schluss von (S ist R hinreichend, um) Q auf P *ungültig* . Außer natürlich in Fällen, in denen P und Q gleichermaßen R sind.

Oben ist die *reine* Stimmung dargestellt; die entsprechende *Crescendo*- Stimmung (hinzugefügtes Symbol **&**) würde Folgendes hinzufügen:

Wenn wir *außerdem* (für Dinge, die sowohl R als auch P oder Q sind) feststellen, dass:

R variiert proportional zu S, also:

Aus der obigen Nebenprämisse, dass wenn S = Sp, dann R = Rp,

Daraus folgt in der Schlussfolgerung:

Wenn S *kleiner als* Sp = Sq ist, dann ist R *kleiner als* Rp = Rq.

d. h. aus S ist R ausreichend, um P zu sein, schließen wir, dass weniger als S ist, um R ausreichend, um Q zu sein.

d. Der **negative Prädikatalmodus** {Symbol **-p** } (= Moll-Term zu Dur-Term, d.h. Q zu P):

Für die Eigenschaft P ist mehr (oder genauso viel) R erforderlich wie für die Eigenschaft Q.

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

Daher gilt umso mehr (oder gleichermaßen): S ist R *nicht* genug, um P zu sein.

Unter der gleichen Grundannahme wäre der Schluss von (S ist R, aber nicht ausreichend, um) P auf Q *ungültig* . Außer natürlich in Fällen, in denen P und Q gleichermaßen R sind.

Oben steht der *reine* Modus; der entsprechende *Crescendo*- Modus (hinzugefügtes Symbol **&**) würde lauten (beachten Sie, dass der Schluss sich nicht vom reinen Modus unterscheidet):

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

und *kleiner als* S ist R *nicht* ausreichend, um Q zu sein

und R variiert proportional zu S;

Daher ist S *überhaupt* nicht ausreichend, um P zu sein.

Offensichtlich *kann die Schlussfolgerung nicht* einfach lauten, dass *weniger als* S nicht ausreicht, um P zu sein, denn wenn S noch ausreicht, um P zu sein (weniger als S jedoch nicht), widerspräche dies der Behauptung, dass R proportional zu S variiert, da S dann ausreichen würde, um Q zu sein, und tatsächlich wäre auch proportional weniger als S ausreichend. Wenn die Prämisse der Proportionalität verneint wird, *wäre die Schlussfolgerung* natürlich, dass weniger als S nicht ausreicht, um P zu sein; in diesem Fall ist der Hilfsterm aber nicht einfach nur „S“, sondern „weniger als S“.

Beachten Sie, dass in allen vier (oder acht) oben genannten Modi der Komparativ im Hauptsatz „P ist *genauso viel* R wie Q“ anstelle von „P ist *mehr* R als Q“ lauten kann; dies liegt daran, dass die erstgenannte „egalitäre“ Möglichkeit der Grenzfall der letztgenannten „überlegenen“ Formel ist (d. h. > bedeutet hier ≥). Der Komparativ wird manchmal auch in der Form „Q ist *weniger* R als P“ ausgedrückt; dies ist selbstverständlich zulässig, sofern sich auch in diesem Fall P auf die größere Menge von R und Q auf die kleinere bezieht.

Es ist hilfreich, sich zu merken, dass ein gültiges A-fortiori-Argument „vom Moll zum Dur“ verläuft (d. h. vom Moll-Term Q zum Dur-Term P), wenn es ein positives Subjektiv- oder ein negatives Prädikatalargument ist, und „vom Dur zum Moll“ (d. h. vom Dur-Term P zum Moll-Term Q), wenn es ein negatives Subjektiv- oder ein positives Prädikatalargument ist. Wenn ein Argument also vom Moll zum Dur verläuft und positiv ist, wissen wir, dass es ein Subjektivargument ist; ist es hingegen negativ, ist es ein Prädikatalargument. Umgekehrt gilt: Wenn es vom Dur zum Moll verläuft und positiv ist, wissen wir, dass es ein Prädikatalargument ist; ist es hingegen negativ, ist es ein Subjektivargument.

Bedenken Sie außerdem, dass der Unterschied zwischen einem Crescendo-Argument und einem reinen A-fortiori-Argument davon abhängt, ob sich der Hilfsterm (S) und der Mittelterm (R) gemeinsam verändern; eine Veränderung des Mittelterms allein ist kein Indiz für ein Crescendo. Die gleichzeitige Veränderung dieser beiden Terme, die üblicherweise proportional ist, kann gelegentlich auch umgekehrt proportional sein. In letzteren Fällen müssen die A-fortiori-Argumente natürlich entsprechend angepasst werden, sodass einer dieser Terme zunimmt, während der andere abnimmt.

Die obigen Ausführungen stellen, um es zu wiederholen, die acht gültigen logischen Formen des *kopulativen* a-fortiori-Arguments dar, darunter vier reine Modi und vier entsprechende proportionale Modi. Es gibt weitere acht ähnliche gültige Modi des *implikativen* a-fortiori-Arguments. Im implikativen a-fortiori-Argument werden kategorische Aussagen durch hypothetische ersetzt, d. h. die Terme werden durch Thesen und die Kopula (ist) durch Implikationswörter (wenn-dann) ersetzt. Implikative Argumente lassen sich in der Regel in eine einfachere, kopulative Form umformulieren.

Zu **Einwänden** gegen A-fortiori-Argumente: Diese treten häufig in talmudischen und anderen Debatten auf und müssen daher verstanden werden. Ein *Qal Vachomer* (sofern korrekt formuliert) ist ein deduktives Argument, d. h. die Schlussfolgerung folgt notwendigerweise aus den Prämissen. Wie bei allen deduktiven Argumenten (einschließlich Syllogismen) lassen sich jedoch die Prämissen in Zweifel ziehen: Man kann zeigen, dass eine oder mehrere von ihnen faktisch falsch oder zumindest unsicher

sind. Dies beeinträchtigt zwar nicht die formale *Gültigkeit* des Arguments, aber seine faktische *Glaubwürdigkeit* .

Das folgende Beispiel verdeutlicht diesen Punkt. In Deuteronomium 31,27 heißt es (Mose spricht): „Siehe, solange ich heute noch bei euch lebe, seid ihr dem Herrn ungehorsam gewesen; wie viel mehr werdet ihr nach meinem Tod ungehorsam sein!“ Dies lässt sich wie folgt zusammenfassen: Nach dem Tod ihres Anführers sind die Menschen untreuer als zu seinen Lebzeiten (Hauptprämisse); die Israeliten waren zu Moses’ Lebzeiten so untreu, dass sie rebellierten (Nebenprämisse); daher werden sie auch nach seinem Tod so untreu sein, dass sie rebellieren (Schlussfolgerung). Der Maharsha [156]wendet einleuchtend ein, dass das Volk nach Moses’ Tod durchaus Buße tun und treuer werden könnte, da es erkennt, dass er nicht mehr da ist, um für sie zu beten. Dieser Einwand stellt die Hauptprämisse infrage und zeigt, dass sie sich als faktisch falsch erweisen könnte. Eine Erwiderung auf diesen Einwand ist möglich, indem man sagt (wie der Maharsha es im Grunde selbst tut), dass selbst wenn sich Moses' Sorge in der Zukunft (was schließlich tatsächlich geschah) als unberechtigt erweisen sollte, die Umstände zum Zeitpunkt von Moses' Vorwurf diese rechtfertigten.

Die Logik des A-Fortiori-Arguments wurde erstmals von mir in meinem 1995 erschienenen Buch *„Judaic Logic “ (JL) korrekt formuliert und in meinem 2013 erschienenen Buch „A Fortiori Logic“ (AFL)* weiterentwickelt . Für weitere Details, einschließlich der genauen Verfahren zur *Bestätigung oder Widerlegung aller Modi dieses Arguments,* sei auf die Kapitel 1 und 2 meines Buches AFL verwiesen. Diese Verfahren sind offensichtlich wichtig, aber zu umfangreich, um sie hier zu wiederholen.

Es ist wichtig zu verstehen, dass sich ein Fortiori-Argument wesentlich von **einem Analogieschluss unterscheidet** . Denn ein Fortiori-Argument setzt voraus, dass eine *ausreichende* Menge des Mittelterms („R genug“) vorliegt. Dies bedeutet, dass *ein Schwellenwert* (R) in der Unterprämisse erreicht oder überschritten werden muss, damit die Schlussfolgerung gültig ist. Dieses Merkmal fehlt bei einem reinen Analogieschluss. Aufgrund dieses Unterschieds ist ein Fortiori-Argument deduktiv (d. h., die Schlussfolgerung ist angesichts der Prämissen hundertprozentig sicher), während analoges Denken induktiv ist (d. h., die Schlussfolgerung ist angesichts der Prämissen nur wahrscheinlich). Man sollte daher darauf achten, diese beiden Argumentationsformen nicht zu verwechseln.

Im Folgenden werden, vereinfacht dargestellt, die gültigen Modi des Analogieschlusses erläutert. Da es sich jedoch um einen induktiven Ansatz handelt, sind gleichermaßen gültige, widersprüchliche Analogien möglich. Beachten Sie, dass hier (anders als beim A-fortiori-Argument) P und Q durchgehend austauschbar sind; d. h. der Schluss gilt in beide Richtungen. Die Analogie kann qualitativ oder quantitativ sein.

Qualitative Analogie (dies ähnelt in gewisser Weise einem reinen A-fortiori-Argument):

Positive Subjektform (**+s**): P und Q sind sich in gewisser Hinsicht ähnlich, z. B. weil beide R enthalten. Und Q ist S; also ist P wahrscheinlich S. (Oder: Und P ist S; also ist Q wahrscheinlich S.) Negative Modusform (**+s**): Gleiche Hauptaussage. Und Q ist nicht S; also ist P wahrscheinlich nicht S. (Oder: Und P ist nicht S; also ist Q wahrscheinlich nicht S.)

Positive Prädikatsausdrücke (**+p**): P und Q sind in gewisser Hinsicht ähnlich, z. B. weil R beides enthält. Und S ist Q; also ist S wahrscheinlich P. (Oder: Und S ist P; also ist S wahrscheinlich Q.) Negative

156 R. Shmuel Eidels (Polen, 1555-1631). In *Chiddushei Aggadot* auf Sanhedrin 37a.

Prädikatsausdrücke (**-p**): Gleiche Hauptprämisse. Und S ist nicht Q; also ist S wahrscheinlich nicht P. (Oder: Und S ist nicht P; also ist S wahrscheinlich nicht Q.)

Quantitative Analogie (dies ähnelt in gewisser Weise einem Crescendo-Argument, Anmerkung): vorausgesetzt, R und S variieren gemeinsam:

Positive Subjektivität (**+s**): Wenn P größer als Q in Bezug auf R ist, dann folgt aus Q = S (Sq), dass P wahrscheinlich proportional mehr S ist (Sp > Sq) (von unterlegen zu überlegen). Wenn P gleich Q in Bezug auf R ist, dann folgt aus Q = S (Sq), dass P wahrscheinlich proportional genauso viel S ist (Sp = Sq) (von gleich zu gleich). Wenn P kleiner als Q in Bezug auf R ist, dann folgt aus Q = S (Sq), dass P wahrscheinlich proportional weniger S ist (Sp < Sq) (von überlegen zu unterlegen). Negative Stimmung (**-s**): Unabhängig davon, ob P größer, gleich oder kleiner als Q in Bezug auf R ist, folgt aus Q = S, dass P wahrscheinlich nicht S ist, und umgekehrt, dass Q wahrscheinlich nicht S ist.

Positive Prädikatsaussage (**+p**): Wenn P größer als Q in Bezug auf R ist, dann folgt aus S (Sq) = Q, dass wahrscheinlich proportional mehr S (Sp > Sq) P ist (von unterlegen zu überlegen). Wenn P gleich Q in Bezug auf R ist, dann folgt aus S (Sq) = Q, dass wahrscheinlich proportional genauso viel S (Sp = Sq) P ist (von gleich zu gleich). Wenn P kleiner als Q in Bezug auf R ist, dann folgt aus S (Sq) = Q, dass wahrscheinlich proportional weniger S (Sp < Sq) P ist (von überlegen zu unterlegen). Negative Prädikatsaussage (**-s**): Unabhängig davon, ob P größer, gleich oder kleiner als Q in Bezug auf R ist, folgt aus S ≠ Q, dass S wahrscheinlich nicht P ist, und umgekehrt, dass S ≠ P, dass S wahrscheinlich nicht Q ist.

Dies alles wird hier kurz dargestellt, um sicherzustellen, dass der Leser das A-fortiori-Argument nicht mit dem Analogieschluss verwechselt. Weitere Informationen zu diesem interessanten Thema finden Sie in meinem Werk *„Die Logik der Analogie“ (2023).*

3. Zusammengefasste Liste der 72 *Qal-Vachomer* -Argumente im Tanach

uns bisher bekannten [157]*Qal-Vachomer -Argumente aus dem Tanach* aufgelistet und kurz analysiert. Darunter befinden sich die 47 Fälle, die ich 2013 (in AFL, Anhang 1) aufgeführt habe, sowie die 25 Fälle, die in der vorliegenden Studie neu entdeckt wurden (bis auf zwei alle Ergebnisse von Rav Gabays Forschung in den literarischen Quellen) . Für jeden Fall gebe ich eine kurze analytische Paraphrase an, die nur aus der Nebenprämisse und der Schlussfolgerung (mittels einer Wenn-dann-Aussage) besteht, da sich die Hauptprämisse aus diesen beiden Komponenten leicht ableiten lässt. Die logische Form des Arguments wird symbolisch in Klammern {} angegeben, z. B. **s** oder **p** , **+** oder **-** und gegebenenfalls **&** . Der erste Entdecker jedes Falles wird, soweit uns bekannt, durch seine Initialen gekennzeichnet [158]. Wenn ich die Lesart eines Autors wesentlich erweitert, modifiziert oder ersetzt habe, füge ich

---

157 Die Quellen meiner Bibelzitate (Übersetzungen) sind unterschiedlich. Die von mir in der Vergangenheit aufgeführten Fälle finden Sie dort. Für die kürzlich hinzugefügten Fälle war meine Hauptquelle (soweit ich mich erinnere) https://mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm. In einigen Fällen bevorzugte ich jedoch https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm. Ich möchte darauf hinweisen, dass ich den überlieferten Text in manchen Fällen leicht abgeändert habe, meist durch eine wörtlichere Wiedergabe, wenn ich dies für notwendig hielt, um die besondere Intention des Verses oder seine Bedeutung hervorzuheben. Manchmal habe ich dem gegebenen Text auch in Klammern etwas hinzugefügt.

158 GR=Genesis Rabbah, EbJ=Eliezer ben Jose HaGelili, R=Rashi, SYA=SY Ashkenazi, ZHK=ZH Katzenellenbogen, ZWE=ZW Einhorn, MS=M. Strashun, HH=Ch. Hirschensohn, LJ=L. Jacobs, AS=A. Sion (1995, 2013).

gegebenenfalls meine Initialen AS hinzu. Neu in dieser Studie identifizierte Fälle werden als NEU gekennzeichnet.

Genesis 3,22-23 . Gott: „Siehe , der Mensch ist geworden wie einer von uns, zu erkennen Gut und Böse; und nun *,* dass er nicht seine Hand ausstrecke und auch von dem Baum des Lebens nehme und esse und ewig lebe. Darum schickte ihn Gott der HERR aus dem Garten Eden, dass er den Acker bebaue, von dem er genommen war.“ { *+ s* **}** Wenn der Mensch, nachdem er bereits vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse gegessen hat, schon so gottähnlich ist, dass er aus dem Garten Eden vertrieben werden muss, dann wäre er, wenn er nun zusätzlich vom Baum des Lebens äße, noch gottähnlicher und müsste aus dem Garten Eden vertrieben werden. (NEU – Erstmals gefunden von HH/AS.)

Genesis 4,14 . *Kain* : „Siehe , du *hast* mich heute vom Angesicht des Landes vertrieben, und vor deinem Angesicht werde ich mich verbergen, und *ich* werde ein Flüchtling und ein Wanderer auf Erden sein *;* und es wird geschehen , dass jeder, der mich findet, mich töten wird.“ Die *vier genannten Flüche allein sind schon schwerwiegend genug, um Kains Verbrechen des Mordes an Abel vollständig zu bestrafen; daher sind die vier Flüche zusammen mit der erwähnten Lebensdrohung schwerwiegend genug, um dieses Verbrechen und mehr zu bestrafen. (NEU – Erstmals gefunden von HH/* **AS** .)

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

Genesis 6,3 . Gott: „Mein Geist soll nicht ewig streiten mit dem Menschen, dass er *Fleisch* ist und seine Tage hundertundzwanzig Jahre sein sollen.“ { **+s** *}* Unbußfertiges Sündigen eines mächtigen Geschöpfs aus Feuer oder einem harten Stoff ist so ungehorsam gegenüber Gott, dass es die Vernichtung nach 120 Jahren verdient; umso mehr ist unbußfertiges Sündigen eines schwachen Geschöpfs aus Fleisch, das dem Menschen gleicht, so ungehorsam gegenüber Gott, dass es die Vernichtung nach 120 Jahren verdient. (NEU – Erstmals gefunden von R/AS.)

Genesis 11,6 . Gott: „Siehe , sie sind ein Volk und haben alle eine Sprache; und dies ist erst der Anfang ihres Tuns; und nun, wird ihnen nicht alles verwehrt werden, was sie sich vorgenommen haben?“ *Das Volk , das beginnt, eine Stadt und einen Turm zu* bauen , ist rebellisch genug, um von Gott Widerstand zu erfahren; daher wäre auch das Volk, dem es gelingt **,** eine Stadt und einen Turm zu bauen, rebellisch genug, um von Gott Widerstand zu erfahren. (NEU – Erstmals gefunden von HH/R/AS.)

Genesis 14,23 . Avram: „Ich will weder einen Faden noch einen Schuhriemen noch irgendetwas von dem, was dir gehört, annehmen, damit *du nicht* sagen kannst: Ich habe Avram reich gemacht.“ Wenn Avram vermeiden will, so hoch verschuldet zu sein, dass er das ihm Zustehende ablehnen kann, dann will er zwangsläufig auch so hoch verschuldet sein **,** dass er das ablehnen kann, was ihm nicht zusteht. (NEU – Erstmals gefunden von HH.)

Genesis 17,17 . Abraham: „Kann ein *Hundertjähriger* zeugen? Und kann Sara, eine *Neunzigjährige* , gebären?“ { **+s** } Wenn Abraham (ein Hundertjähriger) eine jüngere Frau (im gebärfähigen Alter) gehabt hätte , wäre es für ihn schon schwierig genug gewesen, Kinder zu zeugen; umso schwieriger wäre es mit seiner tatsächlichen Frau Sara (einer Neunzigjährigen, weit über dem gebärfähigen Alter) gewesen, ja sogar noch viel schwieriger. (NEU – Erstmals gefunden von HH.)

Genesis 18,12 . Sarah: „Werde ich, nachdem ich alt geworden bin, wieder *jung* werden? Und *mein* Herr, der alt ist?“ Sarah (jetzt neunzig Jahre alt, nach den Wechseljahren) hätte mit Abraham (jetzt hundert Jahre alt), wäre er jünger, schon Schwierigkeiten genug gehabt **,** ein Kind zu bekommen; umso mehr kann sie erwarten, dass es ihr, da er nun schon recht alt ist, schwerfällt, ein Kind zu bekommen. (NEU – Erstmals gefunden von HH/AS.)

1. Mose 39,8-9 . Josef: „Aber er weigerte sich und sprach zu der Frau seines Herrn: ‚Siehe , mein *Herr* , der mich hat, weiß nicht, was im Haus ist, und er hat mir alles anvertraut, was er hat. Er ist nicht größer in diesem Haus als ich; er hat mir nichts vorenthalten außer dir, weil du seine Frau bist. Wie könnte ich nun diese große Sünde begehen und gegen Gott sündigen?‘“ { *+* **s** } Wenn Josef etwas gestohlen hätte, dessen Gebrauch ihm erlaubt war, wäre er unehrlich genug gewesen, um eine schwere Sünde zu begehen; umso mehr wäre er unehrlich genug gewesen, um etwas zu stehlen, dessen Gebrauch ihm nicht erlaubt war (wie zum Beispiel die Frau seines Herrn), um eine schwere Sünde zu begehen. (NEU – Erstmals gefunden von HH.)

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

2. **Mose 6,12** . Mose: „Siehe , die Israeliten haben nicht auf mich gehört; wie soll der Pharao mich dann *hören* ?“ **Wenn** *schon die Israeliten, die so viel Glauben haben, nicht genug hatten, um auf einen Propheten wie Mose zu hören, dann wird auch der Anführer der Ägypter, der weit weniger Glauben hat (wenn überhaupt), nicht genug haben* , um darauf zu hören. (Zuerst gefunden von GR.)

2. **Mose 6,30** . Mose: „Siehe , ich habe unbeschnittene Lippen; wie sollte der Pharao mir da Gehör schenken?“ *Wenn der Pharao schon nicht die Geduld hätte, auf Mose zu hören, wenn dieser nicht behindert wäre, so wird er erst recht nicht die Geduld haben, auf ihn zu hören, da er ja tatsächlich behindert ist. (* **NEU** – Erstmals gefunden von HH/AS.)

Numeri 12,14 . Gott: „Wenn *ihr* Vater ihr nur ins Gesicht gespuckt hätte, sollte sie sich nicht sieben Tage lang *beschämt* verstecken? [Ebenso soll sie, da Gott zornig auf sie ist,] sieben Tage lang außerhalb des Lagers eingeschlossen sein.“ { **+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. (Zuerst gefunden von GR.)

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

Deuteronomium 32,39 : „Seht nun, *dass* ich *es* bin, und es gibt keinen Gott neben mir. Ich töte und ich mache lebendig; ich verwunde und ich heile; und niemand kann aus meiner Hand erretten.“ Wenn niemand außer Gott mächtig genug ist, zu töten und wiederzubeleben, zu verwunden und zu heilen (wie er es allein tut), dann ist gewiss auch niemand außer ihm mächtig genug, aus seiner Hand *zu erretten (d.* **h** . ihn daran zu hindern, nach Belieben zu töten und wiederzubeleben, zu verwunden und zu heilen). (NEU – Zuerst gefunden von ZHK.)

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

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?“ { **+s** &} 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. (Zuerst gefunden von ZHK.)

1 Samuel 14,39. Saul: „Auch wenn es [das Verbrechen, trotz des Verbots des Königs zu essen] an meinem Sohn Jonathan liegt, soll er gewiss sterben.“ { **-s } Wenn mir mein Sohn nicht genug wert ist** *, um ihn vor dem Tod zu bewahren, sollte er essen, dann ist mir niemand anderes genug wert ,* um dies zu tun. (NEU – Erstmals in der Handschrift gefunden)

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.“ { **+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. (Zuerst gefunden von AS [159].)

1 Samuel 21,6 . David: „Wahrlich, die Frauen haben *sich in diesen drei Tagen von uns* ferngehalten; als ich hinausging, waren die Gefäße der jungen Männer heilig, obwohl es nur eine gewöhnliche Reise war; wie viel mehr haben wir dann *heute* die Frauen gemieden, da heiliges Brot in ihren Gefäßen sein wird?“ Wenn *wir tugendhaft genug waren, auf einer gewöhnlichen Reise Enthaltsamkeit zu üben, dann sind wir tugendhaft genug, dies auch an einem besonderen Tag wie heute zu tun. (Zuerst gefunden von* **AS** .)

1 Samuel 23,3 . Davids Männer: „Siehe (*hine*): Hier in Juda fürchten wir uns; wie viel mehr, wenn (*ve-af Wenn* wir nach Keila gegen die Heere der Philister ziehen, werden wir dann Angst haben? { **+p** } Wenn wir schon auf unserem eigenen Gebiet (Juda) so wenig Selbstvertrauen haben, dass wir uns fürchten, dann werden wir auch auf feindlichem Gebiet (Keila) so wenig Selbstvertrauen haben, dass wir uns fürchten. (Zuerst gefunden von GR.)

2 Samuel 4,10-11 . David: „Als mir jemand sagte: ‚Siehe, Saul ist tot!‘, und *er* selbst glaubte, er hätte gute Botschaft gebracht, da *ergriff ich* ihn und *erschlug* ihn in Ziklag zur Vergeltung. Wie viel mehr, wenn *Frevler* einen Gerechten in seinem Haus auf seinem Bett erschlagen haben, da werde ich nicht sein Blut von eurer Hand fordern und euch von der Erde nehmen?“ *Wenn* **jemand , der lediglich den Tod Sauls, Davids** *geachtetem Widersacher, verkündete, als so ruchlos befunden wurde, dass er den Tod verdiente, dann müssen auch diejenigen, die einen angesehenen Mann,* Isch - *Boschet* , Sauls Sohn, der David nichts getan hatte, tatsächlich getötet haben, als so ruchlos befunden werden, dass sie den Tod verdienten. (Zuerst gefunden von ZHK.)

2 Samuel 11,11. Urija zu David: „Die Bundeslade, Israel und Juda lagern in Laubhütten, mein Herr Joab und die Knechte meines Herrn aber lagern auf freiem Feld. Soll ich da in mein Haus gehen, um zu essen

---

[159] Tatsächlich wurde dies bereits 2001 von Mark Leroux bemerkt, wenngleich es nicht von ihm formuliert wurde. Auch der Kommentator Malbim aus dem 19. Jahrhundert war lange zuvor der Ansicht, dass dieser Vers eine A-fortiori-Intention habe, formulierte dies aber nicht korrekt.

und zu trinken und bei meiner Frau zu schlafen?“ Wenn der Rest des Heeres usw. der genannten Freuden nicht würdig *ist* , dann bin auch ich derer nicht würdig . *(* **NEU** – Erstmals in der Handschrift gefunden)

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, sodass er sich selbst etwas antut?“ Wenn David, als sein Kind noch lebte, so sehr betrübt war, dass er völlig abwesend war, dann wird er jetzt, da das Kind *gestorben ist, so sehr betrübt sein,* **dass** er sich selbst etwas antut. (Zuerst gefunden von ZHK.)

2 Samuel 12,21. Davids Diener zu ihm: „Was *hast* du da getan? Du hast gefastet und um das Kind geweint, solange es lebte; aber als es tot war, bist du aufgestanden und hast Brot gegessen?“ Wenn *David , solange das Kind noch lebte, so traurig war, dass er fastete und weinte, dann hätte er nach dem Tod des Kindes (was er aber nicht war) genauso traurig sein müssen, ja sogar noch mehr. (NEU* **–** Zuerst gefunden von ZHK.)

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 (*ve-af ki*): Nun, [im Falle] dieses Benjaminiter, sollte ich euch befehlen: Lasst ihn in Ruhe und lasst ihn [mich] verfluchen; denn der Herr hat es ihm geboten.“ { **+p** } Wenn David selbstbeherrscht genug war, um nicht auf den Angriff seines eigenen rebellischen Sohnes zu reagieren, dann wird er auch selbstbeherrscht genug sein, um nicht auf den Angriff eines ferneren Feindes zu reagieren. (Zuerst gefunden von ZHK.)

1 Könige 8,27 . Salomo: „Aber sollte Gott wirklich auf Erden wohnen? Siehe *,* der Himmel und die Himmel der Himmel können dich nicht fassen; wie viel weniger *dieses* Haus, das ich gebaut habe!“ 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. (Zuerst gefunden von SYA.)

2 Könige 5,12. *Naaman* : „Sind nicht Amanah und Pharpar, die Flüsse von Damaskus, besser als alle Gewässer Israels? Kann ich mich nicht *in* ihnen waschen und rein werden?“ Wenn die Flüsse von Damaskus, in denen ich oft gebadet habe, nicht gut genug waren, um mich zu heilen, können die Gewässer Israels es erst recht nicht. (**NEU** – Erstmals gefunden in der Handschrift)

2 Könige 5,13 . Naamans Diener: „Hätte dir der Prophet etwas Großes befohlen, hättest du es nicht getan? Wie viel mehr, wenn er dir nur sagt: , *Wasch dich* und *sei rein* !‘“ Wenn der Prophet dir eine schwierige Bitte auferlegt hätte, die dir mächtig genug erschien, 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. (Zuerst gefunden von R.)

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

2 Könige 18,23-24 . Rabschakeh (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 **[** *ohne* Pferdegeschenk] auch nur einen einzigen Hauptmann, selbst den geringsten Diener meines Herrn, bezwingen?“ Dies wiederholt sich in Jesaja 36,8-9 . Selbst mit 2000 Pferden hättest du nicht genug Macht, um das assyrische Heer zu besiegen; ohne ein solches Geschenk bist du erst recht nicht stark genug, nicht einmal, um einen unbedeutenden Hauptmann zu besiegen. (Erstmals gefunden in der Handschrift.)

2 Könige 18,35. Rabschakeh, im Namen des Königs von Assyrien: „Wer sind unter all den Göttern der Länder, die ihr Land aus meiner Hand errettet haben, dass *der* Herr Jerusalem aus meiner Hand erretten sollte?“ *Wenn* **die** Götter der bereits eroberten Länder nicht stark genug waren, meine Eroberungen zu verhindern, dann ist Israels Gott nicht stark genug dafür. (NEU – Erstmals gefunden in der Handschrift)

Jesaja 1,3. Gott: „Der Ochse kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn; aber Israel kennt mich nicht, mein Volk beachtet mich nicht.“ { **+s** } Wenn die genannten Tiere klug genug sind, ihren Herren zu gehorchen, dann sollten die Menschen (theoretisch, wenn auch in der Praxis nicht) klug genug sein, ihrem Herrn (Gott) zu gehorchen. (NEU – Erstmals gefunden in der Handschrift)

Jesaja 10,11. Gott berichtet die Gedanken Sanheribs (des assyrischen Königs): „Soll ich nicht (*ha-lo*), wie ich (*ka-asher*) mit Samaria und ihren Götzenbildern getan habe, so (*ken*) mit Jerusalem und ihren Götzenbildern verfahren?“ { **+s** } Wenn die Götzenbilder Samarias schwach genug waren, um ihre und ihre eigene Zerstörung zuzulassen, dann werden die Götzenbilder Jerusalems (die gleichen geschnitzten Bilder) schwach genug sein, um dasselbe Ergebnis zu erzielen. (NEU – Erstmals in der Handschrift gefunden)

Jesaja 20,6. Gott spricht zu den Einwohnern der Gegend um Aschdod: „Siehe (*hine*), so ist unsere Erwartung [nämlich, wie Ägypten und Äthiopien in Gefangenschaft geführt zu werden], wohin wir geflohen sind, um Hilfe vom König von Assyrien zu erhalten; und wie (*ve-ekh*) sollen wir [die Judäer, die wir schwächer sind als die anderen Nationen] entkommen?“ **Wenn** Ägypten und Äthiopien, Nationen, zu denen wir gewöhnlich um Hilfe fliehen, nicht stark genug waren, um der Niederlage gegen den König von Assyrien zu entgehen, dann sind wir Judäer gewiss nicht stark genug dazu. (NEU – Zuerst gefunden von SYA.)

Jesaja 36,8-9 . Rabschakeh (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 *[* **ohne** Pferde] auch nur einen einzigen Hauptmann, selbst den geringsten Diener meines Herrn, abschrecken?“ (Erstmals in einer Handschrift gefunden.) Dies ist dieselbe Erzählung wie in 2 Könige 18,23-24 .

Jesaja 36,20. Rabschakeh, im Namen des Königs von Assyrien: „Wer sind unter all den Göttern dieser Länder, die *ihr* Land aus meiner Hand errettet haben, dass der Herr Jerusalem aus meiner Hand erretten sollte?“ *Wenn* **die** Götter der bereits eroberten Länder nicht stark genug waren, meine Eroberungen zu verhindern, dann ist der Gott Jerusalems nicht stark genug dafür. (NEU – Erstmals in einer Handschrift gefunden) Dies ist dieselbe Erzählung wie in 2. Könige 18,35 .

Jesaja 66,1 . Gott: „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 ? “ {2 Fälle, beide **mit -s** } Hier gibt es eindeutig zwei Vorbedingungen und zwei Konsequenzen; es handelt sich also eigentlich um *zwei* miteinander verwobene Argumente, deren Intention jedoch im Wesentlichen

dieselbe ist [160]: (a) Wenn sein himmlischer Thron nicht groß genug ist, um Gott zu beherbergen, dann ist auch ein irdisches Haus nicht groß genug dafür; und (b) wenn die ganze Erde als Ruhestätte für Gott nicht groß genug ist , dann ist auch ein abgegrenzter Ort nicht groß genug dafür. (Zuerst gefunden von LJ.) Beachten Sie, dass ihre Erzählung mit 1 Könige 8,27 vergleichbar ist. und 2 Chronik 6,18.

Jeremia 2,11. Gott: „ *Hat* etwa ein Volk seine Götter gewechselt, die doch keine Götter sind? Mein Volk aber hat seinen Ruhm gegen etwas eingetauscht, das nichts nützt.“ Wenn die Götter anderer Völker glaubwürdig und würdig genug sind, von ihren Völkern unverändert verehrt zu werden, dann ist (**bzw.** sollte) Israels Gott glaubwürdig und würdig genug sein, von seinem Volk unverändert verehrt zu werden. (NEU – Erstmals gefunden in der Handschrift)

Jeremia 8,7. Gott: „Ja , der Storch im Himmel kennt seine Zeit, und die Schildkröte, die Schwalbe und der Kranich beachten die Zeit ihres Kommens; aber *mein* Volk kennt die Ordnung des Herrn nicht.“ Wenn die genannten Tiere kognitiv fähig genug sind, bestimmte für sie relevante Fakten zu erkennen, dann ist (*bzw. sollte) Gottes Volk kognitiv fähig genug sein* **,** bestimmte für es relevante Fakten zu erkennen. (NEU – Erstmals gefunden von MS.)

Jeremia 12,5 . Gott: (a) „Wenn du mit den *Fußsoldaten* gelaufen bist und sie dich ermüdet haben, wie kannst du dann *mit* Pferden wetteifern, ohne zu ermüden?“ (b) „Und wenn *du dich* im Land des Friedens nur knapp sicher fühlst, wie willst du dich dann im wilden Land des Jordans sicher fühlen?“ {2 Beispiele, beide **-p** } Wenn du nicht stark genug bist, die leichteren Herausforderungen zu meistern, dann bist du auch nicht stark genug, die schwierigeren zu meistern. (Zuerst gefunden von EbJ. *)*

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?“ 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. (Zuerst gefunden von SYA.)

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?“ 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. (Zuerst gefunden von SYA.)

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] ungestraft davonkommt?“ Wenn Menschen, die nicht verwerflich sind, genug verstrickt sind, um bestraft zu werden, dann sind auch Menschen, die verwerflich sind, genug verstrickt, um bestraft zu werden. (Zuerst gefunden von SYA.)

Ezechiel 3,4-7. Gott zu Ezechiel: **„** Du Menschensohn, geh zum Haus Israel und sprich zu ihnen mit meinen Worten. Denn du bist nicht zu einem Volk mit unverständlicher Sprache und schwerfälliger Zunge gesandt, sondern zum Haus Israel, nicht zu vielen Völkern mit unverständlicher Sprache und schwerfälliger Zunge, deren Worte du nicht verstehen kannst. Wahrlich, wenn *ich* dich zu ihnen sendete, würden sie auf dich hören. Aber *das* Haus Israel will nicht auf dich hören; denn sie wollen nicht auf mich hören; denn das ganze Haus Israel ist verhärtet und hat ein verstocktes Herz.“ *Wenn*

[160] Ich habe sie im AFL-Kontext fälschlicherweise verwechselt, genau wie Jacobs. Es handelt sich um zwei verschiedene Fälle, nicht um einen.

selbst weniger intelligente Völker intelligent genug sind, auf die Worte zu hören , die ich durch dich sende, dann ist das Haus Israel intelligent genug, auf meine Worte zu hören. **(** *NEU* – Erstmals gefunden von MS.)

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 das Land bringe… oder wenn ich eine Pest über das 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 erst, *wenn* ich meine vier schweren Strafen über Jerusalem sende, das Schwert, die Hungersnot, die wilden Tiere und die Pest, um Mensch und Vieh daraus auszurotten.“ **Wenn** solchen heiligen Männern die geistliche Kraft fehlt, die Ausführung jedes einzelnen dieser vier Strafen (Strafen für begangene Sünden) zu verhindern, dann fehlt ihnen auch die Kraft, alle vier Strafen gleichzeitig zu verhindern. (Zuerst entdeckt von R/AS.)

Ezechiel 15,5 . Gott: „Siehe *:* Als der Weinstock noch ganz war, taugte er zu keiner Arbeit; wie viel weniger, als er noch ganz war, wie viel weniger, als er noch ganz war, wie sehr war er noch ganz, als er noch ganz war, wie viel weniger, als er noch ganz war ... wie viel weniger, als er noch ganz war, als er noch ganz war, als er noch ganz war, als er noch ganz war, wie viel weniger, als *er noch (ki*) Das Feuer hat es verzehrt und (*ve*) es ist verbrannt, kann es dann (*ve*) noch zu irgendeiner Arbeit taugen?“ { **-s** } Wenn der Weinstock im unversehrten Zustand nicht in gutem Zustand war, um nützlich zu sein, dann ist er jetzt, da er beschädigt ist, auch nicht in gutem Zustand, um nützlich zu sein. (Zuerst gefunden von GR.)

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.“ { **+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 offensichtlich 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.) (Zuerst gefunden von R.)

Jona 4,10-11 . Gott: „Du hattest Mitleid mit dem Kürbis, um den du dich nicht bemüht und den du nicht wachsen lassen hast, der in einer Nacht wuchs und in einer Nacht verging; und (*va*) sollte ich nicht 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?“ { **+s** } Wenn ein einfacher Kürbis usw. so viel Wertschätzung erfährt, dass er (wie von Jona) umsorgt wird, dann kann auch eine große Stadt usw. so viel Wertschätzung erfahren, dass sie (von Gott) umsorgt wird. (Erstmals gefunden in einer Handschrift.)

Psalm 25,8-9 : „Gütig und gerecht ist der HERR; darum weist er die Sünder auf den rechten Weg. Er leitet die Demütigen im Recht und lehrt die Demütigen seinen Weg.“ *Die vorgeschlagene Lesart a fortiori lautet: Wenn Gott gut und gerecht genug ist, um Sünder auf den rechten Weg zu weisen, dann ist er* **auch** gut und gerecht genug, um die Demütigen im Recht zu leiten und ihnen seinen Weg zu lehren. (NEU – Erstmals gefunden von ZHK.)

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?“ { **+p** } Wenn Gott mächtig genug ist, Wasser aus einem Felsen zu

gewinnen [161], dann ist er auch mächtig genug, sein Volk mit Brot und Fleisch zu speisen. (Zuerst gefunden von ZHK.)

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, 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. (Zuerst gefunden von AS.)

Sprüche 11,31 . Salomo: „Siehe (*hen*): Der Gerechte wird auf Erden belohnt werden; wie viel mehr (*af ki*) der Frevler und der Sünder [wird auf Erden belohnt werden]!“ { **+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. (Zuerst gefunden von GR.)

Sprüche 15,11 . Salomo: „Hölle und Verderben liegen vor dem Herrn; wie viel mehr (*af ki*): die Herzen der Menschenkinder [liegen 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. (Zuerst gefunden von R.)

Sprüche 17,7: „Überhebliche Rede ziemt sich nicht für einen Grobian; noch weniger (*af ki*) für einen Fürsten.“ { **+p** } Wenn unredliche Rede schon für einen Grobian unpassend genug ist, dann ist sie es auch für einen Fürsten. (NEU – Erstmals gefunden von R.)

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

Sprüche 19,10 . Salomo: „Es ziemt sich nicht für einen Narren, Luxus zu genießen; wie viel weniger (*af ki*): dass ein Diener über Fürsten herrscht.“ { **+s** } 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. (Zuerst gefunden von R.)

Sprüche 21,27 . Salomo: „Das Opfer eines Gottlosen ist ein Gräuel; wie viel mehr (*af ki*), wenn es mit böser Absicht dargebracht wird!“ { **+s** } Wenn das Opfer eines Gottlosen, das mit guter Absicht dargebracht wird, so abscheulich ist, dass es abgelehnt werden muss, dann ist das Opfer eines Gottlosen, das mit böser Absicht dargebracht wird, ebenso abscheulich, dass es abgelehnt werden muss. (Zuerst gefunden von R.)

Hiob 4,18-19 . Elifas, der Temaniter: „Siehe (*hen*): Er vertraut seinen Dienern nicht und (*u*) seinen Engeln klagt er Torheit an; wie viel mehr (*af*): misstraut er denen, die in Häusern aus Lehm wohnen, deren Fundament im Staub ist, und klagt er sie der Torheit an?“ { **+p** } Wenn Gott so scharfsinnig ist, seine Diener/Engel als unzuverlässig und unweise zu beurteilen, dann ist er auch so scharfsinnig, dass er gewöhnliche Menschen als unzuverlässig und unweise beurteilt. (Zuerst gefunden von SYA.)

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 meine Streitpunkte mit ihm aussuchen?“

---

[161] 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).

Wenn Rahabs Helferinnen nicht würdig waren, mit Gott zu streiten, dann ist Hiob es auch nicht. (Zuerst gefunden von R. **)**

Hiob 15,15-16 . Elifas, der Temaniter: „Siehe (*hen*): Er vertraut seinen Heiligen nicht, und (*ve*) der Himmel ist nicht rein in seinen Augen. Wie viel weniger (*af ki*): einen abscheulichen und unreinen Menschen, der Unrecht trinkt wie Wasser [vertraut er oder hält er ihn für rein]!“ { **+p** } 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 als unzuverlässig und unrein beurteilt werden. (Zuerst gefunden von R.)

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 ki*): der Mensch, der ein Wurm ist, [ist hell und rein vor Ihm]?“ { **+p** } Wenn Gott so perfektionistisch ist, den Mond als dunkel und die Sterne als unrein zu beurteilen, dann ist Er auch so perfektionistisch, dass Er selbst die Menschen als dunkel und unrein beurteilt. (Zuerst gefunden von SYA.)

Hiob 35,13-14. Elihu: „Wahrlich, *Gott* hört nicht auf Eitelkeit, noch achtet der Allmächtige darauf. Ja, wenn du sagst **,** du kannst ihn nicht sehen – der Grund liegt bei ihm; darum warte auf ihn.“ Wenn Gott die Eitelkeit eine Zeitlang ignoriert, dann wird er die Zweifler ebenso lange (oder vielleicht sogar länger) ignorieren. (*NEU* – Zuerst gefunden von R.)

Esther 9,12 . Ahasveros sagt: „In der Hauptstadt Susa haben die Juden fünfhundert Männer und die zehn Söhne Hamans erschlagen und vernichtet; was haben sie in den übrigen Provinzen des Königs getan? [d **.** *h . sicherlich viel mehr!]“* 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. (Zweifelhaft, meiner Ansicht nach, dass dies erst recht beabsichtigt war; ich habe den Fall aber beibehalten, da er traditionell als gegeben gilt.) (Zuerst gefunden von EbJ.)

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].“ { **+p** } Wenn Daniel mächtig genug ist, den Traum zu erzählen, dann ist er auch mächtig genug, ihn zu deuten. (Zuerst gefunden von R.)

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?“ 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. (Zuerst gefunden von R.)

2 Chronik 6,18 . Salomo: „Aber sollte Gott wirklich bei den Menschen auf Erden wohnen? Siehe *,* der Himmel und die Himmel der Himmel können dich nicht fassen; wie viel weniger dieses Haus, das ich gebaut habe!“ **Wenn der Himmel nicht groß genug ist, um Gott zu fassen, dann ist auch ein irdisches Haus nicht groß genug dafür. (** *Zuerst* gefunden von ZHK.) Dies ist dieselbe Erzählung wie in 1 Könige 8,27.

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 wird euer Gott [vom Sprecher als nicht anders als andere Götter angenommen] euch nicht aus meiner Hand erretten können." **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 dachte der assyrische König.) (Zuerst gefunden von AS.)

4. Mischna und 2 Talmud

Möglicherweise finden sich in der **Mischna** (redaktiert und abgeschlossen um 200 n. Chr. von R. Judah HaNasi, Abk. M) Hinweise auf biblische A-fortiori-Argumente – aber bisher habe ich mich damit nicht befasst (und meines Wissens auch niemand sonst).

Vor zehn Jahren veröffentlichte ich [162]eine Liste von 46 a fortiori-Argumenten in der Mischna, die größtenteils auf Arbeiten von Prof. Alexander Samely basierte und von mir nur geringfügig angepasst wurde. Beim erneuten Durchsehen dieser Liste finde ich keine Passage, die für die vorliegende Forschung relevant ist – also keine, die ein biblisches a fortiori-Argument erwähnt. Die aufgeführten Argumente sind zwar fortiori-Argumente, aber nicht biblisch; sie stammen alle aus der Mischna. Es ist dennoch möglich, dass an anderer Stelle in der Mischna auf einige biblische Verse Bezug genommen wird, die eine a fortiori-Intention haben. Falls dem so ist, müssen wir diese Stellen finden und sie in unserer chronologischen Liste an den Anfang stellen.

Im Hinblick auf die Mischna-Ära ist der Tanna **R. Eliezer ben R. Jose HaGelili** [163](Abk. EbJ) aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. erwähnenswert. In einer *Baraita* zu den 32 hermeneutischen Regeln der Bibelauslegung unterscheidet er zwischen expliziten (*meforash*) und impliziten (*satum*) *Qal-Vachomer* -Argumenten (Regeln 5 und 6). Er führt jeweils zwei biblische Beispiele an [164]: für die expliziten **Jeremia 12,5 und Esther 9,12** , für die impliziten Psalm 15,4–5. Die beiden expliziten Fälle erscheinen viel später in der Zehnerliste des *Genesis Rabba* (siehe unten), die impliziten Fälle werden noch später von Raschi kommentiert (siehe unten).

Bemerkenswert ist, dass eines der beiden hier angeführten Beispiele für ein „explizites" a fortiori-Argument Esther 9,12 ist, das wohl eher als „implizit" zu verstehen ist. In diesem Fall wird der Ausdruck „ *meh"* (was) als „wie viel mehr?" interpretiert, obwohl die einfachste Lesart darin besteht, dass er lediglich als Fragezeichen gemeint ist (d. h. *wie viele* Antisemiten wurden noch getötet?), ohne dass dabei eine Aussage darüber getroffen wird, ob die Antwort „mehr" oder „weniger" (getötet) lautet. Die Tatsache, dass eine alternative Lesart des Textes möglich ist, genügt meiner Ansicht nach, um ihn als implizites und nicht als explizites *qal vachomer einzustufen* . Dennoch habe ich diesen Fall in

---

162 Siehe AFL, Anhang 2 (siehe auch Kapitel 23).

163 HaGelili bedeutet der Galiläer.

164 Diese Information stammt von L. Jacobs, der in seinem Aufsatz „Das Qal-Va-Homer-Argument im Alten Testament" (in seinem Buch „ *Rabbinisches Denken im Talmud ", S. 111) auf die Erwähnung dieser biblischen A-fortiori-Argumente in der besagten Baraita* hinweist. Es ist jedoch zu beachten, dass die angeführten Beispiele möglicherweise nicht zur ursprünglichen *Baraita gehören* , sondern Teil eines späteren Kommentars sind. Siehe: https://jewishencyclopedia.com/articles/2500-baraita-of-the-thirty-two-rules. Im Hebräischen werden hermeneutische Regeln als *Midot bezeichnet* .

der Liste der expliziten Fälle belassen, da er in der rabbinischen Tradition so weithin als solcher anerkannt ist.

Als nächstes folgt chronologisch wahrscheinlich der Midrasch *Genesis Rabba* (Abk. GR). Er wurde vermutlich von dem Amora R. Oshaya ben Hama begonnen, der im 3. Jahrhundert n. Chr. wirkte und tannaitisches Material mit Schriften dieses Autors enthielt. Im Laufe der Zeit wurde er durch Beiträge anderer Herausgeber und Autoren erweitert, bis er um 300–500 n. Chr. faktisch abgeschlossen wurde [165].

Was die beiden Talmude betrifft, so sind mir bisher nur ein oder zwei biblische A-fortiori-Argumente bekannt, die in jedem dieser Dokumente erwähnt werden. Weitere Forschungen sind selbstverständlich erforderlich, um vollständige Listen solcher Erwähnungen in diesen beiden Dokumenten (und auch in anderen Texten jener Zeit) zu erstellen.

Der **Jerusalemer Talmud** (hebr. Talmud *Yerushalmi* , Abk. JT) erwähnt im Traktat *Sanhedrin* 10:1 (27d) [166]den *qal vachomer* aus **Genesis 4:24** . Dort heißt es: „Ein Argument *von klein nach groß* : Denn Kain sollte siebenfach gerächt werden usw. [167]“

Der **Babylonische Talmud** (hebr. Talmud *Bavli* , Abk. BT). Bisher sind uns zwei Fälle bekannt. Im Traktat *Sanhedrin* 108a des BT wird in **Genesis 6,9 ein** *Qal Vachomer erkannt* . Die relevante Passage lautet wie folgt [168]:

> „Dies sind die Generationen Noahs: Noah war ein gerechter Mann und in seiner Generation vollkommen. Rabbi Johanan sagte: In seiner Generation, aber nicht in anderen [169]. Resh Lakish bekräftigte: [Schon] in seiner Generation – wie viel mehr dann in anderen Generationen [170].“[171]

Ich analysiere dieses a fortiori-Argument weiter unten im vorliegenden Aufsatz, im Abschnitt (Kapitel 6) über Raschi [172]. Dort bewerte ich es als implizit, nicht explizit.

Der Traktat *Baba Qama* 25a erwähnt den *Qal Vachomer* aus **Numeri 12,14** in Bezug auf die Mischna *Baba Qama* 2,5, welche das Konzept und Prinzip des *Dayo* (der Hinlänglichkeit) für rabbinische A-fortiori-Schlussfolgerungen einführt. BT kommentiert diese Mischna unter Bezugnahme auf die genannte Tora-Passage wie folgt:

> „Ignoriert Rabbi Tarfon tatsächlich das Prinzip des *Dayo ? Ist Dayo* nicht biblischen Ursprungs? Wie wird gelehrt: Wie funktioniert die Regel des *Qal Vachomer* ? Und der Herr sprach zu Mose:

---

165 https://jewishencyclopedia.com/articles/3056-bereshit-rabbah.

166 Darauf weist Louis Jacobs in Fußnote 3 seines besagten Aufsatzes hin.

167 https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Sanhedrin.10.1.10?lang=bi **&** with=all **&** lang2=en.

168 Englische Texte basierend auf der Soncino Talmud Edition, online unter Halakhah.com.

169 Fußnote in der Soncino-Ausgabe: „ So stach Noah im Vergleich zum Rest seiner Generation, die außerordentlich böse waren, als gerechter Mann hervor.“ „In anderen Generationen wäre er dem Durchschnittsmenschen nicht überlegen gewesen.“

170 Fußnote in der Soncino-Ausgabe: „Wenn also Noah schon gerecht war, obwohl seine gesamte Umgebung böse war, wie viel mehr erst, wenn er unter gerechten Menschen gelebt hätte!“

171 Der Abschnitt fährt fort: „Rabbi Hanina sagte: Womit lässt sich dies zur Veranschaulichung der Ansicht von Rabbi Johanan vergleichen? Mit einem Weinfass, das in einem sauren Gewölbe liegt: Dort duftet es [im Vergleich zur Säure] wohlriechend; anderswo duftet es nicht. Rabbi Oshaia sagte: Womit lässt sich dies zur Veranschaulichung der Ansicht von Resh Lakish vergleichen? Mit einer Phiole Nardenöl, die inmitten von Abfall liegt: Wenn es dort duftet, wie viel mehr inmitten von Gewürzen!“

172 Wir haben diesen Fall durch Raschi und den Raschi-Kommentar durch Hirschensohn gefunden. Die englische Übersetzung des Raschi-Kommentars auf Chabad.org zitiert unter anderem San. 108a, Gen. Rabbah 30:9 und Tan. Noach 5.

> ‚Wenn ihr Vater ihr nur ins Gesicht gespuckt hätte, sollte sie sich nicht sieben Tage lang schämen?' Wie viel mehr sollte sie sich dann im Falle göttlicher [Zurechtweisung] vierzehn Tage lang schämen! Dennoch bleibt die Zahl der Tage sieben, denn es genügt, wenn das Gesetz in Bezug auf die abgeleitete Sache demjenigen entspricht, von dem es abgeleitet ist!"

Die Gemara geht ausführlich auf dieses Thema ein. Ich habe ihren Diskurs in meinem Werk *„A Fortiori Logic"* (AFL, Kapitel 7 und 8) sehr detailliert und kritisch analysiert und brauche mich hier nicht zu wiederholen. Kurz gesagt, dieser Kommentar unterstellt fälschlicherweise (entgegen der Logik und der tatsächlichen Praxis im übrigen Talmud), dass *jedes* „a fortiori"-Argument ein Crescendo in der Form sei; außerdem bezieht er sich nur auf eines der beiden von Rabbi Tarfon in der besagten Mischna formulierten Argumente (und ignoriert dabei das zweite, das definitiv nicht „proportional" ist). Offensichtlich versucht die Gemara hier, das „Dajo" der Mischna *in* der besagten Bibelstelle zu begründen; dies ist jedoch logisch unmöglich, da das „ *Dajo"* -Prinzip den Schluss von einem Tora-/göttlichen Gesetz auf ein rabbinisches/menschliches betrifft, während die Erzählung im Buch Numeri gänzlich göttlich ist.

Um es noch einmal zu sagen: Es mag in diesen beiden umfangreichen Dokumenten weitere Hinweise auf biblische A-fortiori-Argumente geben, aber wir müssen erst noch systematisch danach suchen.

Gen. 4,24 und Num. 12,14, die im JT bzw. BT zu finden sind, erscheinen auch im GR (allerdings nur letzteres als Teil der Zehnerliste). Gabay vermutet, dass die Liste des GR wahrscheinlich zuerst entstand und somit die Talmudtexte beeinflusst haben könnte. Da die Talmudtexte (laut Historikern) um 350–400 n. Chr. bzw. um 500 n. Chr. fertiggestellt wurden, ihre Entwicklung aber Jahrhunderte dauerte (bis hin zur Fertigstellung der Mischna um 200 n. Chr.), ist es jedoch möglich, dass Teile von ihnen dem GR vorausgingen oder sich mit ihm überschnitten. In diesem Fall könnten die Autoren des GR privilegierten Zugang zu frühen Entwürfen der Talmudtexte gehabt oder mündlich davon erfahren haben. Es ist sogar denkbar, dass einige der Autoren des GR auch zu den Autoren des JT und BT gehörten. Daher ist es für uns sehr schwierig, die chronologische Reihenfolge dieser Dokumente zu bestimmen. Folglich behandle ich GR als das frühere Dokument, betrachte aber auch die Befunde in JT und BT als unabhängig davon gefunden.

Es sollte uns relativ leicht fallen, Fälle biblischer „a fortiori"-Argumente in der Mischna und den beiden Talmuden zu finden, sofern *ein Index* mit entsprechenden Informationen existiert. In diesem Fall könnten wir zunächst für jeden der uns bereits bekannten 72 Bibelverse prüfen, ob er in einem dieser drei Dokumente verzeichnet ist. Anschließend würden wir die betreffende Stelle in der Mischna oder im Talmud untersuchen und feststellen, ob sie den „a fortiori"-Charakter des verzeichneten Bibelverses explizit erwähnt oder auch nur andeutet. Danach könnten wir der Sache weiter nachgehen, indem wir jeden zweiten Indexeintrag (es mag Hunderte geben) sorgfältig prüfen, um weitere, uns noch unbekannte Fälle biblischer *„qal vachomer" zu finden.*

5. GENESIS RABBAH und danach

Im Midrasch *Genesis Rabba* (hebr. *Bereschit) Rabbah* („Major Exegeses of Genesis", abgekürzt GR) [173], entstanden um 300–500 n. Chr. , wird von Rabbi Ismael (2. Jh . n. Chr.) zitiert (GR 92:7). Darin heißt es, **Genesis 44,8** sei

[173] https://en.wikipedia.org/wiki/Genesis_Rabbah. Der traditionell angenommene Autor (oder vielleicht nur Initiator) dieses Buches ist Rabbi Oshaya ben Hama. Der hebräische Text kann unter https://hebrewbooks.org/14385 heruntergeladen werden.

„eines der zehn *qal vachomer* Argumente der Tora“ (wobei „die Tora“ hier, wie ersichtlich, als „der Tanach“ verstanden wird). Anschließend werden neun weitere Beispiele im überlieferten Text aufgeführt: **Exodus 6,12; Numeri 12,14; Deuteronomium 31,27; 1 Samuel 23,3; Jeremia 12,5 (zweimal), Ezechiel 15,5; Sprüche 11,31 und Esther 9,12** . Dies ist die älteste bekannte Behauptung zur Anzahl der a fortiori Argumente in der jüdischen Bibel. Wir dürfen und werden davon ausgehen, dass alle nachfolgenden Kommentatoren des biblischen a fortiori-Arguments diese Liste kannten (auch wenn einige ihr teilweise widersprachen).

Ich habe diese zehn klassischen Fälle von *Qal Vachomer analysiert* und ihren a fortiori-Status in meinen früheren Arbeiten zu diesem Thema dargelegt [174]; sie sind zudem in Kapitel 3 des vorliegenden Aufsatzes aufgeführt und kurz erläutert. Ich werde auf diese und auch auf andere im vorliegenden Aufsatz aufgeführte Fälle nicht näher eingehen, sofern ich sie in meinen früheren Arbeiten bereits ausreichend behandelt habe; der vorliegende Aufsatz befasst sich mit „neuen“ Fällen (d. h. Fällen, die mir erst im Laufe dieser Studie bekannt wurden).

Diese Liste von zehn Fällen wird von einigen Kommentatoren infrage gestellt, wie wir später sehen werden. Zunächst einmal haben einige die gleiche Altertümlichkeit der neun weiteren Fälle (neben dem zuerst erwähnten Gen 44,8) angezweifelt und vermutet, dass diese später redaktionell oder gar als Glosse hinzugefügt wurden [175], da Rabbi Ismael nicht ausdrücklich als ihr Autor genannt wird. Darüber hinaus haben viele Kommentatoren erkannt, dass sich im Tanach tatsächlich mehr als zehn Fälle von *„qal vachomer“* finden; und einige haben versucht, diese überraschende, aber unbestreitbare Tatsache zu erklären.

Es ist wichtig festzuhalten, dass Rabbi Ismael *ohne Einschränkung zitiert wird* , dass es im Tanach zehn (genau zehn) Fälle von *„qal vachomer“ gibt* . Er deutet nicht an, dass die zehn von ihm genannten (welche ihm auch immer zugeschrieben werden) in irgendeiner Weise die bedeutendsten oder informativsten seien; er impliziert damit auch nicht, dass ihm weitere Fälle bekannt wären – seien es wenige oder viele. Hätte er (oder wer auch immer diese Passage der Allgemeinen Schrift in seinem Namen verfasst hat) von weiteren Fällen gewusst, hätte er dies selbstverständlich erwähnt und entweder ihre Anzahl genannt, sie aufgelistet oder (wenn auch nur kurz) erklärt, warum er dies nicht getan hat. Aus diesem Grund ist jeder Versuch, zu behaupten, die Zahl zehn sei in irgendeiner Weise selektiv gemeint und Rabbi Ismael (oder wer auch immer) habe tatsächlich alle anderen Fälle gekannt, eine anachronistische Projektion hypothetischer Informationen in den gegebenen Text – also Fiktion, nicht seriöse Wissenschaft.

Es ist also klar, dass die Zahl Zehn ursprünglich als abschließend gedacht war; darüber hinaus galt sie offenbar in der gesamten Antike und bis weit ins Mittelalter hinein als exakt. Wie wir sehen werden, erwähnt auch Raschi in seinem fortlaufenden Kommentar zum Tanach die Zahl Zehn, obwohl er an anderer Stelle explizit auf weitere Fälle hinweist. Offenbar waren die Rabbiner von Anfang an emotional an die runde Zahl Zehn gebunden und sehr zurückhaltend, davon abzuweichen [176].

---

174 Nämlich in JL Kapitel 5-6 und in AFL, Anhang 1. Siehe auch meinen Aufsatz „Die 46 *Qal-Vachomer* -Argumente im Tanach“ (der aus AFL im Jahr 2023 übernommen wurde).

175 Siehe Jacobs' zuvor zitierten Aufsatz; in Fußnote 2 verweist er auf eine ausführliche Anmerkung von Theodor-Albeck, der nahelegt, dass es sich bei der gegebenen Liste um eine Glosse handelt.

176 Sie hätten sich genauso gut auf sieben oder dreizehn Fälle konzentrieren können, oder auf eine andere in ihrer Mitte beliebte Fallzahl; und wir hätten dieselben Fragen gestellt!

Und dennoch … werden in GR zwei weitere a fortiori-Argumente erwähnt, nämlich **Genesis 4,24** und Genesis 17,20–21 [177]. Somit nennt GR offenbar insgesamt zwölf Fälle. Geht man davon aus, dass ein einziger Autor für das gesamte Werk verantwortlich ist, widerspricht dies der Aussage in GR 92:7, dass es insgesamt nur zehn a fortiori-Argumente gäbe. Selbst wenn diese beiden Fälle nicht zu den ursprünglichen zehn gehörten, stellt sich die Frage nach dem Grund für ihren Ausschluss. Obwohl Gen 4,24 formal ein gültiger und expliziter Fall ist, scheint die Tatsache, dass das Argument von einer zwielichtigen Figur (nämlich Lemech) vorgebracht wird und möglicherweise den Versuch darstellt, eine böse Tat (nämlich das Töten) zu rechtfertigen, es aus ethischen Gründen (in rabbinischer Sicht) von der Aufnahme in die Liste ausgeschlossen zu haben [178]. Was Gen 17,20–21 betrifft, so beruhte dessen Ausschluss, in welchem Stadium auch immer, wahrscheinlich auf der Erkenntnis, dass es eher implizit als explizit ist.

Wir sollten uns daher auf Gen 4,24 konzentrieren und die naheliegende Frage stellen: Warum fehlte dieser Fall in der klassischen Liste der zehn Fälle? Viele Antworten sind denkbar. Die Generalreligion könnte eine Zusammenstellung verschiedener Dokumente desselben oder verschiedener Autoren sein; und die Herausgeber, die sie zusammenstellten, bemerkten die Unstimmigkeit möglicherweise nicht oder wollten den zusammengeführten Text nicht verändern, selbst wenn dadurch eine Unstimmigkeit bestehen blieb. Es ist sogar möglich, dass ein einzelner Autor zunächst die zehn Fälle fand und auflistete und später den elften Fall entdeckte, aber die Liste nicht umschreiben wollte. (Man darf nicht vergessen, dass Autoren damals keine Textverarbeitungsprogramme wie wir hatten!) Oder der Autor kannte den Fall aus Gen 4,24 bereits vor der Erstellung seiner Liste der zehn Fälle, übersah ihn aber versehentlich beim Zusammenstellen; oder er ließ ihn absichtlich weg, um eine Liste mit genau zehn Fällen zu erhalten (eine schöne, runde Zahl). Es gäbe noch weitere Erklärungen.

Genesis 4,24 lautet: „Wenn *Kain* siebenfach gerächt werden soll, dann soll *Lemech* siebzigfach und siebenfach gerächt werden.“ Lemech sagt offenbar: Ein vorsätzlicher Mörder ist verabscheuungswürdiger als ein unabsichtlicher (stillschweigende Prämisse); daraus folgt, dass, wenn ein vorsätzlicher Mörder nicht verabscheuungswürdig genug ist, um sofort bestraft zu werden, ein unabsichtlicher Mörder viel länger ungestraft bleibt. Dies ist *ein negatives Subjekt-Crescendo-Argument* (**-s&**); und es ist hinreichend deutlich (man könnte es kaum anders lesen).

In Genesis 17,20-21 heißt es: „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 *meinen* Bund will ich mit Isaak schließen, den Sara dir zu dieser festgesetzten Zeit im nächsten Jahr gebären wird.“

Gabay merkt in Bezug auf diese Verse an, dass man Raschi im Namen des Midrasch Rabba (GR 47:5) und Maharzu im Midrasch konsultieren müsse, „dass der Grund, warum eine KV offensichtlich ist, darin liegt, dass hier eine Wiederholung dessen vorliegt, was bereits in Vers 19 gesagt wurde“, nämlich: „Und Gott sprach: ‚Wahrlich *,* deine Frau Sara wird dir einen Sohn gebären, und du sollst ihn Isaak nennen, und ich will meinen Bund mit ihm als einen ewigen Bund für seine Nachkommen nach ihm aufrichten.‘“

---

177 Diese Informationen basieren auf Jacobs. Siehe Fußnoten 3 und 4 in seinem Aufsatz.

178 Allen Wiseman (in seiner Dissertation von 2010, „ *A Contemporary Examination of the A Fortiori Argument Involving Jewish Traditions“,* S. 174–176) schlägt vor, diesen Fall in die rabbinische Kategorie der „bösen“ *Qal Vachomer einzuordnen* . Er führt keine weiteren Beispiele dieser Kategorie an, doch lassen sich leicht einige finden; beispielsweise 2 Chronik 32,15. Selbstverständlich behält ein A-fortiori-Argument, selbst wenn es in diesem Sinne „böse“ ist, seine logische Gültigkeit. Wie abstoßend oder unglaubwürdig der Inhalt auch sein mag, es kommt auf die Form an, nicht auf den Inhalt.

Raschi erwähnt die Stelle im Midrasch Rabba (47:5) mit der Lesart *„qal vachomer“* für Vers 21 in seinem Kommentar zu Vers 19:

> „‚Und mein Bund.‘ Warum steht das geschrieben? Steht es nicht schon (Vers 9): ‚Und ihr sollt meinen Bund halten, ihr und eure Nachkommen usw.‘ Weil er aber sagte (Vers 7): ‚Und ich werde ihn aufrichten usw.‘, könnte man meinen, dass die Söhne Ismaels und die Söhne Keturas in die Aufrichtung [des Bundes] eingeschlossen sind. Deshalb heißt es in der Schrift: ‚Und ich werde meinen Bund mit ihm aufrichten‘, und nicht mit anderen. Warum heißt es nun (in Vers 21): ‚Aber meinen Bund werde ich mit Isaak aufrichten?‘“ Dies lehrt uns, dass er von Mutterleib an heilig war. Eine weitere Erklärung [für die Wiederholung von Vers 19]: Rabbi Abba sagte: Die Schrift leitet hier eine umso stärkere Schlussfolgerung (*qal vachomer*) bezüglich des Sohnes der Herrin aus dem ab, was über den Sohn der Magd geschrieben steht. Dort heißt es: „Siehe, ich habe ihn gesegnet und will ihn fruchtbar machen und ihn mehren.“ Dies bezieht sich auf Ismael. Umso mehr gilt dies (*qal vachomer*): „Aber meinen Bund will ich mit Isaak schließen!“ (*Gen. Rabba* 47,5).

Das in GR vorgeschlagene a-fortiori-Argument lautet also: Wenn Ismael, der Sohn der Magd, mit Fruchtbarkeit und Vermehrung gesegnet wird (Nebenprämisse), dann *wird* Isaak, der Sohn ihrer Herrin, ebenso gesegnet werden, und darüber hinaus mit Meinem Bund (Schlussfolgerung). Die stillschweigende Hauptprämisse lautet hier: Isaak (P), der Sohn Saras, ist würdiger (R) als Ismael (Q), der Sohn Hagars; und die stillschweigende Prämisse der Verhältnismäßigkeit besagt, dass der Würdigere auch der Gesegnetere ist (S). Die Argumentform ist also positiv subjektiv a crescendo (**+s&**).

Der Zweck der a fortiori-Lesart besteht erstens darin, zu argumentieren, dass Isaak, genau wie Ismael (in V. 20), mit Nachkommen gesegnet wird; zweitens, dass Isaak (in V. 21) mehr gesegnet wird als Ismael. Doch der Schluss, dass Isaak Nachkommen haben wird, ist hier eindeutig überflüssig, da V. 19 bereits *ausdrücklich* mitgeteilt hat, dass Isaak „Samen nach ihm“ haben wird, die ebenfalls dem „ewigen“ Bund unterworfen sein werden. Auch die Steigerung der reinen Schlussfolgerung zu einer a crescendo-Schlussfolgerung ist hier eindeutig überflüssig, da Isaak bereits in V. 19 und erneut in V. 21 *ausdrücklich* mit Gottes Bund gesegnet wird, Ismael hingegen nicht (er wird in diesen beiden Versen oder anderswo in diesem Zusammenhang nicht erwähnt).

Die vorgeschlagenen Schlussfolgerungen sind also überflüssig, da sie bereits im Text enthalten sind. Entgegen der oben erwähnten Aussage von Maharzu (d. h. Einhorn) macht Vers 19 die Interpretation „ *qal vachomer “ daher nicht* „eindeutig“, sondern *überflüssig* ! Was für das Verständnis eines Textes nicht notwendig ist, ist eine unnötige Ausschmückung. Warum wird Isaaks Segen im Zusammenhang mit dem Bund hier zweimal erwähnt? Antworten auf diese Frage finden wir im Midrasch. Laut diesem dient Vers 19 dazu, Ismael und die Söhne Keturas vom Bund auszuschließen (durch eine *Davka*-Lesung): „‚Und ich werde meinen Bund mit ihm schließen‘ und nicht mit anderen.“ Vers 21 erklärt, warum der Segen vor Isaaks Geburt gesprochen wird, nämlich weil: „er von Mutterleib an heilig war.“

Dass es autoritative Alternativinterpretationen zur Lesart „a fortiori“ von Rabbi Abba gibt, bestätigt meine begründete Behauptung, dass diese Lesart implizit (*satum*) und nicht explizit (*meforash*) ist. Bemerkenswert ist, dass der Verfasser der Liste der zehn *qal vachomer -Argumente im Tanach in GR 92:7 das in GR 47:5 vorgeschlagene qal vachomer in* Gen 17,20–21 ebenfalls als implizit ansah, da er es nicht in seine Liste aufnahm. Auch *Avot de-Rabbi Nathan* zählt Gen 17,20–21 nicht zu seinen fünf *qal*

vachomer- Argumenten in der Tora, obwohl dieser Fall im früheren Dokument (d. h. in GR) erwähnt wird. Diese Auslassungen zeigen, dass ich mit meiner Behauptung nicht allein stehe [179].

Es ist jedoch anzumerken, dass ***Avot de-Rabbi Nathan*** (Abk. ARN), ein haggadisches Werk (Autor unbekannt) aus der Zeit des Gion (ca. 650–950 n. Chr.) [180], Gen 4,24 zusammen mit den vier in GR (siehe oben) aufgeführten Beispielen als eines der fünf *Qal-Vachomer* -Argumente in der Tora (hier: Pentateuch) zählt, Gen 17,20–21 hingegen nicht [181]. Dies bestätigt, dass bereits in relativ alter Zeit der erstgenannte Fall als gültig und eindeutig anerkannt wurde, der letztgenannte jedoch nicht. Die wichtigste historische Bedeutung von ARN liegt jedoch darin, dass es Gen 4,24 mit den vier in GR erwähnten Tora-Beispielen zusammenfasst.

Erschwerend kommt hinzu, dass das viel spätere Midrasch-Werk „ ***Jalkut Schimoni"*** (Abk. YS), was so viel wie „Die Versammlung Simons" bedeutet und im Mittelalter (zwischen dem 11. und 14. Jahrhundert [182]) – dessen Autorschaft ungewiss ist – zehn Fälle von *„qal vachomer"* im Tanach angibt, aber anscheinend nur neun davon auflistet und Hesekiel 15,5 auslässt [183]. Diese unvollständige Auflistung im YS hat zu Kontroversen geführt. Objektiv betrachtet könnte es sich schlicht um eine unbeabsichtigte Auslassung des Autors oder, wahrscheinlicher, um einen späteren Schreibfehler handeln. Dies sind die plausibelsten Erklärungen für die Auslassung. Da das in diesem Vers implizierte *„qal vachomer"* formal korrekt ist, gab es keinen logischen Grund, es abzulehnen.

Einige Kommentatoren [184]haben diese Auslassung jedoch als *absichtlich interpretiert. Die Ablehnung* des Falls Hesekiel 15,5 aus der Liste der zehn Fälle des Großen Rezitators durch den Autor des Yalkut Shimoni (was darauf hindeutet, dass es sich um eine spätere Hinzufügung handelte) und der Vorschlag eines Ersatzes sind problematisch. Ich persönlich teile diese Ansicht nicht. Meiner Meinung nach hätte der Autor des Yalkut Shimoni, wenn er die Aufnahme von Hesekiel 15,5 kritisiert hätte, dies selbstverständlich geäußert und seine Ablehnung begründet (und vielleicht einen anderen Fall vorgeschlagen). Er hätte den Fall nicht einfach ignoriert und erwartet, dass andere ihm allein aufgrund seiner Autorität ohne Begründung folgen würden. Wurde eine solche Erklärung verfasst und ist im Laufe der Zeit verloren gegangen? Es ist einfacher anzunehmen, dass der Fall Hesekiel selbst versehentlich aus der Liste *des Yalkut Shimoni ausgelassen wurde* , als anzunehmen (was man sonst tun müsste), dass die notwendige und fehlende Erklärung für sein Fehlen versehentlich verloren ging.

Der *Yalkut Shimoni* ist übrigens einer der Kommentare, die zu erklären suchten, warum GR im Tanach nur zehn Fälle von *„qal vachomer" (einer Art von Wahrheit) aufführt, obwohl es offensichtlich viel mehr*

---

179 Ich habe bereits in AFL 16:4 dieselbe Einschätzung abgegeben und argumentiert, dass sich das Argument zwar in den Text hineinlesen lässt, der Text aber auch einfacher interpretiert werden kann. Wie ich dort ebenfalls ausführe, hält Louis Jacobs diesen Fall für „äußerst zweifelhaft".

180 https://en.wikipedia.org/wiki/Avot_of_Rabbi_Natan. https://jewishencyclopedia.com/articles/355-abot-de-rabbi-nathan.

181 Jacobs nennt als Referenzen: „(Version B) 44; *Gen. Rabbah* 4:24 und Gen. 17:20-1 (Hrsg. Theodor-Albeck, S. 225) und Jerusalem Talmud *Sanh* . 10:1 (27d)." Nebenbei bemerkt: ARN erwähnt drei weitere Fälle von Torah *qal vachomer nicht* , nämlich Gen. 3:22, 11:6-7 und 17:17, die später von Hirschensohn vertreten wurden (von Jacobs und mir jedoch bestenfalls als implizit abgelehnt).

182 https://en.wikipedia.org/wiki/Yalkut_Shimoni. https://jewishencyclopedia.com/articles/15057-yalkut#anchor4.

183 https://www.sefaria.org/Yalkut_Shimoni_on_Torah?tab=contents. In Abschnitt 132 findet sich ein Kommentar zu 1 Sam 23,3.

184 Besonders hervorzuheben ist der Kommentator Zeev Wolf Einhorn aus dem 19. Jahrhundert, wie im weiteren Verlauf des ihm gewidmeten Abschnitts noch deutlich werden wird.

gibt. Gabay teilte mir mit, dass YS vorschlägt, dass jeder der zehn aufgeführten Fälle uns eine „Neuerung" (Chiddusch) lehrt, eine Lektion, die ohne den jeweiligen Fall unbekannt geblieben wäre . Zum Beispiel: Ohne Exodus 6,12 hätten wir vielleicht angenommen, dass der Pharao auf Mose hören würde; aus Numeri 12,14 lernen wir das *Dayo*- Prinzip; und so weiter.

Meiner Ansicht nach ist diese Erklärung viel zu vage und unbegründet. Um glaubwürdig zu sein, müsste jeder einzelne Fall der GR-Liste der zehn Fälle klar und überzeugend auf die vorgeschlagene Weise erklärt werden; darüber hinaus müsste für jeden *nicht aufgeführten Fall nachgewiesen werden, dass er diese didaktische Eigenschaft nicht* besitzt. Da das behauptete Unterscheidungsmerkmal sehr vage definiert ist (im Grunde als „eine Art Lehre"), ist die Aufgabe in der Praxis unmöglich umzusetzen . Dass der Autor dieses Kommentars diese Forschungsmethode nicht angewendet hat, ist ohnehin offensichtlich, da er nicht (wie nötig) eine vollständige Liste aller Fälle von [185]*„qal vachomer" im Tanach* vorlegt , geschweige denn eine detaillierte Analyse aller Fälle (sowohl der einbezogenen als auch der ausgeschlossenen), die seine weit hergeholte These beweisen würde.

Offensichtlich war diese Theorie lediglich ein spekulativer Versuch, ein Akt des Glaubens und der Hoffnung. Sie war Ausdruck des Wunsches des Autors, eine Lösung für das vorliegende Problem zu finden, die die vermeintliche Unfehlbarkeit und Allwissenheit des alten rabbinischen Autors von *Genesis Rabbah* in Bezug auf *Qal-Vachomer* -Argumente im Tanach bestätigen würde (obwohl er nur zehn Fälle auflistete). Tatsächlich unterscheidet sich nichts von den zehn in GR 92:7 aufgeführten Fällen von allen anderen Fällen von *Qal Vachomer* im Tanach. Weder logische Form noch Sprache, Inhalt oder Nutzen können als charakteristisch für diese zehn Fälle angeführt werden und erfordern alle zehn Fälle. Daraus folgt, dass wir nur mit Sicherheit annehmen können, dass der Autor von GR (zum Zeitpunkt der Auflistung) nur die von ihm aufgeführten Fälle kannte.

Mir kommt ein Gedanke: Könnte das etwas mit dem Talmud zu tun haben? Ist die Liste der *Qal-Vachomer* -Argumente in GR vielleicht eine Liste biblischer Beispiele für A-fortiori-Argumente, die im Talmud als solche erwähnt werden? Wir haben ja bereits gesehen, dass jeder der beiden Talmuds mindestens ein biblisches A-fortiori-Argument anführt. Vielleicht finden sich weitere solcher Erwähnungen in JT und/oder BT; vielleicht sogar alle zehn in GR. Es ist möglich – vorausgesetzt, die chronologische Reihenfolge schließt diese Hypothese nicht aus –, dass die Auflistung in GR talmudische Informationen widerspiegeln soll. Dieser Frage sollte man unbedingt nachgehen.

Es wäre ohnehin (wie bereits angedeutet) interessant, alle expliziten oder impliziten Erwähnungen des biblischen *„qal vachomer"* in beiden Talmuden zu untersuchen. Es könnten weniger oder mehr als die zehn oder zwölf im GR genannten Fälle sein. Vielleicht entdecken wir sogar neue Fälle, die seither niemand mehr wiedergefunden hat.

Einige der Annahmen der obigen Diskussion werden im weiteren Verlauf dieser Studie erheblich infrage gestellt, wenn wir (in Kapitel 11) die Arbeit von Chaim Hirschensohn untersuchen. Dieser hatte offenbar die bemerkenswerte Idee, die Aussage von Rabbi Ishmael (in GR 92:7), dass es „zehn *qal vachomer* Argumente in der Tora" gebe, wörtlich als „in *der Tora* (dem *Chumash*)" zu interpretieren und nicht, wie jahrhundertelang allgemein angenommen, als „ *im Tanach"* . Darüber hinaus konnte Hirschensohn zehn (und sogar mehr als zehn) Tora-Beispiele anführen und damit seine Interpretation bestätigen. Wir

[185] Tatsächlich lehrt jeder Bibelvers etwas; daher ist ein solch vages Kriterium nutzlos. YS hat kein präziseres Kriterium genannt.

werden diese Neuinterpretation später in diesem Band genauer untersuchen und diskutieren, sobald uns mehr Daten vorliegen.

6. R. Shlomo Yitzchaki (RASHI)

R. Shlomo Yitzchaki, besser bekannt unter seinem Akronym Rashi (Abk. R, geb. 1040 in Troyes, Frankreich, gest. 1105) [186], verfasste einen fortlaufenden Kommentar zum Tanach, [187]in dem er gelegentlich auf a fortiori-Diskurse hinweist und dabei die hebräischen Ausdrücke *qal vachomer* und/oder *kol sheken* als Markierungen verwendet.

Mir ist nicht bekannt, ob bereits eine Liste aller von ihm markierten Fälle existiert; mir kam jedoch der Gedanke, zumindest zu überprüfen, ob einige oder alle der 67 Fälle, die wir bisher in dieser Studie mithilfe anderer Autoren identifiziert haben (aufgeführt in Kapitel 3), bereits von ihm markiert wurden. Dieser Ansatz würde nicht zwangsläufig alle Raschi bekannten Fälle aufdecken, da er möglicherweise Fälle entdeckt hat, die nicht auf unserer Liste stehen (und uns somit noch unbekannt sind). Darüber hinaus könnte er auch an anderer Stelle, beispielsweise in seinem fortlaufenden Talmudkommentar oder in einem anderen Werk, einige uns unbekannte Fälle erwähnt haben. Aber wir könnten zumindest auf diese Weise feststellen, welche *der von uns gefundenen Fälle* als „historische Erstbelege" Raschi zuzuschreiben sind, da er lange vor den anderen von uns untersuchten Autoren lebte und schrieb.

Und tatsächlich stellte sich heraus, dass Raschi mindestens **14 Fälle** von *qal vachomer* im Tanach entdeckt hatte, bevor irgendjemand anderes, von dem wir wissen, davon wusste (14 Fälle zusätzlich zu den 11 Fällen, die im Midrasch GR angegeben sind, natürlich). Nämlich: **Genesis 6:3; 2 Könige 5,13; Hesekiel 14,13–21; 33,24; Sprüche 15,11; 17,7; 19,7; 19,10; 21,27; Hiob 9,13–14; 15,15–16; 35,13–14; Daniel 2,9; Nehemia 13,26–27** . Diese Verse sind somit allesamt als „historische Erstaussagen" zu kategorisieren. Raschi kennzeichnet Verse als „Fortiori-Argument" durch die Verwendung der Begriffe „ *qal vachomer* " (oder *„q"v"*) und/oder *„kol sheken"* (oder *„k"sh* ") [188], üblicherweise nur aufgrund des jeweiligen Verses, der einen typischen Ausdruck wie „ *af ki" enthält* .

Zu beachten ist, dass der in Hiob 35,13-14 aufgeführte Fall nicht zu den 67 Fällen gehört, die von späteren Autoren gefunden wurden, sondern von mir im Zuge der vorliegenden Forschung entdeckt wurde (siehe unten).[189]

In den meisten Fällen begnügt sich Raschi damit, Argumente auf diese Weise zu kennzeichnen, ohne sie weiter zu analysieren; das heißt, ohne die beteiligten Begriffe und Aussagen ausreichend zu identifizieren, von denen einige in anderen Versen als dem, den er direkt kommentiert, zu finden sein können. Manchmal sind diese fehlenden Details offensichtlich genug; manchmal wäre eine detailliertere Darstellung jedoch didaktisch hilfreich gewesen. Dies zeigt, dass Raschis Verständnis eines Fortiori-Arguments eher intuitiv als formal war (was natürlich nicht überrascht, da formale Studien eines Fortiori-Arguments in jüdischen Kreisen historisch erst viel später entstanden).

---

186 https://en.wikipedia.org/wiki/Rashi. https://jewishencyclopedia.com/articles/12585-rashi **-s** olomon-bar-isaac.

187 https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm.

188 Wir können wohl mit Sicherheit annehmen, dass Raschi mit beiden Ausdrücken dasselbe meint, auch wenn er in seinem Kommentar zu Hesekiel 14,21 aus irgendeinem Grund eine Konjunktion beider Ausdrücke verwendet (vermutlich nur zur Betonung).

189 Ein weiterer Fall, den ich kürzlich entdeckt habe, ist Gen 18:12. Ich habe diesen Fall Hirschensohn zugeschrieben, da er von einer seiner Erkenntnisse inspiriert wurde.

Rashi schlägt drei weitere Fälle als *qal vachomer vor* , die ich jedoch aus den unten genannten Gründen ablehne.

Abgeleitete Fälle . Alle 14 oben genannten, Raschi zugeschriebenen Fälle von *„qal vachomer“* können als „historische Erstbelege“ gelten, solange kein früherer Kommentator sie erwähnt hat. Die 11 in GR erwähnten Fälle hingegen können alle als „abgeleitet“ betrachtet werden, d. h. als von Raschi aus dieser (oder einer anderen) früheren Quelle übernommen.

Bezüglich der letztgenannten Fälle ist Folgendes anzumerken: (a) Raschi kommentiert drei dieser Fälle nicht, nämlich Dtn 31,27, Jer 12,5b und Esth 9,12; dennoch kann man davon ausgehen, dass er diese Fälle der Allgemeinen Rechtsprechung kannte und billigte. (b) Raschi kennzeichnet in seinem Kommentar sieben Fälle ausdrücklich als „a fortiori“, nämlich Gen 4,24; Gen 44,8; Ex 6,12; Num 12,14; Jer 12,5a; Ez 15,5 und Spr 11,31. Der verbleibende Fall von 1 Sam 23,3 wird indirekt gekennzeichnet: Es gibt keinen Kommentar *ad loc* ., aber der Kommentar zu Ez 14,21 verweist darauf und kennzeichnet ihn [190]ebenfalls als „a fortiori“.

(c) In einem Fall, nämlich Gen 44,8, stellt Raschi ausdrücklich fest: „Dies ist eines der zehn Argumente (*qal vachomer*), die in der Tora vorgetragen werden, und alle sind in *Bereschit Rabba aufgezählt* .“ Damit zeigt er seine Kenntnis der Allgemeinen Erklärung (GR) und wiederholt deren Hauptfokus auf Gen 44,8 und deren besondere Verwendung des Wortes „Tora“ im Sinne von „Tanach“. Raschis Kommentar zu Ex 6,12 lautet lediglich: „Dies ist eines der zehn Argumente (*qal vachomer*), die in der Tora enthalten sind.“ Dabei wird die GR nicht erwähnt (obwohl in Klammern auf GR 92 verwiesen wird, was vermutlich lediglich eine redaktionelle Anmerkung ist). In den übrigen neun Fällen der GR wird weder die GR noch die Zahl zehn erwähnt. Somit nennt Raschi eindeutig nur zwei Fälle als zu den zehn in der GR aufgeführten Fällen gehörig (und beide sind Tora-Fälle).

Raschi bietet ausführlichere Kommentare zum Inhalt einiger der elf Fälle der Großen Religiosität, nämlich zu Gen 4,24, Ex 6,12, Num 12,14, Jer 12,5a und b, Ez 15,5 und Spr 11,31. Einige seiner detaillierten a-fortiori-Lesungen weichen etwas, aber nicht grundlegend, von meinen ab. So interpretiert er beispielsweise Jer 12,5a mit: „Wenn schon deine Brüder, die Priester, kommen, um dich zu töten, werden sich gewiss die Fürsten von Juda gegen dich erheben, um dich zu töten“, und gibt damit den im Text verwendeten Begriffen eine präzisere Bedeutung.

Eine seiner ausführlicheren Auslegungen ist jedoch besonders bemerkenswert, da sie sich stark von meiner unterscheidet. Es geht um Num 12,14, denn darin wiederholt er die Interpretation dieser Tora-Erzählung aus BT *Baba Qama* 25a. Diese Interpretation führt das Argument „a fortiori“ an, das von einer Haftstrafe von 7 auf 14 Tage ansteigt, woraufhin die Strafe durch Anwendung des *Dayo*- Prinzips wieder auf 7 Tage reduziert wird. Wie ich in AFL ausführlich dargelegt habe, handelt es sich bei dieser Behauptung nicht um eine wörtliche (*pshat*) Lesart des Verses, sondern um eine fantasievolle Interpolation, die viel Kritik zulässt. Siehe dazu meinen kurzen Kommentar in Kapitel 4 (oben).

Es ist bemerkenswert, dass Raschi Hesekiel 15,5 nicht als echten a fortiori-Fall ablehnt (und ihn somit implizit nicht als Teil der zehn Fälle der Allgemeinen Relativitätstheorie betrachtet). Dies verdient Beachtung, da (wie bereits erwähnt) die Yerz-Übersetzung diesen Fall nicht als einen der zehn Fälle der Allgemeinen Relativitätstheorie aufführt (sie führt insgesamt nur neun Fälle auf), und diese Auslassung hat einige Kommentatoren (insbesondere Einhorn, wie wir sehen werden) dazu veranlasst, an seiner

190 Es verweist auch auf Hesekiel 15,5, obwohl letzterer auch einen direkten Kommentar mit demselben Inhalt enthält.

Glaubwürdigkeit als a fortiori-Diskurs zu zweifeln. Raschis Behandlung dieses Falls ohne jeglichen Hinweis darauf, dass er ungewöhnlich sei, widerspricht dieser skeptischen These.

Da die YS von Historikern auf das 11. bis 14. Jahrhundert datiert wird und Raschi genau zwischen 1040 und 1105 lebte, können wir mit Sicherheit annehmen, dass Raschi vor der YS lebte und sie nie gelesen hat. Es sei denn, es wird entdeckt, dass Raschi die YS irgendwo explizit erwähnt. In diesem Fall müssten Historiker die Entstehungszeit der YS genauer eingrenzen, auf die Zeit vor oder während Raschis Lebens [191]. Im letzteren Fall würden wir jedoch erwarten, dass Raschi seine Meinung zum Fehlen von Hesekiel 15,5 in der YS-Liste äußert, was er (wenig überraschend) nicht tut.[192]

Des Weiteren ist zu beachten, dass Raschi (meines Wissens) nirgends die Behauptung der GR infrage stellt, es gäbe (nur) zehn Fälle *von „qal vachomer“* in der Tora (Tanach), obwohl er selbst viele weitere entdeckt hat! In seinem Kommentar zu Gen 44,8 schreibt er: „Dies ist einer der zehn in der Tora vorgebrachten *qal vachomer* [Argumente], die alle in *Bereschit Rabba aufgezählt sind* .“ Damit erweckt er den Eindruck, der GR-Behauptung uneingeschränkt zuzustimmen. Paradoxerweise befürwortet er jedoch mindestens 14 weitere gültige explizite Fälle, drei weitere implizite und einen ungültigen. Es wäre überraschend, wenn jemand so scharfsinnig und intelligent wie Raschi, ein Denker, der bereit ist, gegebenenfalls Kritik zu üben, diese Diskrepanz nicht bemerken und sie zumindest erwähnen, wenn nicht gar erklären würde. Vielleicht tut er dies irgendwo, ohne dass ich es weiß. Dies bleibt eine offene Frage.

Historische Premieren . Betrachten wir nun die 14 gültigen und eindeutigen Fälle biblischer a fortiori, die Raschi als Erster entdeckt hat, genauer. Ich werde Raschis Ausführungen kurz erwähnen und teilweise kommentieren. Alle bis auf drei dieser Fälle habe ich bereits 2013 in meiner Liste von 47 Fällen (in AFL) analysiert, die in diesem Aufsatz (Kapitel 3) wiedergegeben ist. Die drei mir neuen Fälle – Genesis 6,3, Sprüche 17,7 und Hiob 35,13–14 – werde ich hier erstmals und daher etwas ausführlicher analysieren. Dennoch werde ich auch die übrigen elf Fälle betrachten, um sie mit Raschis Kommentar in Beziehung zu setzen.

Genesis 6,3 . „Und der HERR sprach: Mein Geist soll nicht mehr mit dem Menschen rechten in Ewigkeit, da er doch *Fleisch ist* , und seine Tage sollen hundertundzwanzig Jahre sein.“

Unsere Aufmerksamkeit wurde durch Hirschensohns Eintrag auf diesen Fall gelenkt. Gabay berichtet, dass Hirschensohn Raschis Lesart dieses Verses als *„qal vachomer“ bezeichnet* . Er (vermutlich Gabay) fasst Raschis Interpretation wie folgt zusammen: „Und der Herr sprach: Mein Geist soll nicht ewig mit mir streiten über den Menschen, ob ich ihn vernichten soll oder nicht, denn auch dies ist in ihm, dass er Fleisch ist und nicht ein harter Stoff – und selbst so demütigt er sich nicht vor mir! Und seine Tage sollen einhundertzwanzig Jahre sein, und wenn er dann nicht Buße getan hat, werde ich eine Sintflut bringen.“

---

191 In der von mir verwendeten Online-Ausgabe findet sich im englischen Kommentar zu Gen 4,24 ein entsprechender redaktioneller Hinweis. Dort, wo Raschi sagt: „Auch Rabbi Tanchuma erklärte es“, steht in eckigen Klammern: „Dies findet sich nicht in den erhaltenen Ausgaben des Tanchuma, aber im Yalkut Schim'oni wird es aus dem Tanchuma zitiert.“ Meiner Ansicht nach sollte dieser redaktionelle Hinweis jedoch nicht so verstanden werden, als würde er Raschi nahelegen, den Yalkut Schim'oni gelesen zu haben, sondern vielmehr als Hinweis darauf, dass es zur Zeit der Abfassung des Yalkut Schim'oni und somit wahrscheinlich auch zu Raschis Lebzeiten Ausgaben des Tanchuma gab, die die betreffende Erklärung enthielten.

192 In https://jewishencyclopedia.com/articles/15057-yalkut#anchor4 wird eindeutig angegeben, dass Rashi nirgends den YS erwähnt.

Betrachtet man Raschis Originalkommentar, so bezieht sich das von ihm erkannte „a fortiori“ auf den Satz בְּשַׁגַּם, הוּא בָשָׂר , wobei Raschi das erste Wort als בְּשָׁגַם (mit verändertem Vokal) interpretiert. Dieser Satz wird (auf der Website Chabad.org) übersetzt mit: „Denn dies ist auch in ihm, dass er [nur] Fleisch ist.“ Raschi fügt den Kommentar hinzu: „Und dennoch (*af al pi*) unterwirft er sich Mir nicht. Was wäre (*umah im*) er Feuer oder ein harter Stoff?“ Der Übersetzer erklärt dies in eckigen Klammern mit: „[d. h., wie viel größer wäre dann sein Ungehorsam!].“

„Mein Geist soll nicht ewig über den Menschen streiten (*yadon*) “ bedeutet, dass Gott eine Entscheidung über das Schicksal des Menschen getroffen hat. „Auch darin ist er Fleisch“ beinhaltet den Ausdruck *בשגם, der als Summe von in (be) + dass (she*) + auch (gam) verstanden werden kann . Die *Worte „ in* diesem“ können mit „weil“ übersetzt werden; aber was ist hier die Bedeutung des hinzugefügten Wortes „auch“? Ich denke, *gam* bedeutet hier eher „insbesondere“ und lese den Satz daher als: „insbesondere weil er Fleisch ist“. Diese Lesart impliziert, dass Gottes Entscheidung anders ausgefallen sein könnte, wenn der Mensch *nicht* aus Fleisch bestünde. Der zugrunde liegende Bezug auf ein Geschöpf „nicht aus Fleisch“ rechtfertigt Raschis Verwendung von „Feuer oder einer harten Substanz“ als beschreibendes Antonym.

„Und seine Tage (*yamav*) sollen einhundertzwanzig Jahre sein.“ Dies verdeutlicht Gottes Entscheidung. Das erste Wort dieses Satzes ist die Konjunktion *ve* , die im Allgemeinen „und“ bedeutet, im vorliegenden Kontext aber offensichtlich „deshalb“, da sie eine notwendige Verbindung zum vorhergehenden Satz herstellt, der Gottes Urteil noch nicht spezifiziert. Darüber hinaus deutet das „insbesondere“ (*gam*) im vorhergehenden Satz darauf hin, dass die Schlussfolgerung, die durch das „deshalb“ hier impliziert wird, durch ein A-fortiori-Argument gezogen wird. Das heißt, „insbesondere“ kann als „umso mehr“ gelesen werden. Dies scheint Raschis Anstoß für die Formulierung eines *Qal Vachomer zu sein* . Beachten Sie, dass dies die einzige Stelle im gesamten Tanach ist, an der der Ausdruck בשגם verwendet wird. (*b-sh-gm*) wird verwendet.

Eine einfache (*pshat*) Lesart des Ausdrucks „seine Tage“ wäre, dass die Lebenserwartung der Menschheit fortan 120 Jahre beträgt (vermutlich höchstens, gelegentlich vielleicht aber auch weniger). Raschi besteht jedoch auf einer komplexeren Interpretation: „Bis zum hundertzwanzigsten Jahr werde ich meinen Zorn über sie hinauszögern; wenn sie aber nicht umkehren, werde ich eine Sintflut über sie bringen …“ In diesem Fall bezieht sich „seine Tage“ auf das Überleben der gesamten Menschheit (mit Ausnahme von Noah und seiner Familie, wie sich herausstellt). Dieser Satz ist somit ein Aufruf zur Umkehr und eine Drohung mit Strafe, sollte dieser Aufruf ungehört bleiben.

Man könnte für die einfachere Erklärung argumentieren, dass die Sündhaftigkeit des Menschen auf seinem Gefühl der Unverwundbarkeit aufgrund der Erwartung eines langen Lebens beruht. Eine drastische Verkürzung der menschlichen Lebensspanne würde daher seine *Chuzpe* , seine Hybris, zügeln. Dasselbe Argument ließe sich jedoch auch für Raschis These anführen, indem man sagt, die drohende Sintflut innerhalb des festgelegten Zeitraums könnte die Menschen zur Reue bewegen. Raschis Interpretation der 120 Jahre hat den Vorteil, die Sintflut als Kern von Gottes Entscheidung zu nennen, während die einfachere Interpretation die Sintflut nicht einmal erwähnt, obwohl sie kontextuell das Hauptthema darstellt.

Angesichts der obigen Interpretationen wird deutlich, dass wir, wenn wir die biblische Erzählung in einer fortiori-Form wiedergeben wollen, *die Majestätsbeleidigung* Gottes (das Motiv für Gottes Entscheidung) als Mittelbegriff (R) und die Vernichtung der Menschheit innerhalb von 120 Jahren (Gottes Entscheidung, eingeleitet durch *ve*) als Nebenbegriff (S) verwenden müssen. Die nicht bereute

Sünde muss sowohl im Haupt- als auch im Nebenbegriff erwähnt werden, da sie die Bedingung für die besagte endgültige Strafe darstellt. Schließlich muss der Mensch aus Fleisch in der Schlussfolgerung erscheinen (da Gottes Entscheidung ihn betrifft); und daher muss das von Raschi hypothetisch vorgeschlagene Geschöpf aus Feuer oder einem anderen harten Stoff, das unverwundbarer als der Mensch und somit dem Göttlichen näher ist, in der Nebenprämisse erscheinen.

Das Argument lautet also wie folgt: Unbußfertiges Sündigen eines mächtigen Wesens aus Feuer oder einem harten Stoff (Q) ist so ungehorsam gegenüber Gott (R), dass es innerhalb von 120 Jahren vernichtet wird (Nebenprämisse); umso mehr ist unbußfertiges Sündigen eines schwachen Wesens aus Fleisch und Blut, das dem Menschen gleicht (P), so ungehorsam gegenüber Gott, dass es innerhalb von 120 Jahren vernichtet wird (Schlussfolgerung). Die stillschweigende Hauptprämisse lautet: Unbußfertiges Sündigen eines schwachen Wesens aus Fleisch und Blut, das dem Menschen gleicht, *ist* ungehorsamer gegenüber Gott als unbußfertiges Sündigen eines mächtigen Wesens aus Feuer oder einem harten Stoff. Es handelt sich um ein positives Subjekt-a-fortiori-Argument (**+s**).

Das hier formulierte *„qal vachomer“* , obwohl es auf Raschis Kommentar basiert, entspricht jedoch nicht dem von Raschi gemeinten Verständnis. Er schreibt [193]: „Denn auch dies ist in ihm, dass er [nur] Fleisch ist, und dennoch unterwirft er sich mir nicht. Was wäre, wenn er Feuer oder ein hartes Material wäre? [d. h., wie viel größer wäre dann sein Ungehorsam!].“ Dieses *„ qal vachomer“* ist unzureichend, da es die volle Bedeutung von Gen 6,3 nicht wiedergibt, sondern lediglich die Formulierung „darin auch ist er Fleisch“ zu verstehen sucht; es erwähnt nicht das daraus resultierende Urteil Gottes. Darüber hinaus wird fälschlicherweise von einem Geschöpf aus „Fleisch“ auf eines aus „Feuer und hartem Material“ geschlossen, das noch ungehorsamer sei, während die Argumentation umgekehrt verlaufen sollte. Denn offensichtlich will Gott eine Schlussfolgerung über den Menschen ziehen und nicht über ein hypothetisches, unverwundbareres Geschöpf, zu dem der Mensch niemals werden wird.

Aus diesen Gründen kann Raschis Lesart von Gen 6,3 (*qal vachomer) zwar als bedeutsam, aber nur als implizit (satum*) gelten. Eine explizite Lesart (*meforash*) a fortiori ist jedoch möglich, wie ich oben gezeigt habe; diese sollte als die vollständige und korrekte Wiedergabe des gegebenen Verses angesehen werden. Raschi hat zwar darauf hingewiesen, sie aber nicht vollständig verbalisiert.[194]

2 Könige 5,13 . Naamans Diener: „Hätte dir der Prophet etwas Großes befohlen, hättest du es nicht *getan* ? Wie viel mehr, wenn er dir nur sagt: Wasche dich und sei rein!“ (Klammern von mir *) .*

Dies ist ein positives Subjektargument (**+s**) a fortiori. Meine Paraphrase: Wenn der Prophet mit einer schwierigen Bitte in deinen Augen 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 erwartet und tatsächlich mächtig genug, dich zu heilen. Dies sollte dich zum Gehorsam bewegen. Raschis Analyse: „Würdest du es nicht auch tun, wenn er dir etwas Anstrengendes befehlen würde? *Qal vachomer* (a fortiori), da er dir gesagt hat, du sollst etwas Leichtes tun, [nämlich] dich eintauchen und rein werden.“

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 das Land bringe… oder wenn ich eine Pest über

---

193 Die erläuternden Zusätze in eckigen Klammern stammen vom Übersetzer in der Chabad.org-Ausgabe.

194 Aus diesem Grund kennzeichne ich diesen Fall in der oben in Kapitel 3 aufgeführten allgemeinen Liste biblischer A-fortiori-Argumente als „Zuerst von R/AS gefunden“.

das 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 erst, *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!“ (Klammern hinzugefügt).

Dies ist ein negatives Prädikat (**-p**) a fortiori-Argument. Meine Paraphrase: Wenn solchen heiligen Männern die spirituelle Autorität fehlt, die Vollstreckung jedes der vier negativen Dekrete (Strafen für begangene Sünden) einzeln zu verhindern, dann fehlt ihnen auch die Autorität, alle vier Dekrete gemeinsam zu verhindern. Raschis Kommentar besagt, dass *af ki „ lashon qal vachomer ve-k”sh* “ (Sprache von a fortiori und umso mehr) ist; er weist jedoch nicht auf die Verse 13–20 als Prämissen für die Schlussfolgerung in Vers 21 hin.

Ezechiel 33,24 . Gott: „Die Bewohner jener verwüsteten Orte im Land Israel sprechen: Abraham war einer, und er erbte das Land; aber *wir* sind viele; uns ist das Land zum Erbe gegeben.“

Dies ist ein positives Subjektargument (**+s**) a fortiori. Meine Paraphrase: Wenn ein Mann wichtig genug ist, das Land zu erben, dann sind viele Männer wichtig genug, das Land zu erben. (Obwohl Gott dieses Argument berichtet, 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 die Erbschaft des Landes.) Raschis Interpretation weicht deutlich ab: Er zitiert Rabbi Schimon ben Jochai mit den Worten: „Abraham, dem nur ein Gebot [nämlich die Beschneidung] auferlegt wurde, erbte das Land. Wir also, denen viele Gebote auferlegt wurden, sollten das Land gewiss als Erbe erhalten (*Tosefta Sotah* , 6,7).“ Er stellt fest, dass diese Lesart von der Rabbi Akivas abweicht, führt dessen Version aber nicht näher aus. Raschi liest dann Vers 25-26 als die Antwort des Propheten, die er wie folgt paraphrasiert: „Obwohl euch [viele Gebote] geboten wurden, haltet ihr sie nicht.“

Sprüche 15,11 . Salomo: „Hölle und Verderben liegen vor dem Herrn; wie viel mehr (*af ki*): die Herzen der Menschenkinder [liegen vor dem Herrn]?“ (Klammern von mir).

Dies ist ein positives Prädikat (**+p**) a fortiori-Argument. Meine Paraphrase: Wenn Gott mächtig genug ist, in die Hölle und das Verderben zu blicken, dann ist er auch mächtig genug, in die Herzen der Menschen zu blicken. Raschi sagt lediglich, dass *af ki auf q”v* (*qal vachomer)* hinweist .

Sprüche 17,7: „Überhebliche Reden ziemt sich nicht für einen Grobian; noch weniger (*af ki*) lügnerische Lippen für einen Fürsten.“

Dies ist eine positive Vorgeschichte (**+p**) Ein Argument umso mehr (zumindest). Meine Paraphrase: Von einem Grobian wird ein ungebührlicheres Verhalten erwartet als von einem Prinzen (stillschweigende Hauptprämisse); daraus folgt, dass, wenn ungebührliche Rede für einen Grobian ungebührlich genug ist (Nebenprämisse), sie auch für einen Prinzen ungebührlich genug ist (Schlussfolgerung). Beachten Sie, dass ich hier den Begriff „ungebührliche Rede“ als gemeinsame Grundlage der Begriffe „anmaßende Rede“ und „lügnerische Lippen“ verwendet habe. Wenn wir lügnerische Lippen als ungebührlicher als anmaßende Rede betrachten, wie es beabsichtigt zu sein scheint, wäre das *qal vachomer hier ein Crescendo (* **+p&**). Raschi liest *af ki* als *k”sh* (*kol sheken*).

Beachten Sie, dass *nadiv* , oben mit „Prinz“ übersetzt, auch weiter gefasst als Bezugnahme auf jeden von „fürstlichem“ Charakter verstanden werden kann.[195]

Sprüche 19,7 . Salomo: „Alle Brüder der Armen hassen ihn, wie viel mehr (*af ki*): Müssen sich seine Freunde von ihm abwenden?“

Dies ist ein positives Prädikatalargument (**+p**) a fortiori. Meine Paraphrase: Wenn der arme Mann so unbeliebt ist, dass seine Brüder ihn meiden, dann ist er auch so unbeliebt, dass seine Freunde ihn meiden. Aus der Distanzierung der Freunde können wir schließen, dass sich der Hass der Brüder ebenfalls in Meidung ausdrückt. Es ist nicht unbedingt beabsichtigt zu sagen, dass die Distanzierung eine schlimmere Reaktion als der Hass ist; d. h. das Argument muss nicht als Crescendo gelesen werden **.** Raschi interpretiert den Ausdruck *af ki* als *kol sheken* (umso mehr).

Sprüche 19,10 . Salomo: „Es ziemt sich nicht für einen Narren, Luxus zu haben; wie viel weniger (*af ki*): dass es sich für einen Diener ziemt, über Fürsten zu herrschen“ (Klammern von mir).

Dies ist ein positives Subjektargument (**+s**) a fortiori. Meine Paraphrase: 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. Raschi liest den Ausdruck *af ki* als *q”v* (*qal vachomer* , a fortiori).

Sprüche 21,27 . Salomo: „Wenn schon das Opfer des Frevlers, selbst wenn es in guter Absicht dargebracht wird, ein Gräuel ist, wie viel mehr (*af ki*): ist es dann ein Gräuel, wenn es in böser Absicht dargebracht wird?“ (Klammern von mir).

Dies ist ein positives Subjektargument (**+s**) a fortiori. Meine Paraphrase: Wenn das Opfer des Bösen, das in aufrichtiger Absicht dargebracht wird, so abscheulich ist, dass es abgelehnt werden muss, dann ist auch das Opfer des Bösen, das in unaufrichtiger Absicht dargebracht wird, so abscheulich, dass es abgelehnt werden muss. Beachten Sie den Spiegeleffekt, der verwendet wird, um Informationen kurz zu vermitteln: Das „Opfer des Bösen“ und seine „Abscheulichkeit“ werden in der ersten Hälfte des Diktums erwähnt, nicht aber in der zweiten; wohingegen die Qualität der „Absicht“ in der zweiten Hälfte (schlecht), nicht aber in der ersten (gut) erwähnt wird. Raschi liest den Ausdruck *af ki* als *k”sh* (*kol sheken* , umso mehr).

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 meine Streitpunkte mit ihm aussuchen?“

Dies ist ein Argument mit negativem Subjekt (**-s**) a fortiori. Meine Paraphrase: Wenn Rahabs Helferinnen nicht würdig waren, mit Gott zu streiten, dann ist Hiob es auch nicht. Raschis Kommentar lautet lediglich, den Ausdruck *af* [196]in Vers 14 als *k”sh* (kurz für *kol sheken*), also als „umso mehr“, zu lesen; er stellt jedoch keinen expliziten Bezug zu Vers 13 her.

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 ki*): einen abscheulichen und unreinen Menschen, der Unrecht trinkt wie Wasser [vertraut er oder hält er ihn für rein]!“ (Klammern von mir).

Dies ist ein positives Prädikatalargument (**+p**) a fortiori. Meine Paraphrase: Wenn Gott so hohe Ansprüche stellt, dass er seine Heiligen als unzuverlässig und den Himmel als unrein beurteilt, dann

---

195 Dies ist ein weiterer Fall, den ich in meiner bisherigen Forschung irgendwie übersehen habe, obwohl er den Schlüsselausdruck *af ki verwendet* .

196 In der Chabad.org-Version von Rashi wird *Ki* nicht erwähnt .

stellt er auch hohe Ansprüche, dass er gewöhnliche Menschen als unzuverlässig und unrein beurteilt. Raschis Kommentar zu Vers 16 besagt, dass *af ki kol sheken (umso mehr)* bedeutet ; er erwähnt jedoch nicht explizit den Bezug dieses Verses zu Vers 15.

Hiob 35,13-14: „ Wahrlich, *Gott* hört kein Geschwätz, und der Allmächtige achtet nicht darauf. Ja, wenn du sagst *,* du kannst ihn nicht sehen – der Grund liegt bei ihm; darum warte auf ihn."

Dies ist ein positives Subjektargument (**+s**) a fortiori (oder möglicherweise ein Crescendo-Argument, **&**). Der Sprecher ist Elihu. Die beabsichtigte Bedeutung scheint, Raschis kurzen Erläuterungen folgend, folgende zu sein: Gott lässt sich nicht unmittelbar (*akh*) von den Erwartungen eitler Menschen bewegen, noch weniger (*af ki*) von den Forderungen derer, die an ihm zweifeln; dennoch antwortet er zu gegebener Zeit auf alle ihm zur Beurteilung vorgelegten Gründe, wenn man geduldig ist. Das a fortiori-Argument lautet demnach ungefähr: Zweifler an Gott, die Forderungen an ihn stellen, sind ihm lästiger als eitle Menschen mit vielfältigen Erwartungen (stillschweigende Hauptprämisse); woraus folgt, dass, wenn Gott die Eitelkeit eine Zeitlang ignoriert (Nebenprämisse), er die Zweifler ebenso lange (oder vielleicht sogar länger) ignorieren wird (Schlussfolgerung). Raschi kennzeichnet diesen Fall mit Bezug auf den Ausdruck *af ki* als *k"sh* (*kol sheken*).[197]

Daniel 2:9 . Nebukadnezar: „So (*lahen*): Erzähle mir den Traum, und (*ve*): Ich werde wissen, dass du mir seine Deutung mitteilen kannst [denn es ist schwieriger, ihn zu erzählen als ihn zu deuten]" (Klammern von mir).

Dies ist ein positives Prädikat (**+p**) a fortiori-Argument. Meine Paraphrase: Wenn Daniel mächtig genug ist, den Traum zu erzählen, dann ist er auch mächtig genug, ihn zu deuten. Raschi liest den Ausdruck *lahen* als *k"sh* (*kol sheken* , umso mehr).

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 euch denn *gehorchen* und all dieses große Übel begehen, indem wir unserem Gott die Treue brechen und fremde Frauen heiraten?"

Dies ist ein positives Subjektargument (**+s**) a fortiori. Meine Paraphrase: Wir sind moralisch schwächer als der große König Salomo (stillschweigende Hauptprämisse); daraus folgt, dass, wenn selbst ein Mann von Salomos spirituellem Kaliber schwach genug war, durch fremde Frauen zur Sünde verführt zu werden (*Nebenprämisse*), wir, die wir spirituell auf einem niedrigeren Niveau stehen, schwach genug sind, durch fremde Frauen zur Sünde verführt zu werden (Schlussfolgerung); daher dürfen wir, um nicht zu sündigen und somit unseren Glauben an Gott zu brechen, keine fremden Frauen heiraten (Implikation der Schlussfolgerung). Raschi liest den Ausdruck *gam* als *kol sheken* (umso mehr).

Einflüsse auf spätere Kommentatoren. Raschi entdeckte fünf Fälle vor Ashkenazi, nämlich: Sprüche 15,11; 19,10; 21,27; Hiob 9,13–14; 15,15–16. Raschi entdeckte drei Fälle vor Katzenellenbogen, nämlich: Hesekiel 33,24; Sprüche 17,7; 19,7. Raschi entdeckte einen Fall vor Einhorn, nämlich: Nehemia 13,26–27. Raschi entdeckte einen Fall vor Straschun, nämlich: 2. Könige 5,13. Raschi entdeckte einen

---

[197] Ich stieß im Rahmen meiner aktuellen Recherchen auf diesen Fall, als ich nach Bibelversen mit dem Schlüsselausdruck „ *af ki" suchte* . In meinen früheren Recherchen war er mir irgendwie entgangen, obwohl ich gezielt nach Fällen mit diesem Ausdruck gesucht hatte. Wahrscheinlich erschien er mir damals nicht besonders bedeutsam; erst durch Raschis Erklärung erkenne ich ihn nun als solchen.

Fall vor Hirschensohn, nämlich: Genesis 6,3. Raschi entdeckte zwei Fälle vor mir (einen in der JL und einen in der AFL), nämlich: Hesekiel 14,13–21; Daniel 2,9.

Da Raschis biblische a fortiori-Entdeckungen über seinen gesamten Kommentar und möglicherweise auch an anderen Stellen verstreut sind und keine vollständige Auflistung aller Fälle vorliegt, gilt Folgendes: (a) Man kann nicht annehmen, dass jemand, der einen von Raschis Fällen auflistet, diesen von Raschi gelernt hat (es sei denn, er erwähnt dies ausdrücklich); und (b) man kann nicht aus der Tatsache, dass jemand (nach eigenem Eingeständnis) einen oder mehrere Fälle von Raschi gelernt hat, schließen, dass er alle anderen Fälle Raschis kannte; und (c) man kann nicht aus der Tatsache schließen, dass jemand einige, aber *nicht* alle Fälle Raschis auflistet, dass er *keinen* Fall von Raschi gelernt hat.

Tatsächlich hat, den Ergebnissen der vorliegenden Forschung zufolge, bisher kein Kommentator alle 14 Fälle Raschis berücksichtigt. Ashkenazis Liste enthält 5 Fälle aus Raschi, aber 9 weitere fehlen. Katzenellenbogens Liste enthält 7 Fälle aus Raschi, aber 7 weitere fehlen. Einhorns Liste enthält 1 Fall aus Raschi, aber 13 weitere fehlen. Straschuns Liste enthält 10 Fälle aus Raschi, aber 4 weitere fehlen. Meine Liste von 1995 enthält 7 Fälle aus Raschi, aber 7 weitere fehlen. Hirschensohns Liste enthält 8 Fälle aus Raschi, aber 6 weitere fehlen. Jacobs Liste enthält 8 Fälle aus Raschi, aber 6 weitere fehlen. Meine Liste von 2013 enthält 11 Fälle aus Raschi, aber 3 weitere fehlen. Wir können daraus schließen, dass Rashi von keinem der hier untersuchten Kommentatoren (mich eingeschlossen) als Quelle für biblische a fortiori Fälle, zumindest nicht systematisch, untersucht wurde.

Ablehnung . Neben den oben genannten 14 gültigen und expliziten Fällen biblischen „a fortiori“ schlug Raschi offenbar fünf weitere Fälle vor – die ich jedoch nicht als gültig und explizit anerkenne und daher bewusst nicht in unsere Liste aufgenommen habe. Es handelt sich um **Genesis 6,9, Ezechiel 23,39–40, Habakuk 2,4–5 und Psalm 15,4.15,5** . Ich werde sie nun ausführlich analysieren und erläutern, warum sie abzulehnen sind (der zweite Fall nicht als „a fortiori“, die anderen vier bestenfalls als implizites „a fortiori“).

Genesis 6,9 : „Dies ist die Geschichte Noahs. Noah war in seiner Zeit ein gerechter und frommer Mann; Noah wandelte mit Gott.“

Gabay berichtet, dass Hirschensohn Raschi zitiert, der in seinem Kommentar *ad loc.* über den Begriff „in seinen Generationen“ (*bedorotav*) schreibt:

> „Einige unserer Weisen interpretieren diesen Begriff positiv: Wie viel mehr (*kol sheken*), wenn er in einer Generation rechtschaffener Menschen gelebt hätte, wäre er noch rechtschaffener gewesen. Andere interpretieren ihn abwertend: Im Vergleich zu seiner Generation war er rechtschaffen; aber wenn er in Abrahams Generation gelebt hätte, wäre er als unbedeutend angesehen worden [Sanh. 108a, Gen. Rabbah 30:9, Tan. Noach 5].“

Raschi bezieht sich auf BT *Sanhedrin* 108a. Man beachte, dass Raschi die positive Lesart vor der negativen angibt, während der Talmud die negative Lesart vor der positiven angibt. Man beachte auch, dass der Talmud in der positiven These explizit auf ein *qal vachomer hinweist* und fragt: „Wie viel mehr?“, in der negativen These jedoch nicht. Die relevante Passage lautet wie folgt [198]:

198 Englische Texte basierend auf der Soncino Talmud Edition, online unter Halakhah.com.

> „Dies sind die Generationen Noahs: Noah war ein gerechter Mann und in seiner Generation vollkommen. Rabbi Johanan sagte: In seiner Generation, aber nicht in anderen [199]. Resh Lakish bekräftigte: [Schon] in seiner Generation – wie viel mehr dann in anderen Generationen [200].“

Der biblische Text besagt, dass Noah gerecht ist usw. „in seinen Generationen“, was eine *Einschränkung* seiner Gerechtigkeit impliziert. Diese Einschränkung darf nicht ignoriert werden; ihre Bedeutung muss geklärt werden; daher sind die Kommentare des Talmud und Raschi durchaus gerechtfertigt. Das Wort „in“ (*sein*) wird als „verglichen mit anderen in“ verstanden. Beachten Sie auch, dass der Ausdruck „seine Generationen“ im Plural steht, vermutlich um anzudeuten, dass Noah zwei oder mehr Generationen umfasst.

Die positive Deutung lautet: Da Noah inmitten eines ungerechten Volkes gerecht war, wäre er erst recht auch in einer Generation von Gerechten gerecht gewesen und in dieser hypothetischen Situation sogar gerechter als in seiner tatsächlichen. Die negative Deutung lautet: Noah galt nur im Vergleich zu anderen Menschen seiner Generation als gerecht; im Vergleich zu Persönlichkeiten wie Abraham hätte er einen so hohen Status nicht verdient.

Erste Frage: Was genau ist das im positiven Szenario vorgeschlagene *„qal vachomer“* ? Es besagt, dass, wenn Noah (S) sich in einem lasterhaften Umfeld (P) ausreichend um Rechtschaffenheit bemühte (R) (Nebenprämisse), er sich zwangsläufig auch in einem tugendhaften Umfeld (Q) ausreichend um Rechtschaffenheit bemüht hätte, und zwar umso mehr (Schlussfolgerung). Die implizite Hauptprämisse ist hier, dass es mehr moralische Anstrengung erfordert, in einem lasterhaften Umfeld (wo die Versuchungen zum Laster weit verbreitet sind) rechtschaffen zu sein, als in einem tugendhaften Umfeld (wo das gute Beispiel anderer die Tugend fördert). Dies ist ein positives Prädikatal a fortiori-Argument (**+p**). Das Argument ist kein Crescendo, obwohl Umwelteinflüsse sowohl das Ausmaß als auch das Potenzial von Laster oder Tugend beeinflussen, da der Hilfsbegriff (S), nämlich Noah, an sich unverändert bleibt.

Nächste Frage: Welcher Argumentationsansatz liegt dem vorgeschlagenen negativen Szenario zugrunde? Es wird argumentiert, dass Noah zwar in einem verwerflichen Umfeld als gerecht galt, *daraus aber nicht folgt, dass* er in einem tugendhaften Umfeld (besonders) gerecht gewesen wäre. Die Annahme hierbei ist, dass Gerechtigkeit nicht absolut, sondern relativ ist. Angenommen, jemand ist bis zu einem gewissen Grad gerecht, so kann er im Vergleich zu sehr unwürdigen Menschen als gerecht erscheinen, im Vergleich zu sehr würdigen Menschen jedoch nicht (besonders) gerecht.

In der positiven Formulierung wird die tatsächliche Rechtschaffenheit in einem lasterhaften Umfeld als schwerer zu erreichen angesehen als in einem tugendhaften, wohingegen in der negativen Formulierung der Anschein von Rechtschaffenheit in einem tugendhaften Umfeld als schwerer zu erlangen gilt als in einem lasterhaften. Diese beiden Thesen widersprechen sich gewissermaßen. Dennoch erscheinen beide plausibel. Sie stehen nicht in einem strikten Widerspruch, da der Begriff „Rechtschaffenheit“ unterschiedlich interpretiert wird. Die negative These dämpft jedoch die Begeisterung für die positive und erfordert eine kritischere Auseinandersetzung.

---

[199] Fußnote in der Soncino-Ausgabe: „ So stach Noah im Vergleich zum Rest seiner Generation, die außerordentlich böse waren, als gerechter Mann hervor.“ „In anderen Generationen wäre er dem Durchschnittsmenschen nicht überlegen gewesen.“

[200] Fußnote in der Soncino-Ausgabe: „Wenn also Noah schon gerecht war, obwohl seine gesamte Umgebung böse war, wie viel mehr erst, wenn er unter gerechten Menschen gelebt hätte!“

Der Einwand lautet, dass der Schein trügen kann. Die moralische Anstrengung, die jemand aufbringen muss, um inmitten von Ungerechten als rechtschaffen zu gelten, reicht möglicherweise nicht aus, um diese Person in einer rechtschaffenen Gesellschaft als (besonders) rechtschaffen hervorzuheben. *Derselbe* moralische Aufwand kann in einem moralisch eher schwachen Umfeld den Anschein von Rechtschaffenheit erwecken, in einem moralisch eher starken Umfeld jedoch nicht. Man kann im ersten Fall sogar weniger Tugendhaftigkeit beweisen und dennoch rechtschaffen wirken, im zweiten Fall hingegen mehr Tugendhaftigkeit beweisen und dennoch nicht (sehr) rechtschaffen erscheinen. Diese Erkenntnis widerlegt nicht die Hauptaussage des vorherigen Arguments, sondern erfordert eine differenziertere Herangehensweise.

Wenn wir also versuchen würden, ein A-fortiori-Argument für die negative Bewertung zu konstruieren, indem wir den Mittelbegriff „gerecht erscheinen“ anstelle von „gerecht“ verwenden, ergäbe sich Folgendes: Es ist mehr moralische Anstrengung (R) erforderlich, um in einem tugendhaften Umfeld (P) vergleichsweise gerecht zu erscheinen als in einem lasterhaften (Q) (Oberprämisse in entgegengesetzter Richtung). Noah (S) unternahm genügend moralische Anstrengung, um in einem lasterhaften Umfeld gerecht zu erscheinen (ähnliche Unterprämisse); aber nicht genug, *ceteris paribus* , um in einem tugendhaften Umfeld gerecht zu erscheinen (unterschiedliche Schlussfolgerung). Offensichtlich ist dieser Versuch gescheitert, da das Argument positiv prädikativ ist und daher nicht vom Unterbegriff (lasterhaft) zum Oberbegriff (tugendhaft) gelangen kann.

Um es noch einmal zu betonen: Es ist weiterhin möglich, dass Noah in den beiden Umgebungen unterschiedlich viel moralische Anstrengung aufbringen würde und somit in beiden tatsächlich tugendhaft oder lasterhaft erscheinen und es auch tatsächlich sind. Deshalb widersprechen sich die beiden Thesen nicht strikt: Die positive These geht *von unterschiedlicher* Anstrengung in den beiden Milieus aus, während die negative These eine *gleichbleibende* Anstrengung in beiden Milieus annimmt.

Offensichtlich bedarf die Einfügung „in seinen Generationen“ einer Erklärung; es ist jedoch unklar, welche der beiden von den Weisen angebotenen Erklärungen vorzuziehen ist. Die erste dient dazu, Noah, den tugendhaften Stammvater der Menschheit nach der Sintflut, zu preisen, während die zweite (wie Raschi es ausdrückt) Abraham, den tugendhaften Patriarchen des jüdischen Volkes, ehrt. Da beide Erklärungen von den Weisen stammen, sind sie beide als wahr gemeint.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Bibelvers zwar ein stichhaltiges A-fortiori-Argument nahelegt, aber auch ein plausibles Gegenargument damit vereinbar ist. Dies bedeutet, dass das genannte A-fortiori-Argument nur implizit (*satum) ist; es kann nicht als explizit (meforash)* aufgefasst werden , da es, wie Raschi selbst (und der Talmud) uns mitteilt, nicht die einzig mögliche Lesart des gegebenen Textes darstellt. Die dem Text innewohnende Mehrdeutigkeit bedeutet, dass keine der beiden Lesarten mit Sicherheit als die ausschließliche Interpretation gelten kann.

Ezechiel 23,39-40. 39 Denn nachdem sie ihre Kinder ihren Götzen geopfert hatten, kamen sie am selben Tag in mein Heiligtum, um es zu entweihen; und siehe, so haben sie *es* mitten in meinem Haus getan. **40** Und außerdem habt ihr Männer von weit her gerufen; zu denen ein Bote gesandt wurde, und siehe, *sie kamen* ; für sie hast du dich gewaschen, deine Augen geschminkt und dich mit Schmuck geschmückt...

Ich sehe in diesen beiden Versen kein Argument, das auf „umso mehr“ abzielt, weder explizit noch implizit, weder gültig noch ungültig, selbst wenn man den Kontext (die vorhergehenden und nachfolgenden Verse) berücksichtigt. Was wäre denn das angenommene Argument? Das in Vers 40

angeprangerte Verhalten des Volkes wird als *schlimmer dargestellt als* das in Vers 39. Dies könnte als Hauptprämisse dienen; ich sehe jedoch keinerlei beabsichtigtes Argument, keine weitere Argumentation, die uns von einer Nebenprämisse zu einer Schlussfolgerung führt. Raschi interpretiert den Ausdruck *„ve af ki "* hier jedoch als gleichbedeutend mit *„kol sheken"* (umso mehr), was impliziert, dass ein Argument auf „umso mehr" beabsichtigt ist [201]. Er erläutert aber nicht, was er als Prämisse und Schlussfolgerung dieses Arguments ansieht.

Die englische Übersetzung von Raschis Kommentar lautet hier: „Und gewiss, am schlimmsten ist, dass sie einige der Fürsten der Nationen, ihre Geliebten, zu sich bringen lassen, und diese sehen die Schändung, mit der sie Mein Heiligtum entweihen." Üblicherweise wird „ *kol sheken* " hier mit „gewiss" übersetzt. Doch alle mir bekannten englischen Übersetzungen des Verses selbst [202], einschließlich der oben genannten, übersetzen *„ve af ki"* hier eher vage mit „Und außerdem" oder „Darüber hinaus". Diese Übersetzung ist meiner Meinung nach unzureichend, da sie lediglich eine Konjunktion suggeriert, während der Kontext eine Steigerung nahelegt. Daher sollte „ *ve af ki* " hier eher mit „Und noch schlimmer" gelesen werden. Dieser Ausdruck selbst trägt jedoch keine a fortiori-Konnotation; er impliziert lediglich einen Fortschritt von schlecht zu schlimmer.

af ki oft richtigerweise als Hinweis auf *qal vachomer* , nämlich in den folgenden zwölf Fällen: 1 Sam 23,3; Ez 14,13–21; 15,5; Spr 11,31; 15,11; 17,7; 19,7; 19,10; 21,27; Hiob 9,13–14; 15,15–16; 35,13–14. Ich kann neun weitere Fälle nennen, die er nicht erwähnt, in denen *af ki* eine umso wichtigere Aussage signalisiert: Dtn 31,27; 1 Sam 14,29–30; 21,6; 2 Sam 4,10–11; 16,11; 1 Kön 8,27; Hiob 25,5–6; 2 Chr. 6:18, 32:15. Raschi geht jedoch in seinem Kommentar zu Ezechiel 14:13-21 noch weiter und verallgemeinert übermäßig, indem er sagt, *dass „es die Sprache von qal vachomer* und *k"sh* [d. h. a fortiori und umso mehr] *in der gesamten Schrift* ist " (meine Hervorhebung).

Die 21 genannten Beispiele beweisen Raschis allgemeine Behauptung jedoch eindeutig nicht, denn es gibt mindestens zwei Bibelverse, in denen „ *af ki"* verwendet wird, ohne dass hier eine „a fortiori"-Absicht erkennbar ist. Raschi kommentiert beide Verse, ohne dabei eine *„qal vachomer" -Absicht anzudeuten* . Es handelt sich um Genesis 3,1, wo Raschi „ *af ki"* als „obwohl" (*af al pi* , ohne Andeutung einer „a fortiori"-Absicht) interpretiert, und Nehemia 9,18, wo Raschi keinen Kommentar abgibt (und die englische Übersetzung „ *af ki " korrekterweise* mit „obwohl" wiedergibt).

Es ist daher durchaus berechtigt zu sagen, dass Hesekiel 23,39–40 kein „a fortiori"-Argument enthält, obwohl dort der Ausdruck *„af ki" verwendet wird* , der zugegebenermaßen oft auf ein solches Argument hindeutet. Mir scheint, dass Raschi *„af ki"* in diesem Fall etwas voreilig als *„kol sheken" interpretiert hat; es ist in diesem Fall unzutreffend.*

Ich bat Gabay, eine Begründung für Raschis Position zu finden, und er wies mich darauf hin, dass mehrere Kommentatoren [203]das Gesamtbild betrachteten und vermuteten, dass Vers 46 (unter anderem), der die schrecklichen Folgen der in Vers 39–40 (und früheren) aufgeführten schweren Sünden beschreibt, den Schluss des mutmaßlichen *„qal vachomer"* -Arguments darstellen könnte. Dieser spätere Vers findet sich in Hesekiel 23. liest:

---

201 Gabay lenkte meine Aufmerksamkeit auf den Kommentar von *Metzudot David* (von R. David Altschuler aus Prag, 1687–1769), der dieselbe Lesart aufweist. Später bietet auch Strashun (19. Jh., siehe unten) dieselbe Interpretation an, die umso mehr gilt. Möglicherweise folgten diese beiden lediglich Raschis Behauptung.

202 Jerusalem Bible in gedruckter Form; und online: Chabad, Mechon-Mamre, JPS und Sefaria.

203 Er erwähnte David Kimchi (Radak, 1160–1235), Isaac Abarbanel (1437–1508), Meir Lob Ben Yehiel Michal (Malbim, 1809–1879) und Mattityahu Strashun (1817–1885). Ich habe nicht genau gesehen, was sie sagen.

46 Denn so spricht Gott der HERR: Es wird ein Heer gegen sie heraufgeführt werden, und sie werden zum Schrecken und zur Beute gemacht werden.

Ausgehend von Gabays Antwort könnte das beabsichtigte *qal vachomer* wie folgt formuliert werden: Menschen einzuladen, der Schändung des Heiligtums Gottes usw. beizuwohnen (V. 40), ist eine größere Sünde als die Schändung des Heiligtums usw. allein (V. 39 ff.) (stillschweigende Hauptprämisse). Daraus folgt, dass, wenn allein die Schändung des Heiligtums usw. sündhaft genug ist, um die in V. 46 ff. genannten schweren Strafen nach sich zu ziehen (Nebenprämisse), dann ist auch das Einladen von Außenstehenden, einer solchen Schändung beizuwohnen, sündhaft genug, um dieselben oder gar schlimmere Strafen nach sich zu ziehen (Schlussfolgerung). Dies wäre ein positives Subjektargument (**+s**) a fortiori oder möglicherweise ein Argument a crescendo (**+s&**).

Doch angesichts dieses Vorschlags bin ich immer noch nicht überzeugt. Ich würde ihm gern folgen, kann es aber ehrlich gesagt nicht. Es ist deutlich genug, dass die Veröffentlichung der Schändung schlimmer ist als die bloße Schändung (V. 39–40) und dass schwere Strafen angedroht werden (V. 46). Nirgendwo im überlieferten Text findet sich jedoch ein Hinweis darauf, dass die Strafe für die Veröffentlichung (ob gleich schwerwiegend oder schwerwiegender) von der Strafe für die Schändung *abgeleitet wird* . Selbst wenn die Liste der Vergehen eindeutig von schlimm zu schlimmer ansteigt (V. 39–40), ist klar, dass die vorgesehene Strafe (V. 46) für *alle* Vergehen *zusammen gilt. Wäre die Intention des Textes eine andere gewesen, hätte er darauf hingewiesen, dass die genannten Strafen (V. 46) speziell* für die Veröffentlichung der Schändung gelten. *für die früheren, geringeren Sünden* (V. 39) und überließ es uns, ähnliche oder größere Strafen für die späteren, größeren Sünden (V. 40) *abzuleiten . Der vorliegende Text nimmt eine solche Unterscheidung eindeutig nicht vor.*

Ein Vergleichssatz allein begründet nicht zwangsläufig ein A-fortiori-Argument. Dazu sind weitere Informationen erforderlich. Zwar wird uns eine mögliche Hauptprämisse präsentiert, jedoch fehlt eine Nebenprämisse, aus der sich die vermeintliche Schlussfolgerung ableiten ließe, oder eine Schlussfolgerung, aus der sich die Nebenprämisse rückwirkend ableiten ließe. Daher behaupte ich, dass in dieser Bibelstelle weder explizit noch implizit die Absicht *eines Qal-Vachomer* -Arguments besteht; das heißt, Hesekiel 23,39–40 (46) gehört nicht in unsere Liste.

Ich möchte nun eine Anmerkung zu Habakuk 2,5 hinzufügen. Obwohl der Vers den Ausdruck „ *af ki“ enthält* und daher (nach Raschis üblicher Annahme) als *„qal vachomer“ gemeint sein könnte* , wurde er von Raschi nicht als solches gekennzeichnet. Dennoch lohnt sich eine genauere Betrachtung.

Habakuk 2,4-5. 4 Siehe , seine Seele ist aufgebläht, sie ist nicht aufrichtig in ihm; aber der Gerechte wird durch seinen Glauben leben. **5** Ja, außerdem ist der Wein ein trügerischer Händler; der Hochmütige bleibt nicht lange; er *, der seine Begierde ausdehnt wie die Unterwelt, ist wie der* Tod und kann nicht satt werden, sondern sammelt alle Nationen um sich und häuft alle Völker um sich.

Wie bereits erwähnt, kennzeichnet Raschis Kommentar zu Vers 5 diesen nicht als *„qal vachomer“* (oder *„kol sheken“*). Das allein beweist nicht, dass Raschi ihn nicht so interpretiert hat; die Annahme, er habe ihn so interpretiert, wäre jedoch spekulativ. Betrachtet man seine Ausführungen, so stellt man fest, dass er die Erzählung mit historischen Personen und Ereignissen in Verbindung bringt. Ich persönlich erkenne jedoch keine „a fortiori“-Absicht in seiner Analyse. Selbst wenn eine solche Absicht bestanden hätte, ließe sich bestenfalls sagen, dass er ein implizites „a fortiori“-Argument konstruierte, da die damit verbundenen Begriffe (Belsazar, Weintrinken mit den Gefäßen des Tempels usw.) im Vers nicht explizit genannt werden. Gewiss ist der Wortlaut des Verses recht vage.

Auf der Suche nach einem Argument a fortiori in dieser Passage würde ich die folgende wörtlichere – und allgemeinere (eher ethische als historische) – Lesart unter Einbeziehung von Vers 4 und 5 bevorzugen: „Gewiss (*hine*), die aufgeblasene Seele, der es an innerer Rechtschaffenheit mangelt, [wird nicht überleben], anders als der Gerechte, der durch seinen Glauben leben wird; umso mehr (*ve af ki*), wird ein hochmütiger Mensch, der von Trunkenheit befallen und voller unstillbarer, unersättlicher Begierden ist, nicht bestehen." Wenn diese Interpretation zutrifft, dann wäre das beabsichtigte *qal vachomer* folgendes: Ein Mensch, der hochmütig usw. (P) ist, ist böser (R) als einer, der aufgeblasen usw. (Q) ist (stillschweigende Hauptprämisse). Daraus folgt, dass, wenn der aufgeblasene Mann so verwerflich ist, dass er ein verkürztes Leben verdient (S) (Nebenprämisse), dann ist auch der hochmütige Mann so verwerflich, dass er ein verkürztes Leben verdient (Schlussfolgerung). Dies wäre ein positives Subjektargument (**+s**) a fortiori. Raschis Kommentar scheint demnach eine Anwendung dieses allgemeinen Arguments auf die von ihm genannten historischen Umstände zu sein.

Sollten wir diesen Fall (in seiner vorgeschlagenen allgemeineren Form) als explizites *qal vachomer werten* ? Wenn ja, wäre er nicht Raschi zuzuschreiben, da er ihn nicht ausdrücklich als a fortiori kennzeichnet. Obwohl er, wie wir gesehen haben, die weitreichende Behauptung aufgestellt hat, dass alle Bibelverse mit dem Ausdruck *af ki* a fortiori seien, können wir nicht annehmen, dass er diesen Fall im Sinn hatte, da er ihn nicht *ad loc* . als solchen kennzeichnet. Darüber hinaus haben wir andere ähnliche Fälle gefunden, die er eindeutig nicht als a fortiori betrachtete. In diesem Fall wäre ich der Entdecker dieses neuen Falls.

Ich zögere jedoch, dies zu behaupten, da man die beiden Verse auch als separate Aussagen lesen könnte, wobei *af ki* lediglich als Verstärkung [204]und nicht als Hinweis auf eine Schlussfolgerung dient. Da die verwendeten Begriffe (aufgeblasen, hochmütig usw.) sehr vage sind, könnten sich die beiden Verse auf ein und denselben törichten Mann beziehen, entweder gleichzeitig oder im Laufe der Zeit, wobei Vers 4 einige (schlechte) Aspekte seiner Persönlichkeit beschreibt und Vers 5 weitere (noch schlimmere) hinzufügt . In diesem Fall könnte ich keine explizite ([205]*meforash*) *qal vachomer* -Absicht, sondern bestenfalls eine implizite (*satum)* annehmen .

Betrachten wir nun die Fälle Ps 15,4 und 15,5. Wie bereits erwähnt (in Kapitel 4), werden diese beiden Fälle in der *Baraita* von R. Eliezer ben R. Jose HaGelili (oder zumindest im zugehörigen Kommentar *) als Beispiele für implizites (satum*) *qal vachomer angeführt. Daher können diese beiden Fälle nicht Raschi zugeschrieben werden. Da er jedoch in seinem Kommentar zu beiden Versen den Ausdruck q"v* (*qal vachomer)* verwendet , sie aber nicht als implizit (*satum*) kennzeichnet, ist es angebracht, sie hier zu analysieren.[206]

Psalm 15,4. Er schwört zu seinem eigenen Schaden und widerruft (seinen Eid) nicht.

Raschi kommentiert: Wie viel weniger wird er (*siehe dort*) seine Aussage widerrufen, wenn es um etwas geht, das ihm nicht schadet! [207]Seine Lesart a fortiori lautet daher: Sich selbst vor Schaden zu

---

204 Zur Untermauerung dieser These sei die obige Übersetzung von *ve af ki* als „ja, außerdem" angeführt.

205 Oder die Torheit im ersten Vers ist eher allgemein und die im zweiten eher spezifisch, d. h. erstere schließt letztere mit ein.

206 Ich habe diese beiden Fälle bereits in AFL, Kapitel 16, analysiert, da Louis Jacobs in seinem zuvor zitierten Aufsatz darauf hingewiesen hat. Jacobs lehnt sie ab, und ich stimme ihm zu. Er nennt die besagte *Baraita* als ihre Quelle, erwähnt aber nicht Raschi.

207 In seinem bereits erwähnten Essay übersetzt Jacobs den Vers mit: „Er schwört zu seinem eigenen Schaden und ändert sein Wort nicht." Er interpretiert ihn so: „Wenn er sein Wort nicht bricht, wo es ihm selbst schadet, wie viel weniger wird er es ändern, wo es ihm zum Guten dient." Dies scheint eine Paraphrase von Raschis Kommentar zu sein.

bewahren, ist psychologisch normalerweise dringlicher als sich selbst Gutes zu tun (stillschweigende Hauptprämisse); woraus folgt, dass für einen tugendhaften Menschen, wenn die Vermeidung von Schaden nicht dringlich genug ist, ihn zum Widerruf seines Wortes zu bewegen (Nebenprämisse), dann ist es auch nicht dringlich genug, sich selbst Gutes zu tun, um ihn zum Widerruf seines Wortes zu bewegen (Schlussfolgerung). Die Argumentform ist negativ subjektiv (**-s**).

Warum wird dies als implizit und nicht als explizit eingestuft? Zwar stimmt es, dass ein tugendhafter Mensch einen einmal geleisteten Eid nicht widerruft, selbst wenn er ihm zum Nachteil gereicht, doch gilt dies umso mehr, wenn er ihm zum Vorteil gereicht. Dennoch trifft der Vers diese weitergehende Aussage nicht. Er will kein A-fortiori-Argument für die besagte implizite „Schlussfolgerung" liefern; er zielt lediglich auf die explizite Aussage ab, die wir als „Nebenprämisse" verwendet haben. Der Kontext zeigt, dass er die verschiedenen Tugenden eines tugendhaften Menschen [208]*beschreibt* . Das Festhalten an einem vorteilhaften Eid findet sich auch bei schlechten Menschen; daher ist es für diese Liste der spezifischen Tugenden eines tugendhaften Menschen irrelevant.

Ps 15,4 ist daher nicht dazu bestimmt, uns ein *„qal vachomer" zu vermitteln* . Raschis Kommentar *(siehe dort)* bezieht sich daher vermutlich auf das implizite *„qal vachomer"* , das man möglicherweise hineinlesen kann. Die Darstellung dieses Verses durch Rabbi Eliezer als Beispiel für ein implizites *„qal vachomer"* bestätigt diese Einschätzung.

Psalm 15,5. Er nahm auch kein Bestechungsgeld gegen die *Unschuldigen an* .

Raschis Kommentar lautet: (Auch nahm er kein Bestechungsgeld an) „gegen einen armen Mann, um ihn durch ein verqueres Urteil zu verurteilen. Unsere Weisen erklärten dies weiter dahingehend, dass er kein Bestechungsgeld annehmen würde, um ihn im Urteil zu entlasten, und erst recht kein Bestechungsgeld annehmen würde, um das Urteil zu verfälschen." Die hier vorgeschlagene *qal vachomer lautet also: Ein Bestechungsgeld, um einen Unschuldigen im Urteil zu verurteilen, ist unethischer als ein Bestechungsgeld, um einen Unschuldigen im Urteil zu entlasten (stillschweigende* Hauptprämisse); woraus folgt, dass, wenn ein Richter ein ihm angebotenes Bestechungsgeld, um einen Unschuldigen im Urteil zu entlasten, als unethisch genug ansieht, es abzulehnen (Nebenprämisse), er auch ein ihm angebotenes Bestechungsgeld, um einen Unschuldigen im Urteil zu verurteilen, als unethisch genug ansehen wird, es abzulehnen (Schlussfolgerung). Die Argumentform ist negativ subjektiv (**+s**).

Die obige Übersetzung interpretiert das Wort *„al"* als „gegen". Louis Jacobs verwendet eine andere Übersetzung [209]: „Nor taketh a bribe to side with (*al*) the innocent;" und versteht dies so: „Wenn er sich weigert, ein Bestechungsgeld anzunehmen, um den Unschuldigen zu unterstützen, wie viel mehr wird er sich weigern, ein Bestechungsgeld anzunehmen, um den Schuldigen zu unterstützen." Hier, so Jacobs, wird das Wort „ *al"* als „im Namen von" und nicht als „gegen" interpretiert. In Jacobs' Interpretation bleibt der Unterbegriff (einen Unschuldigen unterstützen) gleich, während sich der Hauptbegriff (den Schuldigen unterstützen) leicht ändert, was auf einen Konflikt zwischen zwei Parteien hindeutet. Offensichtlich würde ein korrupter Richter, der ein Bestechungsgeld annimmt, um den wirklich Schuldigen zu entlasten (oder milder zu bestrafen), den Unschuldigen faktisch verurteilen (oder härter bestrafen). Daher bleibt das Argument „a fortiori" im Wesentlichen unverändert (still **+s**).

---

208 In Vers 1 wird er als jemand definiert, „der im Zelt [Gottes] weilt, der auf seinem heiligen Berg wohnt".

209 In seinem bereits erwähnten Essay.

Dieser Vers, unabhängig davon, wie der Ausdruck *„al“* gelesen wird, kann aus demselben Grund wie der vorhergehende Vers als implizites und nicht als explizites *„qal vachomer“ klassifiziert werden* . Offensichtlich besteht hier keine Absicht, ein Argument zu entwickeln – es handelt sich lediglich um eine einzige Aussage. Wäre ein Argument beabsichtigt gewesen, hätte eine weitere Aussage (die Oberprämisse oder die Schlussfolgerung zu dieser Unterprämisse) hinzugefügt werden müssen, um einen Schluss, einen Denkprozess, anzuregen. *Wenn eine einzige Aussage ausreichen würde, um ein „a fortiori“-Argument zu begründen, dann ließe sich jede einzelne Aussage in ein solches Argument umwandeln, und es gäbe kein Ende* .

Auch hier zeigt der Kontext, dass unser Vers lediglich beschreibend ist und Teil einer Aufzählung der Tugenden eines tugendhaften Menschen darstellt. Ein solcher Mensch nimmt kein Bestechungsgeld an, weder um Unschuldige noch Schuldige zu unterstützen oder zu bekämpfen. Die Aussage „Nimmt kein Bestechungsgeld an, um sich auf die Seite der Unschuldigen zu stellen oder gegen sie zu kämpfen “ ist allumfassend zu verstehen. Dies steht im Gegensatz zum schlechten Menschen, der leicht zu diesen ruchlosen Taten verführt wird (selbst wenn er die eine oder andere als leichter oder schwerer einschätzt, um sich selbst vorzugaukeln, er habe ein funktionierendes Gewissen).

Da Ps. 15,5 uns kein *Qal Vachomer vermitteln soll, muss Raschis Kommentar (siehe dort) auf das implizite Qal Vachomer* Bezug nehmen, das sich letztlich in den Vers hineinlesen lässt. Die Darstellung dieses Verses durch R. Eliezer als Beispiel für ein implizites *Qal Vachomer* bestätigt diese Einschätzung.

Nebenbei erwähnte „a fortiori“-Diskurse . Raschi weist nicht nur auf Fälle biblischer „a fortiori“-Diskurse hin, sondern greift in seinem fortlaufenden Kommentar häufig auf solche Argumente zurück, sei es aus homiletischen oder halachischen Gründen. Dabei geht es ihm nicht darum, auf eine „a fortiori“-Intention in der biblischen Erzählung hinzuweisen, sondern vielmehr um die Erörterung eines damit zusammenhängenden Themas. Obwohl er solche Argumente mitunter selbst entwickelt, stützt er sich häufig auf midraschische oder talmudische Quellen, in denen diese Argumentation bereits verwendet wurde. Zahlreiche Beispiele hierfür lassen sich leicht finden, indem man in der Online-Ausgabe seines Tanach-Kommentars die folgenden Suchbegriffe verwendet: קַל וָחֹמֶר ; ק"ו ; כָּל ; כ"ש ; שֶׁכֵּן .

Um ein Beispiel zu nennen: Raschi behauptet in seinem Kommentar zu Gen 1,12 im Namen der *Haggada* des Traktats *Chulin* (60a), dass die Kräuter zwar nicht vom Schöpfer angewiesen worden seien, „ihrer Art entsprechend“ zu wachsen, sie aber, als sie hörten, dass dies für die Bäume geboten worden war, ein *„qal vachomer“* -Argument auf sich selbst anwandten, d. h. sich selbst der gleichen Verpflichtung unterworfen sahen. Hier findet sich im Bibelvers selbst keine solche *„qal vachomer“* -Absicht; er dient vielmehr als Grundlage für eine weitere Behauptung.

Manchmal finden sich in einem Kapitel oder sogar in einem einzigen Vers mehrere solcher beiläufigen a fortiori-Argumente. Daher ist es notwendig, jedem Suchergebnis sorgfältig nachzugehen, um alle relevanten Fälle zu erfassen. Es muss jedoch angemerkt werden, dass sich unter diesen zahlreichen beiläufigen a fortiori-Aussagen auch ein oder mehrere Fälle von direktem *qal vachomer befinden können* , also Bibelverse mit einer klaren a fortiori-Intention, die wir in der vorliegenden Studie bisher nicht entdeckt und dokumentiert haben. Daher ist es eine lohnende, wenn nicht gar zwingende Forschungsaufgabe, alle automatisch gefundenen Fälle zu untersuchen. Ich selbst habe jedoch noch nicht die Zeit gefunden, diese mühsame Arbeit zu leisten.

7. R. Shmuel Yaffe ASHKENAZI

R. Shmuel Yaffe Ashkenazi (SYA, geb. 1525 in Bursa, Osmanisches Reich, gest. 1595) [210]verfasste ***Yefeh Toar*** („Schönheit der Form", Abk. YT), das 1597 in Venedig erschien (entstanden ca. 1560–80) [211]. Es ist anzumerken, dass das späte 16. Jahrhundert intellektuell bereits als die „moderne" Epoche gilt; es handelt sich hier nicht um eine Auflistung antiker oder mittelalterlicher Werke.

Gabay berichtet, dass in diesem Werk **dreizehn Fälle** von *„qal vachomer"* im Tanach aufgeführt sind (zusätzlich zu den elf Fällen im Midrasch GR). Diese dreizehn Stellen sind: **1 Kön 8,27 [212]; 2 Kön 10,4; Jes 20,6; Jer 25,29; 45,4–5; 49,12; Spr 15,11; 19,10; 21,27; Hiob 4,18–19; 9,13–14; 15,15–16; 25,5–6** .

Acht dieser Fälle scheinen historische Erstbelege zu sein , nämlich 1 Kön 8,27; 2 Kön 10,4; Jes 20,6; Jer 25,29; 45,4–5; 49,12; Hiob 4,18–19; 25,5–6. Die verbleibenden fünf, nämlich Sprüche 15,11; 19,10; 21,27 und Hiob 9,13–14; 15,15–16, können als unabhängige Funde betrachtet werden. Die letztgenannten fünf finden sich alle in Raschis Tora-Kommentar; da dieser jedoch acht weitere Fälle aufführt, die *nicht* in der YouTube-Tora (YT) enthalten sind, lässt sich nicht schlussfolgern, dass Ashkenazi seine Liste auf die verstreuten Kommentare Raschis stützte. Sicherlich mag Ashkenazi einen oder mehrere dieser Fälle von Raschi übernommen haben; Aber solange er dies nicht ausdrücklich erwähnt hat, können wir nicht davon ausgehen, dass er es getan hat.

Meine Liste von 2013 (siehe oben, Kapitel 3) enthält (natürlich erst später) alle Fälle des YT-Arguments und analysiert sie, mit Ausnahme von Jesaja 20,6. Daher erübrigt sich hier die Analyse weiterer Fälle. Jesaja 20,6 ist auf den ersten Blick nicht eindeutig als „a fortiori" erkennbar, weshalb es in einigen Listen (meiner eigenen und der von Jacobs) nicht aufgeführt wurde. Ashkenazi und (wie wir sehen werden) andere nach ihm haben es jedoch aufgenommen. Um die „a fortiori"-Intention zu verstehen, muss man den narrativen Kontext, d. h. die fünf vorhergehenden Verse, betrachten [213]. Daraus ergibt sich folgende Lesart; beachten Sie die Formulierung, die auf ein biblisches „a fortiori"-Argument hindeutet (*hine-ve-ekh*) [214]:

Jesaja 20,6. Und die Bewohner dieses Küstenlandes [um Aschdod, vgl. V. 1] werden an jenem Tag sagen: „Siehe (*hine*), so ist unsere Erwartung [nämlich, in Gefangenschaft geführt zu werden wie Ägypten und Äthiopien, vgl. V. 4-5], wohin wir geflohen sind, um Hilfe zu suchen, um vom König von Assyrien befreit zu werden; und wie (*ve-ekh*) sollen wir [Judäer, die wir schwächer sind als sie,] entkommen?" (Klammern von mir).

Meine Paraphrase: Gott sagt voraus, wie die Judäer argumentieren werden: Wenn Ägypten und Äthiopien, Nationen, zu denen wir Judäer gewöhnlich um Hilfe fliehen, nicht stark genug waren, um eine Niederlage gegen den König von Assyrien zu vermeiden, dann sind wir gewiss nicht stark genug dazu. Formaler ausgedrückt: Ägypten und Äthiopien (P) sind stärker (R) als Judäa (Q) (stillschweigende Hauptprämisse); daraus folgt, dass, wenn Ägypten und Äthiopien nicht stark genug waren, um eine

---

210 https://www.jewishvirtuallibrary.org/jaffe **-s** amuel-ben-isaac-ashkenazi.

211 https://beta.hebrewbooks.org/42241.

212 Interessanterweise ist 2 Chronik 6,18 (eine Wiederholung von 1 Könige 8,27, nur mit einem Unterschied von einem Buchstaben, *heh*) *nicht* in der YS-Liste enthalten. Es taucht erst in der Liste des Katzenellenbogens auf (siehe nächster Abschnitt).

213 Gabay erläuterte mir den Text anhand der Kommentare von David Altschuler (auch bekannt als *Metsudat David* , 1687–1769) und Meir Leibush ben Yehiel Michel Wisser (auch bekannt als *Malbim* , 1809–1879).

214 Vergleiche dazu das sehr ähnliche Argument in 2 Könige 10,4. Angesichts der Wortwahl denke ich, dass ich diesen Fall bereits 1995 gesehen haben muss, aber offensichtlich habe ich seinen a fortiori-Charakter nicht erkannt.

Niederlage zu vermeiden (S) (Nebenprämisse), dann ist Israel nicht stark genug, um eine Niederlage zu vermeiden (Schlussfolgerung). Dies ist ein negatives Subjektargument (**-s**) a fortiori.

8. R. Zvi Hirsch KATZENELLENBOGEN

R. Zvi Hirsch Katzenellenbogen (ZHK, geb. 1796 in Wilna, im russischen Litauen, gest. 1868) [215]schrieb ***Netivot Olam*** („Wege der Welt", Abk. „NO"), veröffentlicht in Wilna, 1822. [216]Man beachte, dass wir uns hier bereits im frühen 19. Jahrhundert befinden.[217]

Gabay berichtete, dass in diesem Werk (S. 30) **zwanzig Fälle** von *„qal vachomer"* im Tanach aufgeführt seien (zusätzlich zu den elf Fällen im Midrasch GR). Zunächst fand er 16 Fälle, nämlich **1 Sam 14,29–30; 2 Sam 4,10–11; 12,21; 16,11; 1 Kön 8,27; 2 Kön 10,4; Ezechiel 33,24; Sprüche 15,11; 17,7; 19,7; 19,10; 21,27; Hiob 4,18–19; 15,15–16; 25,5–6; 2 Chr 6,18** (Wiederholung von 1 Kön 8,27). Nachdem er sie später in Hirschensohns Werk erwähnt fand, entdeckte er vier weitere Fälle. **Deuteronomium 32:39; 2 Samuel 12:18; Psalm 25:8-9, 78:20** .

Es ist anzumerken, dass Gabay diese vier zusätzlichen Passagen bei seiner ersten Untersuchung von Katzenellenbogens Werk zunächst nicht erwähnt hatte. Später berichtete er jedoch, dass Hirschensohn diese Passagen als Beispiele für das in Katzenellenbogens Werk vorkommende *„qal vachomer" angeführt hatte* . Ich bat ihn daher, Katzenellenbogens Liste erneut zu prüfen, und er bestätigte, sie zuvor übersehen zu haben und sie nun dort zu finden. Auf meine Frage, wie Katzenellenbogen oder Hirschensohn die vermeintlichen „a fortiori"-Argumente formuliert hätten, erhielt ich jedoch keine Antwort.[218]

Es scheint, dass *9 der 20 gültigen Fälle „historische Erstbelege" sind* , nämlich Deuteronomium 32,39; 1 Samuel 14,29–30; 2 Samuel 4,10–11; 12,18; 12,21; 16,11; 2 Chronik 6,18; Psalm 25,8–9; 78,20. Die verbleibenden 11 Fälle können als „unabhängige" Funde betrachtet werden. Drei dieser Fälle wurden bereits von Raschi, aber nicht von Aschkenasim markiert, nämlich Hesekiel 33,24 und Sprüche 17,7; 19,7; vier Fälle wurden bereits von Raschi und später von Aschkenasim markiert, nämlich Sprüche 15,11; 19,10; 21,27 und Hiob 15,15–16. Vier Fälle wurden bereits von Ashkenazi, nicht aber von Rashi, markiert, nämlich 1 Kön 8,27, 2 Kön 10,4 und Hiob 4,18–19, 25,5–6. Einer oder mehrere der sieben Raschi zugeschriebenen Fälle könnten von Katzenellenbogen aus dessen verstreuten Tora-Kommentaren stammen; da er dies jedoch nicht erwähnt hat, lässt sich dies nicht feststellen. Bezüglich der acht von Ashkenazi markierten Fälle können wir nicht davon ausgehen, dass Katzenellenbogen sie aus seiner Liste übernommen hat, da in YouTube vier weitere Fälle aufgeführt sind, die *nicht* in „NO" enthalten sind, nämlich Jeremia 25,29, 45,4–5, 49,12 und Hiob 9,13–14. Aus

---

215 https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Katzenellenbogen_Tsevi_Hirsh.

216 https://beta.hebrewbooks.org/24940.

217 Dies geschah etwa zur gleichen Zeit, als in Berlin die Bewegung der „Wissenschaft des Judentums" Gestalt annahm.

218 Ich gehe hier davon aus, dass Gabay die vier Fälle korrekt zitiert hat, obwohl ihm gelegentlich Fehler durch Unachtsamkeit oder Tippfehler unterlaufen sind. Ich kann die von ihm übermittelten Daten nicht persönlich überprüfen. Er erwähnte außerdem drei weitere Stellen als Funde des Katzenellenbogens *qal vachomer* , nämlich: Sprüche 10,17, Hiob 28,5-6 und Daniel 14,16. Sprüche 10,17 ließ er jedoch in einer späteren Auflistung aus, vermutlich absichtlich (aber vielleicht auch unabsichtlich). Hiob 28,5-6 war wahrscheinlich ein Tippfehler; gemeint war Hiob 25,5-6. Und Daniel 14,16 muss ebenfalls ein Tippfehler sein, da das Buch Daniel nur 12 Kapitel hat! Ich habe die Verse 14-16 in allen Kapiteln mit dieser Versnummerierung überprüft, konnte aber nichts finden, was einem a fortiori-Argument ähnelt.

diesen Gründen müssen wir die elf genannten Fälle als unabhängige Funde Katzenellenbogens betrachten (sofern nicht später gegenteilige Informationen gefunden werden).

Es ist anzumerken, dass Katzenellenbogens Entdeckung von Deut. 32,39 die erste Entdeckung eines zusätzlichen *Qal Vachomer* in der eigentlichen Tora (d. h. im *Chumash*) seit Raschis Entdeckung von Gen. 6,3 im 11. Jahrhundert ist. Offenbar [219]war Katzenellenbogen der Fall Gen. 6,3 nicht bekannt.

Meine Liste aus dem Jahr 2013 (oben in Kapitel 3 wiedergegeben) umfasst (natürlich lange danach) alle Fälle mit dem Präfix „Nein“ und analysiert sie, mit Ausnahme von Deuteronomium 32,39, 2 Samuel 12,21 und Psalm 25,8-9; daher besteht für mich keine Notwendigkeit, hier andere Fälle als diese drei zu analysieren.

Deuteronomium 32,39 . „Seht nun, *dass* ich , *ja* ich, es bin, und es gibt keinen Gott neben mir; ich töte und ich mache lebendig; ich verwunde und ich heile; und *es* gibt keinen, der aus meiner Hand erretten kann.“

Die vorgeschlagene a-fortiori-Lesart lautet vermutlich: Wenn niemand außer Gott (S) mächtig (R) genug ist, um zu töten und wiederzubeleben, zu verwunden und zu heilen (wie Er es allein tut) (P), dann ist gewiss auch niemand außer Ihm mächtig genug, um aus Seiner Hand zu erlösen (d. h. Ihn daran zu hindern, nach Belieben zu töten und wiederzubeleben, zu verwunden und zu heilen) (Q). Die unausgesprochene Hauptprämisse ist, dass die Akte des Tötens und Wiederbelebens, Verwundens und Heilens mehr Macht erfordern als (oder zumindest genauso viel Macht wie) die Erlösung von diesen Akten. Dies ist ein positives Prädikatalargument a fortiori (**+p**). Es kann als expliziter und gültiger Fall gelten.

2 Samuel 12:21. „Da sprachen seine Knechte zu ihm [David]: ‚Was (*mah*) ist das, was du getan hast? Du hast gefastet und um das Kind geweint, solange es lebte; aber als (*ve-ka-asher*) das Kind tot war, bist du aufgestanden und hast Brot gegessen?‘“ (Klammern von mir).

Aus dem Text lässt sich schließen, was König Davids Diener dachten. Nach dem Tod eines Kindes sollte das Verhalten trauriger sein (R) als zu Lebzeiten des Kindes (stillschweigende Hauptprämisse); daraus folgt, dass, wenn David, solange das Kind noch lebte (Q), traurig genug war, um zu fasten und zu weinen (S) (Nebenprämisse), David nach dem Tod des Kindes traurig genug sein sollte, dasselbe und sogar noch mehr zu tun (>S) (Schlussfolgerung). Ein positives Subjekt (**+s&**), ein Crescendo-Argument (das als explizit charakterisiert werden kann, obwohl es sich auf einen erschlossenen Gedanken bezieht, da es keine andere Erklärung für ihre Aussage gibt) . Doch zur Überraschung der Diener war Davids Verhalten weniger traurig. In Vers 22 erklärt er ihnen den Grund (und widerlegt damit ihre Hauptprämisse).

Psalm 25,8-9 : „Gütig und gerecht ist der HERR; darum weist er die Sünder auf den rechten Weg. Er leitet die Demütigen im Recht und lehrt die Demütigen seinen Weg. “

Die vorgeschlagene a fortiori-Lesart lautet: Wenn Gott (S) gut und gerecht (R) genug ist, um Sünder auf den rechten Weg zu führen (P), dann ist er auch gut und gerecht genug, um die Demütigen in Gerechtigkeit zu leiten und ihnen seinen Weg zu lehren (Q). Die unausgesprochene Hauptprämisse ist, dass die Unterweisung von Sündern auf den rechten Weg mehr Güte und Gerechtigkeit erfordert als die Leitung der Demütigen in Gerechtigkeit und die Lehre von Gottes Weg. Dies ist ein positives Prädikat a fortiori (**+p**). Es kann als expliziter und gültiger Fall gelten.

---

[219] Unter der Annahme, dass die von Gabay gemeldete Liste der Fälle korrekt war.

Ablehnung. Katzenellenbogen führt angeblich mindestens zwei weitere Tanach-Stellen als *qal vachomer an, nämlich* **Levitikus 10,19** und **Sprüche 6,30** . Ich muss diese Fälle ablehnen, den ersten als lediglich implizit und den zweiten erst recht.

Levitikus 10,19. „Und Aaron sprach zu Mose: ‚Siehe *,* haben sie heute ihr Sündopfer und ihr Brandopfer vor dem Herrn dargebracht? Und mir ist Folgendes widerfahren: Wenn ich heute das Sündopfer gegessen hätte, wäre es dem Herrn wohlgefällig gewesen?'" (Klammern von mir *) .*

Raschi bietet eine ausführliche Erklärung dieser Passage und ihres Kontextes (Verse 16–20). Es geht um die Opfergesetze und die Trauergesetze für Priester. Soweit ich Raschis Kommentar richtig verstanden habe, sind dies die Hauptpunkte: Zwei von Aarons Söhnen, Nadab und Abihu, starben an diesem Tag (V. 2), wodurch Aaron und seine überlebenden Söhne, Eleasar und Itamar, *zu Onanim* („Trauernden um einen nahen Verwandten am Todestag dieses Verwandten") wurden. Mose tadelt sie, weil sie das Sündopfer verbrannt (V. 16) und nicht gegessen (V. 17) haben. Aaron erwidert, dass weder seine Söhne noch er es rechtmäßig hätten essen dürfen. Hätten die überlebenden Söhne, die an diesem Tag als *Kohanim* (Priester) trauerten, das Blut des Opfers auf sie gesprengt, hätten sie es ungültig gemacht und hätten es daher nicht essen dürfen. Aber nicht sie brachten das Sündopfer dar, sondern Aaron selbst als *Hohepriester* . Für ihn galt ein anderes Gesetz: Normalerweise hätte er das Opfer darbringen und davon essen dürfen, doch da es sich bei dem hier besprochenen Sündopfer um ein besonderes handelte, das mit *Rosch Chodesch* (dem Neujahrstag) zusammenhing, war es Aaron gesetzlich verboten, am Tag der Darbringung vom Opfer zu essen (nach Einbruch der Dunkelheit jedoch schon).

Katzenellenbogen schlägt angeblich eine Lesart *des Qal Vachomer vor* ; ich habe diese jedoch nicht eingesehen. Basierend auf Raschis Kommentar nehme ich an, dass die vorgeschlagene Lesart wie folgt lautete: Die Darbringung des Sündopfers durch Aarons Söhne (Q) wäre aus verschiedenen Gründen rechtlich unzulässig gewesen (R), sodass sie nicht davon essen durften (S) (Nebenprämisse); ebenso sicher war die Darbringung des Sündopfers durch Aaron (P) aus verschiedenen Gründen rechtlich unzulässig, sodass er nicht davon essen durfte (Schlussfolgerung). Die stillschweigende Hauptprämisse wäre, dass unter den gegebenen Umständen, obwohl die Gründe für die Unzulässigkeit in den beiden Fällen unterschiedlich sind, Aarons Opfergabe rechtlich genauso unzulässig ist wie die seiner Söhne. Dies wäre ein positives subjektives a fortiori-Argument (**+s**). Beachten Sie, dass ich es egalitär formuliert habe (indem ich sage: „ebenso sicher"), da das Gesetz in beiden Fällen gleich streng ist, obwohl die Gründe dafür unterschiedlich sind.

Dennoch erscheint mir das vorgeschlagene A-fortiori-Argument konstruiert, da wir nicht wirklich von der besagten Unterprämisse auf die besagte Konklusion schließen, weil die Konklusion unabhängig von der Unterprämisse als wahr bekannt ist. Die Oberprämisse, die zur Begründung der Konklusion notwendig ist, ist uns nur deshalb bekannt, weil uns (wie Raschis Erläuterungen verdeutlichen) sowohl die Unterprämisse als auch die Konklusion bereits gegeben sind. Obwohl das vorgeschlagene Argument formal gültig ist, ist es also recht künstlich und kann kaum als explizit (*meforash) gelten. Ich würde es daher als lediglich implizit (satum)* bezeichnen – vorausgesetzt, ich habe es richtig verstanden, d. h. vorausgesetzt, es handelte sich tatsächlich um das *Qal Vachomer* , das Katzenellenbogen im Sinn hatte und vertrat.

Ich kann diese Einschätzung wie folgt untermauern. Betrachten wir die Erzählung einmal genauer: Worum geht es in dieser Geschichte? Es ist ein Gespräch zwischen Mose und Aaron. Mose kritisiert das Verhalten der Priester, Aaron verteidigt es. Beide beziehen sich auf dasselbe Gesetzeswerk, doch offenbar (so bemerkt Raschi zu Vers 29) hatte Mose einige Gesetze vergessen, und Aaron erinnert ihn

daran. Aarons Erwiderung ist zweigeteilt. Erstens entlastet er seine Söhne, zweitens sich selbst, indem er aufzeigt, dass das Gesetz ihnen in beiden Fällen – wenn auch aus unterschiedlichen Gründen – unter den genannten Umständen das Essen des Sündopfers verbietet, entgegen Moses' Annahme. Aaron argumentiert nicht von dem für seine Söhne geltenden Verbot auf das für ihn geltende. Er erinnert Mose an zwei *getrennte, voneinander unabhängige* Gesetzeswerke; beide so komplex, dass sich keines aus dem anderen ableiten lässt. Dies ist wohl die treffendste Wiedergabe der Erzählung. Man könnte zwar ein A-fortiori-Argument konstruieren (wie oben von mir oder auf andere Weise), doch gerade die Tatsache, dass eine Lesart ohne A-fortiori-Argument möglich ist, bedeutet, dass jede vorgeschlagene A-fortiori-Lesart zwangsläufig nur implizit sein kann. Sie könnte nur dann explizit sein, wenn sie die einzig mögliche wäre.

Sprüche 6,30 : „Man verachtet einen Dieb nicht, wenn er *stiehlt , um seinen* Hunger zu stillen ."

Raschi kommentiert diesen Vers ausführlich und ordnet ihn in seinen Kontext ein (Verse 29–35). Es geht um Ehebruch, und ein hungriger Dieb wird hier als Kontrast erwähnt: Während einem hungrigen Mann, der Essen stiehlt, vergeben werden kann und er das Opfer später durch Rückzahlung entschädigen kann, hat ein Ehebrecher keine Entschuldigung für seine Tat und kann sie nachträglich nicht wiedergutmachen. Daher ist Ersterer nicht so verachtet wie Letzterer. Aber ich verstehe nicht, welches Argument *von qal vachomer darauf hindeutet.* könnte auf der Grundlage dieser Aussage konstruiert werden; ich würde den Diskurs nennen a contrario statt a fortiori. Vielleicht ist Katzenellenbogen damit Erfolg gehabt, aber solange ich seine Argumentation nicht kenne, kann ich nicht bestätigen, dass sie sowohl gültig als auch eindeutig ist. Daher muss ich diesen Fall vorerst ablehnen.

9. R. Zeev Wolf EINHORN

R. Zeev Wolf Einhorn (ZWE, auch *Maharzu* oder *Maharzav genannt* , geb. 1813 in Grodno, im russischen Litauen) gest. 1862) [220]; schrieb ***Midrash Tannaim*** („Exegesen der Tannaim", Abk. MT) , veröffentlicht in Wilna, 1839 [221].

Nachfolgend eine Übersetzung der entsprechenden Passage aus diesem Buch von Gabay (KV ist hier die Abkürzung für *qal vachomer*).

> „Dies ist eines von zehn KVs." Diese Lehre ist ein Mysterium, warum werden nur zehn KVs aufgezählt, während in den Büchern der Propheten und den Schriften viele weitere zu finden sind? Ich habe eine Liste zusammengestellt, die ich in einem *Kontras* (einem Notizbuch) geschrieben habe, die neben diesen zehn etwa vierzig weitere KVs enthält.
>
> Ich schlussfolgerte, dass die Weisen, die diese Kernvokale aufzählten, vor allem beabsichtigten, uns das Prinzip des Kernvokals zu vermitteln: die Fähigkeit, von einer Nebenaussage zu einer Hauptaussage und umgekehrt zu argumentieren, um ein überzeugendes Ergebnis zu erzielen. Dies ist ein Alleinstellungsmerkmal der zehn hier aufgeführten Kernvokale; die vielen anderen Beispiele dienen lediglich der Vertiefung des Themas und sind nicht als überzeugendes Argument gedacht; sie eignen sich daher nicht als Lernmodell.

---

[220] https://he-m-wikipedia-org.translate.goog/wiki/%D7%96%D7%90%D7%91_%D7%95%D7%95%D7%9C%D7%A3_%D7%90%D7%99%D7%99%D7%A0%D7%94%D7%95%D7%A8%D7%9F?_x_tr_sl=auto **&** _x_tr_tl=en **&** _x_tr_hl=en-US.

[221] https://www.hebrewbooks.org/7058.

> Nachdem ich dies geschrieben hatte, stellte ich fest, dass all das oben Genannte bereits im *Yefeh Toar enthalten ist* , weshalb ich meine Anmerkungen kurz halte. Mein einziges Problem mit der Erklärung des *Yefeh Toar* ist der Vers: „Wenn das Holz eines Weinstocks im Ganzen wenig Nutzen hat, ist es erst recht wertlos, wenn es verkohlt ist!“ (Ezechiel 15,5). Dieser Vers dient offensichtlich nur der Untermauerung des Themas und nicht der Überzeugung (da wir sehen, dass es verkohlt ist, ist es offensichtlich wertlos) und ähnelt daher nicht den neun anderen Beispielen.
>
> Es scheint, dass *Yefeh Toar* Recht hat, wenn er annimmt, dass dies nie Teil des ursprünglichen Midrasch war, sondern eine spätere Hinzufügung eines Gelehrten. Nach einiger Recherche glaube ich, dass die zehnte Stelle der King-James-Übersetzung, die die Liste vervollständigt, aus dem Ende von Nehemia 13,26-27 stammt: „Hat nicht Salomo, der König von Israel, gesündigt? … Sollen wir dir denn Gehör schenken? …“, was wohl ein Argument ist, das überzeugen soll.

Ich möchte nun auf das Vorangegangene eingehen. Die erwähnte „Lehre“ bezieht sich auf die Behauptung im Midrasch *Genesis Rabba* 92:7, dass es im Tanach zehn *Qal-Vachomer* -Argumente gibt. In der Antike ging man offenbar stets davon aus, dass es tatsächlich *nur* zehn Fälle gibt; bezeichnenderweise wird in keinem bekannten Text jener Zeit eine höhere Zahl genannt. Erst in jüngerer Zeit haben Kommentatoren weitere *Qal-Vachomer -Fälle entdeckt* , die über die ursprünglich im Midrasch aufgeführten hinausgehen, und sich gefragt, warum der Midrasch sie nicht berücksichtigt hat. Diese Frage ist natürlich sehr berechtigt. Einhorn versucht, sie zu beantworten, indem er ohne jegliche schriftliche Belege behauptet, die Autoren der Allgemeinen Relativitätstheorie hätten gewusst, dass es mehr als zehn Fälle gibt, ihre Liste aber absichtlich auf zehn beschränkt.

Betrachten wir zunächst Einhorns Behauptung, er habe selbst etwa 40 Beispiele biblischer A-fortiori-Argumente gefunden, zusätzlich zu den zehn in GR angeführten. Diese Behauptung wurde in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufgestellt · Leider fand Gabay keine Liste dieser angeblichen vierzig Fälle; vermutlich wurde sie nie veröffentlicht; oder falls doch, ist der entsprechende Text verloren gegangen. Mangels einer schriftlichen Liste können wir nicht einfach davon ausgehen, dass Einhorn tatsächlich vierzig weitere Fälle gefunden hat. Wir dürfen nicht ohne Weiteres annehmen, dass Einhorns angebliche vierzig neuen Fälle allesamt formal gültige und explizite A-fortiori-Argumente waren; einige könnten lediglich implizit, andere wiederum ungültig gewesen sein. Warum spricht er von „etwa vierzig“, anstatt eine genaue Zahl zu nennen? Dies ist verdächtig und deutet darauf hin, dass er die vermeintlichen Fälle nicht sorgfältig geprüft, sondern nur oberflächlich betrachtet hat. Wir müssen sie selbst sehen, bevor wir sie anerkennen können. Eine nicht überprüfbare Behauptung ist irrelevant.

Betrachtet man Einhorns übrigen Kommentar, so erweist sich seine Aussage, „alles oben Genannte sei bereits in den Worten des *Yefeh Toar enthalten* “, als Erklärung dafür, warum er keine Liste mit 40 zusätzlichen Fällen *von Qal Vachomer öffentlich vorlegte* – also als Hinweis darauf, dass diese Fälle bereits im Yefeh Toar aufgeführt seien –, als faktisch falsch. Die uns bekannte Liste des Yefeh Toar umfasst lediglich 13 zusätzliche Fälle, weit entfernt von den 40, die er zu kennen behauptet. Aus seinem Diskurs lässt sich schließen, dass er das Yefeh Toar (das über zwei Jahrhunderte zuvor veröffentlicht wurde) tatsächlich gelesen hat. Hätte er tatsächlich 40 Fälle in seinem Notizbuch verzeichnet gehabt, hätte er seine Leser sicherlich umgehend über die 27 Fälle informiert, die im Yefeh Toar fehlen. Dass er dies nicht tat, bleibt ein Rätsel.

Es sei nebenbei bemerkt, dass es keine Belege dafür gibt, dass Einhorn die Liste seines älteren Zeitgenossen und Landsmanns Katzenellenbogen (in *Netivot Olam* , „NO“) kannte, die erst vor Kurzem veröffentlicht worden war und fünf neue, in YT nicht aufgeführte Fälle enthielt. Möglicherweise wusste er davon, da er viele Jahre (von 1830 bis zu seinem Tod) gleichzeitig in Wilna lebte und beide Autoren ihre Werke dort veröffentlichten (1822 bzw. 1839); doch erwähnt er sie meines Wissens nirgends. Selbst wenn er sie irgendwo erwähnt hätte, bleibt es ein Rätsel, warum er seine Liste mit 22 zusätzlichen Fällen (40 minus 13 aus YT minus 5 aus „NO“) nicht veröffentlichte. Schließlich hätte es ihn nur wenige Minuten und ein paar Zeilen gekostet, diese wertvolle Information in sein Buch aufzunehmen.

Einhorns „alles oben Genannte“ bezieht sich also möglicherweise nicht auf die statistischen Informationen, sondern lediglich auf seine Überlegungen zur „Hauptabsicht der Weisen, die diese KVs aufgezählt haben“, also die zehn Fälle in der Allgemeinen Relativitätstheorie. Einhorn behauptet (vielleicht knüpfte er an den Jahrhunderte zuvor in *Yalkut Shimoni geäußerten Vorschlag an und entwickelte ihn weiter*), dass diese zehn Fälle in ihrer Fähigkeit, uns mittels eines Fortiori-Arguments das „Denken“ zu lehren, „einzigartig“ seien. Andere Beispiele dienten lediglich der „Vertiefung des Themas“ und seien „nicht dazu gedacht, zu überzeugen, und könnten nicht als Lernmodell verwendet werden“. Diese Behauptungen sind, um es so deutlich zu sagen, Unsinn. Er erläutert sie jedenfalls nicht und beweist sie auch nicht. Daraus geht klar hervor, dass er das Wesen eines Fortiori-Arguments nicht vollständig verstanden hat.

Aus Einhorns Beschreibung eines Fortiori-Arguments [222]als Schlussfolgerung „von einer Nebenprämisse zu einer Oberprämisse und von einer Oberprämisse zu einer Nebenprämisse“ geht zudem klar hervor, dass er es nicht wirklich verstanden hat. Dieses Missverständnis Einhorns lässt Zweifel an seiner Fähigkeit aufkommen, zwischen Fortiori-Argumenten und anderen Argumenten zu unterscheiden. Genauer gesagt, leitet ein Fortiori-Schlussschluss aus einer Oberprämisse und einer Nebenprämisse eine Schlussfolgerung ab. Dieser Schluss kann, für eine gegebene Oberprämisse, vom Unterbegriff der Nebenprämisse zum Oberbegriff der Schlussfolgerung oder umgekehrt erfolgen.

Einhorns Erklärungsvorschlag, warum der Midrasch nur zehn Fälle von *„qal vachomer“ auflistet* , lautet, dass diese zehn notwendig und ausreichend waren, um ein „a fortiori“-Argument zu lehren, während die nicht aufgeführten Fälle in diesem Zusammenhang nutzlos oder zumindest unnötig waren. Ich möchte diese Erklärung wie folgt kritisieren: Vordergründig handelt es sich um reine Apologetik, die den Mythos der Unfehlbarkeit und Allwissenheit der antiken Rabbiner verteidigen soll; ihr praktisches Motiv besteht jedoch darin, Einhorn zu ermöglichen, neue Fälle zu suchen und zu finden, ohne den Eindruck zu erwecken, er widerspreche der traditionellen Lehre in nur zehn Fällen. Was auch immer das Motiv sein mag, methodisch ist Einhorns Behauptung, die alten Rabbiner (wer auch immer die Allgemeine Relativitätstheorie verfasst hat) hätten von seinen angeblichen vierzig zusätzlichen Fällen gewusst, reine Spekulation; er zitiert keinen antiken Text zur Stützung dieser Behauptung, und ohne solche Beweise ist sie unbegründet.

Darüber hinaus bestätigt die Analyse der zehn Fälle *hinsichtlich ihrer logischen Form und der verwendeten Sprache* nicht den von Einhorn behaupteten Sonderstatus didaktischer Modelle. In meinem 1995 erschienenen Buch *„Judaic Logic“* (JL), Kapitel 3, zeige ich, dass es nur vier Formen logisch gültiger A-fortiori-Argumente gibt: die positiven und negativen Subjektformen (in denen Ober-

222 Vorausgesetzt, Gabays Übersetzung ist korrekt.

und Unterbegriff Subjekte sind) und die positiven und negativen Prädikatformen (in denen Ober- und Unterbegriff Prädikate sind). Tatsächlich enthält die Liste der zehn Fälle der Allgemeinen Relativitätstheorie (glücklicherweise) Beispiele aller vier gültigen Formen (nämlich **+s** , **-s** , **+p** , **-p**). Wäre der Zweck der Auflistung von zehn Fällen jedoch eine logische Lehre gewesen, hätten vier Fälle genügt, und sechs Fälle wären offensichtlich überflüssig gewesen.

In JL, Kapitel 5, untersuche ich die zehn Fälle linguistisch. Die darin verwendete Sprache umfasst verschiedene Wenn-Dann-Ausdrücke wie „ *hen“* oder *„ki“* mit *„ve-ekh“* , *„hen“* oder „ *hine“* mit *„af ki“* oder *„ve-af-ki“* und *„ve“* mit *„ha-lo“* . Ich nutzte diese Ausdrücke, um weitere Fälle des *Qal-Vachomer* -Arguments zu finden, weshalb sie sich als nützliche Modelle für meine Forschung erwiesen. Da jedoch einige dieser Ausdrücke in der Liste der zehn Fälle wiederholt vorkommen (z. B. „ *hen/ve-ekh* “), waren nicht alle zehn Fälle erforderlich. Darüber hinaus fand ich viele weitere Fälle, die *nicht* die in den zehn Fällen verwendete Sprache aufwiesen, sodass diese Liste linguistisch *nicht* vollständig war und uns nicht auf alle anderen Fälle hinweisen konnte.

Daher ist Einhorns Behauptung, die genannten zehn Fälle seien als Modelle gedacht und notwendig gewesen, unbegründet.

Einhorns Behauptung, die Fälle biblischen *„qal vachomer“,* die nicht zu den zehn Fällen der Allgemeinen Relativitätstheorie gehören, dienten lediglich der „Verstärkung des Themas“ und seien nicht dazu gedacht, „zu überzeugen“ oder als „Lernmodell“ zu dienen, ist völlig sinnlos. Was bedeutet „das Thema verstärken“? Auf welches Thema bezieht er sich? Und verstärken nicht auch die zehn Fälle das Thema, was auch immer das bedeuten mag? Was bedeutet „nicht dazu gedacht, zu überzeugen“? Beabsichtigen nicht alle Argumente zu überzeugen? Inwiefern hängen die Merkmale „das Thema verstärken“ und „nicht dazu gedacht, zu überzeugen“ zusammen? Warum können nur die zehn Fälle als „Lernmodell“ dienen? Was fehlt den anderen für diesen didaktischen Zweck? Solche bizarren Behauptungen sind reine Fantasie, reiner Unsinn. Einhorn hat sie *ad hoc erfunden* , um (bei Uneingeweihten) den falschen Eindruck zu erwecken, er wende abstrakte logische Kriterien an.

Man beachte, dass Einhorn nirgends darlegt, wie seine angeblichen Kategorien (d. h. verstärkendes Subjekt, nicht überzeugende Absicht, nicht als Lernmodell verwendbar) wörtlich und ausschließlich auf alle Fälle biblischer *„qal vachomer“ anwendbar wären* , die nicht zu den zehn genannten gehören. Er wendet sie lediglich auf einen Fall an, nämlich Hesekiel 15,5. Offensichtlich hat er sie erfunden und speziell für diesen Zweck angepasst. Um seine Theorie zu verdeutlichen und zu beweisen, hätte er tatsächlich alle Fälle auflisten müssen, zumindest die 40, die er zu kennen behauptete, und anschließend die Anwendbarkeit der genannten Kategorien auf alle Fälle nachweisen müssen. Dies tat er offensichtlich nie. Somit waren seine Kategorien nicht nur bedeutungslos, sondern seine Theorie wurde auch nicht ordnungsgemäß geprüft und bestätigt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Einhorn, soweit uns die vorliegenden veröffentlichten Belege bekannt sind, nur einen einzigen Anspruch erheben kann. Eine biblische, a fortiori-Entdeckung seinerseits, nämlich der Fall **Nehemia 13,26–27** . Obwohl er dies offenbar für eine eigene Entdeckung hielt (die er, wie wir gleich sehen werden, paradoxerweise in die alte Liste der zehn Fälle des Großen Religiösen Korans einzubringen versuchte), war er nicht *der* „historische Erste“, der sie erwähnte, da sie weder in der Liste seines Vorgängers, des Aschkenasim, noch in der des Katzenellenbogens (von dem er offenbar nichts wusste) enthalten war. Der erste Kommentator, der sie je erwähnte, war kein Geringerer als Raschi, wie wir bereits in Kapitel 6 gesehen haben. Da er Raschi (soweit ich weiß) nicht

als Quelle für diesen Fall angibt, können wir ihn vernünftigerweise als seine unabhängige Entdeckung betrachten (sofern nicht später gegenteilige Informationen auftauchen).

Betrachten wir nun Einhorns Auslegung von Ezechiel 15,5. Wie bereits erwähnt, erklärt das midraschische Werk „ *Jalkut Schimoni“* (YS) aus dem 11. bis 14. Jahrhundert, dass es im Tanach zehn *Qal-Vachomer*- Argumente gibt, führt aber nur neun davon aus der Allgemeinen Erklärung (GR) auf und lässt Ezechiel 15,5 aus. Wie schon erwähnt, war diese Auslassung möglicherweise unbeabsichtigt, und höchstwahrscheinlich war sie es auch. Einhorn greift sie jedoch auf, offenbar aufgrund einer Vermutung in „ *Jefeh Toar“* (YT), dass es sich bei diesem Fall um einen Nachtrag eines späteren Gelehrten handeln könnte. Er treibt die Spekulation weiter, indem er behauptet, die Auslassung durch YS sei absichtlich erfolgt, und gibt vor, den genauen Grund dafür zu kennen. Seiner Meinung nach unterscheidet sich dieser Fall „offensichtlich“ von den anderen neun und sollte daher gestrichen und durch einen anderen ersetzt werden. Hier ist der fragliche Vers:

Ezechiel 15,5. „Siehe (*hine*): Als (*be*) er [der Weinstock] noch 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?“ (Klammern von mir).

Meine Paraphrase: Der Sprecher ist Gott, und er warnt die Einwohner Jerusalems (hier symbolisiert durch den Weinstock) vor der kommenden Zerstörung. Er sagt: Ein unversehrter Weinstock (P) ist in einem besseren Zustand (R) als ein völlig verbrannter (Q) (stillschweigende Hauptprämisse); woraus folgt, dass der Weinstock, als er noch unversehrt war, nicht in einem guten Zustand war, um noch nützlich zu sein (S) (Nebenprämisse), und dass er nun, da er völlig verbrannt ist, auch nicht in einem guten Zustand ist, um noch nützlich zu sein (Schlussfolgerung).

Dies ist ein formal gültiges und hinreichend explizites negatives Subjektargument (**-s**) a fortiori. Man beachte, dass das Argument, dem hebräischen Original nach zu urteilen, nicht als Crescendo-Argument gedacht zu sein scheint; das heißt, das Holz war in der Nebenprämisse (als das Holz noch intakt war) genauso nutzlos (unpassend), wie es in der Konklusion (nachdem das Holz verbrannt ist) (rhetorisch gesprochen: doch passend?) wird – d. h. der beteiligte Hilfsbegriff bleibt derselbe. Selbst wenn wir das Argument, wie Einhorn es anscheinend tut, als Crescendo auffassen und annehmen, dass das intakte Holz noch einen gewissen Nutzen hatte, das verbrannte Holz aber keinen mehr, gibt es keine logische Grundlage, das Argument abzulehnen. Es bleibt gültig (**-s&**).

Die Tatsache, dass das Holz letztlich *wertlos ist* , mindert nicht die formale Gültigkeit des Arguments – es handelt sich lediglich um eine materielle Frage. Die Form wird vom Inhalt nicht beeinflusst, entgegen Einhorns Annahme. Der Nullwert des Endergebnisses führt nicht zu einer „Verstärkung“ des Subjekts, was auch immer das bedeuten mag (er erklärt es nicht), und das Argument ist nicht weniger „überzeugend“, als wenn es einen Restwert hätte. Einhorns Versuch, diesen Fall von den anderen abzugrenzen, ist reine Fantasie. Darüber hinaus gibt es in der Liste der zehn Fälle der Allgemeinen Relativitätstheorie einen weiteren Fall mit negativem Subjekt (**-s**) – nämlich Ex 6,12. In diesem Fall lautet die Schlussfolgerung, dass der Pharao Mose nicht „zuhören“ wird, entweder nicht viel oder gar nicht. Auch hier, wie in Ezechiel 15,5, könnte das Ergebnis als wertlos angesehen werden; dennoch verwirft Einhorn diesen formal ähnlichen Fall nicht.

Tatsächlich ist jedes gültige A-fortiori-Argument gleichermaßen informativ und überzeugend. Wie ich in meiner ausführlichen Studie zur A-fortiori-Logik (AFL) aus dem Jahr 2013 vollständig darlege, erlaubt diese Argumentationsform jeden beliebigen Wert in der Schlussfolgerung (ebenso wie in der

Unterprämisse) – einen positiven Wert, einen Wert von Null und sogar einen negativen Wert [223]. Logisch entscheidend ist allein, dass der in der Oberprämisse getroffene Vergleich (der selbstverständlich auch egalitär sein kann) in der Unterprämisse und der Schlussfolgerung eingehalten wird. Es gibt keine formale Kontrolle über den Inhalt. Einhorn war sich dessen offenbar nicht bewusst.

Einhorns verschlungene Argumentation bezüglich Hesekiel 15,5, dem wahren Grund für seinen Versuch, diesen Vers aus der Liste der zehn Fälle der Allgemeinen Relativitätstheorie zu streichen, ist der Wunsch, ihn durch den von ihm selbst entdeckten Fall Nehem 13,26–27 zu ersetzen. Seine Herabstufung des ersteren ist lediglich ein Vorwand, um den letzteren zu verteidigen. Er behauptet, nach „einiger Recherche“ zu der Überzeugung gelangt zu sein, dass dieser neue Fall („der ein überzeugendes Argument zu sein scheint“) der passendste Ersatz für den von ihm (absichtlich) verworfenen sei. Welche „Recherche“ genau? Er schweigt dazu. Welche Art von „Recherche“ könnte überhaupt zu einer solchen Schlussfolgerung führen? Auch hierzu schweigt er.

Darüber hinaus gibt er nicht an, warum er gerade dieses Argument, nämlich Nehemia 13,26-27, als passenden Ersatz für Hesekiel 15,5 gewählt hat, *anstatt Keines der anderen rund 39 Argumente, die* er angeblich gefunden hat (ohne dafür Beweise vorzulegen). Er erklärt nicht, inwiefern sein *Lieblingsargument* allen anderen überlegen und somit würdiger für die Aufnahme in diese alte Liste der zehn sein soll. Zur Begründung seiner Wahl gibt er lediglich an, sie sei „nach einiger Recherche“ getroffen worden – eine solch vage Aussage ist offensichtlich unzureichend. Sein Vorschlag muss daher als willkürlich und unglaubwürdig gelten.

Und natürlich müssen wir Einhorns Recht infrage stellen, die in einem Midrasch (GR) überlieferte Liste der Zehn zu verändern, die anderthalb Jahrtausende vor seiner Geburt verfasst wurde! Anfangs verteidigte er scheinbar den überlieferten Text des GR; nun versucht er, ihn in Zweifel zu ziehen und zu korrigieren, wodurch er faktisch eine alte Tradition leugnet und seine Initiative auf äußerst wackeligen Grundlagen gründet.

Es ist außerdem bemerkenswert, dass Einhorn den Fall Nehemia nicht nur als elften Fall vorschlägt, sondern ihn als einen der ursprünglichen zehn Fälle einzufügen versucht. Dies zeigt nebenbei, dass ihm bewusst war, dass die alte Tradition der Zehn eine Tradition von „ *davka* ten“, also „nur zehn“, und nicht von „zehn und mehr“, war. Da der Fall Nehemia, soweit Einhorn wusste, seine eigene Entdeckung war (und er ihn als einzigen explizit vorstellte), weil ihn seine Vorgänger nicht erwähnt hatten, hätte er schlussfolgern müssen, dass es sehr unwahrscheinlich war, dass dieser Fall jemals Teil der alten Liste der Zehn gewesen sein könnte!

Ein besserer Kandidat wäre sicherlich Gen 4,24, das schon Jahrhunderte vor der Auslassung durch *Yalkut Shimoni bekannt war* , da es in GR außerhalb der Liste der zehn Fälle, dann in den *Avot de-Rabbi Nathan* (ARN) als eines von fünf Beispielen für *qal vachomer* im Pentateuch und in einem Kommentar *ad loc.* von Raschi erwähnt wurde. Am sichersten ist es jedoch, so zu belassen und Ezechiel 15,5 als einen der zehn Fälle anzuerkennen. Der angeführte Grund für die Streichung dieses Falls ist schlichtweg zu fadenscheinig.

---

[223] „Ein (inklusiver) Bereich R kann jeden Wert von minus unendlich über null bis plus unendlich annehmen“ (AFL, Kapitel 1.4). R bezeichnet hier den Mittelterm, der in der Oberprämisse den Oberterm (P) und den Unterterm (Q) verknüpft und in der Unterprämisse und -konklusion diese beiden Terme durch die Suffizienz des Mittelterms mit dem Hilfsterm (S) verbindet.

Noch eine Anmerkung zu Einhorn. In meiner Liste biblischer A-fortiori-Argumente von 2013 (in AFL) habe ich fälschlicherweise alle von Louis Jacobs aufgeführten Fälle (mit Ausnahme derer der Allgemeinen Relativitätstheorie) ihm zugeschrieben und sie alle mit „WE“ (für Wolf Einhorn) bezeichnet. Dieser Fehler beruhte auf einem Missverständnis von Jacobs' Aufsatz zu diesem Thema (siehe meine ausführlichere Erklärung weiter unten im Abschnitt über Jacobs). In diesem Aufsatz bezeichne ich die betreffenden Fälle daher mit „LJ“.

10. R. Mattityahu STRASHUN

R. Mattityahu Strashun (MS, geb. 1817 in Wilna, Russisch-Litauen, gest. 1885) [224]verfasste ***Mattat Yah*** („Gabe Gottes“, Abk. MY), das posthum 1892 in Wilna erschien (entstanden 1838–1878) [225]. Ihm gebührt unter den hier betrachteten Autoren die Ehre, die biblischsten a fortiori-Argumente zusammengetragen zu haben.

Gabay berichtet, dass in diesem Werk (S. 21) **23 Fälle** von *„qal vachomer“* im Tanach aufgeführt sind (zusätzlich zu den 11 Fällen im Midrasch GR), die somit Strashun zugeschrieben werden können. Man könnte seiner Liste jedoch weitere 20 Fälle hinzufügen, nämlich alle, die in Katzenellenbogens Liste enthalten sind (siehe Kapitel 8 oben), da wir wissen, dass Strashun dessen Werk gelesen und kommentiert hat.

Die 23 von Strashun beanspruchten Stellen sind: **Richter 14,16; 1 Samuel 14,39; 2 Samuel 11,11; 2 Könige 5,12; 5,13; 18,23-24; 18,35; Jesaja 1,3; 10,11; 20,6; 36,8-9 (Wiederholung von 2 Könige 18,23-24 [226]); 36,20 (Wiederholung von 2 Könige 18,35 [227]); Jeremia 2,11; 8,7; 25,29; 45,4-5; 49,12; Hesekiel 3,4-7;** 23,39-40 **; Jona 4,10-11; Hiob 9,13-14;** 28,17 **; Nehemia 13,26-27** . Ich erkenne jedoch zwei Aussagen nicht als gültig und explizit an. Von diesen Fällen sind es nämlich Hesekiel 23,39–40 und Hiob 28,17; die tatsächliche Anzahl für Strashun beträgt also nur 21. Hinzu kommen Katzenellenbogens 20 Fälle, was insgesamt 41 ergibt. Rechnet man noch die 11 Fälle von GR hinzu, ergibt sich eine Gesamtzahl von 52 Fällen.

Von den 21 Fällen scheinen *14 historische Erstbelege zu sein* , nämlich: Richter 14,16; 1 Samuel 14,39; 2 Samuel 11,11; 2 Könige 5,12; 18,23–24; 18,35; Jesaja 1,3; 10,11; 36,8–9; 36,20; Jeremia 2,11; 8,7; Hesekiel 3,4–7; Jona 4,10–11. Weitere sieben könnten unabhängige Funde von Straschun sein, nämlich: 2 Könige 5,13; Jesaja 20,6; Jeremia 25,29; 45,4–5; 49,12; Hiob 9,13–14; Nehemia 13,26–27, da sie nicht von Katzenellenbogen aufgeführt wurden. Die erste und die letzte dieser Theorien wurden zuerst von Raschi erwähnt; die anderen fünf waren zuvor von Aschkenasi aufgeführt worden. Da wir jedoch noch nicht feststellen können, ob Strashun diese früheren Entdeckungen kannte, müssen wir sie als „unabhängig“ einstufen [228]. Darüber hinaus können wir, wie bereits erwähnt, Strashun unter der Rubrik

---

224 https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/strashun-mathias.
Siehe auch https://publishup.uni - p otsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/deliver/index/docId/41778/file/pardes24_S.27-45.pdf.

225 https://beta.hebrewbooks.org/6310.

226 Wort für Wort, außer dass Jesaja *ha-melekh hat* , während es bei den Königen *et-melekh heißt.*

227 Wort für Wort, außer dass Jesaja ein zusätzliches Wort hat, *ha-eleh* .

228 Sofern Strashun nicht irgendwo schriftlich festgehalten hat, dass er einen oder beide der genannten Fälle aus Raschis Tora-Kommentar übernommen hat, müssen wir davon ausgehen, dass dies nicht der Fall war. Ebenso ist uns hinsichtlich der fünf zuvor in Ashkenazis Werk erwähnten Fälle zum jetzigen Zeitpunkt nicht bekannt, ob Strashun Ashkenazis Werk kannte. Sollte sich dies bestätigen, wären diese fünf Fälle als abgeleitet zu betrachten; andernfalls wären sie als unabhängig zu werten. Ich gehe bis zur Klärung der Angelegenheit von Letzterem aus. Es ist anzumerken, dass alle bei Ashkenazi vorkommenden Fälle auch bei Strashun zu finden sind, sodass es durchaus möglich ist, dass Letzterer sie von Ersterem

„abgeleitet“ die elf Fälle der Allgemeinen Relativitätstheorie und die zwanzig Fälle des Katzenellenbogens zuordnen.

Wir müssen uns nun die oben erwähnten 14 „historisch ersten“ Fälle genauer ansehen. Meine Liste von 2013 (siehe Kapitel 3) enthält (natürlich lange danach) vier davon und analysiert sie: Richter 14,16, 2. Könige 18,23–24, Jesaja 36,8–9 und Jona 4,10–11. Daher müssen diese hier nicht erneut untersucht werden. Somit bleiben uns zehn neue Fälle zur Untersuchung: 1. Samuel 14,39; 2. Samuel 11,11; 2. Könige 5,12; 18,35; Jesaja 1,3; 10,11; 36,20; Jeremia 2,11; 8,7 und Hesekiel 3,4–7.

1 Samuel 14:39. „Obwohl (*ki*) es [das Verbrechen, trotz des Verbots des Königs zu essen (in V. 24)] bei Jonathan, meinem Sohn, ist, (*ki*) soll er gewiss sterben“ (Klammern von mir).

Meine Paraphrase: Saul sagt offenbar: Mein Sohn (P) ist mir mehr wert (R) als jeder andere (Q) (stillschweigende Hauptprämisse); daraus folgt, dass, wenn mir mein Sohn nicht genug wert ist, um ihn vor meinem Tod zu bewahren, falls er isst (S) (Nebenprämisse), dann ist mir niemand anderes genug wert, um dies zu tun (Schlussfolgerung). Dies ist ein negatives Subjektargument (**-s**) a fortiori . Laut Gabay betrachtet Strashun es als „ *satum* “ (nur implizit); dem stimme ich jedoch nicht zu, da es keine alternative Interpretation von Sauls Worten (seiner Erwähnung Jonathans) gibt – daher nehme ich es als explizit an.

2 Samuel 11,11. „Und Urija sprach zu David: »Die Lade und Israel und Juda bleiben in Laubhütten; mein Herr Joab und die Knechte meines Herrn lagern auf freiem Feld; soll *ich* da in mein Haus gehen, um zu essen und zu trinken und bei meiner Frau zu schlafen?«

Meine Paraphrase: Urija sagt: Der Rest des Heeres usw. (P) ist würdiger (R) als ich (Q) (stillschweigende Hauptprämisse); daraus folgt, dass, wenn sie nicht würdig genug sind, die aufgeführten Freuden zu verdienen (S) (Nebenprämisse), ich nicht würdig genug bin, solche Freuden zu verdienen (Schlussfolgerung). Dies ist ein negatives Subjektargument (**-s**) a fortiori.

2 Könige 5,12: „Sind nicht Amanah und Pharpar, die Flüsse von Damaskus, besser als alle Gewässer Israels? Kann ich mich nicht *in* ihnen waschen und *rein* werden?“ Da wandte er sich um und ging zornig davon.

Meine Paraphrase: Naaman sagt: Die Flüsse von Damaskus (P) sind besser (R) als alle Gewässer Israels (Q) (Hauptprämisse); daraus folgt, dass, wenn die Flüsse von Damaskus, in denen ich oft gebadet habe, nicht gut genug waren, mich zu heilen (S) (Nebenprämisse), die Gewässer Israels nicht gut genug sein können, um mich zu heilen (stillschweigende Schlussfolgerung, impliziert durch sein wütendes Abwenden ohne zu baden). Dies ist ein negatives Subjektargument (**-s**) a fortiori. Beachten Sie die Verwendung des Schlüsselwortes *ha-lo* , das häufig in biblischen *qal vachomer* -Argumenten vorkommt.

Diese Lesart basiert auf der des Kommentators Ibn Janakh aus dem 10. Jahrhundert im Sefer *Harikma,* S. 21, auf die mich Gabay aufmerksam gemacht und die er erläutert hat [229]. Auf den ersten Blick scheint Naamans Aussage anzudeuten, dass er (Zukunft) nach Damaskus zurückkehren und dort baden wird, anstatt im Jordan in Israel. Das heißt, er sagt (mit derselben Hauptprämisse): Wenn das Wasser Israels gut genug ist, mich zu heilen (stillschweigende Nebenprämisse), dann ist das Wasser von Damaskus

übernommen hat; es könnte sich aber auch um einen Zufall handeln. Bezüglich des Falls Nehemia ist anzumerken, dass Strashun ihn möglicherweise von Einhorn übernommen hat, da beide viele Jahre in Wilna lebten und dort publizierten und Einhorn deutlich vor Strashun veröffentlichte.

[229] Gabay lenkt außerdem die Aufmerksamkeit auf Redaks Kommentar zu diesem Vers, der vermutlich in dieselbe Richtung geht.

auch gut genug dafür (Schlussfolgerung); deshalb ziehe ich es vor, dorthin zu gehen. Dies würde bedeuten, dass… Ein positives Subjektargument (**+s**) a fortiori. Ibn Janakh versteht [230]Naaman jedoch so, dass er sagt, er habe schon oft (Vergangenheit) in den Gewässern von Damaskus gebadet, ohne geheilt zu werden, und glaube daher nicht, dass ein Bad im Jordan, dessen Wasser er für weniger wirksam hält, ihn heilen würde. Ich stimme zu, dass diese Interpretation plausibler ist. Wie Ibn Janakh ausführt, stellt sich Naaman zu diesem Zeitpunkt die verheißene Heilung als eine physische Kraft des Wassers vor; als er später im Jordan badet und geheilt wird, erkennt er jedoch deutlich, dass die Heilung ein Wunder des Gottes Israels war.

2 Könige 18,35 . „Wer sind sie unter all den Göttern der Länder, die (*asher*) ihr Land aus meiner (des Königs von Assyrien) Hand errettet haben, dass (*ki*) der HERR Jerusalem aus meiner Hand erretten sollte?“ (Klammern von mir).

Meine Paraphrase: Rabshakeh, im Namen des Königs von Assyrien: Die Götter der bereits eroberten Länder (P) sind stärker oder ebenso stark wie Israels Gott (Q); wenn also die Götter der bereits eroberten Länder nicht stark (R) genug waren, um meine Eroberungen (S) zu verhindern, dann ist Israels Gott dazu auch nicht stark genug. Dies ist ein negatives Subjekt- **a** -fortiori-Argument. Die unausgesprochene Prämisse spiegelt natürlich das assyrische Glaubenssystem wider.

Jesaja 1,3: „Der Ochse kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn; aber Israel kennt mich nicht, mein Volk beachtet mich nicht.“

Meine Paraphrase: Gott sagt: Das Volk Israel (P) ist (d. h. sollte theoretisch) klüger (R) sein als niedere Tiere wie Ochsen oder Esel (Q) (stillschweigende Prämisse); daraus folgt, dass, wenn die Tiere klug genug sind, ihren Herren (S) zu gehorchen, das Volk (prinzipiell) klug genug sein sollte, seinem Herrn (Gott) zu gehorchen. Dies ist ein positives Subjektargument (**+s**) a fortiori, das als explizit gelten kann, da nur so die Erwähnung von Ochse und Esel erklärt werden kann.

Gott fährt fort und sagt im Grunde, dass sein Volk, da es nicht klug genug sei, ihm zu gehorchen, weniger klug sei als Tiere. Indem er die Schlussfolgerung des „ *qal vachomer“ verneint* , widerlegt er die Hauptprämisse des ursprünglich vorgebrachten theoretischen Arguments. Dies ist kein zusätzliches „a fortiori“-Argument, sondern lediglich die Neutralisierung eines bestehenden. Der Zweck dieser Rede ist es, das Volk für sein schlechtes Benehmen zu beschämen und es zur Besserung zu bewegen.

Jesaja 10,11. „Sollte ich nicht (*ha-lo*), wie ich (*ka-asher*) mit Samaria und ihren Götzen getan habe, so (*ken*) mit Jerusalem und ihren Götzen tun?“

Meine Paraphrase [231]: Laut Gott denkt Sanherib (der assyrische König), dass, wenn die Götzenbilder Samarias (Q) schwach (R) genug waren, um ihre und ihre Zerstörung (S) zu ermöglichen (Nebenprämisse), die Götzenbilder Jerusalems (P) schwach genug sein werden, um dasselbe Ergebnis zu erzielen (Schlussfolgerung). Die unausgesprochene Hauptprämisse ist, dass die Götzenbilder Jerusalems mit denen Samarias identisch sind (und daher gleich schwach). Ein positives Subjektargument (**+s**) a fortiori. Beachten Sie, dass die vorgeschlagene Hauptprämisse *egalitär ist* , basierend auf Raschis Kommentar (zu Vers 10), dass die Götzenbilder der regionalen Völker „aus Jerusalem und Samaria“ stammten; weshalb der König argumentierte: „Da die Anbeter der

---

230 Ibn Janakh deutet den Buchstaben *Vav* (das Wort „und“ in unserer Übersetzung) hier als Hinweis auf ein Fortiori-Argument, d. h. als Ausdruck für „umso mehr“ (*kol sheken*). Das heißt, das Wenn-dann-Paar lautet hier *ha-lo/ve* .

231 Gabay sagte mir, dass das betreffende *qal vachomer* in den Kommentaren Redak und *Metzudot David* zu Vers 10 erläutert wird. Ich habe diese Kommentare jedoch bisher nicht gesehen.

Götzenbilder von Samaria und Jerusalem in meine Hände fielen und ihre Götzenbilder sie [d. h. die Völker] nicht retteten, so werden auch Samaria und Jerusalem nicht gerettet werden.“ Nachdem Samaria gefallen war, musste Jerusalem zwangsläufig ebenfalls fallen. Raschi kennzeichnet Vers 11 nicht als a fortiori-Diskurs. Beachten Sie nebenbei die Verwendung des Schlüsselworts *ha-lo* .

Jesaja 36,20 . „Wer sind sie unter all den Göttern dieser Länder, dass (*asher*) sie ihr Land aus meiner Hand errettet haben, dass (*ki*) der Herr Jerusalem aus meiner Hand erretten sollte?“

Meine Paraphrase: Dieser Vers entspricht 2 Könige 18,35, und in beiden sagt Rabschakeh im Namen des assyrischen Königs: Die Götter anderer Länder sind in ihrer Macht dem Gott Jerusalems gleich oder überlegen (stillschweigende Hauptprämisse); daraus folgt, dass, wenn die anderen Götter (P) nicht stark (R) genug waren, meine Eroberungen (S) zu verhindern (Nebenprämisse), der Gott Jerusalems (Q) dazu nicht stark genug ist (Schlussfolgerung). Dies ist ein negatives Subjekt-a- fortiori-Argument (**-s).**

Beachten Sie in diesem Zusammenhang außerdem 2 Könige 19,17–18: „Wahrlich, Herr, die Könige von Assyrien haben die Völker und ihre Länder verwüstet und ihre Götter ins Feuer geworfen; denn sie waren keine Götter, sondern Werke von Menschenhänden, Holz und Stein; darum haben sie sie vernichtet.“ Diese Aussage Hiskias, die zwar die untergeordnete Prämisse des vorhergehenden a fortiori-Arguments zugibt, widerlegt dessen stillschweigende Hauptprämisse und verwirft somit dessen Schlussfolgerung. Selbstverständlich war das frühere Argument formal gültig, auch wenn es falsche Aussagen enthielt; Hiskia führt kein a fortiori-Argument an, sondern entkräftet lediglich ein bestehendes.

Jeremia 2,11. „Hat etwa ein Volk seine Götter gewechselt, die doch keine Götter sind? Mein Volk aber hat seinen Ruhm gegen etwas eingetauscht , das nichts nützt.“

Meine Paraphrase: Gott sagt: Israels Gott (P) hat mehr Glaubwürdigkeit und Wert (R) als die Götter aller anderen Völker (Q) (stillschweigende Hauptprämisse); daraus folgt, dass, wenn die Götter anderer Völker glaubwürdig und würdig genug sind, von ihren Völkern unverändert zu bleiben (S) (Nebenprämisse), Israels Gott glaubwürdig und würdig genug ist (bzw. sein sollte), von seinem Volk unverändert zu bleiben (Schlussfolgerung). Dies ist ein positives Subjektargument (**+s**) a fortiori. Die explizite a-fortiori-Absicht dieses Verses wird durch die darin angeführten Vergleiche deutlich.

Gott führt seine Argumentation weiter aus, indem er feststellt, dass sein Volk ihn zugunsten geringerer Werte verlassen hat. Dies widerlegt die Schlussfolgerung des *„qal vachomer“* und damit die ursprünglich aufgestellte Hauptprämisse, woraus sich ergibt, dass Israel seinen Gott nicht so wertschätzt wie die anderen Völker ihre Götter. Dies ist kein zusätzliches „a fortiori“-Argument, sondern lediglich die Neutralisierung eines bestehenden. Der Zweck dieser Rede ist es, das Volk für sein schlechtes Verhalten zu beschämen und es zur Besserung zu bewegen.

Jeremia 8,7. *„* Ja , der Storch im *Himmel* kennt seine festgesetzten Zeiten, und die Turteltaube, die Schwalbe und der Kranich beachten die Zeit ihres Kommens; aber mein Volk kennt die Ordnung des Herrn nicht.“

Meine Paraphrase: Gott argumentiert: Sein Volk (P) ist prinzipiell kognitiv leistungsfähiger (R) als Tiere wie der Storch, die Schildkröte oder der Kranich (Q) (stillschweigende Hauptprämisse); woraus folgt, dass, wenn die genannten Tiere kognitiv leistungsfähig genug sind, um bestimmte für sie relevante Fakten zu erkennen (S) (Nebenprämisse), Gottes Volk kognitiv leistungsfähig genug ist (bzw. sein sollte),

um bestimmte für es relevante Fakten zu erkennen (Schlussfolgerung). Dies ist ein positives Subjektargument (**+s**) a fortiori.[232]

Gott weist im Folgenden darauf hin, dass sein Volk bestimmte, für es relevante Tatsachen tatsächlich nicht kennt (Verneinung der Schlussfolgerung) und stellt damit die theoretische Behauptung infrage, es sei den Tieren intellektuell überlegen (Widerlegung der Hauptprämisse). Dies ist kein zusätzliches A-fortiori-Argument, sondern lediglich die Neutralisierung eines bestehenden. Der Zweck dieser Rede ist es, das Volk für sein schlechtes Benehmen zu beschämen und es zur Besserung zu bewegen.

Ezechiel 3,4-7. „ **4** Und er sprach zu mir: ‚Du Menschensohn, geh hin zum Haus Israel und rede zu ihnen mit meinen Worten. **5** Denn du bist nicht zu einem Volk mit unverständlicher Sprache und schwerfälliger Zunge gesandt, sondern zum Haus Israel; **6** nicht zu vielen Völkern mit unverständlicher Sprache und schwerfälliger Zunge, deren Worte du nicht verstehen kannst. Wahrlich, wenn ich dich zu ihnen sandte, würden sie auf dich hören. *7 Aber* **das** Haus Israel will nicht auf dich hören; denn sie wollen nicht auf mich hören; denn das ganze Haus Israel ist verhärtet und hat ein verstocktes Herz.‘“

Meine Paraphrase: Gott sagt [233]: Das Haus Israel (P) ist intelligenter (R) als gewisse andere Völker (Q) (Hauptprämisse, Vers 5); daraus folgt, dass, wenn diese anderen Völker intelligent genug sind, auf die Worte zu hören, die ich durch euch (S) sende (Nebenprämisse, Vers 6), das Haus Israel intelligent genug ist (bzw. sein sollte), auf meine Worte zu hören (stillschweigende Schlussfolgerung). Dies ist ein positives Subjektargument (**+s**) a fortiori.

Gott sagt voraus, dass sein Volk ihm tatsächlich nicht gehorchen wird (Verneinung der Schlussfolgerung in Vers 7) und stellt damit die theoretische Behauptung, es sei intelligenter, infrage (Widerlegung der Hauptprämisse). Dies ist kein zusätzliches A-fortiori-Argument, sondern lediglich die Neutralisierung eines bestehenden. Der Zweck dieser Rede ist es, das Volk für sein schlechtes Benehmen zu beschämen und es zur Besserung zu bewegen.

Nun zu den beiden Fällen in Strashuns Liste, die ich **abgelehnt habe** :

Ezechiel 23,39-40: „Denn nachdem sie ihre Kinder ihren Götzen geopfert hatten, kamen sie am selben Tag in mein Heiligtum, um es zu entweihen; und siehe, so haben sie *es* mitten in meinem Haus getan. Und außerdem *habt* ihr Männer von weit her gerufen; zu denen ein Bote gesandt wurde, und siehe, *sie* kamen; für sie hast du dich gewaschen, deine Augen geschminkt und dich mit Schmuck geschmückt…“

Dieser Fall wurde bereits von Raschi vertreten. Ich habe bereits im Abschnitt über ihn (Kapitel 6, oben) gezeigt, dass er nicht als fortiori-Argument, weder explizit noch implizit, gelten kann.

Hiob 28,17. „Gold und Glas können ihr [d. h. Weisheit] nicht gleichkommen; auch Gefäße aus feinem Gold können sie nicht ersetzen.“ (Anmerkungen im Original).

Meine Analyse: Dieser Vers besagt, dass Gold und Glas *im Vergleich zu Weisheit von geringerem Wert sind* und [234]dass Weisheit zudem *nicht mit* Gefäßen aus feinem Gold erworben werden kann. Ich sehe darin kein A-fortiori-Argument. Man liest es einfach so: In der ersten Hälfte wird Weisheit als wertvoller als Gold und Glas eingeschätzt, und in der zweiten Hälfte wird erklärt, dass Weisheit nicht durch Gefäße

---

232 Vergleiche Jesaja 1,3 und andere ähnliche Argumente.

233 Beachten Sie, dass Straschun nur 3:6-7 enthält; ich denke jedoch, dass 3:4-5 notwendig sind, um die Argumentation vollständig zu erfassen.

234 Beachten Sie, dass die Übersetzung in beiden Vershälften die gleiche Anfangsnegation „ *lo“ verwendet. Sie wird im hebräischen Originaltext nicht wiederholt, sondern (vermutlich) als stillschweigend impliziert angesehen.*

aus reinem Gold erlangt werden kann. Die beiden Vershälften widersprechen sich nicht, sondern wiederholen lediglich denselben Gedanken auf unterschiedliche Weise, nämlich dass Weisheit kein materielles Gut ist. Es gibt hier keinen Hinweis darauf, dass „Gold und Glas“ irgendwie minderwertiger als „Gefäße aus feinem Gold“ wären, was zu einer Art A-fortiori-Argument mit diesen Begriffen in der Hauptaussage führen würde [235]. Der Vers zielt nicht darauf ab, diese beiden Begriffe zu vergleichen und dann ein A-fortiori-Argument zu formulieren, sondern sie lediglich auf verschiedene Weise mit der Weisheit abzuwägen.

Der Kontext dieses Verses ist ein poetisches Lob der Weisheit, typisch für die hebräische Dichtung (etwas wird gesagt und durch eine ähnliche Aussage in anderen Worten, mitunter auch durch einen Superlativ, verstärkt). Form und Aussage der vorhergehenden und nachfolgenden Verse scheinen sich nicht zu unterscheiden: „ Sie ist mit Gold nicht zu erwerben, und Silber kann nicht aufgewogen werden. Sie ist nicht mit dem Gold von Ophir, dem kostbaren Onyx oder dem Saphir zu bewerten … Von Korallen oder Kristall ist keine Rede; ja, der Wert der Weisheit übertrifft den von Rubinen. Der Topas aus Äthiopien kann ihr nicht gleichkommen, und sie ist nicht mit reinem Gold zu bewerten.“ Kurz gesagt: Weisheit ist unbezahlbar. Wenn Vers 17 als ein A-fortiori-Argument verstanden wird, dann könnten dies auch die Verse 15, 16, 18 und 19 sein. Wenn überhaupt ein a fortiori-Argument beabsichtigt war, so könnte es angesichts der Möglichkeit, den Text ganz anders zu interpretieren, bestenfalls als „implizit“ (*satum) eingestuft werden; das heißt, als schlichtweg nicht a fortiori.*

Ich bat Gabay, auf meine Zweifel einzugehen. Er führte verschiedene mögliche Erklärungen aus Kommentaren sowie eigene Überlegungen an. Wie ich ihm jedoch ausführlich antwortete, gelingt es keiner dieser Vorschläge, Vers 17 glaubhaft als „a fortiori“-Argument zu interpretieren. Ich verzichte hier auf die vollständige Konversation, da sie recht langatmig und letztlich nicht von großer Bedeutung ist. Jeder Versuch, diesen Vers in eine Art „a fortiori“-Formulierung zu pressen, ist künstlich. Man hat es immer wieder versucht, offenbar weil jemand diesen Vers zunächst als *„ qal vachomer“ (umfassend) interpretiert hatte* , doch das ist ein sinnloses Unterfangen. Die natürliche Lesart ist, wie bereits erwähnt, poetisch. Abschließend: Ich akzeptiere Hiob 28,17 nicht als explizites *„ qal vachomer“* .

11. R. Chaim HIRSCHENSOHN

R. Chaim Hirschensohn (HH, geb. 1857 in Safed, gest. 1935) [236]verfasste ***Berure HaMidot*** („Klarstellungen der hermeneutischen Prinzipien“, Abk. BM), erschienen 1928 in Jerusalem [237]. Er scheint der früheste Autor des 20. Jahrhunderts zu diesem Thema zu sein.

Gabay berichtet, dass Hirschensohns Werk (auf S. 41) **19 Fälle** von *qal vachomer auflistet.* **in der Tora** . Wie ich später jedoch ausführlich darlegen werde, ist diese Zahl irreführend. Fünf Fälle waren bereits seit der Antike bekannt (GR, ARN), nämlich: **Genesis 4,24; 44,8; Exodus 6,12; Numeri 12,14;**

---

235 Man könnte sagen, dass die Aussage „Weisheit lässt sich nicht mit Gefäßen aus feinem Gold kaufen“ die Aussage „Gefäße aus feinem Gold sind weniger wertvoll als Weisheit“ impliziert. Oder man könnte sagen, dass „Gold und Glas sind weniger wertvoll als Weisheit“ impliziert, dass Weisheit nicht mit Gold und Glas gekauft werden kann. In beiden Fällen wären die beiden Hälften unseres Verses vergleichbar. Da „Gold“ jedoch ein Oberbegriff und „Gefäße aus feinem Gold“ ein spezifischer Begriff ist, können sie dennoch nicht als Unter- bzw. Oberbegriff betrachtet werden. Wir müssten „Gold und Glas“ zusammen als Unterbegriff nehmen – aber was bedeutet dieser zusammengesetzte Begriff? Offensichtlich erscheint jeder Versuch, mit diesen Begriffen eine Oberaussage zu formulieren, abwegig.

236 https://en.wikipedia.org/wiki/Chaim_Hirschensohn.

237 https://hebrewbooks.org/3094.

Deuteronomium 31,27 . Zwei weitere Fälle stammen von Raschi, nämlich **Genesis 6,3** und 6,9, wobei ersterer gültig und eindeutig ist, letzterer jedoch von mir als nur implizit abgelehnt wurde. Zwei weitere Fälle stammen aus dem Katzenellenbogen, nämlich Levitikus 10,19 und **Deuteronomium 32,39** , wobei ersterer von mir als bestenfalls implizit abgelehnt, letzterer jedoch als gültig und eindeutig anerkannt wurde. Drei weitere Fälle wurden nach eingehender Prüfung von mir verworfen: einer (bereits vor langer Zeit in GR erwähnt), nämlich Genesis 17,20-21, weil er nur implizit ist; und zwei (neu von Hirschensohn vorgeschlagen), nämlich … Genesis 3:1 und 27:37, weil ich darin keine a fortiori Absicht erkennen konnte.

Folglich lassen sich meiner Einschätzung nach *nur sieben Fälle* ganz oder teilweise Hirschensohn als „ *historische Erstbelege* “ zuschreiben, nämlich: **Genesis 3,22–23** , **4,14, 11,6, 14,23, 17,17, 39,8–9** und **Exodus 6,30** . Es ist anzumerken, dass all diese Fälle aus der Tora selbst stammen, nicht aus dem Tanach. Dies ist kein Zufall. Wie Gabay bemerkte: „Hirschensohn versucht, die Zehn-Königs-Worte in der Tora selbst zu finden – nicht in den Propheten und Schriften, weshalb er nicht so viel Energie auf den Nacha verwendet.“ Wir werden später auf diesen zentralen Aspekt von Hirschensohns Forschung zurückkommen.

Die oben genannte Zuordnung von sieben neuen Fällen zu Hirschensohn ist jedoch eine großzügige Einschätzung, die erheblich relativiert werden muss. Wie ich im Folgenden darlegen werde, sind nur drei dieser Fälle vollständig auf ihn zurückzuführen, nämlich Genesis 14,23, 17,7 und 39,8–9. Vier weitere Fälle, nämlich Genesis 3,22–23, 4,14, 11,6 und Exodus 6,30, wurden zwar von Hirschensohn zu Recht als *„ qal vachomer“ (unleserlich) gekennzeichnet* , jedoch von ihm falsch formuliert und mussten von mir korrigiert werden, um glaubwürdig zu sein.[238]

Ich möchte Hirschensohns Liste der „ *historisch ersten* “ Torafälle *um einen achten Fall ergänzen,* nämlich **Genesis 18,12** . Obwohl er diesen Fall (meines Wissens) *nicht* entdeckt hat, schlage ich vor, ihn seiner Liste hinzuzufügen, da ich dank seiner Entdeckung von Genesis 17,17 auf das analoge Argument in 18,12 aufmerksam wurde.[239]

Es ist außerdem anzumerken, dass wir bis zu Hirschensohns Hinweis auf den Fall *„qal vachomer“* in Genesis 6,3 nicht wussten, dass Raschi diesen Fall bereits erkannt hatte. Obwohl Hirschensohn diesen Fall also nicht selbst entdeckte, gebührt ihm dennoch Anerkennung dafür, dass er uns (im Namen Raschis) darauf aufmerksam gemacht hat. Dieser Fall fällt für Hirschensohn natürlich unter die Kategorie „abgeleitet“. Es ist anzumerken, dass Hirschensohn offensichtlich nicht systematisch nach allen von Raschi hervorgehobenen Fällen suchte (siehe Kapitel 6) und daher viele übersah, die er von ihm hätte lernen können. Die Erklärung könnte jedoch sein, dass Raschi keine neuen Fälle in der Tora fand und diese für Hirschensohn von besonderem Interesse waren.

Die meisten anderen von Hirschensohn erwähnten Fälle stammen von Ashkenazi und Katzenellenbogen; überraschenderweise erwähnt er jedoch nicht alle von diesen beiden Autoren aufgeführten Fälle (siehe Kapitel 7 und 8), was darauf hindeutet, dass er deren Arbeiten nicht eingehend studiert hat (vorausgesetzt, Gabays Forschung war gründlich). Er verweist auch mit großer Bewunderung auf Einhorn, doch bleibt unklar, was er von ihm gelernt hat, da Einhorn keine Liste

---

238 Aus diesen Gründen kennzeichne ich in der oben in Kapitel 3 aufgeführten allgemeinen Liste biblischer A-fortiori-Argumente die ersten drei Fälle als „Zuerst von HH gefunden“ und die letzten vier als „Zuerst von HH/AS gefunden“.

239 Um fair zu sein, bezeichne ich diesen Fall daher als „Erstmals entdeckt von HH/AS“.

veröffentlicht hat (siehe Kapitel 9). Erstaunlicherweise erwähnt Hirschensohn Strashuns Werk nirgends, sodass er dessen zahlreiche Entdeckungen offenbar nicht kannte (siehe Kapitel 10) [240].

Wie bereits erwähnt, suchte Hirschensohn offenbar nicht nach neuen Fällen von *qal vachomer.* **Im Nach** (den biblischen Büchern nach der Tora) interessierte er sich besonders für die Tora selbst. Stattdessen bezog er sich kurz auf die Arbeiten von Ashkenazi und Katzenellenbogen zu diesem Thema. Laut Gabay erwähnte er (auf den Seiten 44–45) lediglich die **22 Fälle,** die in den Werken dieser beiden Autoren aufgeführt sind (siehe unten). Da dies nicht alle von diesen Autoren genannten Fälle sind, kann man nicht davon ausgehen, dass Hirschensohn die nicht explizit genannten kannte.

aus Ashkenazis Werk zitierte , nämlich: **Jesaja 20,6; Jeremia 25,29; 45,4–5; 49,12; Hiob 9,13–14** . Diese Fälle sind uns bereits bekannt und bestätigt. Einer davon, Hiob 9,13, wurde bereits von Raschi vor Ashkenazi gefunden; die anderen vier waren Ashkenazis neue Erkenntnisse. Interessanterweise wurden diese fünf Fälle – und nur diese – später von Katzenellenbogen nicht erwähnt [241].

aus Katzenellenbogens Werk zitierte , nämlich: **Deuteronomium 32:39; 1 Samuel 14,29-30; 2 Samuel** 10,16; **12,18; 16,11; 1 Könige 8,27; 2 Könige 10,4; Hesekiel 33,24; Psalmen 25,8-9; 78,20; Sprüche 15,11; 19,7a; 19,10; 21,27; Hiob 4,18-19; 15,15-16; 25,5-6** , plus einer der folgenden beiden: Ursprünglich führte Gabay Sprüche 10,17 (ohne die Bedeutung „a fortiori“ anzugeben) als 18. Fall auf, ließ ihn aber in einer späteren Auflistung ohne Erklärung weg und führte stattdessen Sprüche 19,7b (wiederum ohne Angabe der Bedeutung „a fortiori“) als 18. Fall auf. Ich bat ihn, diesen Widerspruch aufzuklären, aber er antwortete nicht [242].

Von den genannten 19 Fällen bestätige ich 16 als gültig. Zwei gültige Fälle, nämlich Deuteronomium 32,39 und Psalm 25,8-9, waren in unserer Liste für Katzenellenbogen (oder irgendjemand anderen) nicht enthalten und wurden nachträglich hinzugefügt. Zwei weitere gültige Fälle, nämlich 2 Samuel 12,18 und Psalm 78,20, waren in unserer Liste für Katzenellenbogen nicht enthalten, wohl aber für Strashun bzw. mich (in JL). Zwei weitere gültige Fälle, nämlich 1 Samuel 14,29-30 und 2 Samuel 16,11, sind uns bereits als erste in Katzenellenbogens Liste bekannt. Zehn weitere gültige Fälle waren uns bereits als erste in Katzenellenbogens Liste bekannt: zwei, die nur von Raschi erwähnt wurden: Hesekiel 33,24 und Sprüche 19,7a; Vier Fälle, denen Raschi und Aschkenasim vorausgingen: Sprüche 15,11; 19,10; 21,27; Hiob 15,15–16; und vier weitere, denen nur Aschkenasim vorausgingen: 1. Könige 8,27; 2. Könige 10,4; Hiob 4,18–19; 25,5–6. Die drei übrigen Fälle, nämlich 2. Samuel 10,16, Sprüche 10,17 und Sprüche 19,7b, die uns neu sind, lehne ich ab, da ich darin keine a fortiori-Absicht erkenne.

Wie ersichtlich, hatte Gabay in Katzenellenbogens Liste zuvor vier Fälle nicht berücksichtigt, nämlich Deuteronomium 32,39, 2 Samuel 12,18 und Psalm 25,8–9; 78,20. Ich habe sie daher nachträglich hinzugefügt, ebenso wie Hirschensohns Liste (und auch Straschuns und meine Angaben wurden entsprechend korrigiert). Es ist außerdem anzumerken, dass Hirschensohn nicht immer die früheste Erwähnung der von ihm aufgeführten Fälle gefunden hat. So übersah er beispielsweise, dass einige Fälle zuvor nur Raschi (2 Fälle), sowohl Raschi als auch Aschkenasim (4 Fälle) und wieder andere nur

---

240 Ich habe Gabay ausdrücklich gebeten, diese Tatsache noch einmal zu überprüfen, und er hat sie bestätigt.

241 Ich bat Gabay, nach einer Erklärung zu suchen; er antwortete: „Ich habe keine Ahnung, warum K diese übersehen hat.“

242 Ich muss Gabays Nichtbeantwortung bestimmter Anfragen erwähnen, um zu erklären, warum meine Darstellung von Hirschensohn einige Lücken aufweist. Leider brach R. Gabay nach sechs Monaten freundschaftlicher und fruchtbarer Zusammenarbeit, noch bevor die gemeinsame Aufgabe abgeschlossen war, die Kommunikation plötzlich und ohne Vorwarnung oder Entschuldigung ab und behauptete (auf meine Bitte um eine Erklärung hin), zu beschäftigt zu sein!

Aschkenasim (4 Fälle) bekannt waren. Dass er sechs Fälle bei Raschi übersah, zeigt, dass er Raschis Kommentare nicht immer geprüft hat; dass er acht Fälle bei Aschkenasim übersah, zeigt, dass er dessen Werk nicht sehr sorgfältig las und sich stattdessen damit begnügte, Katzenellenbogens Behauptungen ungeprüft zu übernehmen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Hirschensohn 41 Beispiele für Bibelstellen mit dem Zusatz „a fortiori“ angeführt hat; davon 19 in der Tora und 22 im Nach (5 im aschkenasischen und 17 im Katzenellenbogen). Hirschensohn betrachtet diese Zahlen vermutlich als Mindestwerte, da er (wie mir Gabay mitteilte) sagt: „Wer kann schon sagen, wie viele weitere *qal vachomer* sich nach eingehenderer Forschung finden lassen?“ (S. 44).

Nach sorgfältiger Prüfung habe ich jedoch nur die folgenden Fälle als gültiges, explizites A-fortiori-Argument anerkannt. Insgesamt nur **15 Fälle. In der** eigentlichen Tora, einschließlich der 5 Fälle aus GR, 1 aus Raschi, 1 aus Katzenellenbogen, 7 historischen Erstbefunden von Hirschensohn und **1** weiteren historischen Erstbefund, den ich hinzugefügt habe. Hinzu kommen insgesamt nur **26 Fälle im Nach** , darunter die 6 verbleibenden Fälle aus GR, 5 Fälle, die er in Ashkenazis Werk fand, und 15 weitere, die er in Katzenellenbogens Werk fand. Daher habe ich aus verschiedenen Gründen einige der von Hirschensohn vorgeschlagenen Fälle *abgelehnt . 8 Fälle* , davon 5 Tora-Fälle (1 aus GR, 1 aus Rashi, 1 aus Katzenellenbogen und 2 neu vorgeschlagene) und 3 Nach-Fälle (ebenfalls neu vorgeschlagen). Somit umfasst seine gültige Liste nur **40 Fälle** (ohne den von mir **hinzugefügten**) anstatt der ursprünglich von ihm vorgeschlagenen 48 Fälle (laut Gabays Berichten).

Im Folgenden präsentiere ich meine **detaillierte Analyse** – narrativer, linguistischer und logischer Art – der acht oben genannten historischen Erstbelege des biblischen A-fortiori-Arguments in Hirschensohns Liste. Weitere von ihm erwähnte Fälle, die ich aus verschiedenen Gründen zurückgewiesen habe, werden im Anschluss ebenso ausführlich behandelt.

Genesis 3,22-23 : „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 ihn *Gott der HERR* aus dem Garten Eden hinaus, dass er den Acker bebaute, von dem er genommen war.“

Gabay berichtet, dass Hirschensohn, basierend auf der Behauptung des Vilna Gaon, dass die Verwendung des Ausdrucks *hen* in einem Bibelvers auf die Absicht *qal vachomer hinweist* , die folgende Lesart von Vers 22 vorschlägt: „Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns, indem er Gut und Böse kennt, noch bevor er vom Baum des Lebens gegessen hat – nun, wenn er seine Hand ausstreckt und auch vom Baum des Lebens nimmt, wird er gewiss noch mehr uns gleichen und ewig leben.“

Das von Hirschensohn vorgeschlagene A-fortiori-Argument lautet formal wie folgt: Der Mensch ist vor dem Verzehr der Frucht vom Baum des Lebens gottgleich genug, um Gut und Böse zu erkennen (Nebenprämisse); daher wäre er nach dem Verzehr gottgleich genug, um ewig zu leben (Schlussfolgerung). Die implizite Hauptprämisse lautet: Der Mensch wird nach dem Verzehr der Frucht vom Baum des Lebens gottgleicher („wie einer von uns“) sein als zuvor; und die Prämisse der Proportionalität besagt, dass die Macht von der Erkenntnis von Gut und Böse bis hin zum ewigen Leben anwachsen kann, je gottgleicher man wird. Dies ist ein positives Subjekt-A-Crescendo-Argument (**+s&**).

Was die Sprache in dieser Passage betrifft, so ist es jedoch nicht das *Wort „hen“* allein, sondern die Kombination aus *„hen “* und „ *ve-atah“* , die zusammen eine Wenn-dann-Aussage signalisieren, die hier (wenn überhaupt) auf einen A-fortiori-Diskurs hindeutet. Vers 22 ist ohne Vers 23 logisch nicht

verständlich, da Vers 22 mit „und nun (*ve-atah*)“ eine Konsequenz impliziert, diese aber nicht näher bestimmt. Erst in Vers 23 wird die beabsichtigte Konsequenz genannt. Der Satz „damit (*pen*) er seine Hand nicht ausstreckte usw.“ kann nicht die beabsichtigte Fortsetzung von „und nun (*ve-atah*)“ sein. Daher steht am Ende von Vers 22 eine Auslassung, und Vers 23 muss zusammen mit diesem Vers erwähnt werden, um seine Intention deutlich zu machen.

Hirschensohns Lesart *„qal vachomer“* erwähnt oder berücksichtigt Vers 23 nicht. Daher ist seine Interpretation mangelhaft und kann die Erzählung nicht korrekt wiedergeben. Wir müssen daher eine Lesart „a fortiori“ formulieren, die die gesamte Erzählung einbezieht. Doch bevor wir fortfahren, betrachten wir den weiteren Kontext.

Der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse werden erstmals in Gen 2,9 erwähnt. In Vers 16 ist es dem Menschen erlaubt, von allen Bäumen zu essen; in Vers 17 wird jedoch das Essen vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse verboten, und die Strafe dafür ist der Tod an diesem Tag. Beachten Sie, dass der Baum des Lebens in diesem Verbot nicht erwähnt wird und daher vermutlich zu den erlaubten Bäumen gehört. Gen 3,1–5 erzählt die Geschichte der Versuchung Evas durch die Schlange, die in Vers 6 damit endet, dass Eva und dann Adam vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse essen (auf diesen Baum wird in Vers 5 und 6 angespielt). Adam wird daraufhin in den Versen 17–19 zur Arbeit verurteilt. Schließlich erklärt Gott in Vers 22, dass der Mensch, der nun die Erkenntnis von Gut und Böse erlangt hat, auch vom Baum des Lebens essen und dadurch ewig leben wird. So wird in Vers 23 der Mensch präventiv aus dem Paradies vertrieben, und in Vers 24 werden Vorkehrungen getroffen, um seine Rückkehr dorthin zu verhindern.

Aus dieser Erzählung schließe ich, dass das Todesurteil (in 2,17) für den Verzehr der Frucht vom Baum der Erkenntnis tatsächlich durch die Vertreibung des Menschen aus dem Paradies (in 3,23) vollstreckt wird, um ihn daran zu hindern, vom Baum des Lebens zu essen (oder weiterhin davon zu essen) und ihn somit außerhalb des Paradieses sterblich zu machen. Da der Verzehr der Frucht vom Baum des Lebens anscheinend nicht von Anfang an verboten war (er wurde in der allgemeinen Aussage in 2,16 anscheinend erlaubt), kann man annehmen, dass der Mensch ganz legal vom Baum des Lebens gegessen und ewig gelebt hätte, wenn er nicht von der Frucht vom Baum der Erkenntnis gegessen hätte. Es wird nicht erwähnt, ob der Mensch nach Verlassen des Paradieses das unrechtmäßig erworbene Wissen um Gut und Böse behält oder verliert. Auch wird nicht klargestellt, was genau mit „Wissen um Gut und Böse“ gemeint ist. Diese fehlende Information ist für uns hier jedoch nicht relevant.

Angesichts des Vorstehenden sollten wir die Erzählung mithilfe des folgenden a-fortiori-Arguments (anstelle des von Hirschensohn vorgeschlagenen) interpretieren. Unterprämisse: Da der Mensch bereits vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse (Q) gegessen hat, ist er so gottähnlich (R), dass er aus dem Paradies (S) (zur Vergeltung) vertrieben werden muss. Schlussfolgerung: Wenn der Mensch nun zusätzlich vom Baum des Lebens (P) äße, wäre er noch gottähnlicher, sodass er (präventiv) aus dem Paradies vertrieben werden müsste. Die stillschweigende Oberprämisse lautet: Der Mensch ist nach dem Verzehr sowohl vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse als auch vom Baum des Lebens gottähnlicher („wie einer von uns“) als der Mensch nach dem Verzehr vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, aber vor dem Verzehr vom Baum des Lebens. Dies ist ein positives subjektives a-fortiori-Argument (**+s**).

Man könnte es als Crescendo (**&**) lesen, wenn man die entsprechende Verhältnismäßigkeitsvoraussetzung hinzufügte und den Hilfsbegriff (S) von „Vertreibung aus dem

Paradies“ zu einer noch schwereren Strafe (etwa „Vertreibung und Obdachlosigkeit“) steigerte. Der Text (V. 22) erwähnt jedoch keine solche Steigerung der Strafe. Wir können aber nebenbei anmerken, dass die Strafe für den Verzehr der Frucht vom Baum der Erkenntnis strafend, die für den zusätzlichen Verzehr vom Baum des Lebens aber präventiv ist. Der Hilfsbegriff (S) bleibt jedoch im Wesentlichen derselbe: Vertreibung aus dem Paradies (wie in V. 23 entschieden). Offensichtlich ist unsere Lesart hier weitaus genauer als die von Hirschensohn, auch wenn sie von ihr inspiriert ist [243].

Zusammenfassend stimme ich Hirschensohns Behauptung zu, dass in Gen 3,22 eine „a fortiori“-Intention enthalten ist, widerspreche ihm jedoch hinsichtlich ihrer genauen Form, da er Vers 23 in seiner Formulierung nicht berücksichtigt. Das von mir vorgeschlagene „a fortiori“-Argument kann als explizit gelten, auch wenn es nicht unmittelbar ersichtlich und relativ komplex ist, da es die betreffende Tora-Passage präzise umformuliert, was keine andere Interpretation tut. Zugegebenermaßen habe ich [244]diesen Vers in der Vergangenheit, der Meinung von Jacobs folgend, der ihn als „äußerst zweifelhaft“ einstufte, als „bestenfalls implizit [245]“ bewertet. Dies war jedoch, bevor Gabay mich auf Hirschensohns aufschlussreiche Interpretation aufmerksam machte. Nebenbei bemerkt: Raschi signalisiert hier kein „ *qal vachomer“* ; daher ist es nicht ganz so offensichtlich.

Übrigens berichtet Gabay, dass der Gaon de Vilna in seinem Buch „ *Aderet Eliahu“ das Wort „hen“ , das üblicherweise mit „siehe“ übersetzt wird* , als „Ausdruck von KV“ (d. h. von *qal vachomer*) bezeichnet. Zwar zeigt ein Blick in eine Konkordanz empirisch, dass *„hen“ häufig mit einer „a fortiori“-Aussage verbunden* ist , doch ist ebenso klar, dass dies *nicht immer* der Fall ist. Daher frage ich mich, ob der Gaon de Vilna tatsächlich behauptet hat, dass in biblischen Texten immer *dann eine „a fortiori“-Absicht vorliegt, wenn „hen“* verwendet wird – möglicherweise haben Hirschensohn oder Gabay ihn missverstanden.

Tatsächlich finden sich im Pentateuch 45 Stellen mit dem Wort *„hen“* und im restlichen Tanach weitere 273. [246]Betrachtet man diese Verse, kann man beim besten Willen nicht behaupten, dass sie alle einen Fortiori-Diskurs beinhalten! Man kann gewiss nicht a priori annehmen, nur weil der Vilna Gaon dies behauptet hat, dass ein Vers mit dem Ausdruck „ *hen“* zwangsläufig einen *Qal Vachomer beinhaltet* . Der Gaon von Vilna hätte zunächst durch eine Ad-hoc-Analyse nachweisen müssen, dass jede einzelne dieser 318 Stellen mit „ *hen“* einen Fortiori-Diskurs beinhaltet, *bevor* er das Recht gehabt hätte, eine solch weitreichende Behauptung aufzustellen – und ich bezweifle sehr, dass er jemals die erforderliche umfassende Forschung betrieben hat (sicherlich hätten Hirschensohn oder Gabay dies erwähnt, wenn er es getan hätte). Man kann sich auf eine Autorität berufen, wenn diese Person offensichtlich ihre Hausaufgaben gemacht hat; sich aber lediglich auf den Namen und den Ruhm einer Person zu berufen, ist *ein persönliches* Argument ohne jegliche rationale Überzeugungskraft.

Genesis 4,14 . „Siehe , du hast mich heute vom Angesicht des Landes vertrieben; vor *deinem Angesicht* muss ich mich verbergen; ich werde ein Flüchtling und ein Wanderer auf Erden sein *;* und es wird geschehen , dass jeder, der mich findet *,* mich töten wird. *“*

---

243 Es ist interessant, nebenbei die sprachliche Ähnlichkeit zwischen den Versen Gen 3,22–23 und Gen 11,6 zu bemerken; nämlich die Verwendung der Ausdrücke „ *hen/ve-atah“* in beiden. Hirschensohn erkennt in beiden Versen zu Recht die damit verbundene Intention; doch während er das Argument in 11,6 korrekt formuliert, gelingt ihm dies in 3,22 nicht ganz, da er nicht erkennt, dass sich *„ve-atah“* hier auf 3,23 bezieht.

244 In meinem AFL, Kapitel 16:4.

245 In seinem zuvor erwähnten Aufsatz, Fußnote 7.

246 Siehe hier: https://www.blueletterbible.org/lexicon/h2005/wlc/wlc/0-1/.

Gabay berichtet, dass Hirschensohn den Vers folgendermaßen interpretiert: „Wenn ich ‚jetzt' verbannt werde, nachdem du mich bereits verflucht hast (V. 12: ‚Wenn du den Acker bebaust, wird er dir seine Kraft nicht mehr geben'), *kol sheken* (a fortiori): wenn ‚ich vor deinem Angesicht verborgen sein soll', dann werde ich verflucht sein: ‚Ich werde heimatlos und ein Wanderer auf Erden sein; wer mich findet, wird mich töten'."

Qal Vachomer kennzeichnet noch ihn überhaupt kommentiert. Der Vers verwendet jedoch Formulierungen wie *„ hen/ve"* , die in manchen Fällen auf *Qal Vachomer hindeuten* . Dies könnte darauf hindeuten, dass hier eine Wenn-dann-Aussage gemeint ist, deren Prämisse und Konklusion jedoch noch identifiziert werden müssen. Es ist jedoch unklar, was genau Hirschensohn meint, wenn er behauptet, hier läge ein A-fortiori-Argument vor. Was ist „je mehr" (der Oberbegriff P) und was ist „je weniger" (der Unterbegriff Q), wovon sind sie mehr oder weniger *(* der Mittelbegriff R), und welches Prädikat ist für diese Subjekte gemeint (der Hilfsbegriff S)?

Wir müssen uns fragen: Ist das vorgeschlagene A-fortiori-Argument tatsächlich beabsichtigt oder zumindest impliziert durch den gegebenen Text? Oder wurde es künstlich hineininterpretiert? Angesichts des Kontextes lässt sich wohl sagen, dass Kain von all den Flüchen, die ihn aufgrund des Mordes an Abel treffen, überwältigt ist. Die Flüche scheinen sich immer weiter zu verschlimmern. Bedeutet eine solche *Steigerung aber* zwangsläufig ein A-fortiori-Argument? Nein – es sei denn, eine *Schlussfolgerung* von einem zum anderen ist beabsichtigt. Ich denke, in diesem Fall ist nicht nur eine Steigerung beabsichtigt, sondern es handelt sich tatsächlich auch um eine Schlussfolgerung.

Der Zweck von Kains Rede ist es, Gott auf die Wahrscheinlichkeit hinzuweisen, dass ihn jemand (obwohl die Tora-Erzählung außer Adam und Eva noch keine anderen Menschen erwähnt) töten wird, angesichts der vielen Arten, wie Gott ihn verflucht hat (in Vers 14: verbannt, nicht versorgt, Flüchtling, umherirrend). Dies wird im nächsten Vers (Vers 15) deutlich: „Und der HERR sprach zu ihm: Darum (*lachen*), wer Kain tötet, dem soll siebenfach Rache widerfahren. Und der HERR gab Kain ein Zeichen, damit ihn niemand, der ihn findet, töte." Dies zeigt, dass Gott Kains Klage als Argument für eine Verurteilung auffasste. Fazit. Gottes Antwort beginnt mit einem „deshalb", was darauf hindeutet, dass er auf Kains Bitte eingeht.

Beachten Sie hier, dass die Prämisse durch den Ausdruck *„hen"* (siehe) und die Schlussfolgerung durch den Ausdruck *„ve-hayah"* (und es wird geschehen) angedeutet wird. Dies unterscheidet den letzten Punkt sprachlich von der vorhergehenden Liste der vier Flüche, die durch drei *„ve"* -Konjunktionen (und) miteinander verbunden sind. Der letzte Punkt (die Gefahr, getötet zu werden) ist somit kein von Gott hinzugefügter Fluch, sondern eine vorhergesagte Folge des Vorhergehenden. Gott hat ihn nicht verhängt, aber Kain schloss daraus als wahrscheinliche Folge von Gottes Beschlüssen. Er fürchtete, als jemand ohne sozialen Status in eine sehr riskante Lage zu geraten.

Was war also Kains Argument? Gott hatte ihn mit mehreren Flüchen belegt; diese Flüche würden aber wahrscheinlich eine *zusätzliche* Strafe nach sich ziehen (nämlich den Tod durch einen Fremden), die Gott nicht ausdrücklich verhängt und daher vermutlich auch nicht beabsichtigt hatte. Da Kains Tod (durch einen zufälligen Täter) offenbar nicht Gottes Wille war (zumindest nicht sofort), bat Kain um dessen Verhinderung, woraufhin Gott potenziellen Mördern drohte. Dies erscheint als eine angemessene Einschätzung der zugrundeliegenden Argumentation.

Nun stellt sich die Frage: Lässt sich diese Argumentation als A-fortiori-Argument deuten? Sie enthält durchaus ein Element der Suffizienz (das für ein A-fortiori-Argument unerlässlich ist): Die vier

genannten Flüche werden als *ausreichende Strafe* für Kains Verbrechen angesehen; ein fünfter Fluch (nämlich der Tod) wäre (nach Kains Argumentation) eine zu *harte* Strafe. Anders ausgedrückt: Wenn die vier genannten Flüche als Strafe für das Verbrechen ausreichen, wäre Kains Tod eine unverhältnismäßige zusätzliche Strafe.

Diese Analyse legt folgendes Argument nahe: Die vier genannten Flüche plus die erwähnte Lebensgefahr (P) stellen eine schwerere Strafe (R) dar als die vier Flüche ohne diese Gefahr (Q); und diese vier Flüche allein (Q) sind schwerwiegend genug, um Kains Verbrechen des Mordes an Abel (S) vollständig zu bestrafen; daher sind die vier Flüche plus die Lebensgefahr (P) schwerwiegend genug, um dieses Verbrechen und mehr zu bestrafen (>S). Da eine vollständige Bestrafung gerecht ist, eine darüber hinausgehende aber ungerecht, folgt daraus, dass die Hinzufügung der Lebensgefahr zu den vier Flüchen ungerecht ist. Wenn Gott also eine solche Lebensgefahr nicht als Teil seines Urteils beabsichtigt hat, sollte er auf irgendeine Weise deren Verhinderung gewährleisten.

Kains Argumentation bestünde somit aus einem positiven subjektiven Crescendo-Argument (**+s&**), entsprechend Vers 14, gefolgt von der Anwendung zweier Wenn-Dann-Prinzipien auf dessen Ergebnis: das erste, um die Gefährdung als ungerecht zu beurteilen, das zweite, um ihre Verhinderung vorzuschreiben, entsprechend Vers 15. Wir können daher Gen 4,14 als ein explizites A-fortiori-Argument anerkennen, da der Text ohne eine solche Interpretation nicht richtig verstanden werden kann.

Kehren wir nun zu Hirschensohn zurück. Ihm ist zuzuschreiben, dass er vage auf das Vorhandensein eines „a fortiori"-Arguments in diesem Vers hingewiesen hat. Man kann ihm jedoch nicht zuschreiben, dieses Argument korrekt formuliert zu haben. Es genügt nicht, einfach irgendwo in der Mitte des Verses ein *„kol sheken" einzufügen* und auf das Beste zu hoffen. Der Ausleger muss genau angeben können, wo diese Konjunktion hingehört und warum. Hirschensohns Kommentar ist alles andere als eindeutig. Er entspricht jedenfalls nicht der oben vorgeschlagenen korrekten Interpretation.[247]

Genesis 11,6 . „Und der *HERR* sprach: Siehe , sie sind ein Volk und haben alle eine Sprache; und dies ist erst der Anfang ihres Tuns; nun aber *wird* ihnen nicht alles verwehrt werden, was sie sich vorgenommen haben?"

Gabay berichtet, dass Hirschensohn, wiederum basierend auf der Richtlinie des Vilna Gaon, dass die Verwendung des Ausdrucks *hen* eine *qal vachomer* Absicht signalisiert, die Lesart vorschlägt: „Wenn das, was sie dazu bringt, sich gegen Mich zu rebellieren, die Tatsache ist, dass sie ein Zusammengehörigkeitsgefühl empfinden, weil ‚sie ein Volk sind und alle eine Sprache haben' (V. 6), dann wären sie umso mehr geneigt zu rebellieren, wenn es ihnen gelänge, ‚sich eine Stadt und einen Turm zu bauen, dessen Spitze bis zum Himmel reicht, und uns einen Namen zu machen' (V. 4) – deshalb sollten sie gewiss ‚von allem, was sie zu tun planen, abgehalten werden'."

Das von Hirschensohn vorgeschlagene A-fortiori-Argument lautet formal wie folgt: Das Volk, das nur durch eine gemeinsame Sprache (Q) vereint ist, ist rebellisch genug (R), um von Gott (S) abgelehnt zu werden (Nebenprämisse); daher wäre das Volk, das zusätzlich durch den Bau einer Stadt und eines Turms (P) vereint wird, ebenfalls rebellisch genug, um von Gott abgelehnt zu werden (Schlussfolgerung). Die stillschweigende Hauptprämisse lautet: Ein Volk, das zusätzlich durch eine Stadt und einen Turm vereint wird, ist rebellischer als ein Volk, das nur durch eine gemeinsame Sprache vereint ist. Dies ist ein positives Subjekt-A-fortiori-Argument (**+s**). Meiner Ansicht nach ist hier keine

247 Aus diesen Gründen beanspruche ich einen Teil des Verdienstes für diesen Fall und bezeichne ihn als HH/AS.

Steigerung erforderlich; es ist denkbar, dass Gottes Widerstand gegen die „Vereinigung durch eine gemeinsame Sprache“ (impliziert durch die Nebenprämisse) allein ausreichen würde, um das Volk zu zerstreuen, wobei der „Bau einer Stadt und eines Turms“ lediglich eine zusätzliche Ursache wäre.

„hen“ als allgemeinen Indikator für *„qal vachomer“* betrachtet , hier aber nicht *„hen“ allein, sondern* in Kombination mit *„ve-atah“ auf ein solches Argument hinweist* . Die Ausdrücke *„hen“ und „ve-atah“ bilden* zusammen eine Wenn-Dann-Aussage; der Satz nach „ *hen“* ist das Antezedens, der Satz nach *„ve-atah“* das Konsequens. Zusätzlich sei auf den nächsten Vers (V. 7) hingewiesen, obwohl dieser nicht direkt zum „ *qal vachomer“ gehört* . Er lautet: „Kommt (*habah*), lasst uns hinabgehen und dort ihre Sprache verwirren, damit sie einander nicht mehr verstehen.“ Der Ausdruck *„habah“* verstärkt das Konsequens von *„ve-atah“* ; der darauf folgende Satz verdeutlicht genauer, wie den Absichten des Volkes entgegengewirkt wird – nämlich durch die Verwirrung ihrer Sprache.

Hirschensohns vorgeschlagene Lesart „a fortiori“ ist zwar plausibel, doch ist eine bessere Lesart möglich, wie ich im Folgenden zeigen werde. Obwohl Raschi hier kein „ [248]*qal vachomer“ (ein Wort* für „ein Volk, das alle eine Sprache spricht“) angibt, ist sein Kommentar relevant. Er interpretiert „sie sind ein Volk und haben alle eine Sprache“ als „Güte (*tova*)“, also als etwas Positives, das Gott daher *nicht* missbilligt – wohingegen diese Faktoren in Hirschensohns Lesart (vorausgesetzt, Gabay hat sie korrekt wiedergegeben) negativ ausgelegt werden. Nach Raschis Lesart besteht das anfängliche Problem (der Nebenbegriff Q) nicht darin, dass das Volk vereint ist und miteinander sprechen kann, sondern vielmehr darin, „dass sie damit beginnen“, wobei das Wort „damit“ auf den Bau einer Stadt und eines Turms verweist (den in Vers 4 erwähnten Plan). Die Verschärfung des Problems (der Hauptbegriff P), die Gott verhindern will, besteht dann darin, dass es ihnen gelingt, eine Stadt und einen Turm zu bauen.

Das *Qal Vachomer* sollte daher eher wie folgt formuliert werden: Diejenigen, die mit dem Bau einer Stadt und eines Turms beginnen (Q), sind rebellisch genug (R), um von Gott (S) zurückgewiesen zu werden (Nebenprämisse); daher wären auch diejenigen, denen der Bau einer Stadt und eines Turms gelingt (P), rebellisch genug, um von Gott zurückgewiesen zu werden (Schlussfolgerung). Die stillschweigende Hauptprämisse lautet hier: Diejenigen, denen der Bau einer Stadt und eines Turms gelingt, sind rebellischer als diejenigen, die mit dem Bau einer Stadt und eines Turms beginnen. Dies ist ein positives Subjekt-a-fortiori-Argument (**+s**). Die Lesart ist kein Crescendo, da Gott eindeutig entschlossen ist, bereits in den frühen Bauphasen einzugreifen (vermutlich auf die angegebene Weise), ohne die Fertigstellung der Projekte abzuwarten.

Diese Interpretation erscheint mir plausibler, aufgrund von Raschis Bemerkung und weil Hirschensohns Erklärung die Worte „und dies ist es, was sie anfangen zu tun“ im Vers nicht berücksichtigt. Diese Lesart sieht Gottes Zorn also nicht gegen die Einheit und Einsprachigkeit des Volkes von Babel gerichtet, sondern gegen ihre Bauprojekte (die sie begonnen, aber noch nicht vollendet haben). Seine Aussage „Wird ihnen nicht alles verwehrt werden, was sie sich vorgenommen haben?“ [249]offenbart seinen Entschluss, diesen Bauprojekten zuvorzukommen. Das Mittel dazu wird im nächsten Vers (V. 7) genannt: „Ihre Sprache wird verwirrt“, und es heißt weiter: „[sodass] sie einander nicht mehr verstehen.“ Bezüglich dieser Ergänzung ist anzumerken, dass die Menschen einander nicht mehr verstehen sollen, um ihre Bauprojekte *pragmatisch* zu verhindern – nicht, weil Gott (wie Hirschensohns Lesart nahelegt) Einsprachigkeit und Einheit *prinzipiell ablehnt.*

---

[248] Basierend auf *Seder Eliyahu Rabbah* , Kapitel 31, gemäß der englischen Übersetzung auf Chabad.org.

[249] Rashi bemerkt, dass „wird es *nicht* zurückgehalten werden…“ als Frage gemeint ist; das ist natürlich richtig, aber die Frage ist rhetorisch; sie bedeutet: „Es *wird* zurückgehalten werden.“

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Hirschensohns Lesart formal akzeptabel ist, mir die alternative, auf Raschis Kommentaren basierende Lesart jedoch inhaltlich stimmiger erscheint [250]. Ich stimme Hirschensohns Behauptung, dass in Gen 11,6 ein explizites „a fortiori"-Argument zu finden ist, voll und ganz zu, bin aber hinsichtlich dessen genauer Formulierung anderer Meinung. Die Tatsache, dass zwei mögliche *„ qal vachomer"* -Lesarten existieren, sollte uns nicht dazu verleiten, beide als implizit zu betrachten, denn unabhängig von der gewählten Lesart bleibt der Vers letztlich *als* „a fortiori" im Sinne von „a fortiori" zu charakterisieren. Ich möchte anmerken, dass ich das Argument nun als explizit akzeptiere, obwohl ich es zuvor [251], bevor Gabay mich auf Hirschensohns Formulierung aufmerksam machte, gemäß der Meinung von Jacobs [252], der es als „äußerst zweifelhaft" einstufte, als „bestenfalls implizit" bewertet hatte. Ich bin stets offen dafür, meine Fehler aufgrund neuer Informationen zu korrigieren.

Genesis 14:23 . »Ich will weder einen *Faden* noch einen Schuhriemen noch irgendetwas von dem, was dein ist, nehmen, damit *du* nicht sagen kannst: Ich habe Abram reich gemacht.«

Gabay berichtet, dass Hirschensohn folgende Lesart des *Qal Vachomer vorschlägt* : „Der König von Sodom sagte zu Avram (V. 21): ‚Gib mir die Seelen, den Reichtum, den du haben kannst.' Hirschensohn versteht darunter nicht nur, dass Avram die Kriegsbeute behalten sollte – dies ist kein Geschenk, sondern Avrams Recht als Sieger. Vielmehr wollte der König ihm Reichtümer anbieten, die er in seinen Speichern im ganzen Königreich verborgen hatte und die die vier Könige in der Schlacht nicht erbeutet hatten – dies ist ein wahres Geschenk. Avrams Antwort war, dass er, da er nicht einmal einen Schnürsenkel oder einen Sandalenriemen aus der Kriegsbeute genommen hatte, auf die er Anspruch hatte, das weitere Reichtumsgeschenk, das ihm der König machen wollte, sicherlich nicht annehmen würde."

Ich beurteile diese Behauptung wie folgt. Das vorgebrachte A-fortiori-Argument lautet: Wenn ich die mir zustehende Kriegsbeute nicht von euch angenommen habe, werde ich offensichtlich keine Geschenke von euch annehmen, die den Anschein erwecken würden, ihr hättet mich bereichert. Genauer gesagt: Wenn Avram (S) sich so weit vor einer Verschuldung (R) drücken will, dass er das ihm Zustehende (Q) ablehnt (Nebenprämisse), dann will Avram sich zwangsläufig auch so weit vor einer Verschuldung drücken, dass er das ablehnt, was ihm nicht zusteht (P) (Schlussfolgerung). Die stillschweigende Hauptprämisse lautet hier: Es erfordert eine größere Bereitschaft zur Verschuldung, Dinge anzunehmen, die einem nicht zustehen, als Dinge anzunehmen, die einem zustehen. Das A-fortiori-Argument ist ein negatives Prädikatal (**-p**) und durchaus stichhaltig.

Die Frage ist nun: Handelt es sich hier um ein explizites (*meforash*) oder implizites (*satum*) Fortiori-Argument? Zunächst ist anzumerken, dass Raschi, obwohl er diesen Vers kommentiert, ihn nicht als *Qal Vachomer kennzeichnet* . Zweitens findet sich im Bibelvers kein Wort oder keine Phrase, die auf *Qal Vachomer hindeutet. Diese fehlenden Hinweise sind jedoch nicht ausschlaggebend. Die Hauptfrage lautet: Lässt sich dieser Vers anders als durch die vorgeschlagene Qal-Vachomer -Lesart* verstehen ? Ich würde sagen: Nein.

Das „a fortiori"-Argument spiegelt Avrams Denkweise deutlich wider, wenn auch unausgesprochen; es erklärt seine faktische Weigerung, irgendetwas vom König von Sodom anzunehmen, sei es eine ihm

---

250 Aus diesen Gründen beanspruche ich für Rashi und mich einen Teil des Verdienstes an diesem Fall und bezeichne ihn als HH/R/AS.

251 In meinem AFL, Kapitel 16:4.

252 In seinem zuvor erwähnten Aufsatz, Fußnote 7.

zustehende oder eine geschenkte Gabe; andernfalls gäbe es keine Erklärung für seine Haltung. Daher müssen wir Hirschensohns neue Erkenntnis eines expliziten „a fortiori"-Arguments anerkennen.

Genesis 17,17 . „Da fiel Abraham auf sein Angesicht und lachte. Und er sprach in seinem Herzen: *Soll* ein Hundertjähriger zeugen? Und soll Sara, eine Neunzigjährige, gebären *?* "

Gabay erklärt Hirschensohns Aufnahme dieses Falls in seine Liste wie folgt: „Dies kann auch als KV gelesen werden. Selbst wenn Abraham eine junge Frau [im gebärfähigen Alter] gehabt hätte, wäre es ihm mit hundert Jahren unmöglich gewesen, ein Kind zu zeugen. Da Sarah nun eine ältere Frau von neunzig Jahren war, ist es sicherlich unmöglich, dass sie ein Kind gebären konnte."

Das hier vorgeschlagene *qal vachomer* lautet also: Hätte Avraham (ein hundertjähriger Mann) eine jüngere Frau (im gebärfähigen Alter) (P) gehabt, wäre es für ihn schon schwierig genug (R), ein Kind zu zeugen (S) (Nebenprämisse); umso schwieriger wäre es für ihn mit seiner tatsächlichen Frau Sara (einer neunzigjährigen Frau, weit jenseits des gebärfähigen Alters) (Q), ein Kind zu zeugen (Schlussfolgerung). Die stillschweigende Hauptprämisse ist hier, dass ein älterer Mann mit einer älteren Frau biologisch gesehen größere Schwierigkeiten hat, ein Kind zu zeugen, als derselbe ältere Mann mit einer jüngeren Frau. Dies ist ein positives Subjekt-a-fortiori-Argument (**+s**). Das Argument ist kein Crescendo, da der Hilfsbegriff (S) gleich bleibt, nämlich Avrahams Zeugung.

Raschi deutet hier kein A-fortiori-Argument an, macht aber einige interessante Anmerkungen. Er interpretiert Abrahams zwei Aussagen unterschiedlich: Abraham fragt sich, ob Gott jemals jemandem anderen solche Güte erwiesen hat; Sara hingegen fragt er, ob sie würdig sei, ein Kind zu gebären. Für Raschi geht es also nicht primär um biologische Aspekte (das Alter), sondern vielmehr um Verdienst und Güte. Dennoch lenkt Raschi die Aufmerksamkeit auf den biologischen Aspekt, indem er darauf hinweist, dass die Menschen in früheren Generationen (laut Bibel) erst in einem viel höheren Alter Kinder bekamen, zu Abrahams Zeiten aber schon viel früher Kinder bekommen mussten.

Schlussfolgerung von Hirschensohns vorgeschlagenem qal vachomer ist unbestreitbar . Doch wir könnten uns fragen: War dies Abrahams Denkprozess? Könnte er nicht einfach nacheinander gedacht haben, ohne die Absicht zu haben, eine solche Schlussfolgerung zu formulieren? Er könnte sich lediglich gedacht haben, dass es unwahrscheinlich ist, dass ein hundertjähriger Mann zeugt, und dann, unabhängig davon, überlegt haben, dass es unwahrscheinlich ist, dass eine neunzigjährige Frau ein Kind gebiert. Dies wäre lediglich eine Verknüpfung zweier Gedanken, kein Schlussfolgerungsprozess. Es ist anzumerken, dass hier keine Sprache verwendet wird, die üblicherweise mit einem „a fortiori"-Diskurs assoziiert wird.

Ich war zunächst skeptisch gegenüber Hirschensohns Interpretation „a fortiori", da sie mir etwas gekünstelt erschien. Doch Avrahams „Lachen" bei der Verkündung überzeugte mich. Obwohl Raschi dies als Freude deutet, kann es auch als Ausdruck von Überraschung und Staunen verstanden werden. Man kann sich Avraham gut vorstellen, wie er (neben seiner Freude) über die Tragweite des ihm Verheißenen nachdachte und dachte: „Was? Nicht nur bin ich mit 100 Jahren schon recht alt dafür (selbst mit einer jüngeren Frau), sondern *auch* Sara ist mit 90 Jahren schon recht alt dafür!" Man darf nicht vergessen, dass Avraham mit 86 Jahren Ismael mit einer jüngeren Frau, nämlich Hagar, gezeugt hatte; nun war er aber 100 Jahre alt. Sara hingegen war bis dahin, selbst in jungen Jahren, kinderlos geblieben.

Es lässt sich also eindeutig ein Gedankengang erkennen: von der Unwahrscheinlichkeit, dass ein alter Mann wie Abraham zeugt, hin zur *noch größeren* Unwahrscheinlichkeit, dass ein solcher Mann dies mit

einer alten Frau wie Sara tut. Daher stimme ich letztlich Hirschensohns ursprünglicher Erkenntnis zu, dass hier ein A-fortiori-Argument vorliegt, das durch den Vergleich mit einer jüngeren Frau geführt wird. Dies ist als expliziter (*meforash*) Fall zu werten, da er mehr Beweise berücksichtigt als die oben beschriebene einfachere Lesart.

Louis Jacobs bewertete diesen Fall als „äußerst zweifelhaft“ [253]. Ich schloss mich dieser Einschätzung an und hielt ihn für „bestenfalls implizit“ [254], kannte aber zu diesem Zeitpunkt Hirschensohns vorgeschlagenes *qal vachomer nicht* . Nachdem ich davon erfahren hatte, erkannte ich seine Überzeugungskraft und änderte meine Bewertung entsprechend.

Genesis 18,12 . „Und Sara lachte in sich hinein und sprach: , *Werde ich* , nachdem ich alt geworden bin, noch glattes Fleisch bekommen? Und *mein* Herr ist alt?‘“

Nach reiflicher Überlegung schlage ich folgende Lesart *des Qal Vachomer* für diesen Vers vor: Sarah (jetzt neunzig Jahre alt, nach den Wechseljahren) hätte mit Abraham (jetzt hundert Jahre alt), wenn er jünger wäre, (Q) schon genug Schwierigkeiten (R) gehabt, ein Kind zu bekommen (S) (Nebenprämisse); umso mehr kann sie erwarten, dass sie, da er nun tatsächlich schon recht alt ist, (P) schon genug Schwierigkeiten, ja sogar noch größere Schwierigkeiten haben wird, ein Kind zu bekommen (Schlussfolgerung). Die stillschweigende Hauptprämisse ist hier, dass eine ältere Frau biologisch gesehen größere Schwierigkeiten hätte, mit ihrem Mann in seinem tatsächlichen hohen Alter ein Kind zu bekommen, als wenn er hypothetisch jünger wäre. Dies ist ein positives Subjekt-a-fortiori-Argument (**+s**). Das Argument ist kein Crescendo, da der Nebenbegriff (S) gleich bleibt, nämlich ein Kind zu bekommen.

„qal vachomer“ (eine Art weiblicher Vers) bezeichnet hat , ist es doch offensichtlich, dass wir ihn so verstehen können, sobald wir, seinem Beispiel folgend, Genesis 17,17 als solches interpretiert haben, da er aus weiblicher Sicht dessen Spiegelbild darstellt. Sarah scheint zu denken: „Nicht nur bin ich mit 90 Jahren schon recht alt, um schwanger zu werden, sondern *auch* Abraham ist mit 100 Jahren schon recht alt dafür!“ Man beachte, dass der vorhergehende Vers (V. 11) lautet: „Abraham und Sarah waren alt und hochbetagt; Sarah hatte aufgehört, wie die Frauen zu gebären.“

Ich habe diesen *Qal Vachomer jedoch bewusst* anders formuliert als den in Gen 17,17, und zwar aus folgendem Grund: Ich hätte analog dazu in der Nebenprämisse annehmen können, dass Sarah ein Kind mit einem jüngeren Mann hatte, so wie zuvor Abraham mit einer jüngeren Frau ein Kind hatte. Doch diese Erzählung hätte das Argument offensichtlich entkräftet, da eine tugendhafte und liebende Ehefrau wie Sarah *sich sicherlich nicht einmal einen Augenblick lang vorstellen würde,* mit einem anderen Mann (egal welchen Alters) als ihrem Ehemann Abraham ein Kind zu haben. Es war kulturell möglich und legitim, dass Abraham an eine andere Frau dachte, aber es wäre unglaubwürdig, dass Sarah jemals einen anderen Mann in Betracht gezogen hätte.

Dies mag erklären, warum Hirschensohn und möglicherweise andere diesen Vers nicht als a-fortiori-Argument anführten – falls sie ihn überhaupt erkannten. Sarah konnte unmöglich den besagten unanständigen Gedanken gehabt haben. Wäre ein solcher Gedanke also wesentlich für die a-fortiori-Interpretation gewesen, hätte diese Lesart verworfen werden müssen; stattdessen hätte Sarahs Denken als Verbindung zweier getrennter Gedanken beschrieben werden müssen (wie zuvor bereits für Gen 17,17 vorgeschlagen).

---

253 In seinem zuvor erwähnten Aufsatz, Fußnote 7.

254 In meinem AFL, Kapitel 16:4.

Mir kam jedoch nach einiger Zeit der Gedanke, dass die Interpretation „a fortiori“ weiterhin Bestand hat, wenn wir einfach annehmen, dass Sarah die Fortpflanzungsfähigkeit mit einem faktisch jüngeren und einem faktisch älteren Abraham vergleicht. Wir wissen natürlich, dass sie in der Vergangenheit, als beide jünger waren als jetzt, versucht haben, Kinder zu bekommen, und dass dies leider nicht gelang. Obwohl diese Erfahrung die Chancen auf Erfolg heute verringert, reduziert sie sie nicht auf null; daher bleibt die Interpretation *„ qal vachomer“* glaubwürdig.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass wir hier in Gen 18,12 ein weiteres Beispiel für Torah *qal vachomer gefunden haben* , das wir als explizit (*meforash*) betrachten können, da es die beste, ja die einzig vollkommen korrekte Lesart des gegebenen Textes darstellt. Diese Erkenntnis wurde durch Hirschensohns kluge Interpretation von Gen 17,17 angeregt, die mir ohne seine Anleitung verborgen geblieben wäre; ich kann sie jedoch mit Fug und Recht für mich beanspruchen, da weder er noch sonst jemand (meines Wissens) sie vor mir entdeckt hat [255].

Genesis 39,8-9 . „Aber er weigerte sich und sprach zu der Frau seines Herrn: ‚Siehe , mein *Herr , der mich hat, weiß nicht, was im Haus ist, und er hat mir alles, was er hat, in die Hand* gegeben. Er ist nicht größer in diesem Haus als ich; auch hat er mir nichts vorenthalten außer dir, weil du seine Frau bist. Wie könnte ich nun diese große Bosheit begehen und gegen Gott sündigen?‘“

Gabay berichtet, dass Hirschensohns a fortiori Exegese dieses Verses wie folgt lautet [256]:

> „Unter Verwendung des Indikators Hen, gemäß dem Vilna Gaon, könnte dies folgendermaßen gelesen werden: Siehe, mein Herr hat mir volles Vertrauen und die Verantwortung für alles im Haus übertragen, und alles, was er besitzt, hat er mir anvertraut. Er hat mir nichts vorenthalten außer dir, da du seine Frau bist. Wenn ich ihn also ausnutzen und etwas aus dem Haus stehlen würde, würde ich in den Augen Gottes sündigen, obwohl mir nichts in diesem Haus vorenthalten wurde. Kol sheken, wenn ich seine Frau ausnutzen würde, die er mir tatsächlich vorenthalten hat, würde ich gewiss eine schwere Sünde in den Augen Gottes begehen.“

Hirschensohn schlägt daher folgendes a fortiori-Argument vor: Wenn Joseph Eigentum stahl, dessen Nutzung ihm erlaubt war (Q), wäre er unehrlich genug (R), um eine schwere Sünde zu begehen (S) (Nebenprämisse); umso mehr wäre er unehrlich genug, um eine schwere Sünde zu begehen, wenn er Eigentum stahl, dessen Nutzung ihm *nicht* erlaubt war (wie etwa die Frau seines Herrn) (P). Die implizite Hauptprämisse lautet: „Etwas zu stehlen, dessen Nutzung einem *nicht* erlaubt ist, ist unehrlicher als etwas zu stehlen, dessen Nutzung einem erlaubt ist.“ Dies ist ein positives subjektives a fortiori-Argument (**+s**).

Für mich ist klar, dass Hirschensohn Recht hat und hier ein a fortiori-Argument gemeint ist; ich würde sogar eine Lesart a crescendo (**&**) befürworten, was bedeutet, dass die Schwere der Sünde vom untergeordneten Begriff (Q) zum übergeordneten Begriff (P) zunimmt – nur dass Josephs Aussage eine solche Steigerung nicht betont. Die in diesem Vers verwendete Sprache, nämlich *hen/ve-ekh* , deutet auf ein *qal vachomer hin* ; *hen* leitet die untergeordnete Prämisse und *ve-ekh* die Schlussfolgerung ein. Das *qal vachomer* kann getrost als explizit (*meforash*) erklärt werden, da keine andere Interpretation denkbar ist: Joseph präsentiert offensichtlich einen Gedankengang von dem, was ihm erlaubt ist, zu

---

255 Folglich bezeichne ich diesen Fall als HH/AS, wodurch wir beide einen Teil des Verdienstes tragen.

256 Es handelt sich hierbei vermutlich um eine Paraphrase und nicht um ein Zitat von Hirschensohns Position durch Gabay. „Kol sheken“ bedeutet „umso mehr“, d. h. es deutet auf ein A-fortiori-Argument hin.

dem, was ihm verboten ist, um der Frau seines Herrn seinen hartnäckigen Widerstand gegen ihre häufigen Annäherungsversuche zu erklären (aber natürlich ist sie nicht vernünftig).

2. Mose 6,30 . „Aber Mose sprach vor dem Herrn: ‚Siehe *,* ich habe unbeschnittene Lippen; wie sollte der Pharao mir da Gehör schenken?‘ “

Gabay berichtet, dass Hirschensohn in seinen Anmerkungen zum Katzenellenbogen diesen Vers [als *qal vachomer*] „im Namen Raschaschs“ zitiert [257]. Raschi setzt diesen Vers mit Vers 12 gleich und sagt: „Die Schrift wiederholt ihn hier, weil er das Thema unterbrochen hat, und das ist üblich, ähnlich wie jemand sagt: ‚Lasst uns zum vorherigen Thema zurückkehren.‘“

Erinnern wir uns an Ex 6,12: Dort argumentiert Mose, dass der Pharao ihm nicht gehorchen werde, da die Israeliten ihm nicht zuhörten, denn er selbst habe verschlossene Lippen. Im vorliegenden Vers (V. 30) argumentiert Mose jedoch, dass der Pharao ihm nicht zuhören werde, da er selbst verschlossene Lippen habe. Da die Israeliten nicht erwähnt werden, ist der Vers nicht identisch. Raschis Gleichsetzung des letzteren Verses mit dem ersteren ist aus literarischer Sicht nachvollziehbar, aus logischer Sicht jedoch rein hypothetisch. Das bedeutet: Folgt man Raschi, könnte man hier zwar dasselbe „ *qal vachomer“* wie in V. 12 annehmen – dieses *„qal vachomer“ wäre hier aber nur implizit (satum)* zu verstehen , nicht wie in V. 12 explizit (*meforash*).

In meiner Interpretation von Vers 12 ist Moses' Sprachbehinderung, obwohl von ihm erwähnt, nicht der entscheidende Faktor. Ich schlage daher folgende (stillschweigende) Hauptprämisse vor: Jemand, der großen Glauben an Gott hat (wie die Israeliten), wird einem Propheten (hier Moses) eher Gehör schenken als jemand, der wenig oder gar keinen Glauben an Gott hat (nämlich der Pharao). Daraus ergibt sich die Argumentation, wobei der Grad des Glaubens als entscheidender Faktor dient: Wenn die Israeliten nicht genug Glauben hatten, um dem Propheten Moses Gehör zu schenken, dann wird auch der Pharao nicht genug Glauben haben, um dies zu tun. Dies stellt ein negatives Subjekt-a-fortiori-Argument **dar** .

Wenn Vers 30 als Wiederholung von Vers 12 – wenn auch in gekürzter Form – gedacht ist, dann könnte das *„qal vachomer“* des letzteren Verses auch im ersteren vorkommen. Ich glaube jedoch nicht, dass Raschis Erklärung hier die ganze Geschichte erzählt. Der frühere Vers, Vers 12, erwähnt in erster Linie die Israeliten und Moses’ Sprachfehler nur beiläufig, als zusätzliche Entschuldigung. Der spätere Vers, Vers 30, hingegen erwähnt die Israeliten überhaupt nicht und konzentriert sich ausschließlich auf Moses’ Sprachfehler. Wurde dieser zuvor zwar beiläufig erwähnt, aber logischerweise als nebensächlich ignoriert, greift die Schrift ihn hier wieder auf, vermutlich um auf seine zuvor übersehene Bedeutung hinzuweisen. Das heißt, Vers 30 ist nicht bloß ein literarisches Stilmittel, eine Erinnerung an Vers 12, sondern fügt der Erzählung etwas hinzu.

Hier, in Vers 30, müssen wir, wenn wir ein A-fortiori-Argument formulieren wollen – und die verwendete Sprache, *hen/ve-ekh* , deutet auf ein *Qal Vachomer hin* –, uns direkt auf Moses’ Behinderung konzentrieren: Es erfordert mehr Geduld (R), jemandem mit Sprachschwierigkeiten (P) Aufmerksamkeit zu schenken als jemandem ohne diese Behinderung (Q) (stillschweigende Oberprämisse); der Pharao (S) hätte nicht genug Geduld, Moses zuzuhören, wäre dieser nicht behindert (stillschweigende Unterprämisse); umso weniger wird der Pharao genug Geduld haben,

[257] Dies bezieht sich vermutlich auf Samuel ben Joseph Strashun (Vilnius, 1794–1872), den Vater von Mattityahu Strashun. Es könnte sich aber auch um R. Shalom Sharabi (Jemen, 1720–1777) handeln. Beide sind unter dem Akronym Rashash bekannt.

Moses zuzuhören, da dieser tatsächlich behindert ist (gegebene Schlussfolgerung). Dies ist ein negatives Prädikat A-fortiori-Argument (**-p**). Ich glaube, wir können dieses *Qal Vachomer* als explizit (*meforash*) betrachten, selbst wenn sowohl seine Ober- als auch seine Unterprämisse stillschweigend sind, da man Moses' Aussage kaum anders interpretieren kann.

Man könnte Vers 30 zugegebenermaßen als bloße Tatsachenbehauptung in hypothetischer Form (Wenn-dann-Aussage) lesen. Es ist nachvollziehbar anzunehmen, dass jemand (hier: Mose) mit Sprachschwierigkeiten nicht gehört wird – obwohl man ihm möglicherweise zuhören würde, hätte er *keine* Sprachschwierigkeiten. Die Lesart „a fortiori" geht jedoch noch weiter: Ihre untergeordnete Prämisse und Schlussfolgerung legen (durch ein Dilemma) nahe, dass der Pharao Mose *ohnehin nicht zuhören würde* (also kategorisch, mit oder ohne Behinderung); und diese Zuspitzung ist verständlich, wenn man bedenkt, dass Mose den Pharao als arroganten und geschäftigen Herrscher kannte.

Es sei darauf hingewiesen, dass weder Hirschensohn noch vor ihm Raschi das hier vorgeschlagene *qal vachomer formulierten* , sondern annahmen, dass das in Ex. 6,12 in Ex. 6,30 lediglich wiederholt werde. Ich beanspruche diesen Fall jedoch nicht als meine alleinige Feststellung, da ich ohne Hirschensohns Hinweis auf ein a fortiori hier kein solches formuliert hätte.

Ablehnung. Zusätzlich zu den oben genannten acht Fällen von Torah *qal vachomer* , die Hirschensohn als Erster vorschlug und die von mir als gültig und eindeutig anerkannt werden, müssen wir zwei weitere Fälle berücksichtigen, die er als Erster vorschlug, die ich aber (nicht a fortiori) ablehne, nämlich: **Genesis 3:1** und **27:37** .

Genesis 3,1: „Die Schlange war listiger als alle Tiere des Feldes, die Gott der HERR gemacht hatte. Und sie sprach zu der Frau: ‚Hat Gott *wirklich* gesagt: Ihr dürft von keinem Baum im Garten essen?'"

kommentiert den Satz mit dem Ausdruck *„af ki"* wie folgt: „Hat Er zu dir gesagt: ‚Ihr sollt von keiner Frucht essen usw.'? Obwohl er sie von den anderen Früchten essen sah, sprach er lange mit ihr, damit sie ihm antwortete und von jenem Baum sprach." Raschi sagt hier nicht (wie sonst in ähnlichen Fällen üblich), dass „ *af ki" „qal vachomer"* bedeute , noch legt seine Interpretation eine solche Interpretation nahe.

Gabay berichtet, dass Hirschensohn den Vers folgendermaßen interpretiert: „Wenn Haschem euch nicht erlaubt hat, von dem Baum zu essen, dessen Früchte wohlschmeckend sind, dürft ihr gewiss (*af ki* , ie *qal vachomer*) auch nicht von den Früchten der anderen Bäume essen." Hirschensohn kommentiert dies mit den Worten: „Offensichtlich ist das *qal vachomer* falsch, da der Baum der Erkenntnis Gutes und Schlechtes in sich trug." [258]Die Frage, die es hier zu beantworten gilt, lautet: Ist Hirschensohns vorgeschlagenes a-fortiori-Argument explizit oder implizit, oder überhaupt im gegebenen Text enthalten?

Das vorgeschlagene Argument lautet: Wenn die (angenehmere) Frucht des Baumes der Erkenntnis nicht angenehm genug ist, um von Gott zugelassen zu werden (Nebenprämisse), dann ist auch die (weniger angenehme) Frucht aller anderen Bäume nicht angenehm genug, um von ihm zugelassen zu werden (Schlussfolgerung). Die (stillschweigende) Hauptprämisse ist, dass die Frucht des Baumes der Erkenntnis angenehmer (oder zumindest genauso angenehm) zu essen ist wie die Früchte anderer Bäume. Die Argumentationsform ist negativ subjektiv (**-s**). Hirschensohns Widerlegung besteht darin,

---

[258] Gabay sagte mir, Hirschensohn bringe „viele Beweise" dafür, dass *af ki die Absicht qal vachomer* bezeichne , ohne diese „Beweise" jedoch näher zu erläutern; vermutlich handelt es sich dabei aber einfach um andere Kontexte, in denen *af ki die Absicht qal vachomer* bezeichnet .

dass die Hauptprämisse falsch ist, da der Baum der Erkenntnis als etwas definiert wird, das sowohl Gutes als auch Böses (nicht nur Gutes) in sich trägt.

Dieser Vorschlag ist jedoch eine grobe Fehlinterpretation der biblischen Erzählung! Dies wird deutlich, wenn wir den Rest des Textes, also die Verse **3,2-5 , betrachten** . Dort heißt es: „Und die Frau sprach zur Schlange: ‚Von den Früchten der Bäume im Garten dürfen wir essen; aber von den Früchten des Baumes, der in der Mitte des Gartens steht, hat Gott gesagt: Ihr sollt nicht davon essen, noch ihn berühren, damit ihr nicht sterbt.‘ Da sprach die Schlange zur Frau: ‚Ihr werdet gewiss nicht sterben; denn Gott weiß, dass an dem Tage, da ihr davon esst, eure Augen aufgetan werden und ihr sein werdet wie Gott und wissen, was gut und böse ist.‘“

In meinem 2013 erschienenen Buch *„A Fortiori Logic“* , Anhang 6, der sich mit den in der Tora implizierten Lehren der Logik befasst, kommentiere ich diese Passage wie folgt:

> 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‘, 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: Der Schluss 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 einen sind Y“ haben kann.

Ich interpretiere die Passage eindeutig nicht als „a fortiori“, da sie keinerlei Hinweis auf eine solche Argumentation enthält. Vielmehr erkläre ich das Argument als einen Fehlschluss (der Schlange) von einer bestimmten negativen kategorischen Aussage (nämlich, dass nicht alle Obstbäume verboten sind) auf eine singuläre (daher ist dieser Obstbaum nicht verboten). Die korrekte Erwiderung (von Eva, die sich offensichtlich nicht so leicht täuschen lässt) lautet, dass alle Obstbäume erlaubt waren, nur einer (der genannte) jedoch ausnahmsweise verboten war. Die Schlange versucht nicht, Eva durch einen komplizierten „a fortiori“-Gedankengang zu manipulieren – die Kernaussage ihres Arguments ist viel einfacher.

Dies zeigt, dass Hirschensohns vorgebrachtes a-fortiori-Argument reine Fantasie ist: Es spiegelt nicht wider, was die Schlange sagt. Im biblischen Text spricht die Schlange weder vom guten Geschmack (oder der Genusstauglichkeit) der Früchte verschiedener Bäume, noch deutet sie an, dass Gottes Verbot, die Früchte eines bestimmten Baumes zu essen, mit deren Geschmack zusammenhängt. Zudem beruht Hirschensohns vermeintliche Widerlegung auf einer Fehlinterpretation von Gen 2,9, wo der verbotene Baum als „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ definiert wird und nicht als Baum, der sowohl guten als auch schlechten Geschmack „hat“.

Hirschensohn macht die stillschweigende Implikation der angeblichen Schlussfolgerung der Schlange nicht explizit, die einen *Widerspruch in sich darstellt* : Da es euch offensichtlich erlaubt *ist* , von allen anderen Früchten zu essen (gemäß 2,16, im Gegensatz zur Schlussfolgerung „a fortiori“, dass ihr es nicht dürft), folgt daraus, dass ihr auch von den Früchten des Baumes der Erkenntnis essen *dürft* (im Gegensatz zur Nebenprämisse „a fortiori“, 2,17). Offensichtlich ist es nicht das Ziel der Schlange, Eva daran zu hindern, von den Früchten erlaubter Bäume zu essen (wie das Argument „a fortiori“ nahelegt), sondern sie dazu zu bringen, von der verbotenen Frucht zu essen (wie der unausgesprochene *Widerspruch* nahelegt)!

Am wichtigsten ist jedoch, dass die logische Form des Arguments der Schlange, wie oben erläutert, keineswegs ein A fortiori ist. Daher können wir Hirschensohns Lesart von Genesis 3,1 als *Qal Vachomer weder anerkennen* noch sie als impliziten Fall zulassen. Sollten wir die willkürliche Projektion eines A fortiori in einen Text als zumindest implizit betrachten? Sicherlich muss es im Text irgendeinen Hinweis geben, der eine solche Interpretation stützt; es darf sich nicht um bloße Spekulation handeln.

Offensichtlich betrachtet Hirschensohn diesen Fall und alle anderen von ihm vorgeschlagenen Fälle als explizit a fortiori; meines Wissens bezeichnet er keinen Fall als bloß implizit. Ich bat Gabay, in Hirschensohns Buch nachzusehen und mir mitzuteilen, ob er darin die traditionelle Unterscheidung zwischen explizitem (*meforash*) und implizitem (*satum*) *qal vachomer erörtert* und entsprechende Kriterien formuliert; Gabay antwortete jedoch nicht, sodass ich nicht sagen kann, was Hirschensohn zu diesem Thema meinte.

Genesis 27,37 . „Und Isaak antwortete und sprach zu Esau: Siehe , ich habe ihn zu deinem Herrn gemacht und alle seine Brüder habe ich ihm zu Knechten gegeben; und mit Korn und Wein habe ich ihn versorgt; und was soll ich nun für dich *tun ,* mein Sohn?“

Gabay berichtet, dass Hirschensohns a fortiori Exegese dieses Verses wie folgt lautet [259]:

> „Unter Verwendung des Indikators Hen, dem Beispiel des Vilna Gaon folgend, könnte dies wie folgt gelesen werden: Wenn du, Esau, mich innig liebst und mein Ältester bist, habe ich Jakob dennoch zum Herrn – Gevir – über dich gemacht, so habe ich deine anderen Brüder [die jünger und weniger würdig sind als du] ihm als Diener gegeben.“ H analysiert diese KV und stellt fest, dass sie dem Prinzip von Dayo zu widersprechen scheint, da die KV lauten müsste: Wenn Jakob dein Gevir ist, sollte er gewiss auch dein Gevir sein, aber warum sollten sie Diener sein? Es wurde nie gesagt, dass Esau Jakobs Diener war. Es sei denn, die Lesart lautet: Wenn er dein Gevir ist, obwohl du der Älteste bist, dann müssen die jüngeren Kinder, die weniger würdig sind, schlechter gestellt sein – sie sollen Diener sein. H erklärt, dass die einfache Lösung unhaltbar ist – nämlich, dass die KV einfach lauten müsste: Wenn Jakob dein Gevir ist [der dein Liebling ist], sollte er gewiss auch dein Gevir sein [der deine Brüder ist] sind weniger]. Dies kann nicht daran liegen, dass der Segen Heveh Gevir le'akhekha bedeutet, Herr über alle deine Brüder zu sein (Akhekha ist Plural, im Gegensatz zu Akhikha im Singular). Daher müssen wir die KV wie oben lesen, dass die anderen Brüder als Diener zu betrachten sind, und wir werden das Prinzip von Dayo nicht anwenden, wenn die KV dadurch ungültig wird – lo amrinan dayo lemifrakh KV.“

Hirschensohn führt daher zunächst folgendes A-fortiori-Argument an: „Wenn Isaak Jakob zum Herrn über seinen geliebten ältesten Sohn Esau gemacht hat, dann hat er umso mehr seine anderen, jüngeren und weniger würdigen Brüder Jakob als Knechte übergeben.“ Anschließend merkt Hirschensohn an, dass dieses Argument dem Suffizienzprinzip (*dayo*) widersprechen könnte, da die untere Prämisse zwar besagt, dass Jakob Herr über Esau ist, aber nicht, dass Esau Jakobs Knecht ist, während die Schlussfolgerung nicht erwähnt, dass Jakob Herr über die anderen Brüder ist, sondern diese lediglich als Knechte bezeichnet. Daraufhin schlägt er stattdessen folgendes Crescendo-Argument vor: „Wenn Isaak Jakob zum Herrn über seinen ältesten Sohn Esau gemacht hat, dann hat er seine anderen, weniger würdigen Brüder dadurch noch schlechter gestellt, dass er sie zu seinen Knechten

---

[259] Dies ist vermutlich eine Paraphrase und kein Zitat von Hirschensohns Position durch Gabay. H steht für Hirschensohn und KV bedeutet *„qal vachomer“* . Kol sheken bedeutet „umso mehr“, d. h. es deutet auf ein A-fortiori-Argument hin.

gemacht hat.“ Hirschensohn verwirft die einfache Lesart: „Wenn Isaak Jakob zum Herrn über seinen Lieblingssohn Esau gemacht hat, dann hat er Jakob umso mehr zum Herrn über seine (weniger bedeutenden) anderen Brüder gemacht“, und argumentiert, dass Isaak (zuvor, in Vers 29) Jakob mit den Worten „Sei Herr über deine Brüder“ segnet und dabei den Plural verwendet, woraus Hirschensohn schließt, dass die anderen Brüder als Diener zu betrachten seien, wie er es ursprünglich vorgeschlagen hatte (wie in Vers 37), und ignoriert somit in diesem Fall das *Dayo*- Prinzip (da dessen Anwendung das besagte A-fortiori-Argument „entkräften“ würde).

Meiner Meinung nach ist das alles *Geschwätz ,* das auf einer falschen Logik basiert.

Erstens, weil Hirschensohn eine recht künstliche hierarchische Unterscheidung zwischen Herrn und Diener (oder Sklave) herstellt. Die Begriffe Herr und Diener sind offensichtlich gleichbedeutend [260]. Raschi deutet dies in seinem Kommentar zu diesem Vers deutlich an: „Wenn ihr Besitz erwerbt, soll er ihm gehören, denn ich habe ihn zu eurem *Herrn gemacht* , und was ein *Sklave* erwirbt, gehört seinem Herrn [261].“

Das bedeutet, dass die von Hirschensohn abgelehnte „einfache“ Lesart von Vers 37, nämlich: „Wenn Isaak Jakob so sehr gesegnet hat, dass er ihn zum Herrn über seinen Lieblingssohn Esau gemacht hat, dann hat er Jakob umso mehr gesegnet, dass er ihn zum Herrn über seine übrigen, weniger bedeutenden Brüder gemacht hat“, durchaus zutreffend ist. Ihre unausgesprochene Hauptprämisse lautet: „Es bedarf mehr Segen, um Herr über einen Lieblingssohn zu werden als über einen weniger bedeutenden Sohn.“ Dies ist ein positives Prädikatal a fortiori-Argument (**+p**).

Jedenfalls bezieht sich Vers 29, wo Isaak Jakob mit den Worten „Sei Herr über deine Brüder“ segnet (im Plural), eindeutig auf alle Brüder Jakobs, einschließlich Esau. Dies bestätigt die von Hirschensohn als unhaltbar bezeichnete, vermeintlich einfache Lesart, die von Esau auf die anderen Brüder verweist. Es ist daher schwer nachzuvollziehen, wie Hirschensohn zu der Schlussfolgerung gelangt, die anderen Brüder seien als Diener (niedriger als ein Herr) zu betrachten. Dies ist gewiss ein verworrenes Denken Hirschensohns (vorausgesetzt, Gabay hat seine Ausführungen korrekt wiedergegeben).

Darüber hinaus lässt sich aus Vers 29 ein Syllogismus konstruieren: „Alle Brüder Jakobs werden unter seiner Herrschaft stehen; Esau ist ein Bruder Jakobs; also wird auch Esau unter seiner Herrschaft stehen“ (1/ARR). Das heißt, wenn überhaupt ein Schluss zwischen diesen Begriffen gezogen werden soll, so ist es eher dieser frühere Syllogismus als das von Hirschensohn in Bezug auf Vers 37 vorgeschlagene „a fortiori“-Argument. Da dieser Schluss von Brüdern im Allgemeinen auf Esau offensichtlich ist, besteht keine Notwendigkeit, nach einem fragwürdigen *„ qal vachomer“* von Esau auf andere Brüder zu suchen.

Und wer sind die hier erwähnten „anderen Brüder“? Hatte Isaak nicht nur zwei Söhne, nämlich Esau und Jakob? Wie Hirschensohn jedoch anmerkt, steht „über deine Brüder“ (V. 29) im Plural; und auch hier steht „alle seine Brüder“ im Plural – daher können sich diese Ausdrücke nicht nur auf Esau beziehen. Ich nehme an, diese Frage wurde bereits von sachkundigen Kommentatoren gestellt und beantwortet, aber ich kenne die Antwort nicht. Vielleicht wird „Brüder“ im weiteren Sinne verwendet und bezieht sich auf Personen, die nicht zur Familie Isaaks gehörten. Ich erwähne diesen Aspekt nur beiläufig; er berührt jedoch nicht die Hauptfrage.

---

260 Das heißt, wenn X der Herr von Y ist, dann ist Y der Diener von X; und umgekehrt.

261 *Pesachim* 88b.

Hirschensohn führt das *Dayo*- Prinzip (aus der Mischna und der Gemara) an und behauptet, es werde hier scheinbar widerlegt. Er kommt schließlich zu dem Schluss, dass es in diesem Fall ausnahmsweise außer Acht gelassen werden könne, da (es handelt sich um ein Hilfsprinzip der Gemara) dessen Anwendung das A-fortiori-Argument faktisch aufheben würde. Ich behaupte, dass beide Behauptungen im vorliegenden Kontext unangebracht sind (da es hier nicht um die Ableitung von Gesetzen aus der Tora geht). Offensichtlich hat Hirschensohn die beiden von ihm zitierten Prinzipien nicht ausreichend untersucht. Sie überhaupt im vorliegenden Kontext zu erwähnen, ist reine Effekthascherei.

Das *Dayo*- Prinzip basiert auf Mischna *Baba Qama* 2:5 und wird anschließend in *Baba Qama* 25a untersucht. Ich analysiere diese beiden Texte ausführlich in meinem Werk *„A Fortiori Logic“* (Kapitel 7 und 8, 2013). Dieses Thema ist viel zu komplex, um es hier kurz zu behandeln; interessierte Leser sollten meine detaillierten Analysen und Schlussfolgerungen in dem genannten Werk nachlesen. Hier sei nur Folgendes festgehalten: (a) Das A-fortiori-Argument beschränkt sich nicht auf reines (nicht - proportionales) Denken, sondern ist auch in Fällen gültig, die formal proportional sind; dies geht klar aus der genannten Mischna und anderen Gemara-Passagen hervor (auch wenn 25a die Proportionalität fälschlicherweise ausschließt). (b) Die in der genannten Gemara geäußerte Ansicht, das *Dayo* -Prinzip könne bedingt ignoriert werden, insbesondere „wenn es den Zweck des A-fortiori-Arguments vereiteln würde“, beruht auf einem groben Missverständnis der A-fortiori-Logik und ist nicht ernst zu nehmen.

Hirschensohns Ausführungen zur Anwendbarkeit des *Dayo* -Prinzips beruhen auf seiner Unkenntnis des vollständigen Inhalts der besagten Mischna und auf weiterer Verwirrung, die durch die besagte Gemara hervorgerufen wird. Im Grunde fragt er, ob der Bibelvers als reines A fortiori oder als Crescendo zu lesen sei. Formal sind beide Formen gültig; der Unterschied zwischen ihnen liegt in der Wahrheit oder Falschheit einer (meist stillschweigenden) Prämisse der Verhältnismäßigkeit bezüglich des Hilfsbegriffs. Hirschensohn hat das A-fortiori-Argument jedoch nicht ausreichend studiert, um dies beurteilen zu können. Seine Argumentation basiert daher auf Scheinlogik und ist reines Geschwätz.

Kommen wir nun zum Kernpunkt: Liegt in Genesis 27,37 ein A-fortiori-Argument vor? Und wenn ja, in welcher Form? Die in diesem Vers verwendete Formulierung, nämlich *„hen-apo“* , deutet eindeutig auf ein *„qal vachomer“ hin* (*apo* leitet sich von *„af“ ab* , siehe Anmerkung). Falls hier ein A-fortiori-Argument vorliegt, müssen dessen Prämisse und Konklusion im Hinblick auf diese Formulierung bestimmt werden. Das heißt, jede Interpretation muss *„hen“* als Prämisse und *„apo“* als Konklusion verstehen. Der Satz nach „ *apo“* ist als rhetorische Frage zu verstehen; in der Aussageform formuliert, verneint Isaak, dass er etwas für Esau tun könne.

Unsere hypothetische (Wenn-dann-)Lesart lautet also: Wenn (*hen*) ich Jakob zum Herrn und dich, Esau und all seine Brüder, zu seinen Knechten gemacht und Jakob mit Korn und Wein versorgt habe, dann (*apo*) bleibt mir nicht mehr viel übrig, womit ich dich segnen könnte. Ich sehe jedoch keine Möglichkeit, diese Vor- und Folgesätze in die untergeordnete Prämisse und Schlussfolgerung eines A-fortiori-Arguments umzuwandeln. Daher muss ich verneinen, dass in diesem Vers eine *Qal-Vachomer* -Absicht vorliegt. Beachten Sie, dass Raschi keine solche Absicht nahelegt, obwohl er diesen Vers kommentiert.

Beachten Sie, dass ich keinen Unterschied zwischen Esau und „allen Brüdern“ mache – Esau ist einer von ihnen, wird hier aber hervorgehoben, weil er derjenige ist, der angesprochen wird; das heißt, „alle seine Brüder“ bezieht sich einfach auf alle *anderen* Brüder, *da* Esau bereits erwähnt wurde. Meine Lesart unterscheidet sich daher deutlich von der Hirschensohns. Anders als er schließe ich nicht, dass von Esau auf die anderen Brüder (wer auch immer sie sein mögen) geschlossen wird, und verzichte

daher auf eine mögliche Unterscheidung zwischen Herrn und Knecht. Meine Lesart schließt im Vorangegangenen nicht nur Jakobs Herrschaft ein, sondern auch seine Versorgung mit Getreide und Wein, die Hirschensohn geflissentlich ignoriert. Die Schlussfolgerung, dass Isaak keinen Segen mehr für Esau übrig hat, wird im nächsten Vers bestätigt, wo er antwortet: „Hast du nur einen Segen, mein Vater? Segne auch mich, mein Vater!“

Abschließend bezweifle ich stark, dass wir Hirschensohns a fortiori-Interpretation von Gen 27,37 akzeptieren sollten. Seine Lesarten, einschließlich der Schlussfolgerung „von Esau zu anderen Brüdern“ und der Unterscheidung zwischen Herrn und Knecht, sind reine Spekulation. Der Text selbst gibt diese Interpretationen nicht wieder; er lässt sich durchaus auch ohne sie glaubwürdig verstehen. Sie sind nicht einmal implizit, sondern künstlich hinzugefügt.

Es gibt drei weitere Tora-Passagen, denen Hirschensohn eine „a fortiori“-Auslegung unterstellt, die ich jedoch **ablehne** : **Genesis 6,9; 17,20–21; Levitikus 10,19.** Diese Fälle wurden, wie Hirschensohn selbst einräumt, bereits von anderen Kommentatoren vor ihm vorgeschlagen. Ich habe sie an den Stellen analysiert, an denen sie zuvor vorkamen: die erste im Kapitel über Raschi, die zweite im Kapitel über Genesis Rabba und die dritte im Kapitel über Katzenellenbogen [262]. Daher brauche ich hier nicht weiter darauf einzugehen.

Laut Gabay legte Hirschensohn **2 Samuel 10,16** zudem eine „Fortiori“-Aussage zugrunde. Möglicherweise auch ein oder zwei weitere Fälle… Ursprünglich führte Gabay **Sprüche 10,17** als Beispiel an; in einer späteren Aufstellung ließ er es jedoch ohne Begründung weg und nannte stattdessen **Sprüche 19,7b** . Ich bat Gabay um eine Erläuterung von Hirschensohns *„Qal Vachomer“* -Formulierungen dieser Verse, erhielt aber keine Antwort. Bei näherer Betrachtung der genannten Passagen erkenne ich in keiner von ihnen eine „Fortiori“-Aussage und lehne sie daher ab.

Urteilen Sie selbst. Der erste Satz lautet: „Und Hadadezer sandte Boten und ließ die Aramäer, die jenseits des Flusses waren, herausholen; und sie kamen nach Helam, mit Schobach, dem Heerführer Hadadezers, an ihrer Spitze.“ Der zweite Vers lautet: „Wer auf Belehrung achtet, ist auf dem richtigen Weg; wer aber die Ermahnung verachtet, irrt.“ Der dritte Vers lautet: „Alle Brüder der Armen hassen ihn; wie viel mehr wenden sich seine Freunde von ihm ab! Wer Worte verfolgt, den wenden sie ab.“ Die erste Hälfte dieses Verses, die Raschi bereits als *Qal Vachomer bekannt* und leicht zu bestätigen ist, stellt kein Problem dar – vermutlich ist es die zweite Hälfte (deren Bedeutung alles andere als klar ist), die hier neu als zweites *Qal Vachomer vorgeschlagen wird* .

Bezüglich Sprüche 19,7b, wo es heißt: „Wer Worten nachjagt, den wenden sie sich zu Tode“, könnte die vorgeschlagene *Interpretation* lauten: Ein armer Mann, der nicht „Worten nachjagt“, ist so verachtet, dass man ihn meidet; ein armer Mann, der „Worten nachjagt“, ist so verachtet, dass man sich „zu Tode wendet“ (d. h. mehr als nur gemieden wird). Das wäre ein positives Subjektargument mit zunehmender Stärke (**+s&**); es wäre aber bestenfalls (wenn überhaupt a fortiori) implizit. Raschi kennzeichnet diesen Satz nicht als *„qal vachomer“* . Es gibt keinen sprachlichen Hinweis auf ein fortiori-Argument. Die Bedeutung des Ausdrucks „Worten nachjagen“ ist ohnehin unklar und wird unterschiedlich interpretiert, sodass eine a fortiori-Lesart bestenfalls spekulativ ist.

---

[262] Gabay weist nicht darauf hin, dass Katzenellenbogens Fall (Sprüche 6,30) auch von Hirschensohn angeführt wird. Ich weiß nicht, ob Gabay dies übersehen hat oder ob Hirschensohn diesen Fall tatsächlich nicht erwähnt hat, obwohl Katzenellenbogen ihn zusammen mit einem anderen Fall (Levitikus 10,19) anführt, den Hirschensohn selbst erwähnt. Ich habe Gabay diese Frage nicht gestellt, da ich nicht mehr mit einer Antwort rechnete.

Bezüglich der Tradition von ten *qal vachomer* .

Wie wir im Verlauf dieser Studie gesehen haben, wurde die Anzahl der *Qal-Vachomer* -Stellen im Tanach etwa nach der Erstveröffentlichung des Midrasch *Genesis Rabba (GR) um 300–500 n. Chr. zu einem Thema und Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen. Dieses Dokument zitiert Rabbi Ismael (* 2. Jh. n. Chr.) mit der Aussage, Genesis 44,8 sei „ **eines der zehn *Qal-Vachomer* -Argumente der Tora** “ (GR 92,7). Darüber hinaus *führt dasselbe Dokument (oder eine gängige, erhaltene Version davon) neun weitere Qal-Vachomer* -Stellen auf. **Im Tanach** , nämlich Exodus 6:12, Numeri 12:14, Deuteronomium 31:27, 1 Samuel 23:3, Jeremia 12:5 (2 Fälle), Hesekiel 15:5, Sprüche 11:31 und Esther 9:12, wurde die Aussage von Rabbi Ismael, in der er zehn Fälle „in der Tora“ erwähnt, immer als „im Tanach“ verstanden (wobei das Wort Tora in seiner weiteren, umgangssprachlichen Bedeutung gelesen wird).

Ein wichtiges Problem war die Entdeckung, zumindest seit Raschis Zeit (11. Jh.), dass es im Tanach tatsächlich ***mehr als zehn*** Fälle von *„qal vachomer“ gibt* . Dies stellte die besagte autoritative Aussage in GR 92:7 in Frage. Sollte die Zahl zehn „eine große Anzahl“ bedeuten oder vielleicht „mindestens zehn, möglicherweise mehr“? Oder wurden die zehn in diesem Dokument genannten Fälle bewusst nach einem oder mehreren unausgesprochenen Kriterien ausgewählt? Niemand wagte es, GR eines Irrtums zu bezichtigen, selbst wenn andere Passagen des GR-Dokuments selbst weitere Beispiele für *„qal vachomer“* im Tanach erwähnen, denn die Unterstellung eines Fehlers durch einen Autor aus der talmudischen Zeit wäre verheerend gewesen (selbst wenn es sich, wie hier, lediglich um eine haggadische und nicht um eine halachische Aussage handelte).

Hirschensohn zeigte sich dieses Problems bewusst, als er schrieb (in BM, Bd. 1, S. 40, Übersetzung von Gabay): „Die Ausleger hatten mit diesem Midrasch zu kämpfen, als sie in der Bibel viel mehr als die hier betrachtete Anzahl von KV fanden“, und erinnerte die Leser daran, dass Ashkenazi, Katzenellenbogen und Einhorn neue Fälle fanden (ohne Strashun zu erwähnen, wie bereits erwähnt).

Was die scheinbare Inkonsistenz in GR selbst betrifft, so ließe sich diese (meiner Meinung nach) dadurch erklären, dass man GR als eine Zusammenstellung von Werken verschiedener Autoren oder desselben Autors zu unterschiedlichen Zeiten betrachtet. Die Zahl Zehn in GR 92:7 lässt sich jedoch nicht so einfach abtun. Positiv ist, dass die zehn in dieser Passage aufgeführten Fälle nur vier aus der Tora, die übrigen sechs aus dem Tanach umfassen. Dies bestätigt die Interpretation von Rabbi Ismaels Aussage „in der Tora“ als „im Tanach“. Negativ ist jedoch, dass selbst diese Liste von vier Fällen in GR 92:7 unvollständig ist – da sie beispielsweise Gen 4,24 nicht enthält (das an anderer Stelle in GR und in dem späteren Werk „ *Avot de-Rabbi Nathan“* (ARN) aus dem 7. bis 10. Jahrhundert erwähnt wird).

Ein viel späteres midraschisches Werk, *der Yalkut Shimoni* (YS) aus dem Mittelalter (11. ¯ 14. Jh.), wiederholt die Tradition von zehn Fällen von *„qal vachomer“* , führt aber anscheinend nur neun auf und lässt Hesekiel 15,5 ohne Erklärung aus. Es ist anzumerken, dass der Autor des YS aus den neun aufgeführten Fällen, die mit den im GR genannten Fällen übereinstimmen, Ismaels „in der Tora“ als „im Tanach“ interpretierte. Das Auslassen eines Falls (in den uns überlieferten Ausgaben des YS) könnte, so wage ich zu behaupten, leicht auf einen Fehler des Autors oder eines späteren Schreibers zurückzuführen sein. An dem in Hesekiel 15,5 implizierten „a fortiori“-Argument war nichts auszusetzen, es gab keinen technischen Grund, es auszulassen. Dennoch wurde dies zu einem kleinen *Aufreger* und führte in einigen Kreisen zu erheblichen Kontroversen.

Es wurde später, insbesondere in jüngerer Zeit, die Vermutung geäußert, dass die Liste der neun Fälle in GR 92:7, die auf Ismaels Bemerkung zu Gen 44,8 als einem der zehn Fälle der Tora folgt, lediglich ein späterer Kommentar sein könnte, eine von jemand anderem hinzugefügte Glosse zu Ismaels ursprünglicher Aussage. Dies würde Raum für Kontroversen darüber lassen, welche „anderen neun" Fälle gemeint sein könnten, aber natürlich nicht die Frage lösen, warum nur insgesamt zehn Fälle offiziell anerkannt wurden, obwohl es Belege für deutlich mehr gab. Dennoch bedeutete es, dass sich beide Probleme durch eine wohlüberlegte Auswahl von neun Fällen – zusammen mit Gen 44,8 – lösen ließen, wenn ein oder mehrere geeignete Auswahlkriterien gefunden würden. Da die vorgeschlagenen Kriterien jedoch zu vage und nicht besonders ausschließend waren, überzeugten die vorgeschlagenen Fälle wenig (zumindest nicht anspruchsvolle Beobachter wie mich).

Wie wir gesehen haben (in Kapitel 9), vertrat Einhorn nachdrücklich die These, dass Hesekiel 15,5 eine spätere Hinzufügung sei, und behauptete, dass die Aschkenasim dieselbe Meinung vertraten. Dies ist etwas anderes, als zu behaupten, die Auflistung aller neun zusätzlichen Fälle *von „qal vachomer"* sei eine Glosse (wie Theodor Albeck später vorschlug [263]). Hirschensohn akzeptierte die in Hesekiel 15,5 geäußerten Zweifel, als er schrieb [264]:

> „Noch erstaunlicher ist, dass laut diesem Midrasch einer der Verleger anscheinend einen weiteren Eintrag hinzugefügt hat, um die Liste der zehn zu vervollständigen. Die Liste im Midrasch enthielt ursprünglich wohl nur neun Einträge, wie man in *Jalkut Schmuel* I, Kapitel 23, sehen kann. Siehe dazu den Kommentar des hochverehrten Baal *Jafe Mar'eh* sowie eine Anmerkung von Rabbi Kalonymus aus Rom, der den zehnten KV aus Ezechiel 15 hinzufügt."

Wie wir bereits gesehen haben, befürwortete Einhorn, Hesekiel 15,5 durch Nehemia 13,26–27 zu ersetzen. Hirschensohn hingegen plädierte ebenfalls für eine Ersetzung, allerdings durch Gen 4,24, und verwies dabei auf dessen Erwähnung im Midrasch Rabba (23,5) [265]und im Jerusalemer Talmud (*Sanhedrin* 10,1). Meiner Ansicht nach ist Hirschensohns Vorschlag glaubwürdiger als der von Einhorn – beide bleiben jedoch recht spekulativ.

Die Tatsache, dass Raschis Kommentar gegenüber Ezechiel 15,5 weder die YS-Liste der GR-Fälle als mangelhaft bezeichnet (d. h. nur neun statt der angegebenen zehn Fälle nennt), noch die Identifizierung des Ezechiel-Falls als fehlenden Fall durch seinen Zeitgenossen Kalonymus erwähnt, legt nahe (unter Berücksichtigung des impliziten frühen Datums für YS), dass diese ganze Angelegenheit von bestimmten späteren Gelehrten (insbesondere Einhorn) übertrieben dargestellt wird.

Die einfachste Deutung der Ereignisse ist, dass (a) der Fall aus Ezechiel tatsächlich vom Verfasser von GR 92,7 zu den zehn Fällen gezählt wurde; oder (b) er möglicherweise kurz nach ihm von einem anonymen Bearbeiter zusammen mit acht anderen Fällen zu dem ursprünglich von Rabbi Ismael erwähnten Fall aus Gen 44,8 hinzugefügt wurde; und dass (c) der Verfasser von YS ihn Jahrhunderte später versehentlich ausließ; oder (d) ein Schreiber ihn einige Zeit später ausließ; und dass (e) der

---

263 Zitiert von Jacobs in seinem Aufsatz „Das Qal-Va-Homer-Argument im Alten Testament", Fußnote 2.

264 Gabay stellte für mich klar, dass sich *Yalkut Shmuel* auf den *Yalkut Shimoni* (über Samuel) bezieht und dass *Yafeh Mar'eh* sich auf SY Ashkenazis *Yefeh Toar bezieht. Er berichtete, dass Hirschensohn (auf S. 45) den hier erwähnten R. Kalonymus mit „dem Gelehrten, der ein Zeitgenosse von Raschi war und in Raschi zu Beitsa* 24b zitiert wird", identifizierte .

265 „Wo", bemerkte Gabay, „es als ‚eine KV der Finsternis' bezeichnet wird, weil es fehlerhaft ist", und fügte hinzu, dass Hirschensohn weiter erkläre, der Fehler in der KV liege nicht in deren Logik, die vollkommen schlüssig sei, sondern vielmehr in der Tradition, dass Kain sieben Generationen nach dem Mord an Hevel bestraft werden würde. Die „Finsternis" dieser KV liege nicht in ihrer logischen Konstruktion, sondern in ihrer Schlussfolgerung, die das Element der göttlichen Gerechtigkeit außer Acht lasse.

besagte Kalonymus diesen Fehler in einer Glosse korrigierte; (f) vermutlich basierend auf einer älteren, nicht mehr existierenden Quelle; sodass (g) Raschi all dies später als so offensichtlich und unbedeutend ansah, dass er es nicht für nötig hielt, diese Angelegenheit in seinem Kommentar zu dem Fall überhaupt zu erwähnen!

Wie wir gesehen haben, konzentrierte sich Hirschensohns Forschung auf die Suche nach weiteren Beispielen für *Qal Vachomer* in der eigentlichen Tora. Laut Gabays Bericht versuchte er, „zehn KV in der Tora selbst zu finden – nicht in den Propheten und Schriften". Dies war ein revolutionäres Unterfangen; etwas, das zuvor noch niemand versucht, geschweige denn erreicht hatte. Offenbar [266]verstand Hirschensohn, bewusst oder unbewusst, Ismaels Aussage über zehn Fälle „in der Tora" als Bezugnahme auf die eigentliche Tora (d. h. die Fünf Bücher Mose) und nicht auf den Tanach als Ganzes. Dies war *eine brillante, neuartige Idee* , die vor und nach ihm (soweit ich weiß) niemand, auch ich nicht, hatte. Wir alle haben es als selbstverständlich angesehen, dass Rabbi Ismaels Aussage in GR, dass Gen 44,8 „eines der zehn in der Tora angeführten *Qal-Vachomer* -Argumente" sei, tatsächlich bedeutet (wie die Liste der neun weiteren Fälle in GR deutlich impliziert), dass es sich um Fälle „im Tanach" handelt.

Hirschensohns Versuch, zehn Fälle von *„qal vachomer"* in der Tora zu finden, könnte somit als Versuch erklärt werden, die Hypothese zu untermauern, dass Ismaels Aussage *wörtlich gemeint war* . Da bereits seit der Antike fünf Fälle bekannt sind und Raschi sowie Katzenellenbogen jeweils mindestens einen weiteren gefunden haben, hätte er nur drei weitere Fälle finden müssen, um seine These zu beweisen! Und zu meinem Erstaunen gelang es ihm *tatsächlich* , drei weitere zu finden. Tatsächlich fand er, wie ich oben bereits gezeigt habe, *sogar mehr als* drei! Dies war problematisch, da Ismael offenbar angegeben hatte, dass es nur zehn Fälle in der Tora gibt. Während also die Hypothese, dass Ismaels „in der Tora" „in der Tora selbst" bedeuten könnte, bestätigt wurde, wurde gleichzeitig die Hypothese, dass es „zehn" Fälle darin gibt, *erneut widerlegt* !

Tatsächlich führte Hirschensohn, wie wir gesehen haben, vier von Raschi und Katzenellenbogen vorgeschlagene Fälle aus der Tora an, nicht nur zwei. Er muss also angenommen haben, dass ihm nur noch ein weiterer Fall fehlte, um die erforderlichen zehn zu erreichen. Meiner Ansicht nach sind Gen 6,3 und Dtn 32,39 jedoch gültige, explizite Fälle, Gen 6,9 und Lev 10,19 hingegen nur implizite. Daher behaupte ich, dass er objektiv drei weitere Fälle benötigt hätte, um auf zehn zu kommen. Man sollte in diesem Zusammenhang auch bedenken, dass ich zwei der von Hirschensohn selbst vorgeschlagenen Fälle, Gen 3,1 und 27,37, verworfen habe. Dennoch schlug er sieben neue Fälle vor, die ich für gültig halte und denen ich jeweils einen analogen Fall hinzugefügt habe, sodass es insgesamt acht sind. Somit war er in seinem Vorhaben mehr als erfolgreich.

Gabay berichtet, dass Hirschensohn „auf Dutzenden von Seiten eine Theorie darlegt, warum nur 10 der mindestens 40 Midrasch-Texte ausgewählt wurden". Ich bat ihn, eine kurze Zusammenfassung von Hirschensohns Erklärung dieser Diskrepanz zu verfassen, erhielt aber keine Antwort. Daher kenne ich Hirschensohns Gedanken zu diesem Thema nicht. Bislang hat er mich überrascht, indem er sieben biblische A-fortiori-Argumente aufzeigte, die mir selbst entgangen waren; er könnte mich also durchaus erneut überraschen. Doch solange ich seine These nicht kenne, bin ich sehr skeptisch, ob die Diskrepanz überzeugend erklärbar ist, und nehme daher vorläufig an, dass seine ausführliche Abhandlung zu diesem Thema lediglich apologetische Argumentation ist.

---

266 Ich kann nicht sagen, welches, da Gabay es nicht erwähnt und aufgehört hat, auf meine Anfragen zu antworten.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Hirschensohns Beitrag zur biblischen *Qal-Vachomer* -Zählung durchaus beeindruckend ist, selbst wenn er sich nur auf die Tora konzentrierte. Hätte er den Nach mit demselben Eifer ebenfalls erforscht, hätte er darin zweifellos viele neue Fälle entdeckt.

12. Avi SION in *Judaic Logic*

Ich veröffentlichte mein Buch *„Judaic Logic* " (JL) 1995 in Genf [267]. Dieses Buch erarbeitete eine Liste von **23 Beispielen** für *„qal vachomer"* im Tanach (zusätzlich zu den 11 Beispielen im Midrasch GR). Die 23 Beispiele sind: **1 Samuel 14,29–30; 17,37; 21,6; 2 Samuel 4,10–11; 12,18; 16,11; 1 Könige 8,27; 2 Könige 5,13; 10,4; Jona 4,10–11; Psalm 78,20; 94,9a und b; 94,10; Sprüche 15,11; 19,7; 19,10; 21,27; Hiob 4,18–19; 15,15–16; 25,5–6; Daniel 2,9. 2 Chronik 6:18** .

Wir können diese Funde derzeit wie folgt kategorisieren. Von den 23 identifizierten Fällen *sind 5 Fälle „historische Erstbefunde"* , nämlich: 1 Samuel 17,37 [268]; 21,6; Psalm 94,9 (2 Fälle); 94,10. Weitere 18 Fälle sind „unabhängige" Funde, nämlich: 1 Samuel 14,29–30; 2 Samuel 4,10–11; 12,18; 16,11; 1 Könige 8,27; 2 Könige 5,13; 10,4; Jona 4,10–11 [269]; Psalm 78,20; Sprüche 15,11; 19,7; 19,10; 21,27; Hiob 4,18–19; 15,15–16; 25,5–6; Daniel 2,9; 2 Chronik 6,18. Die übrigen 11 Fälle sind „abgeleitet", nämlich: die GR-Liste der 10 Fälle plus Gen. 4:24.

wie ich damals glaubte, eine historische Premiere, da ich sie völlig unabhängig erstellt hatte. Das heißt, ich trug diese Fälle nicht aus rabbinischen oder säkularen Quellen zusammen (einfach weil mir keine solchen Quellen bekannt waren), sondern recherchierte und entdeckte sie systematisch selbst. Erst im Zuge dieser Studie musste ich (leider, muss ich zugeben) feststellen, dass 18 Fälle bereits von anderen vor mir entdeckt worden waren und ich nur noch 5 Fälle als neu beanspruchen konnte.

In diesem Buch beschreibe ich genau, wie ich vorgegangen bin. Zunächst (in JL, Kapitel 3) untersuchte und etablierte ich *die formale Logik eines* Fortiori-Arguments, wo immer es auftritt; darauf bezog ich mich später zurück, um zu entscheiden, ob ein gegebenes mögliches Fortiori-Argument als gültig erklärt werden sollte oder nicht. Zweitens (in JL, Kapitel 5) betrachtete ich *die Sprache von* biblischen a fortiori Argumenten, die in der GR-Liste enthalten sind (z.B. *hen* (siehe)/ *ve ekh* (wie dann); *hine* (siehe)/ *ve af ki* (dann auch wenn) usw.), und auf dieser Grundlage suchte ich mit Hilfe einer gedruckten Bibelkonkordanz nach anderen Verwendungen ähnlicher Sprache im gesamten Tanach.

Dies war mühsame Handarbeit – damals gab es noch kein Internet, und mir waren keine computerlesbaren Bibelausgaben bekannt, die ich hätte durchsuchen können. Ich untersuchte etwa 500 Verse, die solche Ausdrücke verwendeten, und wählte daraus 21 Fälle aus, bei denen die Bedeutung eindeutig „a fortiori" war. Die Originalität dieser Arbeit verdient Anerkennung. Zwei weitere Fälle kamen später ans Licht [270], sodass es insgesamt 23 waren. Offenbar (wie ich später feststellte) hatte ich viele Fälle übersehen, entweder aus Unachtsamkeit, weil sie nicht die gesuchten

---

267 Das Buch entstand, soweit ich mich erinnere, zwischen 1992 und 1995. Ich veröffentlichte es 1995 zunächst im Selbstverlag in kleiner Auflage für Bibliotheken und 1997 dann über Editions Slatkine in Genf. Um 2001 stellte ich es auf meiner Website TheLogician.net online. Später veröffentlichte ich **es dann** über Online-Verlage, zuerst über Lulu.com, dann über Amazon.com und schließlich über weitere.

268 Dieser Fall wurde von mir formuliert und 2001 in nachfolgende Ausgaben von JL aufgenommen, nachdem mich ein Leser namens Mark Leroux darauf aufmerksam gemacht hatte.

269 Dieser Fall wurde von mir zufällig entdeckt und 1998 in spätere Ausgaben von JL aufgenommen.

270 In den Jahren 1998 und 2001, wie bereits erwähnt.

Schlüsselwörter und -phrasen enthielten oder weil ich ihre Bedeutung „a fortiori“ damals nicht erkennen konnte.

Ein paar Worte zu **1 Samuel 17,37** . Dort sagt David zu Saul über Goliath: „Der Herr, der mich vor der Tatze des Löwen und der Tatze des Bären gerettet hat, der wird mich auch vor der Hand des Philisters retten.“ Dieser Fall wurde mir 2001 von einem Leser des JL namens Mark Leroux mitgeteilt und von mir in späteren Ausgaben des JL ergänzt. Ich beanspruche daher lediglich die Interpretation für mich, dass David, wenn er genug geistliche Gnade besaß, um vor unschuldigen Geschöpfen (Löwe und Bär) gerettet zu werden, auch genug Gnade besaß, um vor bösen Geschöpfen (dem Philister) gerettet zu werden, und diese Interpretation anschließend veröffentlicht hat.

Gabay teilte mir jedoch kürzlich (2023) mit, dass Malbim [271]diesen Vers in einem Kommentar *ad loc . bereits als „qal vachomer“ (erneut) betrachtet* und ihn folgendermaßen gelesen habe: „So wie David durch die Kraft seiner göttlichen Seele über Löwen und Bären triumphierte, wird er mit dieser Stärke ebenso, ja sogar noch mehr, über den Philisterkrieger siegen“ (Übersetzung von Gabay). Wie ich ihm jedoch erwiderte, ist diese Lesart nicht korrekt, da sie David als handelndes Subjekt darstellt und Gottes Rolle nicht erwähnt, während der Vers Gott eindeutig als handelndes Subjekt und David als bloßen passiven Empfänger seiner Erlösung benennt. Eine Interpretation muss stets alle im zu interpretierenden Vers verwendeten Begriffe berücksichtigen. Obwohl Malbim also die „a fortiori“ -*Intention* dieses Verses vage erkannt haben mag, kann man ihm nicht zuschreiben, ihn vollständig verstanden zu haben.

Gabay betrachtet Malbims Lesart bestenfalls als implizit (*satum*). Er schlägt stattdessen folgende, nicht a fortiori Lesart vor: „So wie Gott mich in der Vergangenheit vor anderen Gefahren beschützt hat, wird er mich auch jetzt beschützen.“ Wie ich ihm erwiderte, ist diese Lesart insofern vernünftig, als sie die beiden Teile des Verses *analogisch miteinander verbindet* ; ein solches Argument ist jedoch *logisch schwächer* als ein a fortiori Argument. Wenn Gabay beabsichtigte, die beiden Vershälften gleichzustellen, ließe sich dies besser durch eine *egalitäre Lesart erreichen. a fortiori* Argument: „ Es bedarf *ebenso viel* (statt ‚mehr‘) geistlicher Anerkennung, damit Gott jemanden vor Tieren rettet, wie damit Gott jemanden vor einem bösen Menschen rettet; und David hatte genug geistliche Anerkennung, um von Gott vor Tieren gerettet zu werden, daher hatte er auch genug davon, um von ihm vor Goliath gerettet zu werden.“

Diese alternative Interpretation *des „qal vachomer“* ist durchaus plausibel, und im Allgemeinen ist eine Lesart „a fortiori“ einer analogischen vorzuziehen, da sie die Verbindung zwischen untergeordneter Prämisse und Schlussfolgerung besser erklärt. Im vorliegenden Fall fügt die Lesart „a fortiori“ Davids „spirituelles Verdienst“ (impliziert durch die umgebende Erzählung) als Erklärung für Gottes Heilshandlungen in beiden Situationen hinzu und widerlegt damit die Annahme, dass diese reiner Zufall waren. Die egalitäre Lesart unterscheidet sich von meiner ursprünglichen Lesart dadurch, dass in letzterer die (stillschweigende) Hauptprämisse lautet, dass *mehr* spirituelles Verdienst erforderlich ist, um von Tieren gerettet zu werden, die als moralisch relativ unschuldige Geschöpfe gelten, da sie lediglich ihren natürlichen Instinkten folgen, als um von einem vorsätzlichen Feind wie Goliath gerettet zu werden, der als wahrhaft böser Mensch ohnehin Gottes Widerstand verdient. Der gegebene Text lässt sich auf beide Arten interpretieren: Sie haben die Wahl.[272]

---

271 R. Meir Lob Ben Yehiel Michal, 1809-1879.

272 Ich widme diesem einen Fall so viel Raum, nicht weil er besonders wichtig wäre, sondern weil die Diskussion für die späteren Leser einige wertvolle Lektionen in der Interpretation bietet.

13. R. Louis JACOBS

R. Louis JACOBS (geb. 1920 in Manchester, Großbritannien, gest. 2006) [273]schrieb einen Aufsatz mit dem Titel „Das Qal-Va-Homer-Argument im Alten Testament“, der als Kapitel 12 in sein Buch *Rabbinisches Denken im Talmud aufgenommen wurde* , das 2005 in London, Großbritannien, erschien [274].

In diesem Aufsatz listet Jacobs **21 Fälle** von *qal vachomer* im Tanach auf (S. 111–113) (zusätzlich zu den 11 Fällen im Midrasch GR [275]). Die 21 sind: **Richter 14,16; 1 Samuel 14,29–30; 2 Samuel 12,18; 16,11; 1 Könige 8,27; 2 Könige 10,4; Jesaja 66,1 (a & b); Jeremia 25,29; 45,4–5; 49,12; Ezechiel 33,24; Jona 4,10–11; Sprüche 15,11; 19,7; 19,10; 21,27; Hiob 4,18–19; 9,13–14; 15,15–16; 25,5–6. Nehemia 13:26-27** .

Nur zwei dieser Fälle sind historische Erstbelege , nämlich Jesaja 66,1a und b. Weitere sieben sind offenbar unabhängige Funde, nämlich Richter 14,16; 1. Samuel 14,29–30; 2. Samuel 12,18; 16,11; Hesekiel 33,24; Jona 4,10–11; Sprüche 19,7. Bei den übrigen 18 kann man von abgeleiteten Textstellen ausgehen.

Jesaja 66,1 . Gott: „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 ? “ Hier gibt es eindeutig zwei Prämissen und zwei Konklusionen; also *zwei miteinander verwobene a fortiori Argumente: (a) Wenn sein himmlischer Thron nicht groß genug ist, um Gott* **zu** beherbergen, dann ist auch ein irdisches Haus nicht groß genug dafür; und (b) wenn die ganze Erde als Ruhestätte für Gott nicht groß genug ist, dann ist auch ein abgegrenzter Ort nicht groß genug dafür. Ich habe diesen Vers in AFL als nur ein Argument gezählt, und Jacobs tat dies in seinem besagten Aufsatz ebenfalls; aber es sind eindeutig zwei, obwohl ihre Absicht im Wesentlichen dieselbe ist. Beachten Sie, dass ihre Erzählung mit 1 Könige 8,27 vergleichbar ist. und 2 Chronik 6,18.

Da Jacobs Ashkenazi (*Yefeh Toar*) erwähnt [276], können wir annehmen, dass er die folgenden zwölf in seiner Liste aufgeführten Fälle in diesem Werk gefunden hat: 1 Kön 8,27; 2 Kön 10,4; Jer 25,29; 45,4–5; 49,12; Sprüche 15,11; 19,10; 21,27; Hiob 4,18–19; 9,13–14; 15,15–16; 25,5–6. Allerdings fehlt bei Jacobs der Fall Jesaja 20,6, der in YT aufgeführt ist; dies war vermutlich ein Versehen, könnte aber (aus unbekannten Gründen) auch beabsichtigt gewesen sein. Da Jacobs außerdem Einhorn erwähnt [277], können wir annehmen, dass er den Fall Nehemia 13,26–27 von ihm übernommen hat. Es steht jedoch fest, dass Jacobs keine weiteren Fälle von Einhorn übernommen hat, da dieser keine veröffentlichte Liste besitzt (obwohl er behauptete, eine Liste in seinem privaten Notizbuch geführt zu haben). Möglicherweise hat Jacobs einige Fälle von Raschi übernommen, etwa aus Ezechiel 33,24 und Sprüche 19,7; da er seine Quellen jedoch nicht angibt, lässt sich dies nur spekulativ belegen.

Nachdem Jacobs Einhorn erwähnt hat, schreibt er, [278]Hirschensohn füge „die folgenden Beispiele hinzu (die jedoch äußerst zweifelhaft sind)“ und führt Genesis 3,22, 11,6 und 17,17 an. Diese drei Fälle sind

---

273 https://en.wikipedia.org/wiki/Louis_Jacobs. Mehr über Jacobs unter: https://louisjacobs.org/.
274 https://archive.org/details/rabbinicthoughti0000jaco.
275 Auf den Seiten 109-110 führt er 10 Beispiele an; in Fußnote 3 erwähnt er Gen 4:24.
276 In Fußnote 6.
277 Auf S. 111.
278 In Fußnote 6 (unter Bezugnahme auf S. 39-60) und Fußnote 7 (unter Bezugnahme auf S. 40-45).

tatsächlich (wie wir in Kapitel 11 festgestellt haben) gültig und eindeutig; daher lag Jacobs mit seiner Ablehnung zu Unrecht. Man könnte meinen, Jacobs' Erwähnung dieser drei Fälle impliziere, dass er Hirschensohns gesamtes Buch gelesen habe; doch es gibt zu viele Fälle (genau genommen acht), [279]die Hirschensohn auflistet, die Jacobs *nicht* erwähnt, als dass eine solche Annahme glaubwürdig wäre. Daher könnte man zwar versucht sein, fünf der oben genannten Fälle als unabhängig anzusehen, nämlich 1 Samuel 14,29–30; 2 Samuel 12,18; 16,11; Hesekiel 33,24; Sprüche 19,7, dass sie von Hirschensohn abgeleitet sein könnten (da auch er sie hat), ist es klüger, dies nicht zu tun.

Es lässt sich getrost bestreiten, dass Jacobs trotz seiner Gelehrsamkeit die relevanten Werke des Katzenellenbogens (ZHK) und des Straschun (MS) studiert hat, als er seine Liste erstellte. Betrachtet man die sieben oben als scheinbar unabhängige Funde bezeichneten Fälle, so zeigt sich, dass vier davon – nämlich 1 Samuel 14,29–30, 2 Samuel 16,11, Hesekiel 33,24 und Sprüche 19,7 – im ZHK und von dort im MS zu finden sind; drei davon hingegen – Richter 14,16, 2 Samuel 12,18 und Jona 4,10–11 – finden sich nur im MS (also nicht im ZHK). Man könnte daher annehmen, dass Jacobs diese Fälle von den genannten Autoren erfahren haben könnte. Allerdings fehlen in Jacobs' Auflistung ein Fall, der ausschließlich von ZHK [280], vier Fälle, die von ZHK und anschließend von MS aufgeführt [281]werden, und 14 Fälle, die ausschließlich von MS [282]genannt werden. Dies deutet darauf hin, dass Jacobs mit diesen beiden Quellen nicht (oder nicht vollständig) vertraut war. Er könnte die 19 fehlenden Fälle möglicherweise ohne Angabe von Gründen verworfen haben, doch erscheint dies sehr unwahrscheinlich, da sie zahlreich und offensichtlich gültig sind.

Es ist außerdem anzumerken, dass von den 21 von Jacobs im Jahr 2005 aufgeführten Fällen biblischer A-fortiori-Argumente (zusätzlich zu den 11 traditionellen) 12 bereits zehn Jahre zuvor in meinem Buch *„Judaic Logic"* (JL) analysiert und aufgeführt worden waren. Neun weitere waren mir jedoch neu, als ich 2013 auf seinen Aufsatz stieß, und ich analysierte und listete sie in meinem Buch *„A Fortiori Logic"* (AFL) auf. Offensichtlich hat Jacobs mein früheres Werk (JL) jedoch überhaupt nicht erwähnt. Als objektiver und ehrlicher Forscher hätte er es sicherlich zitiert, wenn er es gekannt und gelesen hätte. Im Jahr 2005 war die erste, limitierte Auflage meines Buches (1995) in einigen Universitätsbibliotheken verfügbar, die öffentlich zugängliche Slatkine-Ausgabe (Genf, 1996) im Handel erhältlich, und vor allem war das gesamte Buch (seit 2001) auf meiner Website www.TheLogician.net veröffentlicht. Es ist daher überraschend, dass Jacobs es nicht kannte. Offenbar hat er das Gebiet nicht sehr gründlich recherchiert.

In AFL, Kapitel 16, untersuche ich Jacobs' Arbeit auf diesem Gebiet sehr detailliert. Zunächst zeige ich, dass er die Formalitäten des A-fortiori-Arguments nicht beherrschte. Er beschreibt ein solches Argument entweder als *einfach* (Wenn A x hat, dann hat B sicherlich x) oder *als komplex* (Wenn A, dem y fehlt, x hat, dann hat B, das y hat, sicherlich x); dies ist jedoch eine oberflächliche Formel, der viele wichtige formale Merkmale fehlen und die daher nicht streng validierbar ist. Dennoch gelang es ihm, wie bereits erwähnt, intuitiv eine Liste von 21 gültigen Fällen zusammenzustellen. Die Frage ist: Wie hat er das geschafft? In seinem Aufsatz zu diesem Thema schreibt er (S. 111):

---

279 Nämlich: Gen. 4:14, 6:3, 14:23, 39:8-9; Ex. 6:30; Deut. 32:39, Jes. 20:6, Ps. 78:20.

280 Nämlich Deut. 32:39.

281 Nämlich: 2 Sam. 4:10-11, 12:21; Spr. 17:7; 2 Chron. 6:18.

282 Nämlich: 1 Sam. 14:39; 2 Sam. 11:11; 2 Kön 5:12, 5:13, 18:23-24, 18:35; Isa. 1:3, 10:11, 20:6, 36:8-9, 36:20; Jerem. 2:11, 8:7; Hesek. 3:4-7.

> „Die Kommentatoren des Midrasch und andere Gelehrte sind jedoch über Rabbi Ismaels Bezugnahme auf lediglich zehn biblische Fälle verwundert. Tatsächlich, so weisen sie darauf hin, finden sich in der Bibel weitaus mehr explizite Belege für ein *qal va- h omer* . Wolf Einhorn aus Grodno bemerkt, dass seine Forschungen nicht weniger als vierzig Fälle ergeben haben, und auch andere Kommentatoren kommen zu ähnlichen Ergebnissen. Einige davon müssen als weit hergeholt und zweifelhaft verworfen werden, doch die folgende Liste enthält alle eindeutigen Belege."

Und er führt 21 Beispiele für biblisches „a fortiori" an. Leider zeigt Jacobs für einen Gelehrten seines Kalibers eine überraschende Ungenauigkeit. Er gibt weder die Quelle(n) der 21 angeführten biblischen „a fortiori"-Argumente an, noch erklärt er, warum er diese als „gesicherte Belege" auswählte und andere als „abwegig und zweifelhaft" verwarf. In AFL nahm ich – nicht ohne Bedenken – als Arbeitshypothese an, dass alle von Jacobs aufgeführten Fälle in Wolf Einhorns angeblicher Liste von „vierzig Beispielen" enthalten waren, da Einhorn der einzige Name war, den er in dem zitierten Absatz erwähnte [283], und da er hinzufügte, dass „andere Kommentatoren" (die er nicht nannte) „zu ähnlichen Ergebnissen gekommen" seien. Daher habe ich fälschlicherweise alle Fälle von Jacobs mit Wolf Einhorns Initialen W.E. gekennzeichnet. Nachdem ich nun erfahren habe, dass Einhorn tatsächlich keine Liste mit 40 Fällen veröffentlicht hat, bezeichne ich in der vorliegenden Arbeit Jacobs' 21 Fälle natürlich mit seinen Initialen LJ.

Abschließend sei angemerkt, dass Jacobs in seinem Aufsatz (S. 111) auf die *Baraita* von Rabbi Eliezer ben Rabbi Jose dem Galiläer hinweist, welche zwischen expliziten (*meforash*) und impliziten (*satum*) *Qal-Vachomer* -Argumenten unterscheidet und jeweils zwei biblische Beispiele anführt: für die expliziten Jeremia 12,5 und Esther 9,12 (beide in der Zehnerliste des *Genesis Rabbah enthalten*) und für die impliziten Psalm 15,4–5 (zwei Fälle). Ich habe die beiden letztgenannten Fälle im Raschi-Kapitel (6, siehe oben) analysiert. Dort stimme ich, wie auch Jacobs in seinem Aufsatz, mit Rabbi Eliezer überein, dass es sich dabei bestenfalls um implizite A-fortiori-Argumente handelt.

14. Avi SION in *A Fortiori Logic*

Ich veröffentlichte mein Buch *„A Fortiori Logic* " (AFL) 2013 in Genf [284]. Dieses Buch erarbeitete eine Liste von **36 Beispielen** für *„qal vachomer"* im Tanach (zusätzlich zu den 11 Beispielen im Midrasch GR). Die 36 Beispiele sind: **Richter 14,16; 1 Samuel 14,29–30, 17,37, 21,6; 2 Samuel 4,10–11, 12,18, 16,11; 1 Könige 8,27; 2 Könige 5,13, 10,4, 18,23–24; Jesaja 36,8–9, 66,1a & b; Jeremia 25,29, 45,4–5, 49,12; Ezechiel 14,13–21, 33,24; Jona 4,10–11. Psalm 78:20, 94:9 (a & b), 94:10; Sprüche 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Hiob 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6; Daniel 2:9, Nehemia 13:26-27; 2 Chronik 6:18, 32:15** .

Wir können diese Befunde derzeit wie folgt kategorisieren. *Ein Fall ist eine „historische Premiere"* , nämlich: 2 Chronik 32,15. Dieser einzelne Fall kommt zu den fünf „historischen Premieres" hinzu. Die von mir in JL aufgeführten Bibelstellen sind: 1 Samuel 17,37; 21,6; Psalm 94,9 (2 Fälle); 94,10, was zum Zeitpunkt des Verfassens dieses Textes insgesamt 6 Fälle ergibt. Weitere 3 Fälle sind „unabhängige Funde", nämlich: 2 Könige 18,23–24; Jesaja 36,8–9; Hesekiel 14,13–21. Diese 3 Fälle ergänzen die 18

---

283 Obwohl er in Fußnote 6 auch andere Autoren erwähnte, insbesondere Ashkenazi und Hirschensohn.

284 Das Buch wurde, soweit ich mich erinnere, in den Jahren 2010-13 geschrieben. Ich habe es etwa 2001 sofort auf meiner Website TheLogician.net veröffentlicht und es anschließend über Online-Verlage wie Amazon.com, Lulu.com und andere selbst herausgegeben .

„unabhängigen Funde“, die ich in JL aufgeführt habe, nämlich: 1 Samuel 14,29–30; 2 Samuel 4,10–11; 12,18; 16,11; 1 Könige 8,27; 2 Könige 5,13; 10,4; Jona 4,10–11; Psalm 78,20; Sprüche 15,11; 19,7; 19,10; 21,27; Hiob 4,18–19; 15,15–16; 25,5–6; Daniel 2,9; 2 Chronik 6,18. Die übrigen 20 Fälle sind abgeleitet, nämlich: die 10 Fälle der GR-Liste plus Gen 4,24 und 9 Fälle aus Louis Jacobs’ Liste von 2005, nämlich: Richter 14,16; Jesaja 66,1a und b; Jeremia 25,29; 45,4–5; 49,12; Hesekiel 33,24; Hiob 9,13–14; Nehemia 13,26–27.

Bezüglich Hesekiel 14,13–21, das ich für eine meiner ersten und zugleich historischen Entdeckungen hielt, stellte ich im Zuge dieser Studie fest, dass Raschi mir zuvorgekommen war (vielen Dank an Gabay für diesen Hinweis). Ich habe es im Raschi-Kapitel (6, siehe oben) kurz analysiert, werde es hier aber noch etwas ausführlicher besprechen. Es lautet wie folgt:

Ezechiel 14,13-21 : „Du Menschensohn, wenn ein Land gegen mich sündigt und schwer über mich lästert, 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“ (Klammern von mir).

Meine Paraphrase: Die Worte stammen von Gott. Ihre Bedeutung ist: Es bedarf mehr geistlicher Kraft, um die *gleichzeitige Ausführung* mehrerer negativer Dekrete zu verhindern, als um deren Ausführung *einzeln zu verhindern* (stillschweigende Hauptprämisse). Daraus folgt, dass, wenn heiligen Männern (wie Noah, Daniel und Hiob) nicht genügend geistliche Kraft fehlte, um die Ausführung jedes der vier negativen Dekrete einzeln zu verhindern (Nebenprämisse), ihnen auch nicht genug fehlte, um alle vier Dekrete gleichzeitig zu verhindern (Schlussfolgerung). Dies ist ein negatives Prädikat (**a** fortiori).

Ich entdeckte diesen neuen Fall von *„qal vachomer“* im Tanach im Jahr 2013, kurz vor meinem Abschluss des AFL-Studiums. Die Entdeckung war bis dahin aufgrund der außergewöhnlichen Länge dieser Argumentation schwierig, da sie vier separate Dekrete kompliziert auflistete und daraus eine Schlussfolgerung zog. Ich stieß zufällig auf diesen Fall und war ziemlich überrascht, als ich ihn fand. Ich war stolz auf mich, ihn entdeckt zu haben. Deshalb bedauere ich es nun, ihn „verloren“ zu haben.

In seinem Kommentar erwähnt Raschi lediglich den letzten Vers (V. 21, der den Ausdruck *„af ki “ enthält*), ohne auf die vorhergehenden Verse (V. 13–20) einzugehen. Daher habe ich mich gefragt, ob ihm die Relevanz der vorhergehenden Verse bewusst war oder ob er den letzten Vers lediglich aufgrund seines Wortlauts als Indiz für *„qal vachomer“ deutete. Dennoch muss ich ihn nachträglich* als einen der ersten Entdecker dieses Sachverhalts anerkennen, da ich nicht erkennen kann, wie V. 21 aus dem Kontext gerissen und anders als als Schlussglied eines langen „a fortiori“-Arguments interpretiert werden könnte. Raschi muss die Prämissen der Schlussfolgerung in V. 21 zumindest ansatzweise gekannt haben, selbst wenn er sie nicht explizit darlegte.

Ich bin daher gezwungen, Ezechiel 14,13–21 in meiner Liste als „unabhängigen Fund“ und nicht als „historische Erstbefund“ einzustufen. Angesichts Raschis unvollständiger Darstellung und meiner eingehenderen Analyse des Falls schlage ich dennoch vor, ihn in der zusammengeführten Liste in Kapitel 3 als R/AS zu kennzeichnen.

15. Die Sprache des biblischen a fortiori-Diskurses

In meinem Buch *„Jüdische Logik“* , Kapitel 5 und 6, untersuchte ich den biblischen A-fortiori-Diskurs empirisch und unvoreingenommen, indem ich die Sprache der mir bisher begegneten Fälle analysierte. Ich stellte fest, dass bestimmte hebräische Verbausdrücke, die ich Schlüsselwörter und -phrasen nannte, wiederholt verwendet wurden, offenbar als Indikatoren für die Absicht des *„Qal Vachomer“* . Es gab jedoch verschiedene Schlüsselwörter und -phrasen, nicht nur ein oder mehrere; manchmal fehlte auch jeglicher Indikator. Obwohl die Verbausdrücke mitunter oder sogar häufig auf einen A-fortiori-Diskurs hindeuteten, wurden sie nicht ausschließlich in solchen Kontexten verwendet. Das heißt, sie implizierten nicht zwangsläufig ein A-fortiori-Argument, sondern legten es lediglich als mögliches Vorliegen nahe. Dennoch halfen mir die von mir identifizierten Indikatoren, neue Fälle biblischen A-fortiori-Diskurses zu finden; sie erwiesen sich daher als sehr nützlich.

Ich begann meine Suche mit der Sprache der zehn traditionell als exemplarisch angeführten Fälle. Diese Fälle umfassten die Ausdrücke: *hen/ve-ekh* (2), *hen/af ki* , *hen/ve-af ki* , *hine/af ki* , *hine/ve-af ki* , *ki/ve-ekh* , *u/ve-ekh* , *ve/ha-lo* und *meh* . *Hen* und *hine* werden mit „siehe“ übersetzt, *ve-ekh* bedeutet „wie dann“, *af ki* bedeutet „dann, wenn“ oder „dann, falls“, *ha-lo* bedeutet „ist es dann nicht so, dass“ (eine rhetorische Wendung) und *meh* bedeutet „was“ oder vielleicht „wie viele“. Ich suchte diese Ausdrücke in einer gedruckten Konkordanz und prüfte anschließend etwa 500 Bibelstellen mit a fortiori-Potenzial. So fand ich etwa zwanzig neue (mir unbekannte) Fälle. Einige davon enthielten andere Wendungen, die ich zufällig entdeckte, wie zum Beispiel *ki* (wenn, da, weil), *lahen* (somit), *reu* (siehe), *im* (wenn), *gam* (auch).

Es zeigte sich, dass die verwendeten Begriffe als Wenn-Dann-Operatoren fungierten. Beispielsweise hat *„ hen“* oder *„hine“ die semantische Bedeutung von „wenn“, und „ve-ekh“* oder *„af-ki“* bedeutet „dann“, sodass sie zusammen jeweils einen **Prämissen-** und einen **Konklusionssatz ankündigen** . Die daraus resultierende Wenn-Dann-Aussage kann oft ein A-fortiori-Argument darstellen, üblicherweise die Nebenprämisse und die Konklusion eines solchen; manchmal jedoch nicht. Nur *eine genaue Prüfung des Textes und eine sorgfältige linguistische und logische Analyse, oft unterstützt durch frühere rabbinische Kommentare* , erlauben eine ad-hoc-Beurteilung darüber, ob ein bestimmter Text eine A-fortiori-Absicht hat oder nicht. Diese Methode wurde in der vorliegenden Studie angewendet und verleiht unserer aktuellen erweiterten Auflistung ihre Glaubwürdigkeit.

Ich habe kürzlich eine hervorragende **Online-Konkordanz der Bibel** auf blueletterbible.org entdeckt. Die Seite ist christlich, enthält aber auch die hebräische Bibel [285]. Man kann dort nach einem hebräischen Wort (mit hebräischen Buchstaben) suchen und erhält eine englische Liste aller Kapitel und Verse, in denen es vorkommt [286]. Auch die Suche nach zwei oder mehr Wörtern ist möglich; die Konkordanz zeigt dann an, wo diese gemeinsam und einzeln vorkommen. Darüber hinaus wird nicht nur die entsprechende Bibelstelle angezeigt, sondern der hebräische Text kann direkt auf derselben Seite gelesen werden, ohne dass man ihn woanders suchen muss. Zusätzlich werden statistische Auswertungen bereitgestellt, die zeigen, wie oft die Wortfolge(n) in den einzelnen Büchern des Tanach

---

285 Hinweis: Bei der Suche nach einem Ausdruck auf dieser Website muss WLC als das zu durchsuchende Buch angegeben werden. WLC bezieht sich auf den Westminster Leningrad Codex.

286 Man sollte selbstverständlich auf Abweichungen der Kapitel- und Versangaben in christlichen Ausgaben des Alten Testaments im Vergleich zur jüdischen Bibel achten. Ich kann nicht vorhersagen, ob dieses Problem in unserer Forschung jemals auftreten wird.

und im gesamten Tanach vorkommen. Dieses Tool dürfte die Suche nach neuen Fällen von *„qal vachomer“ erheblich erleichtern.*

Wenn wir nun die 72 biblischen Fälle betrachten, die a fortiori gültig und explizit sind und im vorangegangenen Kapitel aufgeführt wurden, können wir die folgende **Liste von Schlüsselwörtern und -phrasen vorschlagen** . (Ein Bindestrich '-' bedeutet, dass kein verbaler Indikator verwendet wird.)

Referenz	Typ	Bezugspunkt	Konsequent
Genesis 3:22-23	**+s**	*Henne*	*ve-atah*
Genesis 4:14	**+s&**	*Henne*	*ve-hayah*
Genesis 4:24	**-S&**	*ki*	*ve*
Genesis 6:3	**+s**	*beshagam*	*ve*
Genesis 11:6	**+s**	*Henne*	*ve-atah*
Genesis 14:23	**-P**	*Ich bin*	*ve*
Genesis 17:17	**+s**	*gesund*	*ve-im*
Genesis 18:12	**+s**	*Hayta*	*ve*
Genesis 39:8-9	**+s**	*Henne*	*ve-ekh*
Genesis 44:8	**+p**	*Henne*	*ve-ekh*
2. Mose 6:12	**-S**	*Henne*	*ve-ekh*
2. Mose 6:30	**-P**	*Henne*	*ve-ekh*
Numeri 12:14	**+s**	*ve*	*Halo*
Deuteronomium 31:27	**+s**	*Henne*	*ve-af ki*
Deuteronomium 32:39	**+p**	*ki*	*ve*
Richter 14:16	**-P**	*hine*	*ve*
1 Samuel 14:29-30	**+s&**	*reu (ki... ki)*	*af (ki... ki)*
1 Samuel 14:39	**-S**	*ki*	*ki*
1 Samuel 17:37	**+p**	-	-
1 Samuel 21:6	**+p**	*ki im*	*ve-af ki*
1 Samuel 23:3	**+p**	*hine*	*ve-af ki*
2 Samuel 4:10-11	**+s**	*ki... va*	*af ki... ve ha-lo*
2 Samuel 11:11	**-S**	-	*va*
2 Samuel 12:18	**+s&**	*hine*	*ve-ekh*
2 Samuel 12:21	**+s&**	*mah*	*ve-ka-asher*

Referenz	Typ	Bezugspunkt	Konsequent
2 Samuel 16:11	**+p**	*hine*	*ve-af ki*
1 Könige 8:27	**-S**	*hine*	*af ki*
2 Könige 5:12	**-S**	*Halo*	*ve*
2 Könige 5:13	**+s**	*Halo*	*ve-af ki*
2 Könige 10:4	**-S**	*hine*	*ve-ekh*
2 Könige 18:23-24	**-S&**	*Ich bin*	*ve-ekh*
2 Könige 18:35	**-S**	*Asher*	*ki*
Jesaja 1:3	**+s**	-	-
Jesaja 10:11	**+s**	*ha-lo ka-asher*	*Ken*
Jesaja 20:6	**-S**	*hine*	*ve-ekh*
Jesaja 36:8-9	**-S&**	*Ich bin*	*ve-ekh*
Jesaja 36:20	**-S**	*Asher*	*ki*
Jesaja 66:1a	**-S**	-	*Eizeh*
Jesaja 66:1b	**-S**	-	*Eizeh*
Jeremia 2:11	**+s**	-	*ve*
Jeremia 8:7	**+s**	*Spiel*	*ve*
Jeremia 12:5a	**-P**	*ki*	*ve-ekh*
Jeremia 12:5b	**-P**	*u*	*ve-ekh*
Jeremia 25:29	**-S**	*ki hine*	*ve*
Jeremia 45:4-5	**-S**	*hine*	*ve*
Jeremia 49:12	**+s**	*hine*	*ve*
Ezechiel 3:4-7	**+s**	*ki*	*u*
Ezechiel 14:13-21	**-P**	*ki*	*af ki*
Hesekiel 15:5	**-S**	*hine*	*af ki*
Hesekiel 33:24	**+s**	-	*va*
Jona 4:10-11	**+s**	-	*va*
Psalm 25:8-9	**+p**	-	*al-ken*
Psalm 78:20	**+p**	*Henne*	*Spiel*
Psalm 94:9a	**+p**	-	*Halo*

Referenz	Typ	Bezugspunkt	Konsequent
Psalm 94:9b	**+p**	*Ich bin*	*Halo*
Psalm 94:10	**+p**	-	*Halo*
Sprüche 11:31	**+s**	*Henne*	*af ki*
Sprüche 15:11	**+p**	-	*af ki*
Sprüche 17:7	**+p&**	-	*af ki*
Sprüche 19,7a	**+p**	-	*af ki*
Sprüche 19:10	**+s**	-	*af ki*
Sprüche 21:27	**+s**	-	*af ki*
Hiob 4:18-19	**+p**	*Henne*	*af*
Hiob 9:13-14	**-S**	-	*af ki*
Hiob 15:15-16	**+p**	*Henne*	*af ki*
Hiob 25:5-6	**+p**	*Henne*	*af ki*
Hiob 35:13-14	**+s**	*akh*	*af ki*
Esther 9:12	**+s&**	-	*Meh*
Daniel 2:9	**+p**	*lahen*	*ve*
Nehemia 13:26-27	**+s**	*Spiel*	*ve*
2 Chronik 6:18	**-S**	*hine*	*af ki*
2 Chronik 32:15	**-S**	*ki*	*af ki*
Anzahl der gültigen expliziten Fälle	72		

Unsere nächste Aufgabe besteht darin, herauszufinden, wie häufig jeder sprachliche Ausdruck in der obigen Liste der 72 Fälle vorkommt. Ausdrücke, die sehr selten verwendet werden, sind für uns von geringem Interesse. Wir müssen uns vielmehr die Ausdrücke ansehen, die relativ häufig mit einem A-fortiori-Argument verbunden sind. Mit diesem Wissen können wir nach neuen Fällen von *„qal vachomer“ suchen und diese möglicherweise finden* .

Zunächst ist es erwähnenswert, dass in den verschiedenen Büchern der Bibel sprachliche Gemeinsamkeiten zu finden sind. So fällt beispielsweise die Verwendung von *„ hen/ve-ekh“* in den aufeinanderfolgenden Fällen in Gen 39,8–9, 44,8 und Ex 6,12, 6,30 auf. Von Dtn 31,27 bis 2 Kön 5,13 findet sich im Konsequens häufig die Verwendung von *„af ki“* , *„ve af ki“* , *„ ve “ oder „ ki“ . Bei Jeremia wird das Konsequens entweder durch „ve“* oder *„ve-ekh“ gekennzeichnet* . In den Büchern der Sprüche, Hiob und Chronik wird das Konsequens fast immer durch *„af ki“ angezeigt* . Solche sprachlichen

Gemeinsamkeiten spiegeln möglicherweise unterschiedliche historische Epochen oder verschiedene Autoren der Dokumente wider. Man sollte ihnen aber vielleicht nicht zu viel Bedeutung beimessen.

Betrachten wir zunächst die Häufigkeit jeder Kombination von Antezedens und Konsequenz in den 72 bisher bekannten Fällen: *hen/af* (1), *hen/af ki* (3), *hen/ve-af ki* (1), *hen/ve-atah* (1), *hen/ve-hayah* (1), *hen/ve-ekh* (5), *hen/gam* (1), *hine/ve* (3), *hine/ve-ekh* (3), *hine/af ki* (3), *hine/ve-af ki* (2), *lahen/ve* (1), *ki/u* (1), *ki/ve* (2), *ki/ki* (1), *ki/af ki* (2), *ki im/ve-af ki* (1), *ki/ve-ekh* (1), *ki hine/ve* (1), *ki... va/af ki... ha-lo* (1), *reu (ki... ki)/af (ki... ki)* (1), *akh/af ki* (1), *u/ve-ekh* (1), *ve /ha-lo* (1), *ha-lo/ve* (1), *ha-lo/ve-af ki* (1), *ha-le/ve-im* (1), *ha-lo ka-asher/ken* (1), *asher/ki* (1) , *im/ve* (1), *im/ve-ekh* (2), *im/ha-lo* (1), *gam/ve (* 3) , *beshagam/ve (1), hayta/ve* (1), *mah/ve-ka-asher* (1) , *-/meh* (1), *-/af ki (6*), *-/ al-ken* (1), *-/eizeh* (2), *-/ ha-lo* (2), -/va (3), *-/ve* (1), -/- (2). Wie man sieht, werden manche Kombinationen häufiger verwendet als andere, aber keine Kombination kann als *die einzige* verbale Formel im biblischen A-fortiori-Argument beansprucht werden.

Betrachtet man nur die Präfixe, ergeben sich folgende Statistiken: *hen, hine, lahen* (25), *ki* (11), *im* (5), *ha-lo, ha-le* (4), kein Zeichen (18), andere (10). Betrachtet man nur die Konsequenzen, ergeben sich folgende Statistiken: *af, af ki, ve-af ki* (23), *ve-ekh* (12), *ve, u, va* usw. (23), *ha-lo* (4), andere (10). Auch hier lässt sich feststellen, dass manche Ausdrücke häufiger vorkommen als andere, doch kann kein Ausdruck als verlässlicher Indikator für *qal vachomer* im Tanach gelten. Selbstverständlich muss noch empirisch untersucht werden, ob einer der hier verwendeten Ausdrücke *ausschließlich* für den Diskurs a fortiori verwendet wird. Spontan bezweifle ich dies sehr; wir werden es jedoch in einer Konkordanz sehen.

Bezüglich der 14 abgelehnten Fälle, 7 weil ich sie nur als „implizit“ (D) und 7 weil ich sie als „ungültig“ (E) beurteilte, zeigen die folgenden beiden Tabellen die darin gegebenenfalls verwendeten Schlüsselwörter/-phrasen.

Referenz	Typ	Bezugspunkt	Konsequent
Genesis 6:9	**+p**	-	-
Genesis 17:20-21	**+s&**	*hine*	*ve*
Levitikus 10:19	**+s**	*Henne*	*ve*
Habakuk 2:4-5	**+s**	*hine*	*ve-af ki*
Psalm 15:4	**-S**	-	-
Psalm 15:5	**+s**	-	-
Hiob 28:17	**+s**	-	-
Anzahl der als implizit beurteilten Fälle	**7**		

Referenz	Typ	Bezugspunkt	Konsequent
Genesis 3:1	**-S**	-	*af ki*

Referenz	Typ	Bezugspunkt	Konsequent
Genesis 27:37	**+p**	*Henne*	*apo*
2 Samuel 10:16	**?**	*ve*	*ve*
Ezechiel 23:39-40	**+s**	*Ve-Hine*	*ve-af ki*
Sprüche 6:30	**?**	*ki*	-
Sprüche 10:17	**?**	-	*ve*
Sprüche 19,7b	**+s&**	-	-
Anzahl der für ungültig erklärten Fälle	**7**		

Wie ersichtlich, verwenden einige der zurückgewiesenen Fälle, ob implizit oder ungültig, die Schlüsselwörter/-phrasen gültiger expliziter Fälle; viele von ihnen enthalten keinerlei verbale Indikatoren. Dies zeigt, dass die betreffenden Schlüsselwörter und -phrasen keine unfehlbaren Indikatoren für einen erst recht gültigen Diskurs darstellen. Fälle ohne verbale Indikatoren finden sich sowohl unter den gültigen expliziten als auch unter den impliziten und ungültigen Fällen; auch dies liefert uns keine neuen Erkenntnisse.

Angesichts der oben aufgeführten Schlüsselausdrücke, die bisher in gültigen expliziten Fällen verwendet wurden, würde ich nun die Online-Konkordanz nach weiteren Fällen durchsuchen. Ich würde meine Untersuchung (zumindest anfänglich) auf einige wenige beschränken, die am ehesten neue a fortiori-Ergebnisse liefern. Die Begriffe *hen* und *hine* sowie möglicherweise auch *ha-lo* und *im* , die in vielen Prämissen vorkommen, und die Begriffe *ve-ekh* und *af* , *af ki* , *ve-af ki* [287], die in vielen Konklusionen vorkommen, scheinen mir vielversprechend. Die Begriffe *ki* und *ve* , die allein vorkommen, sowohl in Prämissen als auch in Konklusionen von a fortiori-Diskursen und in vielen anderen Kontexten zu finden sind, würden deutlich mehr Aufwand erfordern und liefern meiner Meinung nach weniger wahrscheinlich interessante Ergebnisse [288].

Die folgende Tabelle enthält Statistiken zum Vorkommen einiger vielversprechender Schlüsselausdrücke. Sie erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern soll lediglich den Umfang der anstehenden Aufgabe verdeutlichen.

Hebräischer Ausdruck	Englische Transliteration.	Tritt auf	Verse im Tanach	Verse in der Tora
הֵן	*Henne*	111	106	45
הִנֵּה	*hine*	518	495	96

[287] Selbstverständlich ist *ve-af ki* eine Teilmenge von *af ki* , welches wiederum eine Teilmenge von *af ist* . Zu beachten ist jedoch, dass die Konkordanz *ve-af* als ein Wort behandelt, nicht als Konjunktion zweier Wörter.

[288] Das Wort *ki* kommt über 4000 Mal vor , und für *ve* gibt die Konkordanz keine Statistik an, vermutlich weil dieses Wort im Hebräischen nicht allein steht.

Hebräischer Ausdruck	Englische Transliteration.	Tritt auf	Verse im Tanach	Verse in der Tora
הֲלֹא	*Halo*	127	125	17
אִם	*Ich bin*	812	760	172
וְאֵיךְ	*ve-ekh*	18	17	5
אַף	*af*	177	166	33
אַף כִּי	*af ki*	42	41	8
וְאַף כי	*ve-af ki*	19	8	2

Man kann natürlich auch nach Kombinationen suchen, und das mag die ergiebigste Methode sein. Die Kombination *hen/ve-ekh beispielsweise* findet sich nur dreimal: in Gen 44,8 und Ex 6,12 und 6,30; *hen/ve-atah* nur in Gen 3,22 und 11,6; *hen/ve-af ki* nur in Dtn 31,27; *hen/af ki* oder *hen/af* nur in Spr 11,31; *hine/ve-af ki* nur in 1 Sam 23,3 und 2 Sam 16,11. Alle diese Fälle sind uns bereits bekannt und werden von mir als gültig und eindeutig akzeptiert. Es könnten aber durchaus neue Fälle existieren, daher war die Suche aufschlussreich.

Andererseits kommt *„hine/ve-ekh“* insgesamt viermal vor; drei davon sind bekannt, nämlich 2 Sam 12,18; 2 Kön 10,4; Jes 20,6; aber eines ist uns neu: Gen 26,9. Wir müssen uns fragen: Handelt es sich bei Letzterem um einen neuen Fall von *„qal vachomer“* ? Es lautet [289]: „Da rief Abimelech Isaak und sprach: ‚Siehe (*hine*), sie ist deine Frau; wie (*ekh*) konntest du also sagen: ‚Sie ist meine Schwester‘?‘ Und Isaak sprach zu ihm: ‚Weil ich sagte: ‚Damit ich nicht ihretwegen sterbe.‘“ Spontan sehe ich hier kein a fortiori-Argument; aber vielleicht könnte ich eines entwickeln. Ähnlich kommt „ *hine/af ki“* insgesamt fünfmal vor; vier davon sind bekannt, nämlich 1 Kön 8,27; 2 Chr 1,9. 6,18; 28,13; Hesekiel 15,5; aber eine Stelle ist uns neu: Exodus 4,14. Letztere unterscheidet sich jedoch in der Trennung und Reihenfolge der drei Wörter *ki* , *af* und *hen* , sodass ein *qal vachomer* darin weniger wahrscheinlich ist.

Ich werde hier nicht versuchen, die beiden oben genannten möglichen neuen Fälle oder ähnliche Fälle zu untersuchen, um herauszufinden, ob einer davon ein gültiges und explizites *Qal Vachomer* , ein implizites oder gar keins enthält. Ich lasse diese und weitere Fragen offen, da es mir hier lediglich darum ging, aufzuzeigen, dass sich aus solcher Forschung neue Fälle ergeben *könnten* . Ich habe beschlossen, diese Forschung vorerst nicht weiter zu verfolgen. Sie liegt eindeutig außerhalb des Rahmens der vorliegenden Arbeit, die eine Untersuchung und Zusammenführung bestimmter älterer *Qal-Vachomer* -Listen darstellt.

Es lohnt sich aber auf jeden Fall, die in der Konkordanz (siehe dort) aufgeführten Fälle einzeln zu prüfen, um neue A-fortiori-Fälle zu finden. Vielleicht finde ich eines Tages selbst die Zeit dafür; falls nicht, lade ich jeden Interessierten ein, diese Aufgabe zu übernehmen. Sie ist nicht schwierig, sondern erfordert lediglich Zeit und Geduld. Die Bewertungsphase setzt jedoch logisches Denkvermögen und Erfahrung voraus: Sie ist weder einfach noch unfehlbar.

[289] Der für uns relevante Satz ist der, den Abimelech ausgesprochen hat.

Es sei betont, dass das Vorkommen eines verbalen Ausdrucks, der häufig auf ein A-fortiori-Argument hindeutet, keinen ausreichenden Beweis dafür darstellt, dass die betreffende Bibelstelle tatsächlich ein gültiges und explizites *Qal Vachomer enthält* . Solche Ausdrücke sind lediglich Indizien, die bestenfalls dazu anregen, den gegebenen Text genauer zu betrachten und seine mögliche Intention zu ergründen. Wie ich in der vorliegenden Arbeit gezeigt habe, muss jeder Fall detailliert analysiert werden, unter Berücksichtigung des narrativen Kontextes, linguistischer und logischer Aspekte sowie traditioneller Interpretationen, bevor ein Urteil mit Sicherheit gefällt werden kann.

Selbstverständlich gibt es möglicherweise noch unentdeckte Fälle biblischer A-fortiori-Argumente, die neue Indikativausdrücke beinhalten. Diese könnten uns wiederum helfen, weitere neue *Qal-Vachomer* -Passagen zu finden.

Bedenken Sie jedoch, dass es keine *Mizwa* , keine religiöse Verpflichtung ist, die Anzahl der *Qal-Vachomer* -Argumente im Tanach zu vervielfachen! Unser Ziel als Gelehrte ist es lediglich, objektiv und ohne Hintergedanken zu beobachten und festzuhalten, was im Text deutlich wird. Im Zweifel ist es sicherer, die Sache ruhen zu lassen, anstatt sie krampfhaft mit einer A-fortiori-Interpretation zu untermauern.

In rabbinischen Schriften der Mischna- und Talmudzeit sowie später werden – anders als im Tanach – Argumente für „a fortiori“ durch reservierte verbale Ausdrücke wie *„ qal vachomer“* (wörtlich: leicht und schwer), *„kol sheken“* (umso mehr) und *„ al ahat kama ve-kama“* (umso mehr) gekennzeichnet. Diese Ausdrücke finden sich nicht in Texten biblischer Zeit.

16. Der Sinn des Ganzen

Im Zuge dieser Forschung sind wir auf einige Kommentatoren gestoßen (insbesondere Raschi, aber auch andere), die beiläufig einige biblische A-fortiori-Argumente erwähnt haben, ohne jedoch systematisch eine Liste solcher Äußerungen zu erstellen. Einige wenige Kommentatoren hingegen haben versucht, Listen biblischer A-fortiori-Argumente zusammenzustellen; wir haben mehr als ein halbes Dutzend solcher Listen gefunden. Zweifellos gibt es weitere Kommentatoren, deren Werke wir hier nicht erwähnt haben.

In jedem Fall hat sich gezeigt, dass *keiner* der uns bekannten Kommentatoren *alle* uns bekannten biblischen A-fortiori-Argumente – weder verstreut noch systematisch – erfasst hat. Unsere aktuelle Liste der 72 *Qal Vachomer* im Tanach ist daher (unseres Wissens nach) die erste und bisher umfassendste und vollständigste Auflistung. Es mag natürlich noch weitere Fälle geben; dies ist sogar sehr wahrscheinlich. Leider schied Gabay vor Abschluss des Projekts aus, sodass viele meiner Fragen unbeantwortet blieben. Seine Forschungsarbeit der letzten sechs Monate verdient dennoch Anerkennung.

Bemerkenswert ist auch, dass es keine *vollständige* , traditionelle Liste biblischer *Qal Vachomer gibt* , die bis in die Antike zurückreicht; es existiert keine alte Tradition in dieser Hinsicht. Der Midrasch *Genesis Rabba* gab zwar vor, eine solche Liste zu sein, blieb aber offensichtlich weit hinter seinen Möglichkeiten zurück, auch wenn einige rabbinische Kommentatoren (meiner Ansicht nach sehr erfolglos) versucht haben, diesen Mangel zu erklären und zu entschuldigen. Die Vorstellung, dass die mündliche Überlieferung allwissend und ununterbrochen ist und vollständig und effizient über

Generationen weitergegeben wird, bestätigt sich in unserem spezifischen Interessengebiet nicht (was nicht bedeutet, dass eine solche Überlieferung in anderen Bereichen nicht existiert).

Was wir objektiv beobachten, ist, dass sich das Wissen auf diesem Gebiet im Laufe der Zeit nicht *angehäuft* hat. Erstaunlicherweise kannte (oder erwähnte) jeder Kommentator, dem wir begegneten, nur einen Teil der Arbeit einiger (aber nicht aller) seiner Vorgänger. Manche kannten zwar einige Arbeiten einiger ihrer Vorgänger, aber selbst dann gelang es ihnen nicht, deren gesamtes Werk zu erfassen. Manche wussten überhaupt nichts von den Arbeiten bestimmter Vorgänger. Aufgrund dieser fehlenden Kontinuität hat sich keine kumulative Wissensbasis entwickelt.

Am überraschendsten ist wohl, dass, obwohl einige Kommentatoren nach Raschi gelegentlich auf sein Werk Bezug nahmen, keiner von ihnen alle von ihm als *„qal vachomer“ gekennzeichneten Fälle heraussuchte und auflistete* ! Offenbar war Raschi zwar der Erste, der viele Fälle markierte, aber sicherlich nicht alle existierenden. Er versuchte nicht, eine vollständige Liste zu erstellen, sondern begnügte sich damit, hier und da beiläufig die *„qal vachomer“* -Absicht einiger Verse zu erwähnen. Zweifellos lag das daran, dass sein Arbeitspensum bereits enorm war und er keine Zeit für eine solch vergleichsweise unbedeutende Angelegenheit hatte.

Man könnte sich fragen: Was soll das Ganze? Wen interessiert es, wie viele „a fortiori“-Argumente es im Tanach gibt und wer welches zuerst entdeckt hat? In Wahrheit sind das an sich keine besonders wichtigen Fragen; sie spielen in den Judaistik-Studien und der jüdischen Geistesgeschichte nur eine untergeordnete Rolle. Aus religiöser Sicht ist natürlich jede Art und jeder Umfang des Tora-Studiums wertvoll; das Tora-Studium ist eine Form jüdischer Meditation. Ebenso stellen solche Studien – das Ermitteln, Sortieren und systematische Ordnen von Fakten – aus wissenschaftlicher Perspektive stets eine gute intellektuelle Übung für Forschende und Lesende dar, mit unvorhersehbaren, letztendlichen Vorteilen.

Im größeren Kontext betrachtet, gewinnt unsere vorliegende Studie jedoch an Bedeutung. Dieser größere Kontext ist die wissenschaftliche Erforschung des Judentums, einschließlich all seiner schriftlichen Dokumente (Tanach, Mischna, Talmud, Midrasch usw.) und all seiner Praktiken. Ich spreche hier selbstverständlich von empirischen, nicht von dogmatischen Studien. Es genügt nicht, beispielsweise die „dreizehn hermeneutischen Prinzipien des Rabbi Ismael“ oder ähnliche traditionelle Darstellungen der „talmudischen Logik“ zu lernen – das ist dogmatische Forschung. Man muss sie analysieren und bewerten, herausfinden, wie häufig sie tatsächlich im Talmud Anwendung finden, und auch nach Logik im Talmud suchen, die in traditionellen Darstellungen nicht erwähnt wird – das ist empirische Forschung.

Das große Projekt systematischer wissenschaftlicher – empirischer, analytischer und evaluativer – Forschung, die alle Texte und Praktiken einbezieht, beschränkt sich selbstverständlich nicht auf das Judentum, sondern richtet sich an alle religiösen Traditionen sowie an alles menschliche Denken und Streben. Die wissenschaftliche Methode ist ein wunderbares, breit anwendbares und äußerst produktives Werkzeug. Obwohl dieses Projekt als „modern“ gilt, ist es nicht bloß zeitgenössisch, sondern wird seit der Renaissance in Europa mit zunehmender Intensität verfolgt. Speziell im Hinblick auf die jüdische Erfahrung sei die Bewegung der „Wissenschaft *des Judentums“ erwähnt* , die im frühen 19. Jahrhundert in Deutschland entstand.

Mein Hauptinteresse gilt der Logik. Meine Arbeit auf diesem Gebiet in den letzten drei Jahrzehnten und mehr war umfangreich und umfasste wertvolle Grundlagenforschung zur deduktiven und induktiven

Logik (die größtenteils noch immer den meisten Akademikern und der breiten Öffentlichkeit unbekannt ist). Ich habe Beiträge zur Modallogik, zur Kausalitätslogik, zur A-fortiori-Logik, zur Analogielogik und zu vielen anderen wichtigen Bereichen geleistet. Mich interessieren die Denkfähigkeiten des Menschen, sowohl in der Theorie als auch in der Praxis. Als praktizierender Jude habe ich mich natürlich auch mit den Auswirkungen dieser allgemeinen Forschung auf das spezifische Feld der Judaistik auseinandergesetzt. Ich habe mich intensiv mit der Suche nach Logik in der Tora, dem Talmud und anderen jüdischen Schriften beschäftigt. Selbstverständlich bin ich weder der Erste noch der Einzige, noch (hoffentlich) der Letzte, der dies tut. Ich betrachte meine Arbeit jedoch als besonders bedeutsam, da sie auf einer breiteren, eigenständigen Forschung in der Logik basiert.

Um auf die Ausgangsfrage zurückzukommen: Die vorliegende Forschung zur Anzahl biblischer A-fortiori-Argumente und ihrer Entdeckungsgeschichte ist nur ein kleiner Baustein in einem viel größeren Projekt – der Erforschung der Präsenz und Entwicklung der Logik im jüdischen Denken und Leben im Laufe der Geschichte (und darüber hinaus natürlich im Denken und Leben der gesamten Menschheit). Die frühesten Informationsquellen sind selbstverständlich die Tora und der Nach. Darauf folgt die frühe rabbinische Ära mit Mischna, Talmud und verwandten Schriften. Anschließend die Geonische Periode, die Rishonim (die früheren Autoritäten) und die Acharonim (die späteren Autoritäten) bis hin zu den rabbinischen und säkularen Forschern der Gegenwart. In dieser umfassenden Betrachtung wird der Wert der vorliegenden Studie deutlich.

Ich hoffe, dass meine Arbeit andere dazu anregt und ihnen als Leitfaden dient, weitere Forschungen dieser Art durchzuführen.

Nachtrag . *Ich bin zuversichtlich, die von Gabay erhaltenen Daten korrekt und vollständig verarbeitet zu haben, kann jedoch keine absolute Genauigkeit und Vollständigkeit garantieren. Daher bitte ich jeden Leser, der Lücken oder Fehler in der vorliegenden Studie entdeckt, mich freundlicherweise per E-Mail an avi-sion@thelogician.net zu informieren .*

17. Tabellarische Darstellung der detaillierten Ergebnisse

Die folgende Übersicht zeigt (vertikal gelesen) nicht nur die 72 gültigen expliziten A-fortiori-Fälle, die jeder Autor/jedes Buch als (anscheinend bis dato) entweder als historisch erste (A), unabhängig, aber nicht als erste (B) oder abgeleitet (C) identifiziert hat, sondern verdeutlicht auch (horizontal gelesen), inwieweit die Weitergabe von Informationen von den Vorgängern an einen Autor (A) stattfand (C) oder nicht stattfand (B oder leer) [290]. Diese in einer Tabellenkalkulation erstellte Tabelle hat sich als sehr hilfreich für die Genauigkeit und Konsistenz beim Verfassen dieses Aufsatzes erwiesen.

AS + YG / ATM	Typ	AS / AFL	LJ/ RTT	AS / JL	HH / BM	MS / MY	ZWE /MT	ZHK /NO	SYA /YT	R/ CT	GR +
Genesis 3:22-23	+s				A						
Genesis 4:14	+s&				A						

290 Selbstverständlich muss jede Zeile eine Zelle A enthalten und darf nur eine solche enthalten.

AS + YG / ATM	Typ	AS / AF L	LJ/ RT T	AS / JL	HH / BM	MS / MY	ZW E /M T	ZH K /N O	SY A /YT	R/ CT	GR +
Genesis 4:24	-S&	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Genesis 6:3	+s				B					A	
Genesis 11:6	+s				A						
Genesis 14:23	-P				A						
Genesis 17:17	+s				A						
Genesis 18:12	+s				A						
Genesis 39:8-9	+s				A						
Genesis 44:8	+p	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
2. Mose 6:12	-S	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
2. Mose 6:30	-P				A						
Numeri 12:14	+s	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Deuteronomium 31:27	+s	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Deuteronomium 32:39	+p				C	C		A			
Richter 14:16	-P	C	B			A					
1 Samuel 14:29-30	+s&	B	B	B	C	C		A			
1 Samuel 14:39	-S					A					
1 Samuel 17:37	+p	A		A							
1 Samuel 21:6	+p	A		A							
1 Samuel 23:3	+p	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
2 Samuel 4:10-11	+s	B		B		C		A			
2 Samuel 11:11	-S					A					
2 Samuel 12:18	+s&	B	B	B	C	C		A			
2 Samuel 12:21	+s&					C		A			
2 Samuel 16:11	+p	B	B	B	C	C		A			
1 Könige 8:27	-S	B	C	B	C	C	C	B	A		
2 Könige 5:12	-S					A					
2 Könige 5:13	+s	B		B		B				A	
2 Könige 10:4	-S	B	C	B	C	C	C	B	A		
2 Könige 18:23-24	-S&	B				A					
2 Könige 18:35	-S					A					
Jesaja 1:3	+s					A					
Jesaja 10:11	+s					A					
Jesaja 20:6	-S				C	B	C		A		
Jesaja 36:8-9	-S&	B				A					
Jesaja 36:20	-S					A					
Jesaja 66:1a	-S	C	A								

AS + YG / ATM	Typ	AS / AFL	LJ/ RTT	AS / JL	HH / BM	MS / MY	ZWE /MT	ZHK /NO	SYA /YT	R/ CT	GR +
Jesaja 66:1b	-S	C	A								
Jeremia 2:11	+s					A					
Jeremia 8:7	+s					A					
Jeremia 12:5a	-P	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Jeremia 12:5b	-P	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Jeremia 25:29	-S	C	C		C	B	C		A		
Jeremia 45:4-5	-S	C	C		C	B	C		A		
Jeremia 49:12	+s	C	C		C	B	C		A		
Ezechiel 3:4-7	+s					A					
Ezechiel 14:13-21	-P	B								A	
Hesekiel 15:5	-S	C	C	C	C	C	NEIN	C	C	C	A
Hesekiel 33:24	+s	C	B		C	C		B		A	
Jona 4:10-11	+s	B	B	B		A					
Psalm 25:8-9	+p				C	C		A			
Psalm 78:20	+p	B		B	C	C		A			
Psalm 94:9a	+p	A		A							
Psalm 94:9b	+p	A		A							
Psalm 94:10	+p	A		A							
Sprüche 11:31	+s	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Sprüche 15:11	+p	B	C	B	C	C	C	B	B	A	
Sprüche 17:7	+p &					C		B		A	
Sprüche 19,7a	+p	B	B	B	C	C		B		A	
Sprüche 19:10	+s	B	C	B	C	C	C	B	B	A	
Sprüche 21:27	+s	B	C	B	C	C	C	B	B	A	
Hiob 4:18-19	+p	B	C	B	C	C	C	B	A		
Hiob 9:13-14	-S	B	C		C	B	C		B	A	
Hiob 15:15-16	+p	B	C	B	C	C	C	B	B	A	
Hiob 25:5-6	+p	B	C	B	C	C	C	B	A		
Hiob 35:13-14	+s									A	
Esther 9:12	+s&	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Daniel 2:9	+p	B		B						A	
Nehemia 13:26-27	+s	C	C			B	B			A	
2 Chronik 6:18	-S	B		B		C		A			
2 Chronik 32:15	-S	A									

Die obige Tabelle behandelt die 72 gefundenen gültigen expliziten Fälle. Die folgende Tabelle behandelt die 7 gültigen impliziten Fälle (D) und die 7 ungültigen Fälle (E).

AS + YG / ATM	Typ	AS/ AFL	LJ/ RTT	AS / JL	HH / BM	MS / MY	ZWE /MT	ZHK /NO	SYA /YT	R/ CT	GR +
Genesis 3:1	-S				E						
Genesis 6:9	+p				D					D	D
Genesis 17:20-21	+s &				D						D
Genesis 27:37	+p				E						
Levitikus 10:19	+s				D			D			
2 Samuel 10:16	?				E						
Ezechiel 23:39-40	+s					E				E	
Habakuk 2:4-5	+s										
Psalm 15:4	-S									D	
Psalm 15:5	+s									D	
Sprüche 6:30	?							E			
Sprüche 10:17	?				E						
Sprüche 19,7b	+s &				E						
Hiob 28:17	+s					D					

Erläuterungen zu den Spaltenüberschriften und statistische Zusammenfassungen der oben genannten Rohdaten finden Sie in Kapitel 1.

18. Hauptquellen für diesen Aufsatz

Die folgenden Werke dienten als Grundlage für die vorliegende Studie. Die genannten Bücher können unter den unten angegebenen Webadressen heruntergeladen oder zumindest gelesen werden.

ASHKENAZI, R. Shmuel Yaffe. *Yefeh Toar* (*Schönheit der Form*). Verfasst in Bursa, Osmanisches Reich, ca. 1560–80; veröffentlicht in Venedig, 1597.

https://beta.hebrewbooks.org/42241

EINHORN, R. Zeev Wolf. *Midrash Tannaim* (*Exegesen der Tannaim*). Veröffentlicht in Wilna, Russisch-Litauen, 1839.

https://www.hebrewbooks.org/7058

GENESIS (oder *BERESHITH) RABBAH* . Midrasch, entstanden um 300–500 n. Chr. Autoren unbekannt; möglicherweise war R. Oshaya ben Hama einer von ihnen.

https://hebrewbooks.org/14385

HIRSCHENSOHN, R. Chaim. *Berure HaMidot* (*Klarstellungen der hermeneutischen Prinzipien*). Veröffentlicht in Jerusalem, Mandatsgebiet Palästina, 1928.

https://hebrewbooks.org/3094

JACOBS, R. Louis. „Das Qal-Va-Homer-Argument im Alten Testament“ in: *Rabbinisches Denken im Talmud* . Herausgegeben von Vallentine Mitchell in London, Großbritannien, 2005.

https://archive.org/details/rabbinicthoughti0000jaco

KATZENELLENBOGEN, R. Zvi Hirsch. *Netivot Olam* (*Wege der Welt*). Veröffentlicht in Wilna, Russisch-Litauen, 1822.

https://beta.hebrewbooks.org/24940

RASHI, R. Shlomo Yitzchaki. *Kommentar zum Tanach* . Verfasst in Troyes, Frankreich, vor 1105; veröffentlicht in Reggio di Calabria, Italien, 1475.

https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm

SION, Avi. *Judaic Logic* : *A Formal Analysis of Biblical, Talmudic and Rabbinic Logic* . Selbstverlag, Genf, Schweiz, 1995.

https://www.academia.edu/51587434/JUDAIC_LOGIC_A_Formal_Analysis_of_Biblical_Talmudic_and_Rabbinic_Logic_entire_book_

SION, Avi. *A Fortiori Logic: Innovations, History and Assessments* . Selbstverlag, Genf, Schweiz, 2013.

https://www.academia.edu/51592132/A_FORTIORI_LOGIC_Innovations_History_and_Assessments_entire_book_

STRASHUN, R. Mattityahu. *Mattat Yah* (*Gabe Gottes*). Entstanden 1838-78; veröffentlicht in Wilna, Russisch-Litauen, 1892.

https://beta.hebrewbooks.org/6310

Es gibt höchstwahrscheinlich noch viele weitere Werke, die neben den hier genannten zusätzliche Verweise auf biblische a fortiori-Aussagen (ganz zu schweigen von nichtbiblischen Aussagen dieser Art) enthalten, sei es in systematischer Reihenfolge oder verstreut und beiläufig. Die umfangreiche Literatur der Mischna-, Talmud- und frühen nachtalmudischen Zeit dürfte eine reiche Quelle neuer Informationen zu diesem Thema darstellen. Auch die Tosafot und andere mittelalterliche Kommentatoren bedürfen noch weiterer Untersuchungen. Und natürlich gibt es vermutlich noch weitere, bisher unberücksichtigte Autoren. Es bleibt also noch viel zu tun auf diesem Gebiet! Ich hoffe, dass die in der vorliegenden Studie angewandte Methodik zukünftigen Forschern als Vorbild dienen kann.

7. Kausale Voraussetzungen des Gebets

Mein erster Kontakt mit der Theologie rührte von der Frage her, ob die Existenz Gottes bewiesen oder widerlegt werden kann – und meine Antwort war stets, dass wir beides nicht endgültig entscheiden können, sondern die Aussage entweder im Glauben annehmen oder sie aus mehr oder weniger derselben unsicheren Grundlage ablehnen müssen. Ich habe mich auch mit der Frage der Kausalität der Schöpfung auseinandergesetzt und argumentiert, dass Gottes Beziehung zu seiner Schöpfung eher auf Willensfreiheit als auf Kausalität beruhen müsse, also auf freiem Willen und nicht auf Determinismus (und noch weniger auf Zufall).

Hier möchte ich die Metaphysik des Gebets untersuchen. Welche Implikationen hat das Beten, insbesondere im Hinblick auf die Kausalbeziehung zwischen Gott und seiner Schöpfung? Denn wenn ich bete (und ich bete), gehe ich ganz offensichtlich davon *aus* , dass Gott Tag für Tag, Minute für Minute in die Vorgänge dieser Welt eingreift. Und das nicht nur für mich, sondern für alle und alles. Schon wenn ich beim Verlassen des Hauses einfach nur „Gott sei mit mir“ sage, setze ich Gottes Mitwirkung voraus.

1. Gebetsarten

Der Begriff „Gebet“ ist sehr weit gefasst und umfasst viele Äußerungen über Gott oder an Gott gerichtete Aussagen [291]. Manche Gebete sind **beschreibend und/oder vorschreibend** . Ein bekanntes Beispiel, das beides vereint, ist das *Schma Israel im jüdischen* Gebetbuch [292], das von frommen Juden morgens und abends gesprochen wird. Beispiele für beschreibende Elemente sind die Worte „Der Herr, unser Gott, der Herr ist einer“; ein vorschreibendes Element ist „Höre, Israel“, und ein weiteres weiter hinten „Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben…“; und es gibt viele weitere Beispiele für beides.

Viele Lobgebete *preisen* Gottes vielfältige Macht und Eigenschaften; der lobende Aspekt liegt im Aufzählen selbst. Im jüdischen Kontext sind die zahlreichen Segnungen Gottes Lobgebete; ebenso viele Psalmen. Der Begriff „Halleluja“ ist wörtlich ein Aufruf zum Lob Gottes. Lobgebete anerkennen und preisen Gottes große Macht und seine moralischen Qualitäten; sie sind Ausdruck der persönlichen Liebe und des Respekts vor ihm sowie der Hingabe an sein Werk. Wer solche Gebete spricht, bekräftigt seinen Glauben an die Aussagen des traditionellen Glaubensbekenntnisses über Gott und an das Verhalten, das er von uns erwartet.

Meistens verstehen wir unter „Gebet“ eine **Bitte** , Worte, mit denen wir Gott um etwas bitten. Die Bandbreite unserer Bitten ist sehr groß und umfasst all unsere alltäglichen materiellen, seelischen und spirituellen Belange. Wir beten für uns selbst, für unsere Familie und Freunde, für unser Volk oder unser Land, für die gesamte Menschheit, ja sogar für die Tiere. Oft beten wir um Verständnis und Erfolg auf spiritueller, ethischer, intellektueller und verhaltensbezogener Ebene; um körperliche und geistige Gesundheit und ein langes Leben; um einen passenden Partner und gute Kinder; um wirtschaftliche und finanzielle Sicherheit; um berufliche Fähigkeiten und Erfolg; um gesellschaftliche Anerkennung und

---

[291] Selbstverständlich verwende ich das englische Wort „God“ in Anlehnung an die Gottheit der Juden, obwohl dieses Wort nicht hebräisch ist und auch nicht einer seiner vielen Namen in den jüdischen Quellen ist.

[292] Entnommen aus Deut. 6:4-9 und 11:13-21 sowie Num. 15:37-41.

Respekt; um politische Freiheit und Gerechtigkeit; um Sicherheit und den Sieg über das Böse; und um Harmonie und Frieden.

Betrachten wir als Beispiel das jüdische Gebetbuch und die *Amida* (das stehende Gebet an Wochentagen, bestehend aus neunzehn Bitten, die jeweils mit einem Segen enden) – so erkennen wir die große Vielfalt der Anliegen, die in Bittgebeten behandelt werden können. Kurz gesagt: Es gibt Gebete um Unterstützung, Schutz und Erlösung; ein weiteres um die Auferstehung der Toten; ein weiteres, das die Heiligkeit Gottes preist; und weitere um Erkenntnis, Buße, Vergebung, Erlösung, Heilung der Kranken, materiellen und seelischen Segen, die Rückkehr der Exilierten, Gerechtigkeit und Recht, die Demütigung der Hochmütigen, die Barmherzigkeit gegenüber den Gerechten, den Wiederaufbau Jerusalems, die messianische Erlösung, die Erhörung unserer Gebete, die Wiederkehr der Gegenwart Gottes in Zion, Dankbarkeit, dauerhafte Kraft und Frieden und vieles mehr [293].

Alle Gebete der *Amidah* beinhalten Lobpreisungen (Segnungen) Gottes sowie explizite oder implizite Bitten. Einige enthalten auch Dankgebete . Letztere können sich auf bereits erhörte Bittgebete beziehen oder einfach Dankbarkeit für Gottes beständige und vielfältige Güte ausdrücken, selbst ohne dass er auf unsere Gebete wartet.

Eine wichtige Form des Gebets ist *die Beichte und Buße* . In der Beichte erkennen wir unsere Sünden und Verfehlungen, unser moralisches und spirituelles Versagen, unser schlechtes Benehmen; und in der Buße nehmen wir uns vor, solche Torheiten zu vermeiden und uns zum Besseren zu wenden. Zu einem solchen Gebet gehört eine Bitte: die Bitte um Vergebung. Wir stellen Gott *Fragen* und hoffen auf Antworten. Das Gebet ist die Kommunikation mit Gott, und manchmal kann diese auch vorwurfsvoll sein. Klagegebete *kommen* dann, wenn jemand großes Leid erfahren hat und den Sinn des Ganzen nicht mehr erkennt. Hier bittet man um Erlösung vom Schmerz.

Man beachte erneut, dass man für sich selbst oder für andere beten kann. Die gleichen vielfältigen Gebetsformen wie im formellen Gebet finden sich selbstverständlich auch im informellen Gebet. All dies setzt voraus, dass Gott auch lange nach der Schöpfung – bis heute – aktiv in die kleinsten Details des Weltgeschehens eingreift. Alternativ könnte man sagen, dass die Schöpfung ein fortlaufender Prozess ist, in dem Gott sie je nach Bedarf im Dialog mit anderen verfeinert.

2. Göttliche Vorsehung

Das Gebet impliziert also, dass wir bei der Erörterung von Gottes kausalem Wirken in der Welt nicht nur die Schöpfung annehmen, sondern auch *die göttliche Vorsehung berücksichtigen müssen* . Und zwar nicht nur die gelegentliche, punktuelle Vorsehung, sondern die umfassende und beständige, ob nun offenkundige oder verborgene. Ohne diese Annahme ist unsere Theologie der göttlichen Ätiologie offensichtlich sehr mangelhaft.

möchte betonen, dass ich hier keinen *Beweis* für Gottes Vorsehung suche oder vorschlage. Ich glaube nicht, dass ein strenger Beweis dafür möglich ist. Ich weise lediglich darauf hin, dass man mit jedem Gebet logisch die Existenz der Vorsehung *voraussetzt* . Es wäre widersprüchlich zu behaupten, Gott habe die Welt nach ihrer Schöpfung sich selbst überlassen (wie es der Deismus und einige frühere Philosophien tun), und gleichzeitig zu ihm zu beten.

Selbstverständlich ist das Gebet kein rein jüdisches Phänomen, sondern findet sich in vielen anderen religiösen Traditionen im Laufe der Geschichte und bis heute. In diesem Fall kann die angerufene

293 Siehe David de Sola Pool, *Book of Prayers* (New York: Union of Sephardic Congregations, 1986).

Person Gott sein, muss es aber nicht. Inhalt und Schwerpunkt der Gebete variieren natürlich von Tradition zu Tradition – ja, sogar von Person zu Person und in verschiedenen Lebensphasen.

Die Grundannahme des jüdischen Gebets ist, dass Gott eine Person ist, ein rein spirituelles Wesen *mit Bewusstsein, freiem Willen und Werten* (ähnlich unseren, aber unendlich viel umfassender, vollständiger und präziser), obwohl er – anders als wir – frei von Materie und materiellen Beschränkungen ist. Gott besitzt sogar viel mehr „Persönlichkeit" als wir, denn während wir uns oft unseres Handelns nicht bewusst sind oder unsicher sind, oder willensschwach sind oder ohne Ziel und Richtung handeln und somit unpersönlichen Wesen ähneln, trifft keiner dieser Mängel auf Gott zu.

Erkenntnis, Willenskraft und Werturteil – kurzum, der Besitz von Seele oder Geist und deren drei wesentlichen Funktionen – sind das, was Gott (wenn auch in sehr unterschiedlichem Maße) mit uns Menschen gemeinsam hat. Seine angenommenen Fähigkeiten, Gebete zu erhören, die Situation zu beurteilen und entsprechend zu handeln, deuten auf eine fortwährende Interaktion zwischen ihm und uns hin. Hätte Gott uns beispielsweise nur willkürliche Gebote erteilt und sich dann gänzlich zurückgezogen, sodass seine Beziehung zu uns auf dieser simplen Ebene bliebe und er von uns außer Gehorsam oder Ungehorsam keine Rückmeldung mehr annehmen würde, wäre unsere Beziehung zu ihm weitaus weniger komplex, als wir gemeinhin annehmen.

Im Judentum sollte man grundsätzlich nur zu Gott beten. Wir sollen jederzeit direkten Zugang zu Gottes voller Aufmerksamkeit und Barmherzigkeit haben, ohne dass es Mittler braucht. Natürlich kann man jedoch einen lebenden Menschen, ob gewöhnlich oder heilig, bitten, für einen zu Gott zu beten, aus welchem Grund auch immer. Einen Verstorbenen , ob gewöhnlich oder heilig, um Gebet zu bitten, erscheint problematischer, da dies mit der Annahme verbunden ist, dass der Verstorbene als Individuum weiterlebt (wenn auch als körperlose Seele) und vor allem, dass er die Bitte hören und seinerseits zu Gott beten kann. Noch problematischer wäre es, einen Verstorbenen um aktives Eingreifen zu *bitten* . Abgesehen vom bloßen Gebet zu Gott – hier würde man der betreffenden Person göttliche Kräfte zuschreiben und damit den eigenen Monotheismus in Zweifel ziehen.

Viele Juden besuchen die Gräber heiliger Vorfahren zum Beten – beispielsweise die Höhle von Machpela, das Grab Rachels, das Grab Josefs oder das Grab König Davids sowie die Gräber berühmter Rabbiner wie Rabbi Schimon Bar Jochai (in Meron, Israel) oder Rabbi Nachman von Breslov (in Uman, Ukraine). Im Prinzip sprechen sie dort jedoch lediglich Gebete zu Gott (z. B. Psalmen): Sie bitten die dort Bestatteten in der Regel nicht um Fürsprache (obwohl dies vereinzelt vorkommen mag, ich weiß es nicht) [294]. Bemerkenswert ist, dass Juden niemals zu Moses beten.

Wir Juden singen am Vorabend des Sabbats ein Lied an zwei Engel, unsichtbare Boten Gottes, die uns besuchen, und bitten sie, uns in seinem Namen zu segnen. Dies ist meines Wissens das einzige jüdische Gebet, das nicht direkt an Gott gerichtet ist (obwohl es durchaus so hätte formuliert werden können) [295]. Die Vorstellung dieser Engel stammt aus dem Talmud, das Gedicht selbst ist jedoch eine spätere Komposition (eingeführt von Kabbalisten um 1700 n. Chr.). Dieses Lied wurde von prominenten Rabbinern (insbesondere von Rabbi Jakob Emden in seinem Gebetbuch von 1745) zu Recht kritisiert, ist aber heute in allen Gebetbüchern fest verankert. Die meisten Menschen denken nicht über die metaphysischen Implikationen ihres Gebets zu jemand anderem als Gott nach.

---

294 Wenn sie sich an Verstorbene wenden, bitten sie vielleicht lediglich um Fürsprache bei Gott, anstatt um irdische Wunder. Mir ist nicht bekannt, ob diese Frage empirisch untersucht wurde.

295 Das Gedicht ließe sich leicht korrigieren, indem man den ersten Satz jedes Verses von der zweiten in die dritte Person ändert. Das heißt, statt „Friede sei mit euch" (*Schalom Aleichem*) würde man „Friede sei mit ihnen" (*Schalom Aleichem*) schreiben usw.

Unsere Bitten richten sich jedenfalls nicht an eine bloß unpersönliche Entität, einen Prozess oder eine Kraft, wie sie etwa im Konzept des Karmas impliziert wird (welches einen vermeintlichen Mechanismus der Gerechtigkeit ohne Gnade beschreibt, der früher oder später auf jede Handlung zutrifft). Es wäre absurd, ein bloßes „Es", ein taubes und blindes, machtloses und gleichgültiges Objekt ohne Persönlichkeit – etwa eine Steinstatue, die Sonne oder gar das Universum – um Hilfe zu bitten.

Buddhisten und Hindus (die beide an Karma glauben) bitten natürlich nicht das Karma um Hilfe, sondern Buddhas [296]bzw. Bodhisattvas oder mehrere Götter. Dadurch schreiben sie diesen begrenzten Wesenheiten übernatürliche Kräfte zu, die den Lauf der Dinge verändern können (was paradox erscheint, da das eigene Karma prinzipiell unvermeidlich ist, bis man Befreiung/Erleuchtung erlangt). Verschiedene verbliebene Heiden oder Götzendiener verehren scheinbar unbelebte materielle Objekte, wobei die meisten von ihnen ihre Götzenbilder wohl nur als Kanäle zu einer lebendigeren Entität betrachten (z. B. einem bestimmten Geist, einem Dämon oder Ähnlichem).

Christen und Muslime beten, laut bedeutenden jüdischen Kommentatoren, zum Gott des Monotheismus. Christen neigen jedoch häufiger dazu, zu Jesus (den sie offen als göttliches Wesen und nicht bloß als menschlichen Fürsprecher betrachten) [297]und zu verschiedenen Heiligen (in ihren Augen) zu beten, ob lebend oder längst verstorben. Muslime scheinen ihren Propheten Mohammed als quasi-göttliches Wesen anzusehen, da sie jede Kritik an ihm als Blasphemie betrachten [298]. Soweit ich weiß, richten sie in ihren täglichen Gebeten Grußworte an ihn [299]; ich weiß aber nicht (habe es noch nicht untersucht), ob sie auch Bitten an ihn richten, die eine Abweichung von der monotheistischen Praxis darstellen würden [300].

---

296 Ich glaube jedenfalls, dass gewöhnliche Buddhisten, wenn sie zu „dem Buddha" beten, unbewusst im Grunde zu Gott beten. Ihre Gebete richten sich in solchen Fällen eher an den Himmel als an einen erleuchteten Menschen, also den historischen Begründer des Buddhismus, oder an eine Buddha-Statue. Dennoch scheint es (für einen Außenstehenden wie mich), als ob sie den Buddha- und Bodhisattva-Statuen eine gewisse Eigenständigkeit und Persönlichkeit zuschreiben. Ich beziehe mich hier auf den Volksbuddhismus, im Gegensatz zu den eher intellektuellen, normativen Religionen.

297 Christen glauben an eine Dreifaltigkeit: den Vater (Jesus), den Sohn (Jesus) und den Heiligen Geist (offenbar eine Verkörperung des göttlichen Geistes, der in der Welt wirkt). Sie betrachten diese nicht als drei verschiedene Götter, sondern als drei Aspekte ein und derselben Gottheit. Meiner Ansicht nach entspricht dies nicht dem jüdischen Gottesbegriff. Christen sehen ihre Vaterfigur natürlich als Entsprechung des jüdischen Gottesbildes, da dies historisch die Quelle ihrer Vorstellung war. Doch handelt es sich nicht um identische, sondern um grundverschiedene Ideen, denn das Judentum lehnt die Vorstellung eines Gottes, der in menschlicher Gestalt inkarniert ist oder einen göttlichen menschlichen Nachkommen hat, entschieden ab (solche Vorstellungen sind eindeutig heidnisch – wie ihre Präsenz in vorjüdischen Religionen und im polytheistischen Hinduismus belegt). Ich möchte mit dieser Bemerkung niemanden beleidigen, sondern lediglich die Wahrheit sagen. Wir sprechen oft von den „drei monotheistischen Religionen", um den Frieden zwischen unseren drei Bevölkerungsgruppen zu wahren (was natürlich sehr wünschenswert ist). Doch in einer intellektuellen Diskussion sind wir verpflichtet, klar und ehrlich zu sein.

298 Meiner Ansicht nach stellt die Anwendung des Begriffs „Blasphemie" auf Kritik an Mohammed Götzendienst dar; dies gilt umso mehr, als solche Anschuldigungen mitunter schwere körperliche, ja sogar tödliche Strafen nach sich ziehen. Wir lesen immer wieder von solch harten Urteilen, die auch heute noch in fanatisch-islamischen Regimen wie Pakistan, Iran oder Saudi-Arabien verhängt werden. Ich muss sagen, ich habe wenig Respekt vor jeder Religion, die heutzutage religiösen Terrorismus praktiziert oder toleriert.

299 Muslime richten in einigen täglichen Gebeten Worte (in der zweiten Person) an Mohammed, beispielsweise wenn sie „Friede sei mit dir, o Prophet" sagen. Dies deutet darauf hin, dass sie glauben, er lebe irgendwo (vermutlich im Himmel) und könne ihre Millionen täglichen Grüße aus der Ferne hören. Diese Worte stellen jedoch kein Bittgebet dar; sie sind lediglich eine Grußformel. Ich weiß nicht, ob es in muslimischen Gebeten Worte an Mohammed gibt, die als Bittgebete an ihn zu verstehen sind.

300 Bezüglich des „Monotheismus" des Islam möchte ich hier meine Ausführungen aus früheren Arbeiten wiederholen. Obwohl bekannt und unbestreitbar ist, dass Mohammeds Vorstellung von Allah von der jüdischen Gotteslehre abgeleitet wurde, bedeutet dies nicht, dass diese Konzepte deckungsgleich sind. Dies wird deutlich an den Allah im Koran und in den Hadithen (schriftliche und mündliche Überlieferung) zugeschriebenen Worten gegen die Juden – Worte, die der Gott der

Das Gebet vor Bildern (zwei- oder dreidimensionalen Darstellungen) eines Gottes oder Heiligen wird nicht nur von Hindus und Buddhisten, sondern auch von katholischen und orthodoxen Christen praktiziert; jedoch (zu ihrem Vorteil) nicht von Protestanten [301], Muslimen oder Juden. Der Gedanke hinter diesem Gebet ist vermutlich, dass die Statue oder Abbildung das Gebet zu der Person „kanalisiert", die das Bild „repräsentiert". Oder vielleicht ist der Gedanke einfacher: Das Bild hilft dem Gläubigen, seine Aufmerksamkeit auf die ferne Person zu richten, die verehrt wird. In jedem Fall ist Gott ein zu abstraktes Konzept, um in materiellen Bildern dargestellt zu werden [302].

Es ist logisch (zumindest für mich) offensichtlich, dass der Monotheismus eine spirituellere Religionslehre ist als der Polytheismus, da die spirituelle Sphäre notwendigerweise einheitlich und einzigartig ist und nicht zersplittert und verstreut. Ebenso stellt die Verehrung eines rein spirituellen Gottes offensichtlich eine höhere Stufe der Spiritualität dar als die Verehrung eines oder mehrerer, teils oder ganz materieller Götter. Vermutlich wählen diejenigen, die Jesus, Buddha, Krishna oder ähnliche Gottheiten verehren, eine Gottheit mit einem materiellen Körper, weil es ihnen schwerfällt, sich (ausschließlich oder überhaupt) mit einem rein spirituellen Gott zu identifizieren. Gleichwohl lässt sich kaum bestreiten, dass Menschen, die solchen Religionen anhängen, darin dennoch viel spirituellen Fortschritt und Trost finden können. Ein solcher „spiritueller Materialismus" kann jedoch auch negative Folgen haben.

Der heute immer weiter verbreitete Atheismus geht nicht auf die metaphysischen Fragen ein, die sich aus unserer spirituellen Dimension ergeben, sondern umgeht sie schlichtweg und bleibt daher im Wesentlichen materialistisch. Atheisten können sich natürlich durchaus spirituell positiv verhalten (oftmals aufgrund unbewusster Einflüsse von Religionen); doch der Atheismus kann auch erhebliche negative spirituelle Auswirkungen haben. Man kann mit Sicherheit sagen, dass alle Religionen, und auch der Atheismus, in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichem Ausmaß objektiv negative spirituelle Aspekte aufweisen, auch wenn wir uns nicht alle darüber einig sein mögen, worin diese genau bestehen.

Es sei darauf hingewiesen, dass, obwohl alle Anhänger einer bestimmten Religion vorgeblich zu demselben Gott beten, ihre Vorstellungen von diesem Gott nicht unbedingt identisch sind; man könnte sogar so weit gehen zu sagen, dass jeder Einzelne notwendigerweise eine etwas andere, tatsächliche Vorstellung hat. Im Judentum ist es offensichtlich, dass verschiedene Kommentatoren leicht unterschiedliche Gottesvorstellungen haben; und es gab im Laufe der Zeit viele verschiedene Denkschulen. Insbesondere im Talmud, bei den mittelalterlichen Kommentatoren, bei den Kabbalisten,

---

Juden unmöglich jemals hätte äußern können (noch dazu gegenüber einem Nichtjuden). Die beiden Gottheiten können nicht als ein und dieselbe betrachtet werden, da ihre angeblichen Gedanken, Worte und Taten nicht miteinander übereinstimmen. Es geht nicht um unterschiedliche Gottesnamen, sondern um deren Inhalt und Bedeutung, also die verschiedenen religiösen Überzeugungen, die in ihnen enthalten sind. Es gibt zwar Überschneidungen, aber nicht alle Glaubensinhalte werden geteilt; und die Unterschiede sind beträchtlich. Daher ist der Monotheismus (d. h. die Verehrung eines einzigen, allmächtigen Gottes) der Muslime nicht identisch mit dem der Juden – es handelt sich im Grunde um einen anderen „ *Gott* ", obwohl beide behaupten, der einzige zu sein. Der Begriff „Monotheismus" hat keine einheitliche, ausschließliche Bedeutung; er ist eher vage in Bezug auf den gemeinten Gott. Ich möchte mit dieser Bemerkung keinesfalls jemanden beleidigen, sondern lediglich die Wahrheit sagen.

301 Ich nehme jedoch an, dass Protestanten ein mentales Bild von Jesus haben, wenn sie zu ihm beten.

302 Obwohl einem Michelangelos Gemälde in der Sixtinischen Kapelle in den Sinn kommen, in denen Gott als ein erhabener alter Mann dargestellt ist, dienen Statuen und Illustrationen natürlich der jeweiligen Religion als Institution, indem sie alle Vorbeigehenden an ihre Götter und Heiligen erinnern; sie sind neben ihrer spirituellen Funktion auch Ausdruck der sozialen und politischen Macht, die die Institution und ihre Hüter innehaben. Eine ähnliche Rolle spielen für Religionen, die nicht auf Statuen und Illustrationen zurückgreifen, abstrakte Symbole wie das Kreuz, der Halbmond oder der sechszackige Stern oder ausgewählte Wörter und Phrasen.

im Chassidismus und in der Neuzeit lassen sich unterschiedliche Standpunkte und mitunter heftige Kontroversen zwischen den Kommentatoren beobachten. Nichtsdestotrotz beziehen sich all diese Ansichten auf ein und denselben Gott, den Gott des Judentums.

Entscheidend ist hierbei, dass jedes Gebet, unabhängig von der jeweiligen Vorstellung – ob man zu Gott, einem anderen Gott oder einem Heiligen betet – der angerufenen Gottheit oder dem Heiligen implizit bestimmte, ja sogar übernatürliche Kräfte zuschreibt. Beim Bittgebet wird vorausgesetzt, dass der Adressat das Gebet hören und darauf antworten kann. Andernfalls würde man sich das Beten ja nicht antun. Beten ist nicht dasselbe wie bloßes Wünschen oder Hoffen, die passive Ausdrucksformen sind; indem wir für etwas beten, versuchen wir, den Lauf der Dinge positiv zu *beeinflussen* , wenn auch indirekt.

3. Göttliches Eingreifen in die Natur und das menschliche Leben

Und natürlich führt uns diese Diskussion direkt ins Minenfeld der *Theodizee* (Diskussionen über die Gerechtigkeit Gottes): Warum hilft Gott guten Menschen nicht, wenn er es (in unseren Augen) tun sollte, und warum hilft er scheinbar schlechten Menschen, wenn er es (in unseren Augen) nicht tun sollte? Denn selbst wenn wir den allgemeinen Grundsatz akzeptieren, dass Gott sich nicht in die Angelegenheiten seiner Geschöpfe einmischt (insbesondere einzelner Menschen, aber auch einzelner Tiere und vielleicht sogar einzelner Pflanzen), bleibt oft unklar, warum er sich in bestimmten Fällen oder Situationen zurückhält, in denen (wiederum in unseren Augen) dieses Nichteingreifen seiner Schöpfung keinerlei Nutzen bringt, sondern ihr im Gegenteil vielleicht großen Schaden zufügt.

Es ist absurd zu behaupten, Gott habe Hitler, Stalin oder Mao nicht schon früh in ihrer Laufbahn getötet, weil er diesen bösen Individuen Zeit geben wollte, sich entweder vollständig zu verdammen oder spirituell zu reifen und das Gute dem Bösen vorzuziehen! Die naheliegende Frage ist: Was ist mit ihren Millionen *Opfern* , von denen die überwältigende Mehrheit unschuldig an jeglichem Verbrechen war und das schreckliche Leid, das sie ertragen mussten, auf die eine oder andere Weise nicht verdient hatte? Warum wurde *ihnen* nicht ein Leben lang Zeit gegeben, spirituell zu wachsen und Gutes zu tun? Warum wurden ihre vielen, dringenden Gebete und Schreie nicht erhört? Dasselbe gilt natürlich auch für andere, weniger grausame Mörder und sonstige Ungeheuer.

Die These, Gott lasse das Böse gedeihen und wirken, um Raum für den menschlichen freien Willen zu schaffen, mag zwar zunächst plausibel klingen, hält aber einer genaueren Betrachtung nicht stand. Die Frage ist: Wessen freier Wille wird besser geschützt, der der Guten oder der der Bösen? Wie soll die spirituelle Entwicklung der Welt gefördert werden, wenn relativ oder absolut bösen Menschen für einen gewissen Zeitraum Macht über Leben und Tod relativ oder absolut guter Menschen gegeben wird? Auf solch grundlegende Fragen haben wir keine plausiblen Antworten.

Manche Denker behaupten, Gott habe nach dem Schöpfungsakt bewusst von Eingriffen in die menschlichen Angelegenheiten abgesehen, um unsere Willensfreiheit und moralische Verantwortung zu gewährleisten. Doch besteht ein Widerspruch zwischen dieser theistischen (insbesondere deistischen) Behauptung, die bestenfalls mechanisches Karma (das empirisch nicht belegt ist) impliziert, und dem weitverbreiteten Glauben der meisten Monotheisten, dass wir zu Gott beten und erwarten können, dass er aus Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in der bereits beschriebenen Weise eingreift.

Das Gebet setzt notwendigerweise ein fortwährendes und bewusstes Eingreifen Gottes in die Weltgeschehnisse oder zumindest in das Leben der Menschen voraus. Gottes Eingreifen wird logisch durch Bittgebete nahegelegt, die mögliche Ereignisse im Voraus ansprechen, und ebenso durch Dank- und Lobgebete, die auf vergangene oder gegenwärtige Ereignisse im Nachhinein zurückblicken.

Die zentrale Frage ist natürlich, wie ein solcher Eingriff mit den Naturgesetzen vereinbar sein könnte. Doch die These, dass Gottes Eingreifen gewissermaßen *im Verborgenen geschieht* , auf eine Weise, die uns bei empirischer Beobachtung und begrifflicher Formulierung (mithilfe der wissenschaftlichen Methode) scheinbarer Naturgesetze nicht induktiv zugänglich ist, lässt sich logisch leicht erklären. Diese Aussage wird verständlich, wenn wir bedenken, dass all unsere vermeintlichen „Naturgesetze“ letztlich auf der Verallgemeinerung einer relativ begrenzten Anzahl von Beobachtungen beruhen – niemals auf einer vollständigen Erfassung aller Vorkommen der betreffenden Phänomene im gesamten Universum und durch die gesamte Zeit.

Es ist theoretisch nicht undenkbar, dass Gott ein vermeintliches Naturgesetz nicht bricht, solange es von Wissenschaftlern öffentlich untersucht wird, und es dann im Verborgenen bricht! Dies ließe sich von jedem Naturgesetz sagen, selbst von einem, das der modernen Wissenschaft als so sicher gilt wie der Energieerhaltungssatz. Sollten wir zufällig einen Verstoß gegen dieses Gesetz entdecken, würden wir ihn einfach als ein völlig natürliches Phänomen betrachten und die vorherige Formulierung des Gesetzes präzisieren, es also weniger allgemein und bedingter gestalten. In diesem Fall könnte man jedoch argumentieren, dass Gott die Unregelmäßigkeit absichtlich offenbart hat, weil er wollte, dass wir den Anwendungsbereich des vermeintlichen Gesetzes einschränken [303]. Es gibt also eigentlich keinen logischen Einwand gegen die Vorstellung, dass Gott „verborgene“ Verstöße gegen Naturgesetze begeht, möglicherweise ohne jemals „entdeckt“ zu werden (wenn er es denn will).

Dies gilt umso mehr für medizinische Phänomene, die keinen so strengen Regeln unterliegen, sondern aufgrund vielfältiger Ursachen und Willensakte eher Wahrscheinlichkeiten. Leidet beispielsweise jemand an einer schweren Krankheit und betet zu Gott um Heilung, oder betet jemand für ihn oder sie, und diese Person erholt sich unerwartet (was gelegentlich vorkommt), so ist es durchaus denkbar, dass ein Wunder geschehen ist, d. h. dass Gott auf irgendeine Weise eingegriffen hat (beispielsweise indem er die angreifenden Viren heimlich geschwächt oder abgetötet hat) und den scheinbar hoffnungslosen Fall geheilt hat. Es gibt keinen Beweis dafür, dass dies tatsächlich geschehen ist; andererseits besteht aber auch kein unumstößlicher Grund für Skepsis. Dieselbe Unsicherheit gilt für vorbeugende Gebete, in denen Gott um Schutz vor möglichen Gefahren im Allgemeinen oder im Besonderen gebeten wird.

Wenn man für Gutes oder Schlechtes betet und das Erbetene eintritt, kann man daraus nicht schließen, dass das Gebet (geschweige denn alle Gebete) wirksam war, da dies ein Fehlschluss *(post hoc ergo propter hoc) wäre* (und zudem eine zusätzliche Verallgemeinerung für alle Gebete darstellen würde). Wenn man für Gutes oder Schlechtes betet und das Gegenteil eintritt, kann man nicht folgern, dass Gebete im Allgemeinen nutzlos sind, da es denkbar ist, dass Gott sich entschieden hat, diese spezielle Bitte nicht zu erfüllen, aber andere Wünsche dennoch erfüllen könnte.[304]

---

303 Soweit wir wissen, könnte das scheinbar gesetzlose, unbestimmte Verhalten subatomarer Teilchen-Wellen-Phänomene nicht auf natürliche Spontaneität zurückzuführen sein, wie die heutige Wissenschaft annimmt, sondern auf absichtliche, zielgerichtete Entscheidungen und Willensakte Gottes, d. h. auf Gottes Eingreifen in die kleinsten Details der Naturvorgänge. Für uns ist es schlichtweg unmöglich, den Unterschied zu erkennen!

304 Dieses Dilemma wird im biblischen Buch Jona (4,1-2) veranschaulicht. Gott befahl Jona, Ninive zur Umkehr aufzurufen, andernfalls drohe die Stadt der Zerstörung. Offenbar zögerte er, dies zu tun, da er befürchtete, sich lächerlich zu machen, wenn Ninive Buße täte, da seine Warnung vor der Zerstörung dann nicht eintreten würde. Diese Argumentation war

Darüber hinaus beziehen sich viele unserer Gebete eher auf geistige/spirituelle als auf materielle/physiologische Belange. Wir beten beispielsweise um seelische Gesundheit, um Einsicht und Weisheit, um Mut und Kraft, um Glück, um familiären, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Erfolg und so weiter. Solche Gebete sind offenkundig Bitten um göttliches Eingreifen in unsere eigene Seele oder unseren Geist und/oder in den Geist anderer. Diese Anliegen stehen nicht in direktem oder ausschließlichem Zusammenhang mit den Gesetzen der materiellen Natur, mit denen sich Physiker, Chemiker, Biologen, Astronomen und Vertreter anderer relativ exakter Wissenschaften befassen.

Gott wird hier eindeutig als fähig angesehen, nach Belieben auf unsere innere, psychische Situation sowie auf unsere körperliche (einschließlich des Nervensystems) und materielle Umgebung einzuwirken. Ein solcher Eingriff kann vielfältige Formen annehmen: Er kann darin bestehen, den beabsichtigten Willensakt einer Person *zu blockieren (indem er die innere, ursächliche Umgebung des Willens beeinflusst), oder darin, den Willensakt einer Person oder deren Unterlassung je nach Bedarf zu erschweren oder zu erleichtern (indem er den Willen durch das Bewusstsein einer positiven oder negativen Überlegung beeinflusst), oder einfach* den Willensakt einer Person durch die Kontrolle der äußeren, ursächlichen (ursächlichen oder willentlichen) Umgebung *zum Erfolg oder Misserfolg zu führen.*

Die hier vertretene These lautet, dass Gott tatsächlich unsichtbar unser Gehirn, unseren Körper und unsere Umgebung beeinflussen kann, ja sogar (eher durch Einflussnahme als durch Determinismus) die Anstrengungen unserer Seele – *ohne* damit das Prinzip der Willensfreiheit (des menschlichen oder eines anderen) zu leugnen. Es ist unwahrscheinlich, dass die Wissenschaft solche Manipulationen heute oder jemals in Zukunft *nachweisen kann* . Die These ist daher zwangsläufig spekulativ, eine Glaubensfrage – wenngleich durchaus abstrakt denkbar und logisch nicht unmöglich.

Unser Gebet impliziert also, dass Gott potenziell aktiv in unser individuelles und kollektives Leben eingreift, und vielleicht ebenso in das Leben anderer Tierarten und sogar von Pflanzen (etwa wenn Menschen für das Wohlergehen ihres Viehs oder ihrer Ernte beten), und zwar auf sehr detaillierte und vielfältige Weise. Welcher Art von Eingriff in die Natur wäre das? Natürlich könnte Gott aus eigener Initiative, unabhängig vom Gebet, eingreifen; doch wenn ein Gebet im Spiel war, kann man annehmen, dass Gott das Gebet erhört und, basierend auf Erwägungen von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sowie seinen übergeordneten Plänen und Zielen für die betroffene Person oder die betroffenen Menschen und sogar für die ganze Welt, entschieden hat, einzugreifen (oder nicht).

Die zentrale Annahme des Gebets ist demnach, dass Gott jedes Gebet *hört* und frei entscheiden kann, ob er durch gezielte *Willensakte positiv darauf reagiert* . Es wird angenommen, dass er durch bewusstes Handeln im Alltag kausal mit der Welt interagiert, nicht nur im Schöpfungsakt.[305]

Manche Kommentatoren behaupten, die Annahme des Bittgebets sei, dass wir durch es Gottes Willen beeinflussen könnten. Dies ist ein unsinniger Einwand, denn wir zwingen Gott nicht, seinen Willen zu ändern – er ändert seinen Willen aus freiem Willen. Andere entgegnen, Gott ändere seinen Willen

---

jedoch fehlerhaft, denn wir können nicht im *Nachhinein beurteilen* , was ursprünglich beschlossen war (in diesem Fall die Zerstörung), nur weil wir das letztendliche Eintreten (Buße und Nichtzerstörung) betrachten.

[305] Wenn behauptet wird, Gott existiere außerhalb des physischen Universums und unterliege ebenfalls dem Gesetz, dass sich nichts schneller als mit Lichtgeschwindigkeit bewegen kann (es sei denn, es gäbe so etwas wie Quantenverschränkung), dann bräuchten Gebete und Antworten von ihm Milliarden von Jahren, um hin und her zu gelangen! Offensichtlich müssen wir annehmen, dass Gott unsere Gebete sowohl hören als auch *augenblicklich darauf reagieren* kann. In diesem Fall ist er wahrscheinlich (wie traditionell angenommen) allgegenwärtig. Oder, genauer gesagt, in Anlehnung an die scheinbare Beziehung zwischen Seele und Körper, muss die spirituelle Welt als mit der physischen Welt verbunden (wenn auch außerhalb von ihr liegend) betrachtet werden, wie die beiden Seiten eines Blattes Papier.

niemals und Gebete seien daher nutzlos. Für eine solche Behauptung gibt es keine Grundlage, denn es ist nicht von vornherein ausgeschlossen, dass Gott offen bleibt und seine Entscheidungen den sich ändernden Umständen anpasst. Schließlich glauben wir, dass er uns den freien Willen gegeben hat und daher ein gewisses Maß an ständiger Unsicherheit im Lauf der Dinge akzeptiert [306].

Zweifellos benötigt Gott unsere Gebete nicht, um zu wissen, was gerade geschieht und um Entscheidungen zu treffen. Doch wenn wir ihn um etwas bitten, fügen wir ihm – vermutlich freiwillig – *einen zusätzlichen Faktor hinzu* , der das Blatt zu unseren Gunsten wenden kann (oder auch nicht). Dieser zusätzliche Faktor mag einfach die Erkenntnis sein, die wir im Akt des Gebets selbst gewinnen, dass Gott die Dinge lenkt und in allen Lebenslagen derjenige ist, an den wir uns wenden können. Indem wir für ein gutes und tugendhaftes Ergebnis beten, zeigen wir Gott, dass wir auf seiner Seite stehen oder stehen wollen, auf der Seite des Guten, und wir erkennen seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit an. Das mag alles sein, was nötig ist, um in der jeweiligen Angelegenheit das Blatt zu unseren Gunsten zu wenden.

4. Die spirituelle Seite der Existenz

Obwohl es keinen technischen Grund gibt, die Möglichkeit göttlicher Vorsehung anzuzweifeln, können wir uns natürlich fragen, warum Gott überhaupt eingreifen sollte, da wir winzige Bewohner eines winzigen Planeten in einem winzigen Sonnensystem sind, das wiederum eines von Milliarden in einer winzigen Galaxie ist, die ihrerseits nur eines von Milliarden im bekannten Universum ist, welches wiederum nur eines von Milliarden Universen in einem noch unbekannten unendlichen Multiversum sein könnte! Angesichts der Tatsache, dass wir einzeln und gemeinsam wahrlich winzige Wesen sind, bloße Staubkörner – warum sollte ein Gott, der eine so gewaltige Welt erschaffen hat, Interesse an uns haben? Wir würden uns ja auch keine Mikroben als Haustiere halten; warum sollte Gott uns also adoptieren? Als man die Welt noch für relativ klein hielt, konnten wir uns durchaus vorstellen, dass wir Menschen im großen Ganzen eine gewisse Bedeutung haben; aber jetzt, da wir es besser wissen, erscheint das weitaus unwahrscheinlicher.

Die Antwort auf diesen Einwand könnte lauten, dass die gewaltige materielle Schöpfung im Vergleich zur weniger sichtbaren spirituellen Sphäre der Existenz relativ unbedeutend ist. In dieser parallelen Dimension oder diesem Bereich der Existenz, der vielleicht Gottes eigene Substanz ist, deren Licht alle menschlichen Seelen nur winzige Funken sind, [307]könnte unser Leben in Gottes Augen durchaus von großer Bedeutung sein und ihn dazu bewegen, sich zum Wohle unserer spirituellen Gesundheit bis ins kleinste Detail mit den materiellen und mentalen Aspekten unserer Existenz auseinanderzusetzen. Bei der Betrachtung dieser tieferen Frage sollte man bedenken, dass die Welt eindeutig nicht die rein materielle Entität ist, die die moderne Wissenschaft dogmatisch annimmt. Sie ist nach wie vor

---

306 Abgesehen von der Frage des göttlichen Wissens über die Zeit hinweg, über vergangene, gegenwärtige und zukünftige Ereignisse, das auf einer höheren Ebene stattfindet, habe ich dieses Thema bereits an anderer Stelle behandelt und erklärt, dass wir die Gegenwart als einen ausgedehnten (wenn auch kurzen) Moment und nicht als bloßen Augenblick erleben. Für Gott hingegen ist die Gegenwart vermutlich ein so gewaltig ausgedehnter Moment, dass er alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Ereignisse in einem Zug umfasst. Somit kann Gott unsere willentlichen Entscheidungen jenseits der Zeit sehen, ohne unsere Freiheit einzuschränken.

307 Ich setze all diese Begriffe in Anführungszeichen, um zu verdeutlichen, dass sie lediglich als grobe Analogien zu verstehen und nicht wörtlich zu nehmen sind. Wenn wir von Spiritualität sprechen, müssen wir uns zwangsläufig auf materielle Vorstellungen von Substanz oder Ort stützen; dies ist jedoch reine Metapher und bedeutet nicht, dass solche Vorstellungen tatsächlich anwendbar sind.

materialistisch geprägt und hat sich noch *nicht einmal* ansatzweise mit den Geheimnissen des Bewusstseins und des Willens auseinandergesetzt.

Zunächst einmal haben die meisten Philosophen und Wissenschaftler noch nicht erkannt, dass ihre Theorie, wonach das, was wir mit unseren Sinnen wahrnehmen (insbesondere Sehen und Hören), *mentale Bilder von* äußeren Objekten und nicht die äußeren Objekte (oder Aspekte davon) *selbst sind* , einen Widerspruch enthält. Würden wir ausschließlich mentale Bilder wahrnehmen, gäbe es weder einen Gedanken an noch eine Grundlage für die Annahme äußerer Objekte und somit auch keine Möglichkeit, die Gültigkeit unserer Wahrnehmungen zu überprüfen. Offensichtlich ist die Wahrnehmung viel geheimnisvoller, als es auf den ersten Blick scheint, und wir sind noch weit davon entfernt, sie theoretisch zu verstehen.

Ebenso wenig berücksichtigen unsere gegenwärtigen Theorien des materiellen Universums die erstaunlichen Phänomene von Bewusstsein und Willenskraft, geschweige denn erklären sie ausreichend tiefgründig und überzeugend. Derzeit gibt es zahlreiche Bestrebungen, empirisch nachzuweisen, dass lebende Materie unter bestimmten Umständen mechanisch aus unbelebter Materie entsteht; doch selbst wenn dies bewiesen wird, bedarf es noch mathematischer Formeln, die diese Entstehung vorhersagen und erklären, und diese sind noch in weiter Ferne. Bislang existieren keine mathematischen Formeln, die von lebender Materie zu Bewusstsein und Willenskraft führen. Bewusstsein und Willenskraft lassen sich bis heute nicht wissenschaftlich aus den bekannten Gesetzen der Physik vorhersagen und erklären; sie fallen nicht unter diese Gesetze. Die moderne Biologie meidet diese Themen, ebenso wie die Physiktheorie, da sie für uns noch viel zu abstrakt sind.

Tatsächlich hat die moderne Wissenschaft, selbst im Hinblick auf unbelebte Materie und physisches Leben, zwar beeindruckende Fortschritte bei *der Beschreibung* der Evolution von Materie und Leben vom Urknall bis heute auf unserer Erde erzielt, aber es ist ihr bisher nicht gelungen zu *erklären, warum* die Existenz und die sie bestimmenden Naturgesetze so sind, wie sie sind, und nicht anders. Ich meine damit nicht nur die offensichtlichen Fragen, wie die ursprüngliche Substanz, die explodierte, überhaupt entstanden ist und wie es zu dieser plötzlichen Explosion kam, sondern vielmehr alle Details der darauffolgenden materiellen Evolution. Wie kommt es, dass die ursprüngliche Energie oder Materie *in sich selbst programmiert war* , sich auf so komplizierte Weise zu entwickeln, Licht, immer komplexere Elementarteilchen, dann Moleküle und schließlich Leben und dann Bewusstsein und Willen zu formen? Warum waren die formgebenden Kräfte (Gravitation, Elektromagnetismus usw.) so, wie wir sie vorgefunden haben, und nicht anders? Die moderne Wissenschaft betrachtet diese Naturereignisse einfach als gegeben – doch sie sind nach wie vor sehr rätselhaft und werden es wohl auch für immer bleiben.

All dies soll uns daran erinnern, dass der Atheismus noch lange nicht endgültig etabliert ist und wir allen Grund haben, weiterhin über das Wunder der Existenz zu staunen! Wohlgemerkt, das bedeutet nicht, dass die Schöpfungserzählung der Tora (und anderer religiöser Schriften) – deren zeitlicher Ablauf und Abfolge wörtlich genommen – heute noch Glaubwürdigkeit besitzt. Es steht fest, dass die Dinge in Wirklichkeit ganz anders verliefen. Traurig, aber wahr [308]. Fundamentalisten weigern sich, dies

[308] Es wäre schön, wenn religiöser Glaube heute noch so einfach wäre wie früher; doch die Dinge sind weitaus komplexer geworden, und Gläubige müssen sich mit den damit verbundenen intellektuellen Schwierigkeiten auseinandersetzen. Wichtig ist, stets absolut ehrlich zu bleiben: Es ist nicht ehrenhaft, Lösungen für Probleme vorzutäuschen oder so zu tun, als gäbe es keine Probleme. Das absurdeste und unehrlichste Argument, das Apologeten oft (schriftlich wie mündlich) anführen, lautet, wissenschaftliche Theorien seien nicht besser, ja sogar weniger verlässlich als Glaubensbekenntnisse, da sie diskutierbar seien, nur wahrscheinliche Schlussfolgerungen lieferten und sich ständig

zuzugeben oder versuchen, es zu ignorieren, doch sie täuschen sich nur selbst, denn die Beweise für die heutige wissenschaftliche Sichtweise sind erdrückend.

Ungeachtet dessen wird der Glaube an Gott als Schöpfer und Vorsehung logisch nicht durch die wissenschaftliche Widerlegung des biblischen Szenarios beeinträchtigt, selbst wenn einige ideologische Atheisten das Gegenteil behaupten. Dieser Glaube ist weiterhin rational begründet, aus dem einfachen Grund, dass er als spirituelle Hypothese sich an alle materiellen Bedingungen anpassen kann. Er ist durch keine Entdeckung in Bezug auf Materie widerlegbar. Solange wir unseren Glauben an Gott nicht an eine bestimmte Schöpfungsthese knüpfen, sondern stets das neueste wissenschaftliche Ergebnis als die beste Erklärung akzeptieren, können wir immer entgegnen: „Nun, so hat Gott es entschieden!“

5. Der Nutzen und Wert des Gebets

Der Hauptzweck *des* Bittgebets besteht darin, Gottes Aufmerksamkeit auf ein uns wichtiges Anliegen zu lenken. Wir gehen davon aus, dass Gott bereits allwissend ist – immer und überall –, dennoch bitten wir ihn, sich eines bestimmten Themas anzunehmen, das uns persönlich oder gemeinschaftlich am Herzen liegt. Dies bedeutet, dass das Gebet in Gottes Beurteilung der jeweiligen Situation Gewicht hat – sodass er in der Regel oder häufig anders handelt, wenn jemand gebetet hat, als er es sonst getan hätte. Vielleicht dringlicher oder langsamer, oder wohlwollender (gerechter oder barmherziger), je nachdem, was angemessen ist. So verleiht Gott dem Gebet Wert und Wirksamkeit – vermutlich, weil der Betende dadurch Verdienste erwirbt und eine engere Beziehung zu ihm aufbaut.

Da das Bittgebet von Gottes Zustimmung abhängt, ist es nicht immer wirksam; daher lässt sich die Wirksamkeit des Gebets weder wissenschaftlich beweisen noch widerlegen, sondern muss im Glauben angenommen werden. Dennoch hat das Gebet stets eine potenziell positive psychologische Wirkung und schenkt uns Hoffnung und Mut in schwierigen oder gefährlichen Situationen. Manchmal genügt allein der Glaube, dass Gott da ist und uns in der Not beisteht, um unser Verständnis und unseren Mut zu stärken, uns Hoffnung zu geben und unsere Erfolgschancen zu verbessern. Jemand wie ich, der an das Gebet glaubt und sich ihm zuwendet, kann nicht verstehen, wie Menschen, die nicht beten, die Schwierigkeiten des Lebens meistern.

Was die Wirksamkeit von Bittgebeten betrifft, lässt sich nichts empirisch oder statistisch beweisen oder widerlegen. Wenn wir beten, wissen wir im Voraus, dass es keine Gewissheit gibt, dass unser Gebet erhört wird; dennoch beten wir und hoffen darauf. Uns ist klar, dass Gott seinen eigenen Plan verfolgt und sich für beide Wege entscheiden kann. Vielleicht antwortet er immer positiv, zu unserem Wohl, aber nicht unbedingt genau so, wie wir es uns vorgestellt und gewünscht haben.

---

veränderten. (Stellen Sie sich vor, ein solcher Maßstab würde vor Gericht angewendet, und der Richter würde ein etabliertes, unbewiesenes Vorurteil den sich entwickelnden Ergebnissen detaillierter Felduntersuchungen und sorgfältiger Überlegungen vorziehen – unweigerlich würde ein Unschuldiger verurteilt oder ein Schuldiger freigesprochen.) Wissenschaft ist eine induktive Disziplin, die auf präzisen empirischen Studien und strengen logischen Argumenten basiert, die alle einem Peer-Review-Verfahren unterzogen werden (dies ist der Idealfall, obwohl man anerkennen muss, dass mitunter unwissenschaftliche Ideologien mit politischen Motiven als Wissenschaft verbreitet werden). Seriöse Wissenschaft besteht gewiss nicht aus reinen Glaubenssprüngen wie religiösen Behauptungen. Sie entwickelt sich zwangsläufig im Laufe der Zeit weiter, indem die Forschung neue Fakten zutage fördert und neue Hypothesen zu deren Erklärung vorschlägt. Das liegt daran, dass der Mensch nicht allwissend ist und es auch nie sein wird. Er muss sich in jeder Forschungsphase anstrengen, der Wahrheit so nahe wie möglich zu kommen. In jeder Phase ist die vorgeschlagene wissenschaftliche Sichtweise prinzipiell intellektuell zuverlässiger als alle vorhergehenden Phasen (einschließlich vorwissenschaftlicher Lehrmeinungen). Diese dynamische Anpassung an neue Informationen und Ideen ist die eigentliche Tugend und der Wert der Wissenschaft, die ihre Aussagen von statischen religiösen Dogmen unterscheidet.

Dennoch können wir, die wir beten, die wundersame Wirksamkeit des Gebets aus eigener Erfahrung bezeugen. Ich habe selbst Zeiten erlebt, in denen ich immer wieder ernsthaft versucht habe, eine Schwäche oder einen Fehler in mir zu überwinden, aber mir fehlte der nötige Mut und Wille. Dann, durch das Gebet, fand ich mich plötzlich von der Angst oder der schlechten Angewohnheit befreit, die mich quälte. Mir war vollkommen klar, dass es nicht mein eigenes Verdienst, nicht die Kraft meines Willens war, die das Problem gelöst hatte, da ich wiederholt und erfolglos versucht hatte, mich zu beherrschen. Auch das bloße Beten allein änderte nichts an meiner Einstellung, da meine Gebete nicht sofort erhört wurden. Als die Befreiung schließlich kam, war mir klar, dass ich dies Gottes gnädiger Hilfe zu verdanken hatte. Ich denke, die meisten Menschen, die beten, haben ähnliche Erfahrungen gemacht.

Alles oben Gesagte gilt selbstverständlich gleichermaßen für formelle und informelle Gebete. Im Judentum sind formelle Gebete jene, die in den Standardgebeten zu finden sind. Diese wurden über Jahrhunderte von Rabbinern anhand von Material aus der Bibel und anderer traditioneller Literatur verfasst. Sie sollen jedem Anlass, jeder Situation und jedem Bedürfnis Ausdruck verleihen, wenn auch in allgemeiner Form; und sie können sowohl die gesamte Gemeinde als auch den Einzelnen betreffen. Informelle Gebete können ebenfalls gemeinschaftlich oder individuell sein, entstehen aber spontan und ohne besondere Umstände.

Man könnte meinen, formelle Gebete seien weniger wertvoll als informelle, da sie regelmäßig, mitunter zwei- oder dreimal täglich, gesprochen werden und leicht zur Routine werden können. Doch tatsächlich sticht beim Rezitieren oft ein Wort, eine Phrase, ein Satz oder ein Absatz besonders hervor, auch wenn man vieles unbewusst aus Gewohnheit spricht. Zudem decken die formellen Gebete ein breites Spektrum ab, sodass kaum ein alltägliches Bedürfnis oder eine Kaschrut-Vorschrift vergessen wird. Daher sind informelle Gebete selten erforderlich (was aber nicht bedeutet, dass sie wertlos sind).

Ein spontanes Gebet, sei es ein Hilferuf oder ein Ausdruck der Dankbarkeit, ist natürlich oft leidenschaftlicher und inniger als ein rituelles. Doch manchmal ist auch das Gegenteil der Fall: Das gemeinsame Sprechen ritueller Gebete kann die Verbindung zu Gott stärken und starke emotionale Reaktionen hervorrufen. Daher beten Juden bevorzugt in Gruppen von zehn oder mehr Personen.

Der Hauptzweck des Gebets ist die Kommunikation mit Gott – durch alle Arten von Bitten (einschließlich Beichte und Flehen um Vergebung) oder Lob und Dank (Anerkennung von Gottes großen Eigenschaften und schöpferischen und hilfreichen Taten) – aber das Gebet hat auch viele wertvolle *Nebeneffekte* .

Es lohnt sich insbesondere, die positiven Nebeneffekte des regelmäßigen Gebets zu betrachten. Erstens *vermitteln uns die festgelegten Gebete täglich* jüdische Werte und Unwerte, Tugenden und Laster – sie zeigen uns, was gut und schlecht ist, was wir tun und was wir meiden sollen – und vermitteln uns jüdische Geschichte und Hoffnungen. Zweitens ist allein das Sprechen der Gebete ein Bekenntnis zum Glauben an Gott und an das, was sie aussagen. Drittens stellt das tägliche, wöchentliche oder saisonale Rezitieren bestimmter Gebete zu festgelegten Tageszeiten eine heilsame *Disziplin dar* , die unseren Tag strukturiert und uns mit unserer Religion verbindet. Viertens ist dies auch *Meditation* , da es unsere Aufmerksamkeit auf die gesprochenen Worte und unsere Konzentration auf deren Bedeutung erfordert.[309]

---

[309] Jüdische Gebete werden üblicherweise auf Hebräisch gesprochen. Für diejenigen, die kein Hebräisch beherrschen oder nicht fließend sprechen, gibt es Gebetbücher mit Übersetzungen in andere Sprachen. Gott versteht bekanntlich alle Sprachen, daher stellt dies kein großes Problem dar. Dennoch wird Hebräisch bevorzugt, da die Gebete in dieser Sprache

Obwohl solche Gebete mit der Zeit zur Routine werden, sind sie in Wahrheit nie ohne bewusste Absicht (hebr. *kavanah*). Vielmehr ähneln sie der stillen Meditation: Wir *wechseln zwischen* Aufmerksamkeit und Konzentration, denken eine Weile an andere Dinge und kehren dann wieder zur Bedeutung der gesprochenen Worte zurück. Wir konzentrieren uns vielleicht eine Zeitlang auf einzelne Teile unseres Gebets und lassen uns dann für eine Weile von anderen Erinnerungen, Problemen oder Plänen (oder äußeren Ereignissen) ablenken. Unser Bewusstsein für das Gebet schwankt je nach unserem jeweiligen Energieniveau zwischen hoher und niedriger Intensität.

Das laute Mitsingen mit anderen Gemeindemitgliedern in der Synagoge und überhaupt die aktive Teilnahme an den vielen Ritualen ist eine gute Möglichkeit, die eigenen Probleme oder Wünsche für einen Moment zu vergessen und sich intensiver auf das Gebet zu konzentrieren.

Manchmal mag es scheinen, als würden wir nur Lippenbekenntnisse abgeben. Doch es wäre unfair, unsere Gebete so zu charakterisieren, wenn wir sie täglich, wöchentlich oder regelmäßig sprechen, da wir ihre Bedeutung bereits kennen und verinnerlichen. Wir mögen dem, was wir sagen, im Moment weniger Aufmerksamkeit schenken, als wir idealerweise sollten, aber wir erinnern uns dennoch an die gesprochenen Worte und bekennen uns gewohnheitsmäßig dazu. Dies mag eine schwache Form der *Hingabe (Kavanah) sein* , aber es ist immer noch *Hingabe* . Es ist wie beim „Amen“ zu einem Gebet des Kantors in der Synagoge, obwohl wir es nicht genau gehört haben: Wir sind überzeugt, dass wir uns dem Gesagten anschließen.

So ziehen wir aus den gesprochenen Gebeten immer zumindest einen gewissen Nutzen, auch wenn wir nicht den vollen Nutzen daraus ziehen können, den wir mit optimaler Konzentration erzielen würden. Dennoch ist es natürlich unerlässlich, unser Bestes zu geben und mit maximaler Konzentration zu beten, um den vollen Nutzen daraus zu ziehen. Doch manchmal sind wir, zugegeben, einfach zu müde, um dies zu leisten; wir sind schließlich auch nur Menschen.

In jedem Fall ist jedes Gebet als Akt der Anbetung, als Ausdruck unseres Glaubens an Gott und seine Vorsehung sowie unserer bewussten Entscheidung, ihm hinzugeben, bedeutungsvoll und wertvoll. Selbst wenn wir unkonzentriert beten – flüchtig, schnell, während wir an unzählige andere Dinge denken oder weil wir in Zeitnot sind –, birgt unser Gebet dennoch ein bedeutendes Opfer unserer Zeit, nämlich die Gabe eines Teils unseres Lebens, den wir auch anders hätten nutzen können. Gebet bedeutet daher zumindest ein wenig Selbstaufopferung. Manchmal ist dies alles, was wir wollen – einfach nur mit Gott in Verbindung treten.

Ein weiterer wichtiger Nebeneffekt des Gebets ist, dass es uns im Alltag *Gottes bewusster macht* und so unsere Spiritualität und unsere spirituelle Nähe zu ihm stärkt. Je mehr wir beten, ob formell oder informell, ob mit Bitten und Segenswünschen, desto bewusster nehmen wir Gottes Gegenwart in der Welt wahr und desto näher kommen wir ihm. Deshalb empfehlen einige große Lehrer, einen häufigen, wenn nicht gar ständigen „Dialog“ mit Gott zu führen, jede Gelegenheit zu nutzen, um ihn um Hilfe und Unterstützung zu bitten, sich für Fehler und Verfehlungen zu entschuldigen, ihm für seine Gaben zu danken und so weiter – als spräche man mit einem Menschen, mit dem man hier und jetzt zusammenlebt. Gewiss, Gott antwortet normalerweise nicht mit Worten (es sei denn, man ist ein Prophet, was heutzutage äußerst unwahrscheinlich ist); aber man kann im Glauben konkrete Ergebnisse beobachten, die als seine Antworten verstanden werden können.

---

verfasst wurden und in den Synagogen rezitiert werden; außerdem klingt sie sehr schön. Aus diesen Gründen beten viele Menschen, die kein Hebräisch verstehen, dennoch lieber in dieser Sprache, sofern sie sie lesen können.

Und natürlich ermutigt uns das Gottesbewusstsein, also die ständige Gewissheit durch den Glauben, dass Gott tatsächlich existiert und aktiv in die Welt, in der wir leben, eingreift, Gutes zu tun und Schlechtes zu meiden – in Gedanken, Worten und Taten. In Gottes Gegenwart verhalten wir uns vorbildlich; unsere Stimmung ist optimistischer und freudiger. Umgekehrt können wir, wenn wir sündigen, (sofern wir noch ein Gewissen haben) den tiefen Verlust und die Entfremdung von Gott spüren, die der Sünde folgen. Diese Erfahrungen sind weitere wertvolle praktische Folgen des regelmäßigen Gebets.

Ein weiterer wunderbarer Nebeneffekt des Gebets ergibt sich aus der *Aufrichtigkeit* , die es erfordert. Da Gott, wie wir glauben, alles über uns weiß, einschließlich unserer tiefsten Gefühle und Gedanken und all unserer geheimsten Taten, können wir uns ihm gegenüber nicht verstellen [310]. Dies gilt insbesondere für das spontane, persönliche Gebet, aber auch weitgehend für festgelegte Gebete, wenn wir sie bewusst und mit dem Bewusstsein ihrer Bedeutung sprechen. Da Gott genau weiß, was in unseren Herzen ist und alle Details unseres täglichen Lebens kennt, sogar noch besser als wir selbst, können wir nicht heuchlerisch sein, sondern müssen ihm gegenüber absolut ehrlich sein. Wir können ihn nicht täuschen, selbst wenn wir uns selbst oder andere täuschen können; wir müssen die Wahrheit sagen. Daher trägt das Gebet, wenn auch nur nebenbei, dazu bei, unsere innere Stimmigkeit und Selbsterkenntnis zu stärken, was wiederum unsere innere Ruhe fördert.

Es sei jedoch im Hinblick auf die Selbstreflexion darauf hingewiesen, dass zwischen dem gesprochenen Gebet und der stillen Meditation ein gewisser Zielkonflikt besteht. Ihre psychologischen Grundlagen unterscheiden sich. Beim gesprochenen Gebet, insbesondere beim Bußgebet, kann der Geist durch wortreiche Selbstprüfung und Selbstvorwürfe, mitunter in fieberhafter Weise, aufgewühlt werden; wohingegen der Geist bei der stillen Meditation, die auf innerer Stille beruht, zur Ruhe kommen und auf natürliche Weise Klarheit und Frieden erlangen kann.

Übermäßiges Reden, sei es in Gedanken oder mündlich, kann uns mitunter weit von wahrer Selbsterkenntnis entfernen, wenn es uns – gewissermaßen durch Klischees und Etiketten – geistige Einsichten von außen aufzwingen will. Andererseits kann stille Meditation, deren Wirkung üblicherweise darin besteht, den Geist für die innere Prüfung transparenter und ehrlicher zu machen, ihn gelegentlich abstumpfen oder uns durch Ego-Stolz blind für unsere Fehler machen (doch selbst in solchen Fällen verschwinden die Mängel mit der Zeit, wenn man weiter meditiert).

Tatsächlich bereichert regelmäßige stille Meditation das Gebet ungemein, da sie unseren Geist beruhigt und klärt und unsere Widerstandsfähigkeit gegen innere und äußere Ablenkungen stärkt. Dadurch erhöht sie unsere Aufmerksamkeits- und Konzentrationsfähigkeit, sodass wir unsere Gedanken und Worte bewusster und kraftvoller auf Gott richten können. Anstatt Gebete nur aufzusagen, richten wir sie gedanklich gen Himmel. Stille Meditation wird im Sitzen in aufrechter und ruhiger (aber entspannter) Haltung praktiziert, mindestens eine halbe Stunde lang, mindestens einmal täglich, und lässt den Geist sanft und natürlich zur Ruhe kommen. Wenn dies kurz vor dem Gebet geschieht, ist die Wirkung spürbar. Aber auch bei regelmäßiger Übung zu anderen Tages- oder Nachtzeiten bewirkt sie einen bemerkenswerten Unterschied.

---

[310] Es sei nebenbei bemerkt: Der Konsum von Alkohol, Marihuana oder anderen Drogen zum Zwecke des Gebets bringt keinerlei Vorteile. Im Gegenteil, er macht jedes Gebet unaufrichtig, da dann nicht mehr man selbst betet, sondern eine künstliche, veränderte Version seiner selbst.

8. Verschiedene Anmerkungen zur Logik

1. Logisches Denken

Es ist wichtig zu verstehen, dass Logik eine zutiefst menschliche kognitive Praxis ist, die auf spontaner, begrifflicher Reflexion sowie intelligenter Einsicht und Verständnis beruht. Logik ist kein mechanischer Prozess, wie es heutzutage aufgrund der weitverbreiteten Verwendung simplistischer symbolischer Logik in der Bildung und in Anwendungen der Computer- und Roboterprogrammierung (KI) oft dargestellt wird. Logik beinhaltet menschliches Bewusstsein und Willensvermögen. Das Bewusstsein für scheinbare Fakten, die man gerade erlebt und/oder erinnert, sowie für den theoretischen Kontext, einschließlich der Logiktheorie, beeinflusst den Willen zu logischen Schlussfolgerungen.

Bewusstsein und Willenskraft sind Fähigkeiten der Seele. Maschinen, so hochentwickelt sie auch sein mögen, besitzen keine Seele, kein Bewusstsein, keinen freien Willen und keine Werte (und ich wage zu behaupten, sie werden sie auch nie besitzen). Maschinen funktionieren in einem deterministischen Rahmen, gesteuert entweder durch von Menschen programmierte Programme oder durch Zufallsereignisse. Darüber hinaus ist Logik nicht grundsätzlich verbal, wie die Vertreter der symbolischen Logik anscheinend meinen. Logische Einsicht entsteht auf einer vorverbalen Ebene, bevor sie in Worte gefasst wird. Worte und Symbole kommen erst später ins Spiel und verbessern die Effizienz, die Reichweite und die Genauigkeit des logischen Denkens.

Die Logikwissenschaft ist ein späteres Produkt des logischen Denkens, nicht dessen Ursprung. Sie umfasst wertvolle Überlegungen zu logischen Fragestellungen in allgemeinen (formalen) Begriffen, die dazu dienen, Probleme, die im Verlauf bestimmter Denkprozesse auftreten können, zu erleichtern und im Voraus zu lösen. Sie ist jedoch kein Ersatz für die praktische Anwendung der Logik, die von der Schärfe und dem Geschick des Anwenders abhängt. Daher kann keine Theorie die Praxis ersetzen. Angehende Logiktheoretiker können, trotz ihres theoretischen Hintergrunds, ungeschickt sein; geübte Logikpraktiker hingegen, die wenig theoretischen Hintergrund besitzen, können dennoch sehr geschickt sein.

Die meisten Menschen, ob Mann oder Frau, sind von klein auf bis ins hohe Alter in der Lage, meist intuitiv logisch zu denken, ohne formale Logik studiert zu haben – genauso wie sie rechnen können, ohne Algebra oder mathematische Theorie zu kennen. Die meisten Schlussfolgerungen sind richtig, aber eben nicht alle. Das Studium der formalen Logik verbessert das Denkvermögen erheblich und verringert die Fehlerwahrscheinlichkeit. Manche logische Schlussfolgerungen sind sehr komplex und erfordern daher besondere Anstrengung; in solchen Fällen kann theoretisches Wissen sehr hilfreich sein. Das Erlernen formaler Logik ermöglicht bewussteres und präziseres Denken.

Wenn wir sagen, dass der Mensch (d. h. jeder Mann und jede Frau) über Vernunft verfügt, meinen wir, dass er die Fähigkeit zum logischen Denken besitzt. Es ist nicht eine separate geistige Instanz im Menschen, die sogenannte Vernunft, die denkt, sondern der Mensch selbst, seine Seele, die dies tut; er ist das erkennende Subjekt aller logischen Einsicht und intellektuellen Tätigkeit. Aristoteles, der Begründer der formalen Logik, bezeichnete den Menschen als vernunftbegabtes Wesen; er meinte dies als Kompliment. Gewiss besitzt der Mensch mehr als jede andere Tierart diese große natürliche Kraft,

die Fähigkeit zum logischen Denken – doch es liegt an ihm, sie zu nutzen und richtig anzuwenden. Dies erfordert gewissenhaftes Studium und Übung.

Logik umfasst selbstverständlich sowohl induktives als auch deduktives Denken. Logik ist abstraktes Denken, das sich jedoch auf die Gesamtheit unserer Erfahrung richtet: unsere unmittelbaren Körperempfindungen, unsere Sinneswahrnehmungen, unsere Erinnerungen, unsere Vorstellungskraft, unsere körperlichen Gefühle und mentalen Emotionen, unsere Intuitionen über uns selbst, unsere begrifflichen Erkenntnisse, unsere Willensakte und die sie beeinflussenden Einflüsse sowie unsere Wertvorstellungen. Sie wirkt sich auf unser physisches, unser mentales, unser psychisches, unser emotionales, unser intellektuelles, unser soziales und unser spirituelles Leben aus.

Vernunft ist nicht der Feind der Leidenschaften, sondern oft hilfreich, um deren Übermaß zu zügeln. Sie sollte uns intelligent leiten, aber nicht diktatorisch beherrschen. Wir sollten nie vergessen, dass wir Menschen sind – keine Maschinen, sondern lebende, bewusste Wesen mit freiem Willen, geleitet von Werten und Abneigungen. Dennoch verzerren Emotionen oft unser Denken, sei es auch nur, indem sie es verlangsamen oder blockieren. Um klar denken zu können, muss man oft zuerst dem Geist Ruhe und Klarheit gönnen. Meditation ist ein gutes Mittel dazu.

Die Logik dient dazu, uns zu helfen, unsere Erfahrungen und Abstraktionen zu ordnen und Wahrheit von Falschheit zu unterscheiden. Alles potenzielle Wissen, ob intuitiv, wahrnehmungsbezogen oder konzeptuell, wird – unabhängig von seiner Verarbeitung – von der Logik zahlreichen technischen Prüfungen unterzogen, bevor wir davon überzeugt sind und es für wahr halten. Die Logik zeigt uns auch (grob im alltäglichen Denken, genauer im wissenschaftlichen Denken), inwieweit wir uns in einem bestimmten Fall zu einem bestimmten Zeitpunkt auf eine solche Überzeugung einlassen dürfen. Die kritische Bewertung von Wahrheit oder Falschheit ist stets kontextabhängig – abhängig von der Gesamtheit der Erfahrung, abstrakten Einsichten und Schlussfolgerungen – und verändert sich ständig im Laufe der Zeit, idealerweise hin zu immer zuverlässigeren Informationen.

Logisches Urteilsvermögen und die Fähigkeit zu logischem Denken hängen sowohl von Intelligenz als auch von Vorwissen ab. Die Intelligenz einer Person bestimmt den Umfang, die Tiefe und die Dimension ihrer Überlegungen und ihres Wissensdurstes. Ein engstirniger oder schlecht informierter Mensch wird die logischen Implikationen einer Situation zwangsläufig weniger präzise erfassen als ein aufgeschlossener und besser informierter Mensch. Ein ungebildeter oder unwissender Mensch hat kaum eine Chance, sich von rationalen Argumenten überzeugen zu lassen; sein intellektueller Spielraum ist begrenzt, da er innerhalb starrer Grenzen agiert. Ein aufgeschlossener Mensch hingegen hat geistigen Freiraum und kann sich leichter an neue kognitive Eindrücke anpassen.

2. Die ersten drei Denkgesetze

Aristoteles' drei Denkgesetze sind zwar bekannt, werden aber leider nicht immer richtig verstanden. Sie werden üblicherweise in ihrer einfachsten Form als logische Gesetze für deduktive Schlussfolgerungen betrachtet; für induktive Schlussfolgerungen sind sie jedoch viel umfassender und tiefgründiger.

Das **Identitätsgesetz** wird oft als „A ist A“ formuliert (wobei A ein Symbol für ein beliebiges Ding ist). Da der Begriff „nicht-A“ (die Negation von A) ein Spezialfall des Begriffs „A“ ist, bedeutet dies, dass nicht-A nicht-A ist. Diese Aussagen bedeuten, dass das, was A ist, A ist und nicht nicht-A; und das, was nicht-A ist, ist nicht-A und nicht A. Das heißt, das Identitätsgesetz führt naturgemäß zum **Gesetz der Nicht-A-Beziehung. Widerspruchsfreiheit** besagt, dass nichts *gleichzeitig* A und nicht-A ist. Darüber

hinaus gibt es für alles nur zwei logische Möglichkeiten: entweder A oder nicht-A. Dies ist das **Gesetz der Widerspruchsfreiheit. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten besagt** , dass nichts *weder* A noch Nicht-A ist. Dieses Gesetz besagt, dass die Negation von A (also Nicht-A) alles außer A vollständig einschließt. Etwas anderes als A und Nicht-A anzunehmen, hieße zu behaupten, Nicht-A sei nicht vollständig, was widersprüchlich ist.

Die Anwendung dieser drei Gesetze erfordert Urteilsvermögen und Intelligenz; sie lassen sich nicht einfach mechanisch anwenden. Diese Gesetze gelten für ein bestimmtes Ding, an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit, unter bestimmten Umständen und in einer bestimmten Hinsicht. Sie schließen nicht aus, dass dasselbe Ding in verschiedenen Teilen oder Aspekten oder unter verschiedenen Umständen sowohl A als auch Nicht-A oder sowohl Nicht-A als auch Nicht-A sein kann; oder dass etwas, das hier und jetzt A ist , zu Nicht-A *werden* kann oder dass etwas, das hier und jetzt Nicht-A ist, zu A werden kann; oder dass von den verschiedenen Exemplaren einer Art einige A und einige Nicht-A sein können; und so weiter. Darüber hinaus muss der Standpunkt des Beobachters berücksichtigt werden; derselbe Gegenstand kann aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet ganz anders aussehen. Selbstverständlich sollte man auch bedenken, dass ein und dasselbe Ding oder eine Art von Ding in verschiedenen Kontexten unterschiedliche Namen erhalten haben kann.

Diese drei Denkgesetze gelten für existierende und reale Dinge. Sie sagen nicht voraus, ob ein bestimmtes Ding A ist oder nicht-A; sie schließen nicht aus, dass wir es jetzt oder vielleicht nie *wissen werden* ; Unwissenheit bleibt immer möglich. Logisch kann man aber nicht behaupten, wir könnten niemals wissen, ob etwas tatsächlich A ist oder nicht-A, d. h., dass wir *gänzlich und notwendigerweise* unwissend wären, denn eine solche Aussage ist selbst ein Wissensanspruch und daher widersprüchlich. Diese Gesetze schließen nicht aus, dass nicht-existente oder irreale Dinge jemandem sowohl A als auch nicht-A oder weder A noch nicht-A *erscheinen können* . Wenn wir im Laufe unseres Denkens auf etwas stoßen, das sowohl A als auch nicht-A oder weder A noch nicht-A zu sein scheint, wissen wir aus diesem Ereignis mit Sicherheit, dass dieses Ding (so wie es zu diesem Zeitpunkt erscheint) nicht-existent und irreal ist.

Es ist wichtig zu beachten, dass „A“ oft zunächst undefiniert ist und sich dann allmählich präzisiert und genauer definiert. Daher sollten wir bei der Anwendung der Denkgesetze kein starres Modell heranziehen, in dem ein mit „A“ bezeichnetes Ding vordefiniert ist und eine klare, sichere und endgültige Definition besitzt. Ein Großteil unserer Erkenntnistätigkeit besteht darin, im Laufe der Zeit herauszufinden, was „A“ genau bedeutet. In manchen Fällen wird die Bezeichnung „A“ natürlich endgültig auf etwas angewendet und bleibt bei dieser Bedeutung. In vielen, wenn nicht den meisten Fällen wird die Bezeichnung „A“ jedoch eher konnotativ verwendet, als Ankerpunkt, um uns auf etwas zu konzentrieren, das wir noch nicht eindeutig aus seinem Kontext herausfiltern konnten und daher noch nicht definieren können. In solchen Situationen sind die drei Gesetze eindeutig induktive Werkzeuge, da sie uns helfen, solche vagen Begriffe logisch abzugrenzen und sicherzustellen, dass sie niemals in Absurdität, d. h. in Selbstwidersprüchlichkeit oder Unvollständigkeit, abgleiten.

Des Weiteren lässt sich logisch, selbst hypothetisch, nicht behaupten, dass diese drei Gesetze in Bereichen verletzt werden könnten, die uns noch oder für immer unbekannt sind; beispielsweise in zu kleinen oder zu weit entfernten Dingen oder in transzendentalen Bereichen. Wir können keine Annahmen über Dinge treffen, die außerhalb unseres Verständnisses liegen, denn dies würde einen Wissensanspruch darstellen und wäre somit widersprüchlich. In solchen Situationen müssen wir annehmen, dass das, was wir noch nicht beobachtet haben oder nicht beobachten können, den Regeln der Dinge folgt, die wir beobachten können und bereits beobachtet haben. Denn im letzteren Fall

erfinden wir nichts Neues, im ersteren Fall hingegen schon. Diese Argumentation ist die Grundlage der Induktion. Daher können wir mit Zuversicht behaupten und darauf bestehen, dass die drei Denkgesetze universell gültig sind.

Die Entdeckung eines neuen (doppelten) Paradoxons gilt in den Augen moderner Logiker als wahre Meisterleistung. Dies ist nicht nur ein legitimes Anliegen der Konsistenz von Wissen, sondern Ausdruck des Zeitgeistes. Das zugrundeliegende Ziel ist der perverse Wunsch, menschliches Wissen zu entkräften – seine unausweichliche Sinnlosigkeit und Absurdität aufzuzeigen [311].

Unendlicher Regress und **Zirkelschluss** (*petitio principii* , Zirkelschluss) sind Kritiktechniken, die auch in Logik und Philosophie häufig Anwendung finden. Das bedeutet, sie sind fundamental. Warum gelten sie dann nicht als „Denkgesetze"? Wahrscheinlich einfach deshalb, weil sie nicht immer schlüssig sind, obwohl sie durchaus Auswirkungen haben. Unendlichkeit ist nicht per se unmöglich; man kann beispielsweise behaupten, das Universum sei ewig, ohne widersprüchlich zu sein. Ebenso ist ein Zirkelschluss nicht per se logisch falsch: Jede Aussage impliziert sich selbst; das Problem mit Zirkelschlüssen besteht darin, dass sie für einen Beweis nicht ausreichen, d. h., es bedarf weiterer Argumente, um uns zu überzeugen. Daher haben Kritikpunkte am unendlichen Regress oder an Zirkelschlüssen nicht dieselbe Endgültigkeit wie etwa Verstöße gegen den Satz vom Widerspruch oder den Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Sie regen uns an, nach weiteren Gründen zu suchen, implizieren aber nicht, dass unsere Argumentation logisch unannehmbar ist.

3. Zwei weitere Denkgesetze

Die ersten drei Denkgesetze, die von Aristoteles formuliert wurden, besagen, dass wir ***Tatsachen so akzeptieren, 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.*** (Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten). Um diese logischen Axiome zu vervollständigen und sie in der Praxis vollumfänglich anwendbar zu machen, müssen wir zwei weitere hinzufügen: das **vierte , das ich Induktionsprinzip** nenne , und das **fünfte** , das ich **Deduktionsprinzip nenne** .

Diese fünf Gesetze sind nichts Neues, sie werden von der Menschheit seit jeher angewendet; neu ist lediglich, dass wir sie benennen, um sie hervorzuheben und zu diskutieren. Sie gelten als „Denkgesetze", weil sie selbstverständlich und für jedes rationale Denken notwendig und in ihm implizit enthalten sind.

Das Deduktionsprinzip ist ein logisches Gesetz, das besagt, dass keine Information als deduktive Schlussfolgerung geltend gemacht werden darf, die nicht bereits explizit oder implizit, verbal oder stillschweigend in den Prämissen *enthalten ist* . Die Prämissen müssen die Schlussfolgerung offenkundig vollständig begründen, damit diese als deduktiv gelten kann. Diese grundlegende Regel gilt für alle Formen deduktiver (im Gegensatz zu induktiven) Argumente und hilft uns, Fehlschlüsse zu vermeiden. Sie kann als ein Aspekt des Identitätsgesetzes betrachtet werden, da sie uns verpflichtet, die uns vorliegenden Informationen unverändert und ohne Zusätze anzuerkennen.

fünftes Denkgesetz bezeichnen , um den Gegensatz zum Induktionsprinzip, dem vierten Denkgesetz, zu verdeutlichen. Das Induktionsprinzip lässt sich allgemein wie folgt formulieren: Was in einem gegebenen Informationskontext als wahr erscheint, kann als wahr gelten, solange keine neuen Informationen vorliegen, die den ursprünglichen Eindruck infrage stellen. Im letzteren Fall kann der

311 Siehe *Grübeleien,* Kapitel 5.7-9; *Logische und spirituelle Betrachtungen,* Kapitel 1.8-9.

veränderte Informationskontext zu einem neuen Verständnis von Wahrheit führen; oder er kann Unsicherheit hervorrufen, bis weitere Daten verfügbar sind.

Deduktion darf niemals mit Induktion verwechselt werden. Obwohl Deduktion im weiteren Sinne ein Werkzeug der Induktion ist, ist sie doch deutlich restriktiver als andere. Deduktion bezieht sich speziell auf Schlussfolgerungen mit hundertprozentiger Wahrscheinlichkeit, während Induktion im engeren Sinne Schlussfolgerungen mit weniger als hundertprozentiger Wahrscheinlichkeit meint.

Induktives Schließen unterliegt nicht denselben Einschränkungen wie Deduktion. Induktion ist der Versuch, aus gegebenen Informationen zu extrapolieren und Dinge vorherzusagen, die nicht deduktiv impliziert sind. 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 sein, und Extrapolationen aus den gegebenen Daten sind logisch nicht zulässig. In 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 [312]. In der Deduktion hingegen ist die Schlussfolgerung sicher und unveränderlich, solange keine neuen Daten den ursprünglichen Prämissen widersprechen.

Was die Begriffe betrifft, so kann die Schlussfolgerung bei der Induktion Begriffe, Denotationen oder Konnotationen enthalten, die in den Prämissen nicht explizit genannt werden. Bei der Deduktion hingegen müssen die Begriffe, Denotationen und Konnotationen in der Schlussfolgerung mit denen der Prämissen übereinstimmen. Weicht ein Begriff in der Schlussfolgerung eines deduktiven Arguments (wie etwa Syllogismus oder a fortiori) *auch nur geringfügig* in Bedeutung oder Geltungsbereich von seiner Bedeutung oder seinem Geltungsbereich in einer Prämisse ab, so ist die Schlussfolgerung deduktiv ungültig. Mehrdeutigkeiten oder Mehrdeutigkeiten sind nicht zulässig. Kreativität oder Extrapolationen sind unzulässig. Sind die Begriffe im gesamten Argument nicht exakt identisch, kann es zwar noch einen gewissen induktiven Wert besitzen, jedoch keinen deduktiven.

Jedes deduktive Argument, dessen Schlussfolgerung formal überprüfbar ist, entspricht 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 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.

---

[312] 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.

Das Deduktionsprinzip besagt, dass die Schlussfolgerung eines jeden deduktiven Arguments vollständig und zwingend aus den gegebenen Prämissen folgen muss (d. h. logisch impliziert sein muss) und daher keine Behauptungen enthalten darf, die nicht durch diese Prämissen gestützt werden. Enthält eine Schlussfolgerung *zusätzliche* Informationen und *erscheint dennoch wahr , müssen diese Informationen durch andere deduktive oder induktive Quellen* bewiesen oder bestätigt werden . Schlussfolgerungen, die diesem Prinzip entsprechen, sind wahrhaft deduktiv. Schlussfolgerungen, die diesem Prinzip nicht entsprechen, können zwar induktiv gültig sein, sind aber sicherlich nicht deduktiv gültig.

Tatsächlich ist das Deduktionsprinzip überflüssig. Dass die Schlussfolgerung nicht über das in den Prämissen Gegebene hinausgehen kann, gilt offensichtlich für jedes deduktive Argument, ohne dass es als besonderes Prinzip erwähnt werden muss; es ist die Definition der Deduktion selbst, im Gegensatz zur Induktion oder Fehlschlüssen, und somit der eigentliche Kern jedes deduktiven Vorgangs. Das Deduktionsprinzip ist also keine künstliche, willkürliche oder konventionelle Beschränkung, sondern eine natürliche und rationale.

4. Zum Konzept der Differenz

Die Begriffe Gleichheit und Verschiedenheit sind so grundlegend für unser Erkenntnisvermögen, dass sie sich nicht durch andere Begriffe definieren lassen. Erst durch die Wahrnehmung von Gleichheit oder Verschiedenheit können wir Dinge voneinander unterscheiden, sie definieren, klassifizieren und so Begriffe bilden. Diese Wahrnehmung kann konkret oder abstrakt sein und wird selbstverständlich vorausgesetzt. Betrachten wir zwei konkrete Objekte – seien sie materieller, geistiger oder spiritueller Natur –, genügt es, dass sie uns „ähnlich“ oder „unähnlich“ erscheinen, um sie (in der betreffenden Hinsicht) als gleich oder verschieden einzuordnen. Ebenso können Abstraktionen (in einer bestimmten Hinsicht) als gleich oder verschieden wahrgenommen werden.

Wir können „gleich“ und „verschieden“ relativ definieren, als deren Negation. Das Wort „gleich“ kann auf absolut *identische* Dinge (die letztlich „ein und dasselbe“ sind) oder auf lediglich *ähnliche* Dinge (die in mancher Hinsicht gleich, in anderer aber nicht gleich sind) angewendet werden. Das Wort „verschieden“ ist auf alle *unähnlichen* Dinge anwendbar (keine zwei Dinge sind so radikal verschieden, dass sie nichts gemeinsam hätten, sei es auch nur die Tatsache, dass sie in derselben Welt existieren oder dass wir sie beide betrachten); diametrale *Gegensätze* (im strengen Sinne von Widersprüchen, d. h. etwas und seine Abwesenheit) können wir jedoch als Extremfall der Verschiedenheit betrachten.

Zwei Dinge können (und sind es höchstwahrscheinlich) in mancher Hinsicht gleich und in anderer Hinsicht verschieden sein. Was meinen wir mit „in mancher Hinsicht“? Wir meinen beispielsweise, dass zwei Dinge die gleiche Farbe (sagen wir, blau) haben können, aber unterschiedliche Formen (z. B. ist eines rund und das andere quadratisch). In diesem Fall sind sie hinsichtlich der Farbe gleich, aber hinsichtlich der Form verschieden. „In mancher Hinsicht“ bezieht sich hier also auf einen Aspekt der betreffenden Dinge, auf den wir unsere Aufmerksamkeit richten. Manche Dinge sind in jeder Hinsicht identisch, außer in Raum und/oder Zeit. Wenn sich also etwas an seinem Ort bewegt, ohne dass sich etwas in seinem Inneren oder in seiner Umgebung verändert (sofern so etwas überhaupt möglich ist), ist es nur in Bezug auf Zeit und Raum anders. Wenn es sich nicht bewegt hat (sofern so etwas überhaupt möglich ist), verändert es sich automatisch in der Zeit, da die Zeit vergeht. Aber ein einzelnes Ding kann sich nicht an seinem Ort verändern (außer dass es gleichzeitig ein bestimmtes Raumvolumen einnimmt), ohne dass Zeit vergeht.

Diametrale Gegensätze (hier streng genommen: Anwesenheit und Abwesenheit einer Sache) sind notwendigerweise verschieden, aber nicht alles Verschiedene ist ein Gegensatz. „Verschieden“ ist ein umfassenderer und daher weniger strenger Begriff als „Gegensatz“. Verschiedene Dinge können miteinander vereinbar oder unvereinbar sein (d. h. in einem bestimmten Kontext oder in der Welt als Ganzes koexistieren können oder nicht); und sie können unvollständig oder vollständig sein (d. h. in einem bestimmten Kontext oder in der Welt als Ganzes gleichzeitig abwesend oder nicht vorhanden sein). Gegensätze (im engeren Sinne von Widersprüchlichkeit, um es zu wiederholen) sind notwendigerweise sowohl unvereinbar (dies ist der Satz vom Widerspruch) als auch vollständig (dies ist der Satz vom ausgeschlossenen Dritten).

Betrachten wir nun die Prädikation „A ist B“ (wobei B ein anderer Begriff als A ist). Diese besagt, dass das Subjekt A (oder „dieses A“) das Prädikat B besitzt, d. h. es ist B-besitzend (oder B-wirkend). Dies bedeutet nicht, dass A-Sein mit B-Sein identisch ist, sondern lediglich, dass diese Begriffe vereinbar sind und dass im Falle dieses A das Besitzen von B-Sein Teil seiner Gesamtidentität ist (zumindest zum betrachteten Zeitpunkt). Daher können wir nicht syllogistisch argumentieren und sagen: „Da A B ist und B nicht A ist, folgt daraus, dass A nicht A ist!“ Dies wäre ein Fehlschluss der vier Terme, da der mittlere Term in der Unterprämisse („A ist B“) eigentlich „hat B-Sein“, während der mittlere Term in der Oberprämisse („B ist nicht A“) das „B-Sein“ selbst ist.

Um Antinomien zu vermeiden, ist es daher wichtig, zwischen einem prädizierten Adjektiv oder Verb (z. B. „Unser Planet ist rund“ oder „rotiert“) und der Eigenschaft oder Handlung, auf die es sich bezieht (Rundheit oder Rotation), zu unterscheiden. „A ist B“ zu sagen ist nicht dasselbe wie „A ist B-Eigenschaft“ oder gar „A-Eigenschaft ist B-Eigenschaft“. Dies ist keine rein sprachliche Frage. Die Begriffe A und B bezeichnen unterschiedliche Dinge, dennoch ist es kein Widerspruch, B von A zu sagen. Ontologisch bedeutet dies, dass die Identität eines Dings (A) durchaus – und in der Regel auch – viele andere Dinge (B, C, D usw.) umfassen kann. Identitäten sind, mit wenigen Ausnahmen, komplexe Gebilde; sie sind nicht einheitlich und homogen („Monaden“).

Der Begriff der Differenz sollte nicht mit dem des Widerspruchs verwechselt werden. Unterschiedliche Dinge sind nicht zwangsläufig Gegensätze.

Das definierende Merkmal (sagen wir B) eines Objekts (A) ist notwendig (immer vorhanden) und exklusiv (niemals vorhanden; es macht dieses Objekt *unverwechselbar*). Das bedeutet aber nicht, dass jedes Objekt (A) nur ein notwendiges und exklusives Merkmal besitzt – es kann zwei oder mehr davon haben (B, C, D usw.); diese sind alle ebenfalls wesentlich für die Identität von A. Darüber hinaus kann dieses Objekt (A) wie alle anderen auch viele nicht wesentliche (vorübergehende/bedingte und nicht exklusive) Merkmale besitzen.

Verschiedene Dinge können in unterschiedlichem Maße gemeinsame Merkmale aufweisen und sich gleichzeitig in anderer Hinsicht unterscheiden; beispielsweise sind Sonne und Mond beide rund (aber nicht rund im Sinne von rund), obwohl sie sich in ihrer Größe unterscheiden; und andererseits ist die Sonne heiß (nicht heiß im Sinne von heiß), während der Mond kalt ist (nicht kalt im Sinne von kalt). Die gemeinsamen Merkmale können positiv oder negativ sein; beispielsweise sind weder Sonne noch Mond lebendig und beide besitzen kein Bewusstsein. Diese Dinge sind offensichtlich, aber es lohnt sich, sie sich in Erinnerung zu rufen.

Die *Negation* eines jeden Begriffs ist somit ein recht komplexer Vorgang. Sie impliziert notwendigerweise die Negation all seiner charakteristischen Merkmale, aber nicht notwendigerweise die Negation all seiner anderen Attribute. Etwas (A) kann als abwesend betrachtet werden, selbst wenn

einige seiner Identitätsfaktoren noch vorhanden sind; die wesentlichen müssen abwesend sein, die nicht wesentlichen jedoch nicht.

5. Über den aristotelischen Syllogismus

Ein Beispiel für überhebliche Desinformation moderner Kommentatoren, das ich kürzlich fand, war eine Aussage von Prof. Tim Crane von der Universität Cambridge (UK) [313], der schrieb, dass ein Syllogismus für Aristoteles keinen spezifischen Namen, sondern nur einen allgemeinen Begriff enthalten dürfe (S. 15). Ich zitiere ihn:

> Aristoteles glaubte, dass jedes Argument, dessen Schlussfolgerung aus den Prämissen folgt, als Syllogismus dargestellt werden kann. Dies gilt jedoch als falsch: Ein Syllogismus im aristotelischen Sinne darf nur allgemeine Begriffe enthalten – also keine spezifischen Namen für einzelne Dinge wie „Aristoteles", sondern nur Wörter, die auf viele Dinge zutreffen, wie „weiß". Ironischerweise ist das vielleicht berühmteste Beispiel für einen „Syllogismus" überhaupt – „Alle Menschen sind sterblich; Sokrates ist ein Mensch; also ist Sokrates sterblich" – gar kein Syllogismus im aristotelischen Sinne, da er den Namen „Sokrates" enthält.

Das ist unzutreffend. Die Logikhistoriker William und Martha Kneale [314]weisen diese Ansicht zurück und verweisen auf ein Beispiel für einen solchen Syllogismus in Aristoteles' *Erster Analytik* 2,27: „Pittakos ist großzügig, da ehrgeizige Menschen großzügig sind und Pittakos ehrgeizig ist" (1. Person Singular, Nebenbegriff). Tatsächlich fand ich in derselben Passage ein weiteres Beispiel: „Weise Menschen [d. h. zumindest einige von ihnen] sind gut, da Pittakos nicht nur gut, sondern auch weise ist" (3. Person Singular, Mittelbegriff). Ich vermute, dass sich noch viele weitere Beispiele finden ließen, wenn wir uns die Mühe machten.

„Zukünftige Logik " (Kapitel 9.4) habe ich eine Liste singulärer Syllogismen vorgestellt . In der ersten Abbildung lauten die gültigen Modi: „Alle M sind P und dieses S ist M; also ist dieses S P" und „Kein M ist P und dieses S ist M; also ist dieses S nicht P". In der zweiten Abbildung lauten sie: „Alle P sind M und dieses S ist nicht M; also ist dieses S nicht P" und „Kein P ist M und dieses S ist M; also ist dieses S nicht P". In der dritten Abbildung sind die wichtigsten Syllogismen: „Dieses M ist P und dieses M ist S; also sind einige S P" und „Dieses M ist nicht P und dieses M ist S; also sind einige S nicht P".

Tatsächlich ist, wie ich es sehe – und ich denke, Aristoteles hatte dies letztlich im Sinn –, der singuläre Syllogismus die Grundlage des pluralen Syllogismus. Die subsumptive und distributive Intention sowohl allgemeiner als auch partikulärer Aussagen besteht genau darin, dass sie eine (vollständige bzw. teilweise) Menge singulärer Aussagen bezeichnen.

Wie Aristoteles überzeugend gezeigt hat, lassen sich alle Syllogismen durch einen positiven Syllogismus der ersten Figur beweisen, entweder durch direkte Reduktion auf einen einzigen Fall (mittels unmittelbarer Schlussfolgerungen, vor allem Obversion und Konversion) oder durch indirekte Reduktion auf einen einzigen Fall (mittels eines *Widerspruchsbeweises* , d. h. indem gezeigt wird, dass die Verneinung der vermeintlichen Schlussfolgerung die Verneinung einer ihrer Prämissen zur Folge hätte). Doch wie lässt sich ein positiver Syllogismus der ersten Figur beweisen? Aristoteles bediente sich

---

313 Im Band *„Philosophy"* (London: Duncan Baird, 2009) wähle ich diesen Professor aus Cambridge und anderen britischen Universitäten als Beispiel, nicht weil er eine besondere Bedeutung hat, sondern gerade weil er ein ganz normaler Dozent an der heutigen Universität ist.

314 In ihrem Werk „ *Die Entwicklung der Logik"* auf Seite 67.

hierfür der *Exposition* , d. h. er begründete die Zugehörigkeit eines Einzelfalls zu einem übergeordneten Begriff (einer Gattung) mit seiner Zugehörigkeit zu einem untergeordneten Begriff (einer Art). Dies zeigte, dass das, was für ein einzelnes Individuum gilt, offensichtlich auch für jede Gruppe von Individuen (einige oder alle) gilt.

Obwohl Aristoteles' Darstellung des Syllogismus sich größtenteils auf plurale (d. h. allgemeine oder partikuläre) Syllogismen konzentriert, bildet der singuläre Syllogismus letztendlich seine Grundlage. Ohne den singulären Syllogismus kann der plurale Syllogismus nicht bestätigt werden – er wird sogar bedeutungslos.[315]

Ein weiteres Problem im Zusammenhang mit Syllogismen, das häufig zur Herabsetzung und Verhöhnung des aristotelischen Syllogismus herangezogen wird, ist *die Substitution* . Zunächst möchte ich einige Passagen zitieren, die ich zu diesem Thema in „ *Zukünftige Logik* “ (Kapitel 19.1) geschrieben habe, ohne dabei auf die „moderne Logik“ Bezug zu nehmen.

> Die Substitution ist ein weit verbreiteter, aber wenig beachteter logischer Prozess, der sich formal behandeln lässt. Sie besteht darin, einen Begriff durch einen anderen zu ersetzen, der dieselben Einheiten enthält, diese aber aus einer etwas anderen Perspektive betrachtet. Die bezeichnete Entität bleibt dieselbe, nur ihre Bezeichnung ändert sich (*bezüglich* dessen, worauf sie sich bezieht); die Substitution ist somit gerechtfertigt. Wir können einen Gattungsbegriff für eine Art verwenden, wenn wir die gleiche Menge beibehalten, oder eine Art für ein Individuum. Zum Beispiel: „X hat (eine bestimmte Anzahl von) Y, alle Y sind Z, also hat X (so viele) Z“ oder „X hat dieses Y, dieses Y ist Z, also hat X ein Z“. Beispiel: „Der Mensch hat einen Geist, ein Geist ist ein Organ, also hat der Mensch ein Organ (mindestens eines)“. Beachten Sie, dass dies kein normaler, erster, klassifikatorischer Syllogismus ist. Hier muss die Oberprämisse affirmativ und klassifikatorisch sein oder so formuliert werden; die Unterprämisse und die Schlussfolgerung sind jedoch possessiv (in diesem Fall). Selbstverständlich sind andere Verben als „haben“ nicht zulässig. Auch für Ersetzungen offen. Beispiel: „Bill schlug Joan“: „Bill schlug eine Frau.“

Das alles ist eigentlich ganz einfach, doch moderne Logiker rühmen sich ihrer „Entdeckung“ dieses Denkprozesses dank ihrer hochentwickelten symbolischen Methoden! Um jegliche Zweifel an Aristoteles’ Kenntnis des Substitutionsprozesses auszuräumen, sei hier ein Zitat aus seinem Werk (*Topik* , Buch 1, Kapitel 7) angeführt, das die Angelegenheit endgültig klärt:

> „Denn all diese Verwendungen bedeuten, eine numerische Einheit auszudrücken. Dass das Gesagte zutrifft, lässt sich am besten erkennen, wenn man eine Bezeichnung durch eine andere ersetzt. Denn oft, wenn wir jemanden, der sitzt, benennen und ihn beim Namen nennen, ändern wir unsere Bezeichnung, sobald die Person, der wir die Anweisung geben, uns nicht versteht; wir glauben, sie wird es anhand eines zufälligen Merkmals besser verstehen; also bitten wir sie, uns ‚den Mann, der sitzt‘ oder ‚den, der sich dort drüben unterhält‘ zu nennen – und gehen dabei eindeutig davon aus, dass wir mit Namen und durch ein zufälliges Merkmal dasselbe Objekt bezeichnen.“

Dies ist natürlich nur ein Sonderfall (nämlich die Ersetzung des Namens oder der Beschreibung einer Person), aber er legt eindeutig den Grundstein und zeigt, dass Aristoteles mit diesem Denkprozess vertraut war. Ich bin überzeugt, dass weitere Forschungen noch viele weitere Belege für die Ersetzung in der griechischen und anderen vormodernen Logiken zutage fördern würden.

---

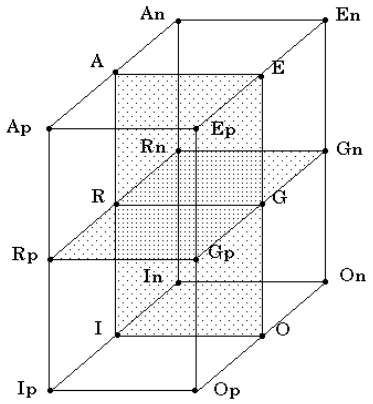
315 Beachten Sie, dass ein Syllogismus im Plural nicht kollektiv ist. Ein kollektiver Syllogismus ähnelt eher einem Syllogismus im Singular.

Angriffe auf den aristotelischen Syllogismus sind in der modernen Logikliteratur recht verbreitet. Sie erfolgen meist in einem spöttischen Ton, um die intellektuelle Überlegenheit des Autors gegenüber dem angeblich törichten Aristoteles zu demonstrieren. Ich habe in einigen meiner früheren Arbeiten Beispiele für dieses Übel angeführt [316].

6. Zu den Oppositionsfiguren

Eine Oppositionsfigur ist ein Diagramm, das den Gegensatz zwischen Paaren von Aussagenformen darstellt, d. h. ob sie widersprüchlich, gegensätzlich, subkonträr, subalternativ oder auf andere Weise miteinander verwandt sind. Der Archetyp solcher Diagramme ist das antike „Oppositionsquadrat", das Aristoteles' vier tatsächliche kategorische Aussagen (die Pluralformen, traditionell mit **A, I, E** und **O bezeichnet**) miteinander verknüpft.

„Future Logic" (FL) finden sich mehrere „Oppositionsfiguren" , von denen einige neuartige Merkmale aufweisen. In Kapitel 6 führe ich ein Oppositionsrechteck ein, das das traditionelle Oppositionsquadrat erweitert, um die beiden Singularformen (die ich mit **R** und **G bezeichne**) mit den vier Pluralformen in Beziehung zu setzen. In Kapitel 14 verwende ich eine dreidimensionale Oppositionsfigur, um die achtzehn Formen kategorischer Aussagen analog darzustellen, darunter die sechs tatsächlichen Formen (ohne Suffix) sowie sechs entsprechende notwendige Formen (mit Suffix **n**) und sechs entsprechende mögliche Formen (mit Suffix **p**). Das entsprechende Diagramm ist hier abgebildet (die beteiligten Oppositionen sind in der beigefügten Tabelle aufgeführt [317]):



Um die Untersuchung kategorischer Aussagen auf modale (**n** und **p**) sowie tatsächliche Aussagen auszuweiten, musste ich zwei neue Oppositionsbegriffe einführen: „Implizanz" und „Unverbundenheit". Erstere bezeichnet Aussagen, die einander implizieren, letztere solche, die zueinander neutral sind, d. h. weder widersprüchlich noch gegensätzlich noch subkonträr noch subalternativ (eine impliziert die andere, ohne von ihr impliziert zu werden) noch implikant. Die daraus resultierende Liste von sechs Oppositionsbegriffen war erschöpfend: Jedes Paar von Aussagen musste auf genau eine dieser Weisen miteinander verbunden sein.

Tatsächlich waren in den 18 betrachteten Kategorien keine zwei verschiedenen Kategorien implikant, obwohl die Implikanz natürlich weiterhin dadurch belegt wurde, dass (in der dort gezeigten

316 Beispiele hierfür sind: *Future Logic,* Kapitel 9.4, 19.1; *Phenomenology,* Kapitel 7.2, 7.4-5; *Ruminations,* Kapitel 4.5.

317 Siehe Tabelle 14.1.

Kreuztabelle) jede Kategorie sich selbst implizierte und von sich selbst impliziert wurde. Es gab jedoch zahlreiche Kategorienpaare, die, wie oben definiert, „nicht miteinander verbunden“ waren; beispielsweise: A und Rn, A und In, A und Ep, A und Gp. Dieselben Konzepte der Opposition lassen sich selbstverständlich in jedem anderen Kontext anwenden, wo immer sie als nützlich erachtet werden [318].

Dies war keine bloße Erfindung um der Erfindung willen; es war ein notwendiger Schritt, um die begrifflichen Mittel zu haben, alle möglichen Gegensatzbeziehungen auszudrücken. Bei der Betrachtung der sechs eigentlichen Kategorien genügten die traditionellen vier Gegensatzbeziehungen; doch als das Spektrum kategorischer Aussagen um Modalformen erweitert wurde, wurden die beiden genannten zusätzlichen Gegensatzbegriffe erforderlich.

Ich sage das, weil zu meiner größten Überraschung und Belustigung [319]später einige Leute sich fragten, warum ich das getan hatte! So schrieb beispielsweise ein gewisser Jean-Yves Béziau [320], gefolgt von einem gewissen Alessio Moretti , in Florida:[321]

> Mit dem „Gegensatz“ zweier Aussagen ist die exakte logische Beziehung zwischen ihnen gemeint – ob die Wahrheit oder Falschheit der einen die Wahrheit oder Falschheit der anderen beeinflusst oder nicht. In diesem Zusammenhang ist der Ausdruck „Gegensatz“ ein Fachbegriff, der nicht zwangsläufig einen Konflikt impliziert. Wir sagen üblicherweise von zwei Aussagen, dass sie „gegensätzlich“ sind, im Sinne von unvereinbar. Hier ist die Bedeutung jedoch weiter gefasst; sie bezieht sich auf jede gedankliche Auseinandersetzung, jedes logische Duell zwischen unterscheidbaren Aussagen. In diesem Sinne können selbst Formen, die einander implizieren, aufgrund ihrer Gegensätzlichkeit als „gegensätzlich“ betrachtet werden, wenn auch in viel geringerem Maße als Widersprüche. Die verschiedenen Gegensätze bilden somit ein Kontinuum.

Und ich definierte Unverbundenheit als

> Unverbundenheit (oder Neutralität): Zwei Aussagen stehen in diesem Sinne „gegenüber“, wenn keine die andere formal impliziert, sie nicht unvereinbar und nicht erschöpfend sind. Diese Definition schließt jedoch nicht aus, dass Unverbundenes unter bestimmten Bedingungen verbunden werden kann (oder unter allen Bedingungen unverbunden bleibt).

Béziau widersprach dem mit den Worten:

> „Tatsächlich sind zwei atomare Aussagen gemäß dieser Definition unverbunden und müssen als Gegensätze betrachtet werden, wie etwa „Schnee ist weiß“ und „Der Himmel ist blau“ oder „John mag Käse“ und „John mag Wein“. Offensichtlich gehen wir hier zu weit und verwechseln Negation mit Unterscheidung, was vielleicht auf Platons Theorie im Sophist zurückgeht, wo Negation mit Andersartigkeit gleichgesetzt wird. Die Standarddefinition von *Gegenteil* lautet wie folgt: Eine Person oder Sache, die sich *so stark wie möglich* von jemand anderem oder etwas anderem unterscheidet: Die Farben „Schwarz“ und „Weiß“ sind Gegensätze.“ (Longman Dictionary of Contemporary English, Hervorhebungen nach Béziau).“

---

318 Ich verwende sie erneut in meinem Studium der *Logik der Kausalität* .

319 Ich erwähne diese Personen anonym in einer Fußnote in *„Die Logik der Kausalität“* , Kapitel 19.

320 In einem Aufsatz mit dem Titel „Neues Licht auf das Quadrat der Oppositionen und seine namenlose Ecke“ (ich glaube, 2008), der hier gelesen werden kann: http://wwwa.unine.ch/unilog/jyb/sep.pdf. S. 8-9.

321 In „The Geometry of Logical Opposition“ und „The Geometry of Oppositions and The Opposition of Logic To It“ (beide 2009) auf S. 175 bzw. 15. Der erste Artikel ist hier abrufbar: https://www.academia.edu/11372480/The_Geometry_of_Logical_Opposition.

Dies war eindeutig ein absurder Einwand seinerseits. Der Begriff „Opposition“ wird traditionell in einem weiten Sinne verwendet und bezieht sich nicht nur auf Konfliktverhältnisse (Unvereinbarkeit, Widerspruch, Gegensätzlichkeit), sondern gleichermaßen auf nicht-konfliktäre Verhältnisse (Kompatibilität, Subkontrarietität, Subalternation). Ich habe ihn lediglich um zwei weitere der letztgenannten Art erweitert (Implizitheit, Unverbundenheit). Von meiner Seite gab es keinerlei Verwechslung von Negation und Differenz; ganz im Gegenteil, da Implikanten und Unverbundene, ebenso wie Subkontrarieten und Subalternativen, einander zwar unterscheiden, aber nicht negieren.

Tatsächlich kritisierte Béziau nicht nur meine Verwendung des Begriffs „Opposition“, sondern auch die Einbeziehung des traditionellen Subalternationsbegriffs unter diesen Begriff [322]. Offenbar konnte er eine nicht-wörtliche Lesart des Wortes „Opposition“ im Kontext der Logiktheorie nicht begreifen! Es ist völlig legitim, die Bedeutung eines Wortes je nach Kontext zu erweitern (anstatt ein völlig neues zu erfinden). Ein Begriff kann sogar eine Bedeutung und sein Gegenteil haben (z. B. der Begriff „sanktionieren“) [323].

Moretti schloss sich Béziau an und deutete meinen Beitrag als „Versuch, Aristoteles’ Theorie neu zu denken“. Aristoteles behauptet nirgends explizit, dass zwei Aussagen *nur* im Sinne von Widerspruch, Gegensätzlichkeit, Subkontrarietität oder Subalternation miteinander verbunden sein können; er formuliert keine „Theorie“, die den Gegensatz auf diese vier Kategorien beschränkt, sondern verwendet sie lediglich pragmatisch. Zwei weitere Kategorien zu verwenden, wenn sie sich als nützlich erweisen, bedeutet nicht, seine Theorie neu zu denken.

In jedem Fall gibt es bei zwei beliebigen Aussagen P und Q logisch zwangsläufig eine Anzahl möglicher Beziehungen zwischen ihnen. Es ist nicht willkürlich, all diese möglichen Beziehungen vorherzusagen und aufzulisten. Die Bezeichnung ist dabei unerheblich: Sie existieren objektiv und müssen, da sie nützlich sind, benannt werden. Es führt kein Weg daran vorbei, *alle* folgenden Permutationen zu berücksichtigen; sie sind logische Tatsachen! Die Permutationen sind unten aufgeführt:

P und Q widersprechen sich = wenn P, dann nicht Q + wenn nicht P, dann Q;

P und Q sind kontradiktorisch = wenn P, dann nicht Q + wenn nicht P, dann nicht Q;

P und Q sind subkontradiktorisch = wenn P, dann nicht - dann nicht Q + wenn nicht P, dann Q;

P und Q sind implikant = wenn P, dann Q + wenn nicht P, dann nicht Q;

P Unteralternates Q = wenn P, dann Q + wenn nicht P, dann nicht Q;

P wird subalterniert durch Q = wenn nicht P, dann nicht Q + wenn P, nicht dann Q;

P und Q sind unverbunden = wenn P, dann nicht Q + wenn nicht P, dann nicht Q.

Jedenfalls hat mir das Durchlesen dieser Essays gezeigt, dass viele Menschen von „Gegensätzen“ fasziniert sind und darüber schreiben [324]. Für mich sind Gegensätze nützliche Werkzeuge; sie helfen uns, Beziehungen zwischen Aussagen in unserem Kopf auf praktische Weise zu ordnen. Sie vermitteln Informationen bildlich, sind aber an sich bedeutungslos. Sie sind lediglich Vehikel – entscheidend ist die Information, die sie enthalten. Sie sind in meinen Augen nichts Besonderes, nichts, worüber man groß schreiben müsste.

---

322 Offenbar störte ihn die durch die Subkontrarietität implizierte Kompatibilität nicht.

323 Dies nennt man Enantiosemie.

324 Ich kontaktierte Béziau, und er teilte mir mit, dass er im Jahr 2007 einen Kongress zu diesem Thema organisiert hatte (http://www.square-of-opposition.org/), woraufhin eine Sonderausgabe der Zeitschrift Logica Universalis veröffentlicht wurde (https://link.springer.com/journal/11787/volumes-and-issues/2-1?page=1).

7. Zur induktiven Rolle der Deduktion

Einer der schwerwiegendsten Angriffe auf den aristotelischen Syllogismus war die Behauptung, er lehre nichts, da er lediglich ein Zirkelschluss sei, bei dem die Prämissen erst dann als wahr erkannt werden könnten, wenn die Schlussfolgerung zuvor als wahr erkannt worden wäre. In diesem Fall wäre der syllogistische Argumentationsansatz eine Parodie des logischen Denkens. Ich habe diese Fehlannahme in meinem Buch *„Phänomenologie“* unter der Überschrift *„ Der Syllogismus erweitert das Wissen“ widerlegt* [325]. Diese Darstellung der induktiven Rolle des Syllogismus kann von jenen, die die Gültigkeit von Verallgemeinerungen leugnen, nicht vollständig verstanden und akzeptiert werden, wie ich im selben Werk unter der Überschrift *„ Verallgemeinerung ist gerechtfertigt“ erläutere* [326].

Diese Überlegungen lehren uns die induktive Rolle deduktiver Argumentation. Natürlich spielt die Deduktion generell eine wichtige Rolle in der Induktion, da sie dazu dient, mögliche Implikationen unserer empirischen Befunde abzuleiten und überprüfbare Vorhersagen aus unseren theoretischen Konstrukten abzuleiten. Der hier geäußerte Punkt ist jedoch, dass Induktion oft formal in bestimmten deduktiven Prozessen angelegt ist.

Der induktive Nutzen der Deduktion lässt sich auch anhand von Dilemmaargumenten veranschaulichen. In meiner Arbeit *„ Zukünftige Logik“ habe ich* [327]zwischen normalen und abnormalen hypothetischen Aussagen unterschieden. Im Normalfall impliziert „Wenn P, dann Q“ die implizite Konjunktion „Wenn nicht P, dann nicht Q“. Im abnormalen Fall hingegen impliziert „Wenn P, dann Q“ die Konjunktion „Wenn nicht P, dann Q“ und läuft somit auf eine kategorische Aussage „Q“ (oder „nicht nicht Q“) hinaus. Die standardmäßige induktive Annahme bezüglich einer hypothetischen Aussage ist, dass sie normal ist. Erst wenn ihre Abnormität bewiesen ist, betrachten wir sie als solche.

Dies lässt sich am Beispiel eines einfachen konstruktiven Dilemmas veranschaulichen:

> Wenn P1, dann Q und wenn P2, dann Q
>
> aber P1 und/oder P2
>
> daher Q

Wenn wir das erste Horn entdecken (wenn P1, dann Q), halten wir es für normal; dasselbe gilt für das zweite Horn (wenn P2, dann Q). Dann stellen wir fest, dass „P1 und/oder P2“ (die Nebenprämisse) gilt, was uns zu dem Schluss führt, dass „Q“ wahr ist. Wenn wir also erkennen, dass „Q“ unabhängig von P1 oder P2 wahr ist, müssen wir zugeben, dass die ursprünglichen Hörner tatsächlich abnormal waren (und nicht, wie ursprünglich angenommen, normal). Somit *ändern wir letztendlich* den Status der gegebenen Hypothesen (die Hauptprämisse) in unserem Denken. Dies ist der Erkenntnisprozess, der einem solchen Dilemma zugrunde liegt. Wir wissen normalerweise nicht im Voraus, dass die Schlussfolgerung „Q“ unabhängig von P1 oder P2 notwendig ist – vielmehr entdecken wir dies durch das Zusammenwirken der Prämissen in unserem Denken.

Dasselbe gilt für paradoxe Argumente. In diesem Spezialfall sind P1 und P2 jeweils eine Aussage P und ihre Negation nichtP. Die Oberprämisse lautet dann: „Ob P oder nichtP, dann Q“; die Unterprämisse lautet: „entweder P oder nichtP“; und die Konklusion lautet: „Q“.

---

325 Kapitel 7.4.

326 Kapitel 7.2.

327 Kapitel 31.3.

Anhand solcher einfacher Dilemmaargumente wird der deutliche Unterschied zwischen deduktiver und induktiver Logik sichtbar. Aus deduktiver Sicht ist das einfache Dilemma ein statisches Argument, bei dem die Oberprämisse als stillschweigend abnormale Hypothesen und die Unterprämisse als normale Disjunktion betrachtet wird; die Schlussfolgerung ist notwendig. Dieses traditionelle Bild des einfachen Dilemmas entspricht jedoch nicht der Wahrheit. Es handelt sich vielmehr um ein induktives Argument, das mit scheinbar normalen Oberprämissen beginnt und mit der Erkenntnis endet, dass diese tatsächlich abnormal sind. Die Konfrontation der Oberprämisse mit der Unterprämisse führt zu einer veränderten Sichtweise der Oberprämisse (von normal zu abnormal). Man beachte: Deduktive Logik beinhaltet statische Relationen; induktive Logik hingegen Zeit, Prozess und Veränderung.

Darüber hinaus führt die deduktive Ableitung aus den Prämissen zu einer notwendigen Schlussfolgerung. Induktiv ist die Schlussfolgerung jedoch natürlich nicht wahrscheinlicher als die Gesamtwahrscheinlichkeit der Prämissen, aus denen sie hervorgeht (vorausgesetzt, es gibt keine weiteren Bestätigungsquellen). Sind die Prämissen sicher, so ist auch die Schlussfolgerung sicher. Sind die Prämissen jedoch mit Zweifeln behaftet, so ist auch die Schlussfolgerung nicht mehr so notwendig, wie zunächst angenommen. Die Frage ist also je nach Wissensstand flexibel. Dies beweist die weitaus höhere Realitätsnähe des induktiven Verständnisses von Schlussfolgerungen.

8. Bei strenger oder materieller Implikation

Die folgenden Ausführungen sollen dem Konzept der Konditionierung eine neue Ordnung verleihen und damit gewisse Verständnisfehler aufzeigen, die viele Logiker seit dem späten 19. Jahrhundert an den Tag gelegt [haben] .

Natürlich wurde die Implikation in verschiedenen Formen im menschlichen Diskurs schon lange vor ihrer philosophischen Auseinandersetzung verwendet. Soweit wir wissen, wurde der Begriff der Implikation laut Logikhistorikern erstmals von Diodor (Kronos von Megara, gest. um 307 v. Chr.) erläutert. Er definierte sie als eine Abfolge von Ereignissen (oder Begriffen oder Aussagen), wobei dem ersten (dem Antezedens) stets das zweite (das Konsequens) folgt. Bald darauf befürwortete sein Schüler Philo (bekannt als der Megarier, obwohl seine Herkunft ungewiss ist) eine einfachere Definition der Implikation, die auf die Zuschreibung „immer“ verzichtete. Für Diodor war die Implikation (die hypothetische Form „Wenn P, dann Q“) eine *modale* Relation, was bedeutete, dass die Konjunktion „P und nicht Q“ *niemals* vorkommt. Für Philo hingegen genügte es, diese Konjunktion (faktisch *zu einem bestimmten Zeitpunkt*) einfach zu verneinen, indem er sagte: „nicht-(P und nicht Q)“. Wie eine genauere Betrachtung zeigt, war Philo ein schlechter Schüler, der seinem Lehrer Diodorus besser hätte zuhören sollen.

Dennoch verstanden moderne Logiker (zumindest jene mit mathematischer Ausrichtung) unter Implikation Philos Form der Implikation (später materiale Implikation genannt). Dies blieb zumindest so, bis Clarence I. Lewis 1918 und 1932 Diodors Form der Implikation (heute strikte Implikation genannt) wiederbelebte. Selbst danach formulierten viele Logiker Logiktheorien und -lehren weiterhin so, dass Implikation lediglich die *Negation* einer Konjunktion darstellte, anstatt deren *Unmöglichkeit* (von P und nicht Q, gegeben „Wenn P, dann Q“).

Sie erkennen noch nicht, dass es uns ohne den Rückgriff auf die strikte Implikation schwerfiele, den Unterschied zwischen einem Widerlegungsbeweis („das Widersprüchliche beweisen“) und einem Fehlschluss („die Schlussfolgerung folgt nicht aus den Prämissen“) auszudrücken. Eine solche Verfeinerung des Diskurses ist mit der materiellen Implikation nicht möglich.

Vergleicht man die Wahrheitstabellen für strikte und materiale Implikation, scheinen sie hinsichtlich des positiven Aspekts „Wenn P, dann Q“ oberflächlich betrachtet identisch zu sein. Die Wahrheit von P impliziert die Wahrheit von Q, und die Falschheit von Q impliziert die Falschheit von P. Betrachtet man jedoch den negativen Aspekt, wird der Unterschied deutlich. Bei strikter Implikation entspricht die Negation von „Wenn P, dann Q“ der negativen hypothetischen Aussage „Wenn P, *dann nicht* Q“ (was bedeutet: „Auf P folgt nicht notwendigerweise Q“, nicht zu verwechseln mit „Wenn P, dann nicht Q“). Diese Aussage lässt die jeweiligen Wahrheiten und Falschheiten von P und Q offen und erlaubt es nicht, aus P auf die Wahrheit oder Falschheit von Q oder aus Q auf die Wahrheit oder Falschheit von P zu schließen. Bei materialer Implikation hingegen entspricht die Negation von „Wenn P, dann Q“ einfach „P und nicht Q“, d. h. sie besagt *kategorisch,* dass P wahr und Q falsch ist!

Darüber hinaus sollten wir uns fragen: Wie können wir überhaupt eine materielle Aussage der *negativen* Form „nicht-(P und nichtQ)“ erkennen? Entweder erkennen wir sie direkt durch logische Einsicht – in diesem Fall bedeutet sie tatsächlich „die Konjunktion (P und nichtQ) ist unmöglich“, d. h. sie ist lediglich eine Ableitung der strikten Implikation „Wenn P, dann Q“ [328]. Oder wir erkennen sie, weil wir *bereits* eine ihrer materiellen *positiven* Alternativen festgestellt haben, nämlich eine der Konjunktionen „P und Q“, „nichtP und Q“ oder „nichtP und nichtQ“. Somit gibt es für uns tatsächlich keine Möglichkeit, die negative Konjunktionsaussage „nicht-(P und nichtQ)“ *direkt zu erkennen* ; wir haben keinen unabhängigen Zugang zu dieser Information.

Dies ist jedoch nur die halbe Wahrheit. Bereits in der Antike wurde – wenn auch nur implizit – zwischen „de dicto“- und „de re“-Modalitäten unterschieden. Erstere bezog sich auf den Stand unseres Wissens (einschließlich Spekulationen und Hypothesen) über die Dinge, während letztere die Dinge selbst betraf. Genauer gesagt, im vorliegenden Kontext betraf erstere die logische Modalität (Erkenntnistheorie), letztere hingegen natürliche, temporale, extensionale, räumliche oder ähnliche ontologische Modalitäten (insbesondere diejenige, die mit dem Willen, der persönlichen Modalität, zusammenhängt).

Viele moderne Logiker nach Lewis neigten, sei es aus Unwissenheit, Naivität oder dem hartnäckigen Wunsch, komplexe Sachverhalte zu vereinfachen, dazu, De-dicto-Konditionierung mit strikter Implikation und De-re-Konditionierung mit materialer Implikation gleichzusetzen. Dies zeigt sich in der verwendeten Terminologie: „Streng“ bedeutet formal, im Einklang mit dem logischen Diskurs (d. h. De dicto), und „material“ bedeutet inhaltlich, auf Dinge bezogen (d. h. De re); und es zeigt sich auch in den Beispielen, die sie zur Veranschaulichung materialer Implikation anführen (z. B. „Wenn es regnet, wird das Spiel abgesagt“). Doch das ist natürlich falsch. Sowohl strikte als auch materiale Implikation sind (stärkere bzw. schwächere) Formen logischer Konditionierung. Die materiale Implikation kann die Funktion verschiedener De-re-Formen der Konditionierung nicht adäquat erfüllen [329].

Die Unzulänglichkeit moderner Annahmen in dieser Hinsicht wird deutlich, sobald wir versuchen, damit gebräuchliche Ausdrücke wie beispielsweise „wenn“ und „falls“ zu interpretieren oder zu erklären. Würden „wenn“ und „falls“ beide der logischen Modalität angehören, wäre ihre Verbindung unverständlich. Verstehen wir jedoch den Unterschied zwischen den Modalitäten der Bedingung und zwischen Verbindung und Bedingungsgrundlage, wird diese Verbindung verständlich. Das „wenn“

---

[328] Eine strikt hypothetische Aussage „Wenn P, dann Q“ kann selbstverständlich unbedingt oder bedingt sein. Im letzteren Fall ist sie in eine andere strikt hypothetische Aussage eingebettet, etwa „Wenn R, dann (wenn P, dann Q)“. Die zugrundeliegende Bedingung R muss jedoch letztlich spezifiziert werden; sie kann nicht vage auf „die gegenwärtigen Bedingungen“ verwiesen werden – andernfalls kann die Aussage „Wenn P, dann Q“ nicht als Tatsache gelten.

[329] Dies wird in meinem *Werk „Future Logic“* , Teil IV, über die De-Re-Konditionierung deutlich .

signalisiert, dass eine natürliche oder zeitliche Verbindung (eine De-re-Verbindung) zwischen den Thesen besteht, während das „falls“ darauf hinweist, dass die Grundlage des Antezedens ungewiss ist, also lediglich eine logische Möglichkeit darstellt (und keine De-re-Bedingung). Die formalen Möglichkeiten der materiellen Implikation lassen sich nicht mit der Präzision und Komplexität des Diskurses vergleichen, die durch De-re-Bedingungen ermöglicht wird. Dass unsere Praxis eher Letzteren entspricht, lässt sich leicht anhand von Beispielen veranschaulichen.

Ein Großteil dieser Verwirrung blieb der Öffentlichkeit und den Logikern selbst verborgen, da man sich zu sehr auf die symbolische Logik stützte.[330]

9. Über Kollektivsätze

Sind „kollektive“ Aussagen mit *logischer* Modalität denkbar? Solche Aussagen hätten die Form: „Es ist logisch möglich, notwendig, unmöglich, nicht notwendig, dass *alle/einige S gleichzeitig* zu einem gegebenen Zeitpunkt oder in einem gegebenen Zeitraum P (oder nicht P) sind .“ So formuliert, scheint die Antwort auf die Frage offensichtlich: ja. Normalerweise meinen wir mit solchen „kollektiven Aussagen“ *die natürliche* Modalität – da aber die logische Modalität mit der natürlichen Modalität kontinuierlich ist (d. h. logische Notwendigkeit impliziert natürliche Notwendigkeit und natürliche Möglichkeit impliziert logische Möglichkeit), müssen wir die kollektive Form um logische Modalitäten erweitern. Im Wesentlichen funktioniert die Form aber weiterhin *mit* natürlicher Modalität.

Dies wird deutlich, wenn wir uns fragen: Was wäre, wenn wir anstelle der eingeklammerten Aussage „alle/einige S sind gleichzeitig P (oder nicht P)“ eine Aussage mit einer anderen natürlichen Modalität, nämlich Potenzialität oder natürlicher Notwendigkeit, verwenden würden, etwa „alle/einige S können/müssen gleichzeitig P (oder nicht P) sein“? Wären solche Aussagen sinnvolle Kollektivformen? Offensichtlich nicht, denn solche modalen Aussagen (mit „können“ oder „müssen“) sind *nicht zeitgebunden* wie ihre tatsächliche Entsprechung.

Eine Ausnahme von dieser Regel ließe sich jedoch vorschlagen, wenn man die Phänomene des „Erwerbs oder Verlusts von Fähigkeiten“ betrachtet, die einen Wechsel von „kann nicht“ zu „kann“ oder umgekehrt implizieren. In letzteren Fällen könnte man sich fragen, ob alle oder einige der subsumierten Subjekte die betreffenden Fähigkeiten gleichzeitig im selben Zeitraum erwerben oder verlieren können, müssen, nicht können oder nicht können. Auch in diesem Kontext könnte man hinsichtlich des kollektiven Aspekts die logische Modalität anstelle der üblichen natürlichen Modalität zulassen, selbst wenn die eingeklammerten Aussagen nicht-tatsächliche natürliche Modalitäten beinhalten.[331]

10. Zur Logik des Wandels

In meinem 1990 erschienenen Werk *„Future Logic“* (FL), Kapitel 17, behandle ich einige Aspekte der Logik des Wandels [332]. Bei der Durchsicht der dort geleisteten Arbeit zu diesem Thema erkenne ich

---

330 Weitere Einzelheiten zu diesem Thema finden Sie in meinem *Werk „Future Logic“* , Teil III, über logische Konditionierung. Beachten Sie insbesondere Kapitel 24.3 zur Unterscheidung zwischen strikter und materieller Implikation. Siehe auch: *„Ruminations“* , Kapitel 4.8, zur Unterscheidung zwischen strikter und materieller Implikation; und *„Volition and Allied Causal Concepts“* , Kapitel 6.5, zur „persönlichen Konditionierung“.

331 Zu diesem letzten Thema siehe mein Buch *„Future Logic“* , Kapitel 34.3.

332 Ich befasse mich dort nicht mit *evolutionären Veränderungen; dies ist eine ganz andere Form der Veränderung, die eher auf Arten als auf Individuen anwendbar ist und die ich in meinem Buch „Volition and Allied Causal Concepts“* , Kapitel 14.1, behandle .

keine Fehler in meiner Darstellung. Das dort vorgestellte System ist schlüssig; mir ist jedoch nun bewusst, dass ein ebenso schlüssiges alternatives System hätte vorgeschlagen werden können und vielleicht sogar sollen.

Kurz gesagt, unterscheide ich (unter aristotelischem Einfluss) zwei Arten von Veränderung: *Veränderung* (Zukunft) und *Mutation* (Werden). Erstere ist eher oberflächlich, letztere radikaler. Dies steht im Gegensatz zur *Zuschreibung* (dem Sein), die statisch ist. Auf dieser Grundlage unterscheide ich drei Formen kategorischer Aussagen: die attributive (z. B. „Dieses Ei ist weich“ oder „Dieses Ei ist hart“), bei der sich weder Subjekt noch Prädikat verändern; die alterative (z. B. „Dieses Ei ist hart geworden“ oder „Dieses Ei ist hart geworden“, wobei das Subjekt „dieses Ei“ bleibt, sich aber das Prädikat von „weich“ zu „hart“ ändert); und die mutative (z. B. „Dieses weiche Ei ist zu einem harten Ei geworden“, wobei das ursprüngliche Subjekt „dieses weiche Ei“ durch das Subjekt „dieses harte Ei“ ersetzt wird).

Es bedarf daher einer vierten Form, die ebenfalls eine Veränderung beschreibt, ohne zu spezifizieren, ob es sich um eine Alteration oder Mutation handelt. Diese Form kann als *Transition bezeichnet werden* („endet als“ oder „verändert sich zu“). Eine transitive Aussage ist somit ungenauer (z. B. „Dieses Ei wird hart werden“); sie stellt im Grunde eine Disjunktion von Alteration und Mutation dar, d. h. sie beschreibt die Gemeinsamkeit beider. „endet als“ (oder „verändert sich zu“) ist also gleichbedeutend mit „entweder wird es zu oder es wird zu etwas anderem“ (die Alternativen dieser Disjunktion werden lediglich als im Kontext des verfügbaren Wissens denkbar dargestellt, ohne zu behaupten, dass beide tatsächlich eintreten können). Der Begriff transitiv kann im übertragenen Sinne auch auf alterative und mutative Aussagen angewendet werden, da diese Arten der generischen Form der Veränderung darstellen.[333]

Um diese Formen präzise zu analysieren, ist es ratsam, zunächst auf *Singularsätze* mit dem Indikativ „dieser“ einzugehen. Sobald wir die Problematik der Singularformen verstanden haben, lassen sich dieselben logischen Prinzipien leicht auf die Pluralformen mit den Quantoren „alle“ oder „einige“ übertragen. So ist beispielsweise im Satz „Dieses S wird zu P“ das genaue, zugrunde liegende Subjekt unserer Betrachtung etwas (real oder imaginär), auf das physisch oder mental gezeigt wird, bezeichnet durch den Indikativ „dieser“. Sein Ausgangszustand ist das Subjekt S – „dieses S“ bezeichnet eine Prädikation, es bedeutet „dieses Ding, das jetzt S ist“; und sein Endzustand ist das Prädikat P – „dieses P“ bezeichnet ebenfalls eine Prädikation, es bedeutet „dieses Ding, das zu einem späteren Zeitpunkt P ist“.

In FL definiere ich die drei genannten Formen für Veränderung sehr weit gefasst und spezifiziere nur einen Teil des Anfangs und Endes der beschriebenen Prozesse. Die Form „Dieses S wird zu P“ erfordert lediglich, dass der Ausgangszustand des zugrunde liegenden Subjekts (dieses Dings) S ist, ohne sich darauf festzulegen, ob es auch P ist oder nicht. Der Endzustand desselben Dings muss jedoch sowohl S als auch P sein. Die Form „Dieses S wird zu P“ hingegen erfordert, dass der Ausgangszustand S und nicht P ist und der Endzustand nicht S und P ist. Folglich erfordert die Form „Dieses S endet als P“, dass dieses Ding als S beginnt (unabhängig davon, ob es auch P ist oder nicht P) und als P endet (unabhängig davon, ob es auch S ist oder nicht S ist). Wie bereits erwähnt, funktioniert dies gut, da auf dieser Grundlage ein konsistentes System zur Beschreibung von Veränderung aufgebaut werden kann.

Wird ein Zustand in der Form nicht explizit angegeben, lässt er sich leicht durch Hinzufügen einer geeigneten attributiven Aussage spezifizieren. So können wir beispielsweise die attributive Aussage „Dieses S ist jetzt nicht P“ zu „Dieses S wird zu P“ hinzufügen, um zu betonen, dass eine Änderung (von S nicht P zu SP) stattgefunden hat. Fügen wir stattdessen die Aussage „Dieses S ist jetzt P“ hinzu,

---

[333] Selbstverständlich verwenden wir im alltäglichen Sprachgebrauch manchmal „wird“, wenn wir „wird“ meinen, oder „wird“, wenn wir „wird“ meinen, und so weiter. Die Bedeutungen sind hier für die logische Behandlung festgelegt.

findet scheinbar keine Änderung statt (da wir von SP zu SP gehen). Allerdings schließt keine dieser Kombinationen aus, dass *zwischenzeitlich Änderungen auftreten* . Das heißt, die Aussage „Dieses S wird zu P“ erlaubt alle möglichen Änderungen zwischen dem angegebenen Anfangs- und Endzustand, auch wenn diese unsichtbar bleiben. Um sie zu dokumentieren, können wir dies natürlich mithilfe weiterer attributiver oder transitiver Aussagen tun.

Dasselbe gilt für die beiden anderen Formen, nämlich „Dieses S wird zu P“ und „Dieses S endet als P“: Wir können beliebige unbestimmte Anfangs-, End- und Zwischenzustände durch zusätzliche Aussagen festlegen. Die vier Formen können auf diese Weise alle möglichen Situationen abdecken.

Der einzige Einwand, der erhoben werden könnte – und dies ist der Kern meiner Ausführungen –, ist, dass die alternative Form „Dieses S wird zu P“ und folglich auch die ungenauere transitive Form „Dieses S endet als P“ wahr sein können, obwohl in Wirklichkeit gar keine Veränderung stattgefunden hat. Wenn der Ausgangszustand SP und der Endzustand SP ist und in der Zwischenzeit nichts geschehen ist, ist diese Sache (in Bezug auf S und P) statisch geblieben – und doch verwenden wir eine Aussage, die auf Veränderung abzielt!

Das muss uns nicht stören, solange wir uns dessen bewusst sind. Stört es uns jedoch und möchten wir es wörtlicher auslegen, müssten wir die Formulierung „Dieses S wird zu P“ so umdefinieren, dass sie einen Wechsel von S-nichtP zu SP impliziert (was natürlich Zwischenänderungen nicht ausschließt). Dies stünde im Gegensatz zu der Formulierung „Dieses S wird zu P“, die einen Wechsel von S-nichtP zu nichtS-P impliziert (auch hier ohne Ausschluss von Zwischenänderungen). Folglich würde die allgemeine Formulierung „Dieses S endet als P“ ebenfalls einen Startpunkt bei S-nichtP implizieren, aber für das Ende nur P angeben, wodurch die Frage nach S oder nichtS offenbleibt.

Auf diese Weise ließe sich ein alternatives System für die Logik des Wandels vorschlagen, mit etwas anderen Regeln für Opposition, Bildung und Syllogismus. Ein solches System wäre zwar wörtlicher, aber auch komplexer. Ich möchte dieses alternative System hier nicht weiter ausführen, sondern lediglich auf seine Möglichkeit hinweisen.

11. Nach dem A fortiori-Prinzip

In meinem 1995 erschienenen Buch *„Judaic Logic“* präsentiere ich in Kapitel 3 eine originelle und detaillierte Liste und Validierung von acht A-fortiori-Argumenten. Diese umfasst vier Kopulationsmodi (zwei Subjekt- und zwei Prädikatmodi) sowie vier Implikationsmodi (zwei Antezedental- und zwei Konsequenzmodi), wobei jedes dieser Paare aus einem positiven und einem negativen Modus besteht. Jeder Modus wird mit seinen vier Termen oder Thesen (Oberthese P, Unterthese Q, Mittelthese R und Unterthese S) klar erläutert. Beispiele (zwei Kopulationsformen):

> Die positive subjektive Stimmung: P ist mehr R als Q (ist R), und Q ist R genug, um S zu sein; daher ist P umso mehr R genug, um S zu sein.
>
> Die positive prädikative Stimmung: Es ist mehr R erforderlich, um P zu sein, als um Q zu sein, und S ist R genug, um P zu sein; daher ist S umso mehr R genug, um Q zu sein.

Nach sorgfältiger logischer und linguistischer Analyse der acht Argumentformen *validiere ich* diese, indem ich sie auf etablierte Argumentformen zurückführe. Die Prämissen der positiven Modi interpretiere ich mithilfe hypothetischer, vergleichender und inklusiver Aussagen, die ich anschließend syllogistisch verarbeite, um die mutmaßliche Schlussfolgerung zu erhalten. Bei negativen Modi greife ich auf den Widerspruchsschluss (reductio ad absurdum) zurück, um die entsprechenden positiven Modi zu erreichen. Ich behaupte nicht, dass die A-fortiori-Argumente selbst Syllogismen sind, sondern

lediglich, dass syllogistisches Denken teilweise in ihre Validierung einfließt (andere Arten des Denkens sind ebenfalls teilweise beteiligt).

Diese Validierungsverfahren beweisen zweifelsfrei die *deduktive* Wirksamkeit der acht von mir vorgestellten a-fortiori-Argumente. Solche Argumente sind eindeutig nicht bloß induktiv, sondern ermöglichen, ausgehend von den genannten Prämissen, Schlussfolgerungen mit hundertprozentiger Gewissheit. Wie bei jeder deduktiven Schlussfolgerung kann man natürlich gegen eine materielle Schlussfolgerung Einspruch erheben, indem man Zweifel an einer oder mehreren materiellen Prämissen äußert, da alle materiellen Aussagen auf Induktion beruhen. Sind die materiellen Prämissen jedoch zuverlässig, ist die daraus mittels eines a-fortiori-Arguments gezogene materielle Schlussfolgerung formal unbestreitbar. Um es zu wiederholen: Meine Arbeit *zur Jüdischen Logik* belegt unbestreitbar, dass ein a-fortiori-Argument deduktives Denken ist.

Doch ein gewisser Stefan Goltzberg wagte es in seiner Doktorarbeit aus den Jahren 2010/11 [334], das Gegenteil zu behaupten. Ich entdeckte dieses Dokument erst kürzlich (2023) und war entsetzt über die Unehrlichkeit seines Verfassers. Er zitiert mich mit den Worten: „Genau genommen habe ich nicht bewiesen, dass die verschiedenen irregulären a fortiori ungültig sind, sondern vielmehr keinen Beweis für ihre Gültigkeit gefunden“, schreibt er (meine Übersetzung aus dem französischen Original):

> „Avi Sions Schlussfolgerung ist nicht, dass der *qal vahomer* ungültig sei, sondern er behauptet, nicht in der Lage gewesen zu sein, die Gültigkeit aller Formen dieser Argumentation zu beweisen.“

Dies ist eine Fehlinterpretation meiner Aussage, wobei der Kontext bewusst ignoriert wird, vermutlich um die eigene doktrinäre Agenda zu untermauern! Warum schreibt er, meine Schlussfolgerung sei „nicht, dass das *qal vahomer* ungültig ist“, wenn meine Schlussfolgerung doch eindeutig die Gültigkeit des a fortiori-Arguments belegt? Die von ihm zitierte Aussage „Ich habe nicht bewiesen … usw.“ findet sich in Kapitel 3.3 meines Buches; sie betrifft explizit eine sehr begrenzte Anzahl irregulärer Argumente, *die zwar als a fortiori-Argumente interpretiert werden könnten, es aber tatsächlich nicht sind* . Sie gibt ganz sicher nicht meine Ansichten zum regulären a fortiori-Argument wieder, wie Goltzberg unterstellt. Der Kontext meiner Aussage war folgender:

> Zusammenfassend lässt sich sagen: Implikationale A-fortiori-Argumente, ob antezedental oder konsequental, die negative Beziehungen beinhalten, erwiesen sich mit den oben genannten und anderen Methoden als ungültig. Genauer gesagt, habe ich die verschiedenen irregulären A-fortiori-Argumente nicht als ungültig bewiesen, sondern lediglich keinen Beweis für ihre Gültigkeit gefunden. Diese Ergebnisse lassen den Schluss zu, dass die Analogie zwischen regulären Kopulativ- und Implikationsargumenten zwar sehr groß ist, es aber irreguläre Fälle gibt, in denen ihre Eigenschaften divergieren und Kopulativargumente als gültig, analoge Implikationsargumente hingegen als ungültig befunden werden. Diese Ergebnisse sind insofern bedeutsam, als sie: unsere anfängliche Trennung von Kopulativ- und Implikationsargumenten in zwei unterschiedliche Klassen technisch rechtfertigen; sie überraschenderweise bestätigen, dass unsere anfängliche Liste gültiger Modi ziemlich vollständig ist (abgesehen von offensichtlichen Ableitungen und Varianten); und sie bestätigen die allgemeine Lehre der Logik, dass Prozesse, die auf den ersten Blick plausibel erscheinen, sich bei genauerer Betrachtung oft als unzulässig erweisen.

Ich bezog mich *ausdrücklich* auf „implikative A-fortiori-Argumente mit negativen Beziehungen“ (die im selben Kapitel bereits aufgeführt und untersucht wurden), und es gibt keinerlei Andeutung, dass deren Ungültigkeit die Gültigkeit eines Fortiori-Arguments *im Allgemeinen infrage stellt* . Die

---

[334] In „Théorie bidimensionnelle de l'argumentation: définition, présomption, argument *a fortiori* “, S. 244–245. Doktorarbeit, vorgelegt an der Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres, in den Studienjahren 2010-11.

genannten Argumente werden tatsächlich so gut wie nie von Menschen vorgebracht (die meisten sind nicht so dumm); ich erwähne sie lediglich, um ihrer möglichen Verwendung vorzubeugen und die Vollständigkeit meiner formalen Behandlung zu gewährleisten. Sie sind ein Nebenaspekt meiner These, eine bloße Fußnote. Der Kernpunkt sind die echten, regulären Formen, die ich gründlich analysiere und streng validiere – und diese erwähnt Goltzberg nicht, geschweige denn, dass er sie auflistet und untersucht. Es ist absurd, wenn sich ein Autor auf einen Nebenaspekt konzentriert und den Kernpunkt ignoriert. Dies führt zwangsläufig zu Irreführungen der Leser und lässt sie die wichtigeren und bedeutsameren Argumentformen übersehen, die behandelt werden.

Obwohl ich keinen direkten Beweis für die Ungültigkeit der genannten Argumentformen fand, schloss ich indirekt aus ihrem erfolglosen Versuch, ihre Gültigkeit zu beweisen, auf ihre Ungültigkeit. Dies war ein völlig legitimes Vorgehen, basierend auf dem induktiven Prinzip, dass ein Argument als Fehlschluss (*Non sequitur) zu werten ist, wenn sich aus den Prämissen keine Schlussfolgerung ableiten lässt* . Ein Argument gilt als logisch ungültig, wenn die mutmaßliche Schlussfolgerung den Prämissen widerspricht; findet sich weder eine Implikation noch ein Widerspruch, gilt das Argument zwar nicht als ungültig, kann aber dennoch (und muss sogar) als logisch ungültig erklärt werden.

Es ist, als ob jemand behauptet hätte, Aristoteles' Schlussfolgerung sei nicht, dass der Syllogismus ungültig sei, sondern dass er nicht in der Lage gewesen sei, die Gültigkeit aller Formen dieser Argumentation zu beweisen, weil er festgestellt habe, dass einige denkbare Versuche syllogistischer Argumentation nicht überprüfbar seien! Die Tatsache, dass beispielsweise der fehlerhafte Syllogismus „Alle M sind P und kein S ist M, dann ist kein S P“ nicht überprüfbar und somit ungültig ist, wirft natürlich keinen Zweifel an der Gültigkeit einer langen Liste anderer, vollkommen zuverlässiger Syllogismen auf, darunter beispielsweise der Modus „Alle M sind P und alle S sind M, dann sind alle S P“. Im Gegenteil, *es gäbe keinen Bedarf an Überprüfungsbemühungen, wenn es keine ungültigen Formen gäbe, die gültigen Formen gegenüberstünden* .

Obwohl Goltzbergs Aussage, wörtlich genommen, lediglich bedeutet: „Es gibt Formen solcher Argumentation, die nicht bestätigt werden können“, suggeriert seine indirekte Formulierung („nicht … alle“) und die Tatsache, dass er sich ausschließlich auf irreguläre und nicht auf reguläre Formen konzentriert, faktisch: „Keine Form solcher Argumentation kann bestätigt werden.“ Ich kann kaum glauben, dass diese Mehrdeutigkeit zufällig war; vielmehr neige ich zu der Annahme, dass sie beabsichtigt war, offenbar um meinen Beitrag zur Erforschung des A-fortiori-Arguments herabzusetzen. Bemerkenswert ist, dass er meiner Arbeit weniger als eine Seite widmet, obwohl sie die erste umfassende und gründliche logische Analyse und definitive Bestätigung eines A-fortiori-Arguments darstellt. Offenbar fürchtete er, dass die Anerkennung dieser intellektuellen Leistung seine oberflächliche Darstellung überschatten würde.

Goltzbergs umfangreiche Dissertation (293 Seiten) ist dennoch interessant; es ist nicht meine Absicht, sie hier herabzusetzen. Hätte ich sie bei der Abfassung meines 2013 erschienenen Buches *„A Fortiori Logic“ zur Verfügung gehabt* , hätte ich sie dort ausführlich besprochen, wie ich es mit vielen anderen Texten getan habe. Kritisch, gewiss; aber mit gewissenhafter Ehrlichkeit und Fairness.

Tatsächlich habe ich Goltzberg in meinem Werk *„A Fortiori Logic* “ (Kapitel 26) bereits ausführlich wegen seiner Ungenauigkeit, um nicht zu sagen Unehrlichkeit, gerügt. Allerdings hatte ich damals seine Dissertation noch nicht gelesen. Meine Kritik dort basierte auf anderen, früheren Aufsätzen von ihm, insbesondere auf „The A Fortiori Argument In The Talmud“ (14 S.), veröffentlicht im Jahr 2010. [335]In diesem Aufsatz äußerte er nahezu genau das, was ich ihm hier vorwerfe. Ich schrieb ihm damals (August

---

[335] In: *Judaic Logic* , hrsg. von Andrew Schumann. Piscataway, NJ: Gorgias, 2010. Online lesbar unter: stefangoltzberg.files.wordpress.com/2010/11/stefan-goltzberg-2010-the-a-fortiori-argument-in-the-talmud.pdf .

2010) und teilte ihm meine Bedenken mit. Er weigerte sich, sie anzuerkennen (siehe unser Gespräch in „ *A Fortiori Logic* “).

Und wie ich nun nach Einsicht in seine kurz darauf eingereichte Dissertation feststelle [336], nahm er meine Kritik offensichtlich nicht ernst und übernahm dieselben fehlerhaften Aussagen nahezu wortwörtlich. Darüber hinaus hatte er nicht einmal den Anstand, mir eine Kopie seiner Ausführungen zu meiner Arbeit zukommen zu lassen! Dies stellte meiner Ansicht nach ein weiteres moralisches Versagen seinerseits dar.

12. Über die moderne Logik

Moderne Logiker haben seit George Boole Mitte des 19. Jahrhunderts unermüdlich versucht, die symbolischen Möglichkeiten der Mathematik und ihre Axiomatisierung nachzuahmen. Meiner Ansicht nach war dies jedoch der falsche Weg – nicht etwa aus Verbundenheit mit einem traditionellen Logikverständnis, sondern weil die Logik der Alltagssprache der symbolischen Logik weit überlegen ist.[337]

Menschen denken zunächst in Alltagssprache, bevor sie diese Gedanken in Symbolsprache übersetzen. Umgekehrt müssen wir beim Lesen einer symbolischen Aussage diese gedanklich in Alltagssprache übersetzen, damit sie uns etwas bedeutet: Wir verstehen sie nicht unmittelbar. Symbole haben für uns nur insofern Bedeutung, als wir ihnen durch Alltagssprache eine Bedeutung zugewiesen haben. Daher fügen sie keine zusätzliche Bedeutung hinzu – im Gegenteil, sie neigen dazu, die ursprüngliche Bedeutung zu verschleiern und zu vereinfachen. Sie sind mitunter nützlich, stellen aber auch ernsthafte Hindernisse dar. Insbesondere die Verwendung von Symbolen entfremdet Laien der Logiktheorie, obwohl es eine der Hauptaufgaben von Logikern ist, die logischen Fähigkeiten von Nicht-Logikern zu verbessern.

Symbole sind nur nützlich, um lange Formeln oder Prozesse der Alltagssprache abzukürzen oder um bereits mühsam in Alltagssprache durchdachte Gedanken zu wiederholen und zu mechanisieren. Sie helfen uns jedoch nicht, bedeutende Erkenntnisse zu gewinnen; sie sind keine Abkürzungen zu neuem Wissen. Echte Entdeckungen in der Logik beruhen auf der Alltagssprache – auf dem Bewusstsein und dem Verständnis tatsächlicher menschlicher Denkprozesse und ihrer Bedeutungen. Ich hätte die Logik der Kausalität, das A-fortiori-Argument oder das Analogieschlussargument niemals formalisieren können, wäre ich gedanklich in der symbolischen Logik gefangen gewesen. Solche radikalen Entdeckungen und Innovationen sind mit künstlichen Symbolen undenkbar.

Darüber hinaus ist es irreführend, die Logik als ein starres „deduktives System“ zu betrachten, das mit einer Anzahl von „Axiomen“ beginnt und daraus mechanisch alle logischen Prozesse ableitet und rechtfertigt. Ein solcher Ansatz mag in der Mathematik funktionieren, ist aber in der Logik unangebracht. Warum? Weil die Logik – anders als die Mathematik (die mit Zahlen arbeitet) – keine a priori gegebene Tatsache ist, sondern zu einem großen Teil eine empirische Disziplin darstellt, da sie auf der sorgfältigen Beobachtung des tatsächlichen menschlichen Diskurses (der natürlich in Alltagssprache stattfindet) beruht. Erst nach einer solchen Beobachtung kann der Logiker formalisieren und anschließend (wenn der Diskurs als gültig befunden wird) validieren.

---

336 Ich nehme an, nicht vorher.

337 Siehe meine Kommentare zu diesem Thema in *Future Logic* , Kapitel 64; und in späteren Werken.

Logik ist ein fortlaufender Prozess, ein Produkt kreativer Erkenntnisse und deduktiven Denkens. Sie ist im Wesentlichen synthetisch, nicht analytisch. Tatsächlich gibt es keine rein analytische Wissenschaft, die ohne jeglichen Gebrauch unserer Sinne auskommt. Selbst die Mathematik ist nicht rein analytisch, geschweige denn eine logische Wissenschaft. Hätten wir keinerlei Erfahrungskontakt mit der Welt, mit irgendeiner physischen oder mentalen Welt außer einem bloßen Punkt, könnten wir weder Mathematik noch Logik entwickeln.

Wenn wir in Logik oder Mathematik formal (mit Symbolen wie x oder y für Zahlen, andere Begriffe oder Thesen) oder materiell (mit konkreten Wörtern wie „1“, „2“, „=“, „Hunde“, „ist“ oder „Wenn-dann“) sprechen, stützen wir uns auf Erfahrung. Zunächst einmal auf die Erfahrung von Symbolen oder Wörtern in unserem Kopf, auf Papier oder auf einem Bildschirm. Allgemeiner greifen wir auf unsere konkreten Sinneswahrnehmungen, Erinnerungen und Vorstellungen zurück, aber auch auf die subtileren, abstrakten Erfahrungen unserer rationalen Einsichten. Ohne die Fülle an introspektiver und nach außen gerichteter Erfahrung, die wir einbringen, wären wir nicht in der Lage, Mathematik oder Logik zu entwickeln.

Logiker und Mathematiker (wie etwa die „logischen Positivisten“), die meinen, ihr Diskurs sei zu 100 % „a priori“ (unabhängig von Erfahrung), sind Idioten, weil sie ihre eigene intellektuelle Funktionsweise nicht beobachten und berücksichtigen. Sie ignorieren geflissentlich die konkreten und abstrakten Erfahrungen, die ihren Diskurs überhaupt erst ermöglichen.

Die Ideen der Symbolisierung und Axiomatisierung sind Grundpfeiler der modernen Logiktheorie. So sehr, dass moderne Logiker den klassischen Logikdiskurs anmaßend als „informell“ und nur ihre eigenen Werke als „formal“ bezeichnen. Tatsächlich ist es die Verwendung von Symbolen *für Terme oder Thesen , die die Logik „formal“ macht* , nicht die Verwendung von Symbolen *für die Beziehungen zwischen* Termen oder Thesen. Die Symbolisierung der Beziehungen ist die einzige Neuerung der modernen Logik; diese Neuerung war jedoch nicht nur unnötig, sondern sogar ein Hindernis für den Fortschritt. Von ihren Anfängen an versuchte die moderne Logik, sich durch die Verwendung relationaler Symbole und die Entwicklung von grundlegenden Bausteinen ein wissenschaftlicheres Aussehen zu verleihen. Dass diese Maßnahmen Verwirrung stiften und unser Verständnis von Wesen und Funktion der Logik verzerren könnten, wurde nie bedacht. Ich habe zahlreiche Aufsätze zu diesem Thema verfasst [338].

Die moderne Logik hat sich im Wesentlichen aufgrund der philosophischen Naivität (wenn nicht gar Perversität) vieler ihrer Vertreter so entwickelt und weiterentwickelt. Jedem formalen Fehler liegen epistemologische und/oder ontologische Irrtümer in Bezug auf Begriffe und deren Bildung zugrunde. Ich möchte auf einige Fehler hinweisen, die in einigen meiner früheren Arbeiten hätten vermieden werden sollen [339].

Die moderne Revision der Logiktheorie hat tiefgreifende Veränderungen vorgenommen, bis hin zur Ebene der Metalogik. Dies ist selbstverständlich durchaus wünschenswert und legitim, sofern es überzeugend umgesetzt wird. Die Standpunkte moderner Logiker auf diesem Gebiet sind jedoch wenig überzeugend [340].

---

338 Nachfolgend meine frühesten allgemeinen Kommentare: *Future Logic* , Kapitel 64.1-2; *Phenomenology* , Kapitel 7.8; *Ruminations* , Kapitel 4.4.

339 Siehe *Future Logic,* Kapitel 4.3; *Phenomenology,* Kapitel 3.4, 4.3, 7.6-7; *Ruminations,* Kapitel 3.1, 4.2-3.

340 Siehe *Future Logic,* Kapitel 66.1-2.

Die Ansprüche moderner Logiker sind vielfältig. Doch die moderne Logik ist kein monolithischer Block. Sie ist das Werk vieler Menschen, die nicht in allen Punkten übereinstimmen. Daher kann sie nur Stück für Stück analysiert und widerlegt werden [341].

Es würde mich mehrere Leben oder ein großes Forschungsteam viele Jahre Arbeit kosten, jedes Buch und jeden Aufsatz, der Behauptungen der „modernen Logik" enthält, detailliert zu kritisieren. Leider wurde in den letzten anderthalb Jahrhunderten so viel mit solchen Behauptungen geschrieben, dass es praktisch unmöglich ist, alles zu widerlegen. Erfahrungsgemäß müsste ich einen Aufsatz verfassen, der doppelt so lang ist wie der jeweilige Aufsatz selbst, um ihn Punkt für Punkt vollständig zu kritisieren. Daher bleibt nur zu hoffen, dass neue Generationen von Logikbegeisterten heranwachsen und die Scheinlogik der sogenannten modernen Logik mit der Zeit als bloßer Unsinn entlarvt wird.

13. Unsere „schöne neue Welt"

Symbolische Logik hat sich in der Computerprogrammierung als nützlich und weit verbreitet erwiesen. Dies liegt an ihrer Kürze im Vergleich zur umständlichen Logik der Alltagssprache. Ihr Nutzen sollte jedoch nicht überschätzt werden. Symbolische Logik kann nicht zur Entdeckung neuer Aspekte der Logik verwendet werden – sie ist kein praktisches theoretisches Werkzeug. Um menschliches logisches Denken zu verstehen, müssen wir menschliches Denken und Sprechen in Alltagssprache beobachten und sorgfältig analysieren und so die Gültigkeit des Gesagten überprüfen, bevor wir es symbolisieren. Dies kann kein Computer von selbst leisten. Fehler sind bei solchen theoretischen Bemühungen möglich und häufig; sie sind wenig bis gar nicht mechanisch. Erst nach zufriedenstellendem Abschluss können die Ergebnisse in der Computerprogrammierung angewendet werden.

Bislang beschränkte sich die symbolische Logik in der Computerprogrammierung größtenteils auf einfache Konzepte: Inklusion und Exklusion (Syllogismen), Implikation und Negation (Wenn-dann- und Wenn-nicht-dann-Aussagen). Komplexere Logik (Kausallogik, A-fortiori-Logik, Analogieschlüsse usw.) fand bisher wenig Anwendung. Dies zeigt sich darin, dass sich die meisten Menschen, darunter auch Universitätsprofessoren, mit diesen komplexeren Logiken noch nicht wirklich auseinandergesetzt haben (obwohl einige es versucht haben). Doch dies wird sich aufgrund des Bedarfs an präzisen Algorithmen für die Entwicklung sogenannter „Künstlicher Intelligenz" (KI) bald grundlegend ändern. Da KI-Programmierer das Ziel verfolgen, alle menschlichen Denkprozesse nachzubilden, sind sie nun gezwungen, die komplexeren Prozesse des menschlichen Denkens eingehender und genauer zu untersuchen.

Ich muss gestehen, dass ich der „schönen neuen Welt" der KI nicht sehr optimistisch gegenüberstehe. Deshalb habe ich bisher gezögert, mit denjenigen zu kommunizieren, die sich mit diesem Thema beschäftigen. Ich hoffe gewissermaßen, dass sie auf meine Arbeit stoßen, da sie viele ihrer Fragen beantwortet. Gleichzeitig hoffe ich aber, dass sie dies nicht mehr zu meinen Lebzeiten erleben, denn ich fürchte die möglichen, vielleicht sogar wahrscheinlichen negativen Folgen der KI. Diese Entwicklung wird zweifellos viele positive Auswirkungen auf das menschliche Leben haben, birgt aber auch Gefahren für uns alle. Dies wird natürlich in den Medien und der Wissenschaft ausführlich diskutiert, daher brauche ich dazu nichts weiter zu sagen.

Ein kürzlich erschienener Artikel von Yanyi Pu kann als Beispiel für die aktuelle Entwicklung in der KI-Forschung dienen . Er wirkt interessant und verdeutlicht viele der Komplexitäten und Schwierigkeiten der KI-Programmierung. Vieles davon ist mir allerdings noch nicht ganz klar. Mir ist

341 Siehe *Ruminations,* Kapitel 2.1, 4.1, 6.1-10.

aufgefallen, dass mein Buch [342]*„A Fortiori Logic“ (2013)* zwar erwähnt wird (S. 10), die zahlreichen darin enthaltenen theoretischen Erkenntnisse jedoch weder gewürdigt noch diskutiert werden! Ich habe den Eindruck, dass der Autor mein Buch nicht einmal in die Hand genommen, geschweige denn gelesen hat, obwohl es eine umfassende und detaillierte Analyse des A-Fortiori-Arguments enthält. Dies wird mir dadurch deutlich, dass er zwar einige wichtige Merkmale des A-Fortiori-Arguments erwähnt – wie die Verwendung eines Mittelbegriffs, den Bezug auf Suffizienz und die positiven und negativen Polaritäten –, aber weder die wichtigen Unterschiede zwischen subjektiven und prädikatalen sowie zwischen kopulativen und impliziten Formen berücksichtigt noch sich mit Fragen der Validierung auseinandersetzt. Ohne eine eingehende Betrachtung dieser und weiterer Merkmale und Unterscheidungen kann man nicht behaupten, ein fortiori-Argument gut genug zu verstehen, um eine realistische und präzise KI-Automatisierung solcher Denkprozesse zu programmieren.

Manchmal frage ich mich, ob es nicht ironischerweise erst dann „intelligent“ genug sein wird, die Originalität und Bedeutung meiner Arbeit auf diesem Gebiet zu erkennen, wenn die KI so weit entwickelt ist, dass sie die gesamte Weltliteratur zu jedem Thema durchsuchen, alle Entdeckungen chronologisch ordnen und alle Logiktheorien präzise vergleichen und bewerten kann. Bis dahin, so scheint es, sollte ich nicht erwarten, dass sie die ihr gebührende Aufmerksamkeit und Anerkennung erfährt.

14. Ein letztes Wort

Für die Kunst und Wissenschaft der Logik ist unabhängiges, kritisches Denken unerlässlich. Logik ist nicht im Wesentlichen eine mechanische Berechnung, kein mechanischer Prozess. Ihre Anwendung beruht auf sorgfältiger Beobachtung, wahrem Verständnis und tiefer Einsicht. Ein Zen-Koan mag dies veranschaulichen.

Es ist der Bericht über die Erleuchtung Te Shans (jap. Tokusan) durch Lung Tan (jap. Ryutan). Beschrieben wird dies in Fall 28 von *„ Das torlose Tor“* [343]und im Kommentar zu Fall 4 von *„Die Blaue Klippe“* . Te Shan (China, 781–867) war ein hochgebildeter Schüler des Buddhismus. Er traf den Zen-Meister Lung Tan, der ihm ein ausführliches Gespräch gewährte.

Als Te Shan im Begriff war zu gehen, reichte ihm Lung T'an eine Lampe, da es draußen dunkel war. Gerade als Te Shan die Lampe nahm, blies Lung T'an sie aus. Dies führte dazu, dass Te Shan „große und tiefgreifende Erleuchtung“ erfuhr. Danach verbrannte Te Shan alle gelehrten Kommentare, die er mitgebracht hatte, und wurde selbstverständlich ein Zen-Meister.

Eine mögliche Erklärung für Te Shans Erleuchtung ist, dass das Auspusten der Lampe durch Lung T'an symbolisch für die Notwendigkeit stand, sich der Welt ohne intellektuelle Krücken zu stellen. Ihm wurde plötzlich bewusst, dass er das „Licht“ intellektueller Kommentare nicht benötigte, sondern furchtlos in die „Dunkelheit“ hinausgehen sollte. Der Kontakt mit der letztendlichen Wirklichkeit soll (vorrangig) wortlos und nicht durch (übermäßige) Analyse und Rede erreicht werden.

---

342 „Generierung von Erklärungen für logisches Denken“ (Juni 2023). Eingereicht beim Fachbereich Informatik und Technologie der Universität Cambridge zur Erlangung des Master of Philosophy in Advanced Computer Science. https://arxiv.org/pdf/2311.13455.pdf.

343 Boston, Mass.: Wisdom Publications, 2004.

ISBN- 9798332656118