



Rabbiner Professor Dr. Dr. h.c. Walter Homolka, Potsdam

Das Jüdische Recht: Eigenart und Entwicklung in der Geschichte*

Rabbiner Professor Dr. Walter Homolka führt mit seinem Beitrag umfassend in das Jüdische Recht ein, das nicht das Recht eines Staates, sondern eines Volkes, des Volkes Israel, ist. In seiner mehr als 3000-jährigen Geschichte hatte das Volk Israel selten einen eigenen Staat mit politischer Souveränität, jedoch besaßen die Gemeinden relativ weitgehende Autonomie in Rechtsangelegenheiten. Diese und die dadurch erforderliche praktische Anwendung des Rechts gewährleisteten, dass es sich stets fortentwickelte. Daher konnte das Jüdische Recht auch in der Zeit der Diaspora seine Eigenständigkeit bewahren.

Ein anderer Grund dafür, dass das Jüdische Recht seine Eigenständigkeit und Eigenart bis heute bewahrt hat, ist jedoch noch weitaus wesentlicher und fundamentaler: Es beruht nicht auf der Autorität eines irdischen Gesetzgebers, sondern einem biblischen Fundament und gründet in letzter Instanz im Bund des Volkes Israel mit Gott. Seine ursprüngliche Quelle und sein eigentlicher Kern ist daher die göttliche Offenbarung, wie sie in der Tora und in den anderen Büchern der Hebräischen Bibel ihren Niederschlag gefunden hat. Die in den fünf Büchern Moses enthaltenen 613 mitzwot bilden dabei als Rechtsvorschriften die Basis aller späteren jüdischen Rechtskodifikationen und des jüdischen Rechtssystems überhaupt. Von besonderer Bedeutung für die Entwicklung des Jüdischen Rechts ist die Halacha, „der zu gehende Weg“, die das tradierte Recht seit der Zeit nach dem Zweiten Tempel in einer neuen Weise ordnete, systematisierte und zu einer Bezeichnung für die Gesamtheit des Jüdischen Rechts geworden ist.

In dem ersten Abschnitt seines Beitrages führt Rabbiner Professor Homolka in den Ursprung und die Fundamente des Jüdischen Rechts ein. Dabei behandelt er die klassischen Quellen des Jüdischen Rechts, das Verhältnis des biblischen und rabbinischen Rechts zueinander, die nachtalmudischen Entwicklungen und die Rechtsentwicklung durch Responsum, Takkana oder Minhag. Daran anschließend beschreibt der Verfasser das Jüdische Recht als Einheit in der Vielfalt jüdischer Strömungen. Hierbei geht er insbesondere auf das Orthodoxe Judentum, das Liberale Judentum, das Konservative Judentum und die Halacha als dialektischer Prozess ein. In einem dritten Abschnitt untersucht der Autor das Verhältnis des Gesetzes des Landes zum Jüdischen Recht. Dabei wird die geschichtliche Entwicklung, das Jüdische Recht im Staat Israel und als Inbegriff jüdischer Ethik und Gerechtigkeitsuche besprochen.

Abschließend hält Rabbiner Professor Homolka in einem Fazit fest, dass es sehr wohl ein Jüdisches Recht gibt, d.h. die Halacha, welche für alle Juden gleichermaßen Geltung hat. Aber es gibt nicht einen Weg, sie zu deuten. Das Judentum lebt gerade von der Vielfalt der Auffassungen, die in ihm vertreten werden. Im Unterschied zum "positiven" (d. h. positivistischen) Recht ist das Jüdische Recht kein festes Regelwerk, in dem die Frage der Gerechtigkeit einen Problembereich darstellen würde, der streng genommen jenseits der Sphäre des "positiven" Rechts läge. Vielmehr steht im Jüdischen Recht die Frage der Gerechtigkeit im Ursprung allen Fragens nach dem Recht. Sie geht grundsätzlich mit dem Recht einher: Zedek u-mischpat, "Recht und Gerechtigkeit" (Spr 2:9), sind im Judentum seit jeher als Einheit gesehen und gemeinsam gefordert worden. Der

* Dieser Beitrag ist meinem Lehrer, Rabbiner Professor Dr. Walter Jacob, gewidmet. Der Aufsatz beruht auf dem aktuellen Buch: Walter Homolka, Das Jüdische Eherecht, DeGruyter Recht, Berlin 2009, ISBN 978-3-89949-452-5.

verbindende Charakter der jüdischen Rechtstradition von Abraham über die Propheten bis zu den Rabbinen und heutigen Gelehrten des Jüdischen Rechts ist gerade die un-aufhörliche Suche nach Gerechtigkeit.

S. 251

- HFR 17/2009 S. 1 -

- 1 Das Jüdische Recht ist nicht das Recht eines Staates, sondern eines Volkes: des Volkes Israel. Dieses Volk hat in seiner mehr als 3000-jährigen Geschichte nur selten einen eigenen Staat mit politischer Souveränität gehabt. Der überwiegende Teil der jüdischen Geschichte war durch das Leben unter fremder Herrschaft und vor allem auch in der Diaspora¹ gekennzeichnet: Juden lebten und leben in vielen verschiedenen Ländern und Kulturen und in ganz unterschiedlichen Herrschafts- und Rechtssystemen. Diese haben zwar immer wieder auch Einfluss auf die Entwicklung des Jüdischen Rechts genommen, aber dennoch hat es über die Jahrhunderte hinweg seine Eigenständigkeit bewahren können. Maßgeblich dazu beigetragen hat die Tatsache, dass die jüdischen Gemeinden oft eine – in Abhängigkeit von Zeit und Ort unterschiedlich stark ausgeprägte, aber meist relativ weitgehende – Autonomie in Rechtsangelegenheiten genossen. Diese rechtliche Autonomie und die dadurch erforderliche praktische Anwendung des Rechts gewährleisteten, dass es sich stetig fortentwickelte.
- 2 Ein anderer Grund dafür, dass das Jüdische Recht seine Eigenständigkeit und Eigenart bis heute bewahrt hat, ist jedoch noch weitaus wesentlicher und fundamentaler: Es beruht nicht auf der Autorität eines irdischen Gesetzgebers, sondern gründet in letzter Instanz im Bund des Volkes Israel mit Gott. Seine ursprüngliche Quelle und sein eigentlicher Kern ist daher die göttliche Offenbarung, wie sie in der Tora² und in den anderen Büchern der Hebräischen Bibel ihren Niederschlag gefunden hat.
- 3 Die biblischen Begriffe für Recht sind *mischpat* und *din*. Dabei ist es kaum möglich, die Bedeutungen beider Ausdrücke klar gegeneinander abzugrenzen. Das Wort *mischpat* meint unter anderem das „Recht“ als ein System von Gesetzen und Vorschriften, welches das bürgerliche Recht, das Strafrecht und das religiöse Recht gleichermaßen umfasst. Es regelt die Beziehung der Menschen untereinander und die Beziehung der Menschen zu Gott.³ Das Wort *din* hingegen wird in Dtn 17:8 auf den Kontext des zwischenmenschlichen Rechts bezogen. In diesem Sinne wird der Begriff auch später im Talmud verwendet, wobei dort zwischen dem Vermögensrecht (*dine mamonot*), dem Familienrecht (*dine mischpacha*), dem Strafrecht (*dine nefaschot*) und dem Staatsrecht (*dine ha-malchut*) unterschieden wird. Die *dine mamonot* umfassen alle vermögensrechtlichen Fragen. Hierzu gehört auch das Zivilprozessrecht sowie der vermögensrechtliche Teil des Eherechts und des Erbrechts, ferner die Bestimmungen, die Geldstrafen (*kenass*) betreffen. Zu den *dine mischpacha* werden alle Gesetze zu Fragen der Ehe und Familie sowie des Personenstands gezählt. *Dine nefaschot* sind jene Gesetze, die sich mit der Bestrafung von Personen (außer Geldstrafen) und dem Verfahren im Strafprozess beschäftigen. Die *dine ha-malchut* regeln Fragen, die den Staat, Krieg und Frieden, die Einsetzung des Königs und der Richter, die Bodengesetzgebung, das Heiligtum sowie das Vermögen der Gemeinschaft und des Heiligtums (*hekdesch*) betreffen. Aber auch der Begriff *din* schließt durchaus die Regeln für das Verhältnis zwischen den Menschen und Gott ein – so wie überhaupt eine Scheidung von religiösem und profanem Recht (entsprechend der römischen Unterscheidung von *fas* und *ius*) dem Jüdischen Recht fremd bleibt.

¹ Diaspora (griech. „Zerstreuung“) bezeichnet die Ausbreitung der Juden außerhalb von Eretz Israel. Hebräische Begriffe für Diaspora sind galut („Verbannung“) und tefutza („Zerstreuung“).

² Tora („Lehre“) ist die Bezeichnung für die dem Mose zugeschriebenen fünf Bücher Genesis (Bereschit), Exodus (Schemot), Levitikus (Wajikra), Numeri (Bemidbar) und Deuteronomium (Devarim). Als Bezeichnung ebenfalls gebräuchlich sind: Fünf Bücher Mose, Pentateuch, Chumasch.

³ Menachem Elon, Jewish Law – History, Sources, Principles, Bd. 1, Philadelphia 1994, 105ff. Vgl. EJ, 1971 Bd. 12, 110–151 (Art. Mishpat Ivri); JL, Bd. 4, 1262–1275 (Art. Jüdisches Recht).

S. 252

- HFR 17/2009 S. 2 -

- 4 Nach der Epoche seiner biblischen Grundlegung ist die Zeit zwischen der Zerstörung des Zweiten Tempels (70 n.d.Z.) und dem Beginn des 3. Jahrhunderts für die Entwicklung des Jüdischen Rechts besonders bedeutsam. In dieser Periode wird das tradierte Recht in einer neuen Weise geordnet und systematisiert, und dadurch bildet sich ein neuartiges Jüdisches Recht heraus, das fortan als „Halacha“ bezeichnet wird. Das Wort *halacha* ist eine Ableitung von dem hebräischen Verb *halach* (gehen). Dass es zu einer Bezeichnung für die Gesamtheit des Jüdischen Rechts geworden ist, gründet sich auf die metaphorische Deutung von Ex 18:20: „[...] ihnen aber die Gesetze und die Lehren einschärfst und ihnen den Weg bekannt machst, welchen sie gehen sollen und was sie zu tun haben“. Die Halacha ist demnach „der zu gehende Weg“. Das Wort *halacha* (Pl. *halachot*) kann dann in der Folge, abhängig vom Kontext, ebenso das gesamte Jüdische Recht bezeichnen wie auch eine spezifische Vorschrift, ein auf eine bestimmte Sache bezogenes Gesetz.⁴
- 5 Als Gesamtheit des jüdischen Normensystems umfasst die Halacha Rechtsfragen des Lebens in all seinen Erscheinungen. Bei der praktischen Anwendung des Jüdischen Rechts spielen zwei Faktoren eine besondere Rolle: zum einen die unterschiedlichen Auffassungen, die in den verschiedenen Strömungen innerhalb des Judentums über die leitenden Prinzipien der Rechtsanwendung bestehen, und zum anderen sein Verhältnis zum „Gesetz des Landes“, also zu dem jeweils geltenden Recht des Staates, in dem es praktiziert wird.
- 6 **A. Ursprung und Fundamente des Jüdischen Rechts⁵**

I. Die klassischen Quellen des Jüdischen Rechts

Aus der skizzierten Eigenart des Jüdischen Rechts ergibt sich, dass es als Ganzes auf einem biblischen Fundament ruht. Die erste und wichtigste schriftliche Quelle des Jüdischen Rechts überhaupt ist daher die Hebräische Bibel und in ihr insbesondere die Tora. Die traditionelle jüdische Auffassung zählt in den fünf Büchern der Tora insgesamt 613 Rechtsvorschriften, sogenannte *mitzwot*⁶; sie bilden die Basis aller späteren jüdischen Rechtskodifikationen und des jüdischen Rechtssystems überhaupt. Die ersten Texte, in denen eine Tora des Mose erwähnt wird (2Kön 14:6, 2Chr 25:4), beziehen sich auf König Amazja, der im frühen 8. Jahrhundert v.d.Z. lebte. Es ist jedoch nicht sicher, ob das Gesetzbuch, an dem dieser König von Juda nach dem (wesentlich später niedergeschriebenen) biblischen Bericht sein Handeln ausrichtet, tatsächlich schon mit der Tora in ihrer späteren kanonischen Gestalt identisch ist. Spätestens in der ersten Zeit nach dem babylonischen Exil, also in der Zeit Esras (5. Jh. v.d.Z.), der als Priester und Schriftkundiger in der Tora des Mose geschildert wird, erscheint die Tora jedoch deutlich als niedergeschriebener Rechtskodex, der von Priestern ausgelegt und angewendet wird: „So lasen sie aus dem Buch der Weisung Gottes vor mit Erläuterung und Darlegung des Sinnes, dass sie das Gelesene verständlich machten“ (Neh 8:8). Man geht davon aus, dass die damals als „Tora des Mose“ oder „Tora Gottes“ bezeichneten Bücher mehr oder weniger mit dem Pentateuch in seiner heutigen Gestalt übereinstimmen.

S. 253

- HFR 17/2009 S. 3 -

- 7 Die Tora enthält nicht nur einzelne Gebote, sondern darüber hinaus verschiedene Sammlungen von Rechtsvorschriften. Beispiele dafür sind das sogenannte Bundesbuch

⁴ Peretz Segal, Jewish Law during the Tannaitic Period, in: An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, N.S. Hecht / B.S. Jackson / S.M. Passamaneck (Hrsg.), Oxford 1996, S. 101–140.

⁵ Eine ausführliche Darstellung der Geschichte des Jüdischen Rechts gibt Menachem Elon in: Jewish Law, passim.

⁶ Plural von *mitzwa* („Gebot“). 248 der insgesamt 613 Vorschriften stellen Gebote im engeren Sinne dar („Du sollst“, *mitzwot asseh* genannt) und 365 beinhalten Verbote („Du sollst nicht“, *mitzwot lo taaseh*). Die Aufzählung und der Nachweis der Gebote machen eine besondere Literaturgattung aus, das *Sefer ha-Mitzwot* („Buch der Gebote“).

(Ex 20:23–23:19), das sogenannte Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) oder die Zehn Gebote. Das Bundesbuch enthält kultische, ethische und rechtliche Regelungen; in Ex 21:1–22:16 stehen dabei (ähnlich wie beispielsweise in Dtn 15:12–18, 19:11–13, 21:1–25:13) Vorschriften im Vordergrund, die das Verhältnis zwischen einzelnen Individuen regeln. Die in Lev 17–26 gesammelten Gesetze lassen sich überwiegend, aber nicht ausschließlich dem sakralen Recht zuordnen. Die Zehn Gebote, die in zwei Erzählungen (Ex 20:1–17 und Dtn 5:6–21) erscheinen, sind moralische Forderungen an das Individuum und können nicht als „Gesetze“ im eigentlichen Sinne bezeichnet werden, da sie keine Sanktionen bei Nichteinhaltung des Gebots vorsehen.

- 8 Die nächste autoritative literarische Quelle des Jüdischen Rechts sind die Propheten (Nevi'im) und Hagiographen (Ketuvim), auch wenn sie im Vergleich zur Tora nur wenige juristisch relevante Abschnitte enthalten. Dabei kann es um so unterschiedliche Dinge gehen wie das Erwerbsrecht (Ruth 4; Jer 32), das Königtum (1Sam 8; 1Kön 21), Fragen der Bürgerschaft (Spr 6:1–5) oder die (individuelle bzw. kollektive) Haftung bei Rechtsverstößen (2Kön 14:6).
- 9 In der nachbiblischen Zeit ist die Epoche zwischen der Zerstörung des Zweiten Tempels (70 n.d.Z.) und dem Abschluss des Talmud (ca. 600 n.d.Z.) für die Entwicklung des Jüdischen Rechts von besonderer Bedeutung: In ihr entstehen die klassischen Quellen des Jüdischen Rechts, von denen – bis zum heutigen Tage – das Studium desselben und jegliche praktische Rechtsfindung ausgeht: die Mischna, die Tosefta und die beiden Talmude, der palästinische (oder Jerusalemer) und der babylonische Talmud, sowie die halachischen Midraschim.
- 10 Das Wort „Midrasch“ leitet sich von dem hebräischen Verb *darasch* her, das „suchen“ und „fragen“ bedeutet. Mit diesem Wort wird beispielsweise das Handeln Esras (Esr 7:10) beschrieben: „Denn Esra hatte sein Herz darauf gerichtet, der Weisung des Ewigen nachzugehen und sie zu üben und in Jisrael Gesetz und Recht zu lehren.“ Bereits in der Bibel wird also eine Verbindung zwischen der Auslegung des biblischen Wortes und der Rechtsfindung hergestellt. *Midrasch* (Pl. *midraschim*) heißt demnach in erster Linie „Forschung, Studium“, aber auch „Auslegung“ und „Lehre“. Der Begriff bezeichnet im engeren Sinne die Auslegung von Büchern der Hebräischen Bibel ganz allgemein und dann auch die verschiedenen Sammlungen dieser Interpretationen, die im Wesentlichen zwischen 70 und 300 n.d.Z. in Palästina entstanden sind. Als „halachische Midraschim“ wird eine Untergruppe der Midraschim bezeichnet, nämlich diejenigen, die sich auf Texte aus der Tora beziehen, und zwar vornehmlich auf die Bücher Exodus, Levitikus, Numeri und Deuteronomium.

S. 254

- HFR 17/2009 S. 4 -

- 11 Die Mischna ist eine Sammlung von Gesetzen bzw. ein Gesetzeskodex in hebräischer Sprache, der um 200 n.d.Z. kompiliert worden ist. Das Wort *mischna* stammt von dem hebräischen Verb *schanah* ab, welches „wiederholen, lernen“ (aram. *matnita*) bedeutet. Die einzelnen *halachot* wurden zunächst für lange Zeit mündlich tradiert und später dann in Akademien gesammelt und schriftlich fixiert. Man nimmt an, dass die Klassifizierung der *halachot* und die Anordnung derselben nach einer thematischen Abfolge bereits vor der Zerstörung des Zweiten Tempels im Wesentlichen abgeschlossen war. Die endgültige Ausgestaltung der Mischna wird traditionell Jehuda ha-Nasi⁷ (ca. 135 – ca. 220 n. d. Z.) zugeschrieben. Nach ihrem Abschluss wurde die Mischna zum zentralen Bezugspunkt für die jüdische Rechtsfindungspraxis. Es war fortan nicht mehr möglich, ein Gesetz anzuwenden, ohne die Mischna zu Rate zu ziehen.
- 12 Die Mischna besteht aus sechs Ordnungen (*sedarim*), von denen jede einzelne einen Bereich des Gesetzes repräsentiert. Die Ordnungen sind: „Saaten“ (*zeraim* – landwirtschaftliches Recht, das sich nur auf den Anbau in Israel bezieht), „Feste“ (*moed* – religiöse Feiertage), „Frauen“ (*naschim* – Familienrecht im weiten Sinne), „Beschädigung

⁷ Jehuda ha-Nasi war ein bedeutender Gelehrter und Anführer des palästinischen Judentums im 2. Jahrhundert.

gen" (*nezikin* – Zivilrecht, Strafrecht), „Heiliges“ (*kodaschim* – Gesetze hinsichtlich des Kultes und der Tempelsteuern), „Reinheiten“ (*toharot* – Gesetze, die sich auf die rituelle Reinheit von Personen, Gegenständen und Orten beziehen). Die Ordnungen sind wiederum in Traktate (*masechtot*) unterteilt, die Traktate in Kapitel (*perakim*), die Kapitel in *mischnajot* (Pl. von *mischna*) – die kleinste Einheit in der Mischna. Das Wort *mischna* kann demnach sowohl den gesamten Kodex als auch einen einzelnen Paragraphen darin bezeichnen. Diese Struktur der Mischna bestimmte die Systematisierung des Jüdischen Rechts für die kommenden Jahrhunderte.

- 13 Das nächste wichtige Werk des Jüdischen Rechts ist die Tosefta, die etwa zur selben Zeit wie die Mischna⁸ entstanden ist und deren Endredaktion wahrscheinlich in das späte 3. und frühe 4. Jahrhundert fällt.⁹ Der Begriff *tosefta* ist von dem Verb *jasaf* abgeleitet und bedeutet „Sammlung, Hinzufügung“. Die Tosefta ist ebenfalls eine Sammlung von Gesetzen. Sie stimmt in ihrer Gesamtstruktur zum größten Teil mit der Mischna überein, und auch der Text weicht mitunter nur wenig von dem der Mischna ab. Jedoch sind die Gesetze innerhalb eines Kapitels anders angeordnet. Es gibt ferner Rechtsvorschriften und Themen, die in der Mischna nicht oder in einer anderen Version vorkommen. Die Tosefta nennt manchmal Autoritäten als Urheber von Gesetzen, die von der Mischna anonym überliefert werden, oder sie schreibt die Gesetze anderen Rabbinen¹⁰ zu, als die Mischna dies tut, und widerspricht der Mischna darin, welches die geltende, anzuwendende Halacha sei. Sie enthält darüber hinaus zusätzliches erzählendes (haggadisches) und auslegendes (midraschisches) Textmaterial.

S. 255

- HFR 17/2009 S. 5 -

- 14 Das prinzipielle Verhältnis von Mischna und Tosefta zueinander wird noch diskutiert. Die Frage, ob es sich um zwei Gesetzessammlungen verschiedener, miteinander konkurrierender Rechtsschulen handelt oder die Tosefta eine zeitgenössische Ergänzung und Vervollständigung der kurz zuvor abgeschlossenen, bereits zu autoritativem Status gelangten Mischna darstellt, ist noch nicht entschieden.
- 15 In den drei Jahrhunderten, die der Redaktion der Mischna folgen, entstanden zwei weitere zentrale Werke des Jüdischen Rechts, die den Grundstein für alle spätere halachische Literatur legten. Dieses sind der palästinische oder Jerusalemer Talmud, der im Land Israel geschaffen und im 5. Jahrhundert abgeschlossen wurde, sowie der babylonische Talmud, den die Rabbinen Babylons im 6. Jahrhundert vollendeten. Das Wort *talmud* meint „Lehre, Belehrung, Studium“. Beide Talmude haben die Interpretation der Mischna zum Ziel und entstanden durch einen langen Prozess des Lernens und Lehrens der früheren halachischen Schriften und insbesondere der Mischna. Während die Mischna eine thematisch gegliederte Sammlung knapp formulierter Regeln darstellt, enthalten die Talmude diskursive Kommentare und Analysen zu ihnen, die als Gemara (von aramäisch *gemar*: „lernen“, „vollenden“) bezeichnet werden.
- 16 Für beide Talmude stellt die Mischna das gemeinsame Fundament dar. Der palästinische und der babylonische Talmud unterscheiden sich jedoch deutlich hinsichtlich ihrer Sprache und ihres literarischen Charakters sowie in Bezug auf das aufgenommene Quellenmaterial, die kommentierten Mischna-Traktate und den Umfang dieser Kommentare.
- 17 Die Feststellung derjenigen Gestalt der Mischna, die dem palästinischen Talmud zugrunde liegt, ist schwierig; denn seine ursprüngliche Fassung enthielt keinen Mischna-Text, sondern nur Zitate und Anspielungen innerhalb der Gemara selbst. Erst

⁸ Die Epoche bis ca. 200 n. d. Z. bezeichnet man traditionell als die Zeit der Tannaiten („Rezitatoren des Rechts“). – Für einen epochengeschichtlichen Überblick vgl. Melvin Konner, *Unsettled – An Anthropology of the Jews*, New York 2003.

⁹ Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1992, 154–162. Yaacov Zinvirt, *Tor zum Talmud*, Münster et. al. 2009.

¹⁰ Plural von *rabbi*, dem Titel ordinerter Tannaiten und Amoräer (Überlieferer) in Palästina; Gelehrtentitel seit der Generation nach Hillel (Mt 23:7). Die Rabbinen legten die Tora in Halacha und Aggada aus und lehrten an den Akademien.

in späteren Handschriften wurde der zuvor durchlaufende Text entsprechend den Texteinheiten der Mischna aufgebrochen, und der Mischna-Text wurde jeweils kapitelweise vor den der Gemara gesetzt.¹¹ Somit stellt der Mischna-Text des palästinischen Talmuds, so wie er in Handschriften und Drucken überliefert ist, nicht jenen Text dar, den die Rabbinen zur Zeit der Entstehung des palästinischen Talmuds diskutierten.

S. 256

- HFR 17/2009 S. 6 -

- 18 Der palästinische Talmud umfasst die ersten vier Ordnungen der Mischna: „Saaten“ (*zeraim*), „Feste“ (*moed*), „Frauen“ (*naschim*), „Schäden“ (*nezikin*) und Teile des Traktats „Unreinheit“ (*nidda*) aus der Ordnung „Reinheiten“ (*toharot*). Er kommentiert damit 39 von 63 Traktaten der Mischna. Die These, dass es ursprünglich zu allen sechs Ordnungen Gemara gegeben habe, wird durch Fragmente des palästinischen Talmuds widerlegt, die in der Geniza von Kairo gefunden wurden. Die Ordnungen „Heiliges“ (*kodaschim*) und „Reinheiten“ (*toharot*) waren wohl nie im palästinischen Talmud enthalten, obwohl sie auch studiert wurden, wie aus Textstellen im palästinischen Talmud und auch aus Zitaten palästinischer Gelehrter im babylonischen Talmud hervorgeht. Das Fehlen einiger Traktate aus den vorhandenen Ordnungen wird hingegen späterem Textverlust zugeschrieben.
- 19 Traditionell gilt Jochanan bar Nappacha¹² (gest. 279 n. d. Z.), ein Schüler von Rabbi Jehuda ha-Nasi, als Verfasser des palästinischen Talmuds. Aber bereits spätmittelalterliche Gelehrte haben bemerkt, dass diese Datierung auf Schwierigkeiten stößt. Im palästinischen Talmud werden nämlich Rabbinen des 4. Jahrhunderts und Ereignisse aus derselben Epoche erwähnt. Heute nimmt man als Zeit der Endredaktion des palästinischen Talmuds die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts und Tiberias in Galiläa als deren Ort an. Bei dieser Redaktion handelt es sich um eine systematische Überarbeitung des Textes, die jedoch nicht einheitlich und zentral vonstatten gegangen ist. Wie man sich diese Redaktionstätigkeit im Einzelnen vorzustellen hat, ist noch nicht abschließend geklärt.¹³
- 20 Auch der babylonische Talmud basiert auf der Mischna und kommentiert 36 und einen halben von den 63 Traktaten der Mischna. In den Ordnungen „Saaten“ (*zeraim*) und „Reinheiten“ (*toharot*) gibt es nur für die Traktate „Lobpreisungen“ (*berachot*) und „Unreinheit“ (*nidda*) Gemara; in den anderen Ordnungen fehlt diese wiederum nur zu einzelnen Traktaten. Die traditionelle Erklärung für das weitgehende Fehlen von Gemara zu den beiden genannten Ordnungen ist, dass deren Gesetze mit Ausnahme der beiden tatsächlich kommentierten Traktate in der Praxis ihre Bedeutung verloren hatten: Die landwirtschaftlichen Gesetze waren vorwiegend an das Land Israel gebunden, die Reinheitsvorschriften aufgrund des fehlenden Tempelkultes nicht mehr durchführbar.

S. 257

- HFR 17/2009 S. 7 -

- 21 Obwohl der babylonische Talmud weniger Traktate der Mischna behandelt als der palästinische, ist er um vieles umfangreicher als dieser. Er integriert sehr viel mehr Material als der palästinische Talmud und enthält neben vielen Midraschim, die in Palästina eine eigene Literaturgattung bilden, zahlreiche narrative Texte (der aramäische Sammelbegriff lautet *aggada*) wie Sagen und Legenden, Erzählungen über Rabbinen und historische Erinnerungen. Weiterhin beinhaltet der babylonische Talmud Wissensstoff aus verschiedenen naturwissenschaftlichen Bereichen. Man kann also sagen, dass er „weniger ein geschlossenes Buch als vielmehr eine im Aufbau an [der] M[ischna] orientierte Nationalbibliothek des babylonischen Judentums“ ist.¹⁴

¹¹ Stemberger 178.

¹² Jochanan bar Nappacha lebte in Palästina und zählte zu den bedeutenden Gelehrten des jüdischen Altertums.

¹³ Siehe auch Berachyahu Lifshitz, *The Age of the Talmud*, in: *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Oxford 1996, 169–195.

¹⁴ Stemberger 193.

- 22 Die traditionelle Auffassung führt den babylonischen Talmud vorrangig auf Rav Aschi¹⁵ (335–427) zurück, der ihn niedergeschrieben und noch einmal selbst überarbeitet habe. Dieser Text sei dann einige Jahrzehnte später endgültig abgeschlossen worden, so dass der babylonische Talmud ab 500 n. d. Z. „versiegelt“ gewesen sei. Tatsächlich ist aber davon auszugehen, dass sich die Entstehung des Textkorpus über einen längeren Zeitraum erstreckt, also bereits erheblich früher begonnen hat. Der babylonische Talmud schöpft aus einer Vielzahl von Quellen, die in unterschiedlichen Vorformen bereits zur Verfügung standen. Der so gewachsene Text wurde wahrscheinlich noch im 6. und 7. Jahrhundert erheblich überarbeitet und ergänzt: Nachdem man die Beteiligung der Rabbinen dieser Epoche (der sogenannten Saboräer) an der Entstehung des babylonischen Talmud zunächst auf die „Feinarbeit literarischer Endredaktion“ beschränkt hatte, geht man inzwischen davon aus, dass sie einen wesentlichen Anteil an dessen Bearbeitung haben.¹⁶ Mit dem frühen 8. Jahrhundert gilt dann die Redaktionsgeschichte des babylonischen Talmuds als endgültig abgeschlossen, nicht jedoch seine Textgeschichte. Obwohl der babylonische im Gegensatz zum palästinischen Talmud im Laufe der Zeit zum maßgeblicheren der beiden Talmude wurde, galt er lange als ein „offenes“ Buch, dessen Text korrigiert, erklärt und mit Einfügungen versehen werden konnte.¹⁷
- 23 Bereits die Vorsteher der Akademien in Babylonien (die sogenannten Geonim) legten fest, dass Rechtsfälle nach dem babylonischen Talmud zu entscheiden seien. Moses Maimonides¹⁸ (1135–1204) unterstrich diesen Lehrsatz, indem er erklärte, dass es die Pflicht eines jeden Juden sei, dem babylonischen Talmud zu folgen, da sich ganz Israel diesem unterworfen habe.¹⁹ Seit dieser Zeit wird versucht, Begründungen für rechtliche Regelungen am babylonischen Talmud auszurichten. Der babylonische Talmud entwickelte sich so zu dem von den Gelehrten am intensivsten studierten gesetzlichen Referenzwerk des Jüdischen Rechts überhaupt, während der im Vergleich weniger ausführliche, schwerer verständliche palästinische Talmud nicht die gleiche Bedeutung erlangte.

S. 258

- HFR 17/2009 S. 8 -

24 II. Das Verhältnis des biblischen und des rabbinischen Rechts zueinander

Im Jüdischen Recht wird zwischen dem mündlichen Recht (*tora sche-be-al pe*) und dem schriftlichen Recht (*tora*) unterschieden. Der Begriff *tora sche-be-al pe* bezeichnet das Recht, das außerhalb der Hebräischen Bibel niedergelegt ist, und umfasst nicht nur die Mischna, die halachischen Midraschim und beide Talmude, sondern die gesamte Halacha in allen ihren historischen Erscheinungsformen.²⁰ Die Rabbinen leiteten aus Lev 26:46 („Dies sind die Gesetze, Rechte und Lehren [*torot*, Pl. von *tora*], die der Ewige auf dem Berg Sinai durch Mosche gegeben hat als einen Bund zwischen ihm und den Kindern Jisraels“) ab, dass Gott Israel zwei Toras gegeben hat, eine schriftliche und eine mündliche. Diese Offenbarung beinhaltet die Feinheiten der Bibelepexege, die Interpretationen der Schriftkundigen und das, was diese später schufen.²¹ Demnach ist die Halacha eine Manifestation des am Sinai offenbarten Rechts, und Aufgabe der Rabbinen ist es, dieses stets aufs Neue zu beleuchten, zu ergänzen und in angewandtes Recht zu transformieren.²²

- 25 Eine weitere Unterscheidung zwischen zwei Arten von Halacha ist die zwischen der Halacha *de-oraita* und der Halacha *de-rabbanan*. Der aramäische Begriff *de-oraita* bezeichnet ganz allgemein Gesetze, die aus der Tora stammen, *de-rabbanan* Vorschriften, die den rabbinischen Gelehrten zugeschrieben werden. Die Trennlinie zwischen

¹⁵ Rav Aschi gehörte zu den bedeutendsten Amoräern aus Babylonien.

¹⁶ Stemberger 205–206; Lifshitz 178.

¹⁷ Lifshitz 178; Stemberger 108.

¹⁸ Der Philosoph, Rechtsgelehrte und Arzt Moses Maimonides zählte zu den bedeutendsten jüdischen Persönlichkeiten des Mittelalters und lebte in Spanien, Fez und Kairo.

¹⁹ Lifshitz 179.

²⁰ Elon, *Jewish Law*, 191.

²¹ bT Meg 19b. Bezug ist hier Dtn 9:10.

²² Elon, *Jewish Law*, 192–193.

beiden Begriffen zu ziehen ist jedoch schwierig, weil die Kriterien dafür, welche Gesetze der Tora und welche den Rabbinen zuzuordnen sind, komplexer Natur sind. So umfasst *de-oraita* mit Einschränkungen nicht nur die Gesetze, die in der Tora zu finden sind, sondern auch solche, die mittels Midrasch aus der Tora abgeleitet werden. Gleichmaßen sind an einen Satz in der Tora angelehnte Gesetze als Halacha *de-oraita* zu betrachten. Hierzu gehören auch einige *halachot*, die *halacha le-Mosche mi-Sinai* (Halacha an Mose vom Sinai) genannt werden.²³ Zu dieser Kategorie gehören Gesetze, deren Interpretation auf einer Tradition beruht, die sich auf die Gesetzgebung an Mose am Sinai zurückführen lässt und die von den Rabbinen ausdrücklich als biblischen Ursprungs betrachtet wird.²⁴ Zur Gruppe *de-rabbanan* werden Gesetze gezählt, die von Gelehrten durch Erlass oder auf andere Art geschaffen und erneuert wurden. Und auch wenn diese sich manchmal auf einen Satz in der Tora stützen, werden sie trotzdem keineswegs unbedingt als *de-oraita* eingeordnet.

S. 259

- HFR 17/2009 S. 9 -

26 Die Diskussion darüber, welche Vorschriften als *de-oraita* und welche als *de-rabbanan* anzusehen sind, gehört nicht nur der Vergangenheit an, sondern wird auch heute noch geführt; denn die Zuordnung zu einer der beiden Seiten ist für die praktische Rechtsfindung durchaus von Belang. Im Zweifelsfall folgt man beispielsweise der strengen Auslegung eines Gesetzes, weil es als biblisch eingestuft wird, und umgekehrt erlaubt der rabbinische Ursprung einer Vorschrift im Zweifelsfall eine mildere Auslegung derselben. Die Rabbinen selbst betrachteten freilich ihre Gesetze generell als ebenso rechtskräftig bindend und wirkungsvoll wie das biblische Recht.²⁵

27 III. Nachtalmudische Entwicklungen

Die nachtalmudische Phase des Jüdischen Rechts wird in drei historische Abschnitte unterteilt:²⁶

- die Talmud-Kommentare und Responsen der Geonim (700 – ca. 1050 n.d.Z.)

- die Kodifikationen der Rischonim (ca. 1050 – ca. 1600 n.d.Z.)

- die Kommentare und Responsen der Acharonim²⁷ (ca. 1600 n.d.Z. bis heute).

28 Die Zeit zwischen dem Abschluss des Talmud und dem Auftreten der Rischonim, der „frühen“ oder auch „ersten“ Gelehrten im 11. Jahrhundert, wird als die gaonäische Zeit bezeichnet. Der Name ist von dem Titel *Gaon* (Pl. *Geonim*, wörtlich „Exzellenz“) abgeleitet, der jenen Autoritäten vorbehalten war, welche die Akademien von Sura und Pumbedita in Babylonien leiteten. Die gaonäische Periode endet nach allgemeiner Auffassung im Jahr 1038 mit dem Tod des Rav Hai, der Gaon von Pumbedita war.

29 Die Geonim brachten eine hinsichtlich ihres literarischen Charakters, der Fülle der behandelten Themen und der innovativen Ansätze ganz eigenständige Rechtsliteratur hervor, die man in vier Gattungen unterteilen kann, welche das Bild der nachtalmudischen Rechtsliteratur von den Geonim über die Rischonim bis zu den Acheronim, den späteren Gelehrten bis zum heutigen Tag, prägen: Kommentare zum Talmud, kodifizierende Arbeiten, Responsen und halachische Abhandlungen.

²³ Yitzhak Goldfine, Einführung in das Jüdische Recht. Eine historische und analytische Untersuchung des Jüdischen Rechts und seiner Institutionen, Hamburg 1973, 45.

²⁴ Elon, Jewish Law, 204–207, 209.

²⁵ Elon, Jewish Law, 215.

²⁶ Vgl. Elon, Jewish Law, 1101–1102.

²⁷ Die Gelehrtengruppen Geonim (auch Kadmonim, die Frühesten, genannt), Rischonim (die Ersten, bis zum 16. Jh.) und Acharonim (die Letzten, ab den 16. Jh.) werden unter dem Begriff Posekim, als Dezisoren oder „Entscheider“ des für die religiöse Praxis verbindlichen Gesetzes, zusammengefasst.

30 1. Kommentare

Aus der Zeit der Geonim seien das Werk *Sche'elot* von Achaj aus Schabbecha und die Gesetzessammlung *Halachot gedolot* des Simon aus Kajara genannt. Einer der letzten Geonim, Rav Hai, hat besondere Werke über spezielle Rechtsgebiete (Kauf und Verkauf sowie den Eid) geschrieben. Zur gaonäischen Periode Frankreichs und Deutschlands zählt die Tradition auch – wenngleich in einem gewissen Widerstreit zur genannten zeitlichen Klassifikation – Rabbi Schlomo ben Jitzchak²⁸ (1040–1105), der unter dem Akronym „Raschi“ berühmt wurde. Sein Kommentar wurde zu einem Klassiker und „unverzichtbaren Bestandteil des Talmuds“.²⁹ Raschis Ziel war es, deutlich zu machen, wie die Texte der Mischna und Gemara richtig zu lesen seien. Sein Talmudkommentar gewann den Charakter gültigen Rechts.

31 Noch zu den Zeiten von Raschis Schülern wurde die Kommentarreihe „Tosafot“ (nicht zu verwechseln mit der Tosefta) begonnen, die dann über volle zwei Jahrhunderte hinweg – bis ins 13. Jahrhundert – fortgesetzt werden sollte. In heutigen gedruckten Talmudausgaben findet man jedoch neben dem Kommentar Raschis und den Tosafot auch noch weitere Kommentare. Einer davon stammt von Eliahu ben Schlomo Zalman³⁰ (1720–1797), der als der „Gaon von Wilna“ bekannt geworden ist. Er zählt neben Raschi zu den bedeutendsten Talmudgelehrten überhaupt.

32 2. Kodifikationen

Wann immer Kodifikationen unternommen wurden, setzte sofort eine rege Entwicklung der Rechtsliteratur ein. So eliminierte das *Sefer Halachot* des Rabbi Jitzchak Alfasi (Akronym: Rif) aus dem 11. Jahrhundert die haggadischen Teile des Talmud und die Aspekte, die wegen der Zerstörung des Jerusalemer Tempel nicht mehr relevant waren. Dabei folgte er in der Anordnung den Talmudtraktaten und behielt auch noch das Aramäische bei. Die Arbeit des Rif inspirierte Weiterentwicklungen wie die *Mischne Tora* des Moses Maimonides (1135–1204; Akronym: Rambam). Die *Mischne Tora* („Wiederholung der Tora“³¹) (nach Dtn 4:34 auch *Jad ha-Chasaka* [„Die starke Hand“]) ist der erste große jüdische Rechtskodex nach der Mischna und den beiden Talmuden und entstand innerhalb von zehn Jahren, ungefähr zwischen 1170–1180.³² Er besteht aus 14 Büchern – die Zahl 14 hat im Hebräischen dasselbe Schriftbild wie das Wort *jad* (Hand) –, von denen sich besonders das vierte (*Sefer Naschim*) mit dem Eherecht beschäftigt. Obwohl bereits Zeitgenossen des Maimonides die große Bedeutung der *Mischne Tora* für die Systematisierung des Jüdischen Rechts anerkannten, kritisierten sie, ebenso wie auch spätere Gelehrte, das methodische Vorgehen des Maimonides: Sie warfen ihm vor, dass er die Rechtsvorschriften in apodiktischer Weise vorbringe, ohne seine Quellen zu nennen und die Lehrmeinungen früherer Autoritäten darzulegen³³. Nachvollziehbarkeit und Beweisführung seien aber für die praktische Rechtsfindung von zentraler Bedeutung. Die in Hebräisch abgefasste *Mischne Tora*, die auch alle (etwa durch Zerstörung des Tempels) obsolet gewordenen Rechtsfelder umfasst, entwickelte sich zur autoritativen Quelle des Jüdischen Rechts schlechthin, die wiederum zahlreiche Kommentare initiierte, von denen sich viele mit den von Maimonides benutzten talmudischen Quellen beschäftigten.

²⁸ Schlomo ben Jitzchak wirkte als bedeutendster Kommentator und Lehrer des Hochmittelalters an den Jeshiwot in Troyes sowie in Mainz und Worms.

²⁹ Vgl. Elon, *Jewish Law*, 1116–1117.

³⁰ Eliahu ben Schlomo Zalman lebte in Wilna und zählte zu den bedeutendsten jüdischen Gelehrten des 18. Jahrhunderts. Er wandte sich vehement gegen die aufkommende Bewegung des Chassidismus.

³¹ Der Begriff „Mischne Tora“ entspricht dem griechischen „Deuteronomion“. So wie Mose die Tora im Buch Deuteronomium wiederholt hat, so wiederholt Maimonides die Halacha in seiner Zeit: Elon, *Jewish Law*, 1197.

³² Vgl. Elon, *Jewish Law*, 1188.

³³ Yitzhak Goldfine, Einführung in das Jüdische Recht, Hamburg 1973, 82.

S. 261

- HFR 17/2009 S. 11 -

- 33 In Spanien wurde durch den bedeutenden Gelehrten Rabbi Ascher ben Jechiel³⁴ (ca. 1250 - ca. 1327 ; Akronym: Rosch) ein weiteres klassisches Werk des Jüdischen Rechts verfasst: die *Piske ha-Rosch* („Entscheidungen des Rosch“). In diesem Buch kommt die wichtige Auffassung zum Ausdruck, dass die Entscheidungen früherer Rechtsgelehrter nicht per se höhere Autorität besitzen als die Auslegungen der jeweiligen Zeit. Jeder Gelehrte habe das Recht, einer Meinung der vorangegangenen Autoritäten zu widersprechen.
- 34 Der dritte Sohn des Rosch, Rabbi Jakob ben Ascher³⁵ (ha-Tur; 1270 – 1343) schuf seinen eigenen Ansatz zur Kodifikation, im *Sefer ha-Turim* („Buch der Säulen“). Der Autor bringt diejenigen Halachot, die zu seiner Zeit noch aktuell waren, in knapper Zusammenfassung, ohne Nennung von Urheber und talmudischer Quelle. Auch beschränkte sich seine Darstellung nicht auf talmudisches Material alleine, sondern bezog auch spätere Rechtstexte mit ein. Im Anschluss daran stellt er jedoch die Meinungsverschiedenheiten zu den jeweiligen Themenkreisen dar und benennt auch die Kontrahenten. Von den vier *turim* ist *tur Even ha-Ezer* für das Eherecht relevant.
- 35 Die Arbeiten des Rosch, Rambam und ha-Tur bildeten ihrerseits die Basis für den letzten großen Kodex des Jüdischen Rechts, den *Schulchan Aruch*³⁶ („Gedeckter Tisch“) des Josef Karo³⁷ (1488–1575), der erstmals im Jahr 1565 in Venedig gedruckt wurde. Der *Schulchan Aruch* besteht aus vier Teilen, dessen dritter mit dem Titel *Even ha-Ezer* („Stein der Hilfe“) dem Eherecht gewidmet ist. Karo traf bei divergierenden Meinungen der drei Gelehrten eine Entscheidung darüber, welche er für gültig hielt, und komprimierte damit die Vielfalt der Positionen. Es wurde mit der Zeit als abschließende Kodifikation des Jüdischen Rechts betrachtet. Erst mit den Glossen von Moses Isserles³⁸ (Rama; ca. 1525–1572), die Karos Werk auch für die aschkenasischen Juden anwendbar machte, wurde der *Schulchan Aruch* zum Leitfaden für das orthodoxe Judentum.³⁹

36 **IV. Rechtsentwicklung durch Responsum, Takkana oder Minhag**

Ab dem 16. Jahrhundert, mit dem Erscheinen des *Schulchan Aruch*, nahm die Kreativität und Vielfalt in dem kontinuierlichen Prozess der Erneuerung des Jüdischen Rechts ab. Infolge des Buchdruckes war dieser Kodex bald weit verbreitet und relativ leicht zugänglich. Von nun an wurde die Übereinstimmung mit dem *Schulchan Aruch* zum Kriterium dafür, was als Jüdisches Recht zu gelten habe. Dadurch tat sich allmählich eine Kluft zwischen dem jüdischen Gesetz und dem Alltagsleben auf, die in der Folge nicht zuletzt durch die etwa gleichzeitig einsetzende Aufklärung immer größer wurde.

S. 262

- HFR 17/2009 S. 12 -

- 37 Im Wesentlichen wurden die Veränderungen im Jüdischen Recht durch folgende Faktoren beschränkt:
- 38 1. durch die Überzeugung, dass es auf einer göttlichen Offenbarung beruht, wodurch es im Prinzip nicht verändert werden kann;
- 39 2. durch den Umstand, dass das Jüdische Recht seit der Zerstörung des Tempels nur in Form eines „Präzedenzrechts“ (also durch die Orientierung an den Entscheidungen einzelner Richter oder Gerichtshöfe auf der Grundlage ihrer Interpretation der relevanten autoritativen Quellen und Beispiele) voranschreiten konnte, weil es keine jüdisch geprägte Staatlichkeit mehr gab;

34 Der bedeutende Talmudist Ascher ben Jechiel lebte und wirkte in Deutschland, Frankreich und Spanien.

35 Jakob ben Ascher wurde in Deutschland geboren und gilt als halachische Autorität des Spätmittelalters.

36 Vgl. Elon, *Jewish Law*, 1309–1422.

37 Der bedeutende Rechtsgelehrte und Kabbalist Josef Karo lebte im palästinischen Safed.

38 Moses Isserles lebte in Krakau. Seine Haggadot ha-Raw („Glossen des Meisters“) wurden auch ha-Mappa („das Tischtuch“) genannt.

39 Zu Isserles vgl. Elon, *Jewish Law*, 1359–1365.

- 40 3. durch die eher konservative Haltung, die bei den Vertretern des rabbinischen Rechts besonders während der letzten Jahrhunderte vorherrschte und die sich auf das Prinzip berief, wonach „ein späterer Gerichtshof die Entscheidung eines früheren Gerichtshofs nicht annullieren kann, es sei denn, er ist ihm an Weisheit und Anzahl überlegen“⁴⁰.
- 41 Die genannten Einschränkungen verhinderten jedoch nicht die Weiterentwicklung der Halacha. Auch wenn die Durchsetzung des Schulchan Aruch das Ende der klassischen Periode jüdischer Rechtskodifikation bedeutete, so setzte sich doch der jüdische Rechtsdiskurs in den unterschiedlichen Strömungen des modernen Judentums fort.
- 42 Für die praktische Anwendbarkeit des Jüdischen Rechts war es unerlässlich, zwischen widersprüchlichen Lehrmeinungen zu entscheiden. Lokale Autoritäten waren vielfach nicht in der Lage, komplexe rechtliche Sachverhalte angemessen zu behandeln. Daher richteten Gemeinden, Rabbiner oder auch einzelne Personen ihre Fragen an die führenden Gelehrten ihrer Zeit. Die Fragen wurden in Heften oder kleinen Büchern gesammelt und verschickt und dann in ebensolcher Form beantwortet. So entwickelte sich über Jahrhunderte eine reichhaltige und umfangreiche Literatur, in der Antworten („Respon- sen“) auf die rechtlichen und intellektuellen Fragen der jeweiligen Epoche zu finden sind.⁴¹ Hier ein Beispiel, bei dem es um ein Grundprinzip der Rechtsfindung geht: Bei Rabbi Jehoschua Falk Katz (1555–1614) heißt es in seiner Auslegung zu Tur Choschen Mischpat („Reihe des Brustschildes des Rechts“):⁴²
- 43 „ „Er spricht wahrhaft Recht um der Wahrheit willen“ (bT Meg 15b) – will sagen: Er spricht Recht entsprechend dem Ort, der Zeit und den Gegebenheiten, damit er zu einem wahren Urteil gelange [...] Er spricht nicht immer ganz genau das Recht, wie es in der Tora steht, denn manchmal muss der Richter mildernde Umstände walten lassen, entsprechend dem Ort, der Zeit und den Gegebenheiten. Tut er dies nicht, so ist er zwar ein in der Wahrheit des Gesetzes kundiger Richter, aber seine Anwendung des Rechts auf den vorliegenden Fall entspricht nicht den wahren Gegebenheiten.“ Zusätzlich können Rechtsautoritäten in ihren Amtsbezirken Takkanot erlassen, Anordnungen, mit denen Rechtsetzung geschieht. Dies kann örtlich begrenzt auch durch Minhag⁴³ geschehen.

S. 263

- HFR 17/2009 S. 13 -

44 **B. Das Jüdische Recht als Einheit in der Vielfalt jüdischer Strömungen**

Die Aufklärung und die auf ihr basierende rechtliche Gleichstellung (Emanzipation), die vom Ende des 18. Jahrhunderts an in den europäischen Staaten vollzogen wurde⁴⁴, brachten die Teilhabe und Teilnahme der Juden an der modernen europäischen Kultur mit sich. Die aktuellen Fragen und Herausforderungen führten zu heftigen Auseinandersetzungen unter den Juden Europas, aber auch Nordamerikas, die das ganze 19. Jahrhundert hindurch andauerten. Schließlich bildeten sich drei jüdische Grundströmungen heraus, die das Jüdische Recht unterschiedlich anwenden und weiterentwickeln sollten. Eine dieser Richtungen, das neo-orthodoxe Judentum, nahm die Abnahme an jüdischer Observanz seit Beginn der Aufklärung zum Anlass, die Gesetze und Doktrinen des rabbinischen Judentums streng und in möglichst weiten Teilen zu befolgen. Die Bewegung, die die Lehren des rabbinischen Judentums zu überdenken und in der Praxis umzuarbeiten begann, wird als jüdische Reformbewegung oder auch als libe-

40 M Ed 1:5.

41 Zur Entwicklung der Responenliteratur vgl. Elon, Jewish Law, 1472.

42 Tur ist eine Verkürzung von Arba'ah turim („Vier Reihen“), dem Titel des Hauptwerks von Rabbi Jakob ben Ascher ben Jehiel. Er ist der Sohn des Rosch und lebte zwischen 1270 und 1343 in Deutschland und Spanien. Der Kommentar Beit Jisra'el von Jehoschua Falk ist abgedruckt in: Ja'aqov ben Asher, Arba'ah turim, Königsberg 1861–1862. Die Übersetzung stammt vom Verfasser.

43 Der Minhag („Brauch“) kennzeichnet die gewohnheitsrechtliche und liturgische Praxis der jüdischen Gemeinde eines Ortes oder einer Region und ergänzt die Halacha.

44 Während der Französischen Revolution wurde von der Nationalversammlung die Gleichberechtigung der Juden verkündet (1790). In Preußen wurde das Emanzipations-Edikt vom 11. März 1812, das die Juden als Staatsbürger anerkannte, später rechtlich und praktisch wieder eingeschränkt. 1869 bzw. 1871 war die Emanzipation in Deutschland dann tatsächlich erreicht.

rales oder progressives Judentum bezeichnet. Sie hat ihre Wurzeln im Deutschland des frühen 19. Jahrhunderts und breitete sich in den 1840er Jahren nach Nordamerika und Großbritannien aus. Heute gibt es auf allen Kontinenten liberale Gemeinden. Diese sind seit 1926 in der Weltunion für Progressives Judentum (World Union of Progressive Judaism) geeint. Ein konservativer und trotzdem nach Erneuerung strebender Zweig des Judentums bildete sich wenig später und ebenfalls in Deutschland in Form des sogenannten positiv-historischen Judentums heraus. Diese konservativen Gemeinden sind heute weltweit in der „Masorti“-Bewegung zusammengeschlossen (*masorti* ist die hebräische Bezeichnung für „traditionell“).

- 45 In der jüdischen Bevölkerung der USA, der mit 5,2 Millionen größten Judenheit ausserhalb Israels, gehören 39 % der Gemeindeglieder liberalen Synagogen an. 33 % sind Mitglieder einer konservativen, 21 % einer orthodoxen und 3 % einer rekonstruktivistischen Synagoge; 4 % zählen sich zu anderen religiösen Richtungen des Judentums.⁴⁵
- 46 Liberale Juden arbeiten mit dem konservativen Judentum in vielen Bereichen zusammen. Konservative und liberale Rabbinerinnen und Rabbiner erkennen sich gegenseitig an. Damit stellt ausserhalb Israels das nichtorthodoxe Judentum mit ca. drei Viertel die Mehrheit innerhalb des Judentums.
- 47 Im Staat Israel besitzt die Orthodoxie in Familienrechtsfragen ein Monopol. Dennoch dürfte sich der Anteil der orthodox lebenden Staatsbürger auf nur etwa 15 % beschränken. Die Mehrheit der jüdischen Israelis bezeichnet sich als säkular.

S. 264

- HFR 17/2009 S. 14 -

48 I. Orthodoxes Judentum

Die Tora und ihre Bedeutung für das jüdische Leben stehen im Zentrum des orthodoxen Judentums. Nach Auffassung der Orthodoxie ist die Tora das von Gott offenbarte Wort, das er vor über dreitausend Jahren am Berg Sinai gesprochen hat. Die Tora ist die *tora min ha-schamajim*⁴⁶, die Tora vom Himmel. Sie enthält Gottes Worte, wie er sie Mose diktiert hat, und deshalb darf sie nicht verändert werden.⁴⁷ Das Prinzip der Unantastbarkeit bezieht das orthodoxe Judentum auch auf das mündliche Gesetz, das nach wie vor mit der „mündlichen Tora“ identifiziert wird, die Mose neben der „schriftlichen Tora“ ebenfalls am Berg Sinai offenbart worden sei. Als solche enthalte sie den Schlüssel zum vollen Verständnis der „schriftlichen Tora“. Diese zweifache Tora beinhaltet demnach das von Gott direkt offenbarte schriftliche und mündliche Gesetz. Die Quintessenz dieser Auffassung besteht also darin, dass einerseits die Gesetze als unabänderlich gedeutet und gewertet werden und andererseits alle Entscheidungen, die sich auf neue Situationen in anderen Epochen beziehen, ihnen dennoch entsprechen sollen. Das orthodoxe Judentum lehnt die Auffassung ab, nach der das mündliche Gesetz es ermöglicht, den Wortlaut der Tora im dynamisch-geschichtlichen Wandel zu interpretieren und weiterzuentwickeln.

- 49 Orthodoxe Juden müssen daher der Tora wortgenaue Treue erweisen und daran festhalten, dass jedes Wort, jedes Gesetz und jedes Gebot der Bibel bindend ist. Und dasselbe gilt dann auch für die Vorschriften der mündlichen Tora, also der Interpretation des biblischen Textes in der jüdischen Tradition, denen die gleiche Bedeutung als göttliche Offenbarung und damit die gleiche Unantastbarkeit zukommt wie der schriftlichen Tora. Alle 613 Gebote und Verbote der Tora haben den gleichen Stellenwert, und kein

⁴⁵ National Jewish Population Survey 2000-01 der United Jewish Communities.

⁴⁶ Vgl. M Sanh 10:1.

⁴⁷ „Such was the case for post-Enlightenment Orthodox rabbis. In their seeking of religious guidance in Jewish legal texts, innovation was not generally a desideratum, and, even when permitted, it was rarely admitted. The trend was expressed in the extreme in the well-known aphorism of the Hatam Sofer (the Hungarian Rabbi Moses Sofer, né Moses Schreiber, 1762-1839): “This is the general rule: the new is forbidden from the Torah in any place and in any time.” “ Aaron D. Panken, *The Rhetoric of Innovation – Self-Conscious Legal Change in Rabbinic Literature*, Lanham MD 2005, xv.

Mensch hat das Recht, das eine Gebot über das andere zu stellen. So sind also Ritualgesetze, wie zum Beispiel die Speisegebote, und Moralgesetze wie das Gebot der Nächstenliebe von gleicher Wichtigkeit, und ein orthodox religiöser Jude muss beide gleich ernst nehmen und beherzigen.

- 50 Ähnliches gilt auch für die rabbinischen Auslegungen dieser Gebote. Die Gesetze und Gebote der Tora sind bindend – und zwar genau so, wie sie die Rabbinen ausgelegt und erläutert haben.

S. 265

- HFR 17/2009 S. 15 -

- 51 Rabbiner Joseph B. Soloveitchik⁴⁸ (1903–1993) hat jeden Juden dazu aufgefordert, ein *isch halacha* zu werden, ein „Mann des Gesetzes“. Er glaubte, dass die Wichtigkeit der Halacha nicht bewiesen und begründet werden müsse, weil sie das Gesetz Gottes sei. Da sie unsere Gefühle und Instinkte im Zaum halte, bringe uns die Halacha näher zu Gott; sie lege Regeln fest, die wir aus eigenem Willen, Verlangen oder Wünschen nicht aufheben könnten.

- 52 Es gibt allerdings auch im orthodoxen Judentum Versuche, die wortgetreue Auslegung mit einer modernen Weltansicht zu verbinden. Soloveitchik ist etwa der Hinweis wichtig, dass die Halacha sich mit Entdeckungen und Erkenntnissen über den Menschen und die Welt beschäftigt, sogar mit der Erd- und Weltraumforschung durch die moderne Naturwissenschaft. Ziel der Halacha sei es, unser schöpferisches Tun im Universum mit der Schöpferkraft Gottes zu vereinigen. Außerdem bestehen Ansätze, die buchstäbliche Deutung der *mitzwot* mit einem moralischen Idealismus in Verbindung zu bringen. Der Präsident der orthodoxen New Yorker Yeshiva University, Rabbiner Samuel Belkin⁴⁹ (1911–1976), lehrte, dass alle *mitzwot* einen höheren moralischen Zweck verfolgten, auch wenn der Mensch diesen nicht immer erkennen könne. Das Verbot von Schalentieren auf dem jüdischen Speisezettel klinge einfach, könne aber mit einer hohen moralischen Bedeutung verknüpft sein, die wir nicht sehen. Manchen orthodoxen Rabbinern gehen solche Erläuterungen der Sinnhaftigkeit von Vorschriften der Halacha allerdings schon zu weit. Für sie reicht es, zu wissen, dass diese Gesetze den Willen Gottes widerspiegeln. Das allein sei Grund genug, das Religionsgesetz zu ehren und ihm zu folgen. Zu Veränderungen des Gesetzes gebe es keinen Anlass. Auch die Abnahme an jüdischer Observanz in der Moderne weist nach orthodoxer Meinung nicht auf die Notwendigkeit hin, das Judentum auf einen modernen Stand zu bringen, sondern vielmehr darauf, dass die Juden zu ihren Pflichten zurückgeführt werden müssten. Nicht das System also, sondern das Volk sei im Irrtum. Gelegentliche Neuinterpretationen stünden nur den *gedole ha-dor*, den größten Weisen und Gelehrten einer Generation, zu.

- 53 So kann das orthodoxe Judentum gemäß seiner eigenen Bestimmung wenig dafür tun, die Schwierigkeiten zu mildern, die das rabbinische Eherecht in einigen seiner Regelungen für moderne Juden darstellt. Einige orthodoxe Juden jedoch hoffen, dass eines Tages der Sanhedrin⁵⁰ wieder eingesetzt werden wird und dann mehr substantielle Veränderungen im Gesetz möglich sein werden, als dies gegenwärtig der Fall ist.

S. 266

- HFR 17/2009 S. 16 -

54 **II. Liberales Judentum**

Viele Juden glauben nicht nur an den Wert der Tradition, sondern ebenso an die Notwendigkeit von Änderungen, um die traditionelle Praxis in Einklang mit der jeweiligen aktuellen Situation zu bringen. Aus diesem Grund entstand im 19. Jahrhundert, als die

⁴⁸ Joseph B. Soloveitchik wurde in Weißrußland geboren und zählte zu den führenden orthodoxen Rabbinern des 20. Jahrhunderts.

⁴⁹ Der im Zarenreich geborene Samuel Belkin beschäftigte sich neben dem Jüdischen Recht auch mit der hellenistischen Literatur.

⁵⁰ Sanhedrin (von griechisch synedrion, "Sitzung, Rat, Gerichtshof), Bezeichnung des jüdischen Ältestenrats in Jerusalem in der griechisch-römischen Zeit. In seine Kompetenz fielen die allgemeine und die religiöse Gerichtsbarkeit. Der Sanhedrin wurde nach der Eroberung Jerusalems durch die Römer aufgelöst.

Juden in Deutschland zum ersten Mal ihren Glauben frei von Einschränkungen durch die Obrigkeit leben konnten, das liberale Judentum. Das liberale Judentum versteht sich als Erbe der fast viertausend Jahre alten religiösen Erfahrung der *toledot*, der Geschichte als Kette der Überlieferung, die mit der Offenbarung am Sinai beginnt. Es strebt danach, die Tradition zu erhalten und zu entwickeln, also die Erkenntnisse aus der Vergangenheit mit der Wirklichkeit unserer Gegenwart zu verbinden. Das Judentum hat nämlich nicht nur eine reiche Geschichte, sondern es ist zugleich eine Herausforderung für heutige Jüdinnen und Juden, diese Tradition in moderne Bezüge zu stellen. Andere Ausdrucksformen des Judentums stehen gleichberechtigt daneben, denn sie verfolgen dasselbe Ziel, wenngleich auch auf andere Art und Weise.

- 55 Das wichtigste Merkmal des liberalen Judentums ist seine Einstellung zur Offenbarung am Berg Sinai. Zentral ist die Überzeugung von der Geschichtlichkeit der göttlichen Offenbarung und der jüdischen Tradition, welche auch im liberalen Judentum jede halachische Entscheidung prägt. Das heißt: Die Tora enthält zwar das Wort Gottes, es ist jedoch in ihr in menschliche Worte gefasst. Ihre Heiligkeit besteht in dem, was sie bezeugt, nicht in der Art und Weise, wie sie es darstellt. Sie bezeugt die religiöse Botschaft, die von der damaligen und den später folgenden Generationen daraus gehört wurde und die jeweils neu ausgelegt werden muss. Daher ist dieses Buch eine immer neue Quelle inspirierender Texte und praktischer Anleitungen. Es gilt, sich eingehend mit ihr zu befassen und jeden ihrer möglichen Aspekte zu untersuchen. Doch die Tora bleibt eben ein von Menschen geschaffenes Buch, das Irrtümer und Kopierfehler in sich enthält, das infrage gestellt und revidiert werden kann und dessen Aussagen in einigen Aspekten durchaus veraltet sind. Es ist deshalb unvermeidlich, es kritisch zu prüfen. Nur so lässt sich herausfinden, welche Abschnitte einen göttlichen Wesenszug tragen und auch heute zu uns sprechen. Manche Teile sind weniger ergiebig als andere, und die Annahme der Unabänderlichkeit ist eine nicht zu rechtfertigende Beschränkung der rabbinischen Autorität. Die Tora ist aus liberaler jüdischer Sicht ein autoritativer Text, ihr gebührt Aufmerksamkeit und Würdigung, sie besitzt aber keine letzte Autorität.⁵¹

S. 267

- HFR 17/2009 S. 17 -

- 56 Der Prozess der Offenbarung ist im liberalen Judentum ein fortschreitender (also „progressiver“) Prozess, in dem Menschen beständig danach streben, Gottes Willen zu verstehen. Keine Generation hat das alleinige Anrecht auf das korrekte Verständnis des Willens Gottes, sondern jede hat ihre Einsichten, die von den folgenden Generationen vertieft und erweitert werden können. Auch die Hebräische Bibel ist das Produkt eines langen Prozesses religiöser Entwicklung, zu der sowohl die göttliche Offenbarung als auch das menschliche Denken etwas Wesentliches beigetragen haben. Der menschliche Anteil ist es, welcher den geistigen Horizont und die gesellschaftlichen Bedingungen der jeweiligen Zeit widerspiegelt. Daher widersetzt sich das liberale Judentum der traditionellen Sicht, wonach jedes Wort der Tora – sei es nun der schriftlichen oder der mündlichen – als etwas betrachtet werden soll, das in seinem Wortlaut eine zeitunabhängige göttliche Autorität besitzt. Für das liberale Judentum sind Bibel und Talmud, wie gesagt, zwar autoritative Quellen des Judentums, jedoch nicht jedes einzelne darin enthaltene Wort. Es wird von diesen Schriften geleitet, aber berücksichtigt auch das moderne Denken und die aktuellen Umstände. Es fühlt sich frei (und sogar verpflichtet), alte Gebote abzuändern und, wo nötig, zu kürzen, wenn sie nicht mehr ihrem ursprünglichen Zweck gerecht werden oder mit dem modernen Wissen oder dem ethischen Gefühl der Gegenwart kollidieren.⁵²

⁵¹ „To us the law is human, but nobly human, developed by devoted minds who dedicated their best efforts to answering the question “What doth the Lord require of thee?” Therefore, we respect it and seek its guidance. Some of its provisions have faded from our lives. We do not regret that fact. But as to the laws that we do follow, we wish them to be in harmony of tradition.” Solomon B. Freehof, *Reform Responsa*, Cincinnati 1960, 21.

⁵² „In the formative period of Reform Judaism, in both Europe and America, Reform scholars and thinkers sought to explain and justify in halakhic terms the innovations they introduced into Jewish religious observance. They did this out of their conviction that this ‚new‘ Judaism was a direct continuation of the rabbinic

57 Neben der Überzeugung vom historisch-progressiven Charakter der Offenbarung wird die liberal-jüdische Einstellung zur Halacha außerdem durch eine vergleichende und interdisziplinäre Herangehensweise bestimmt.⁵³ Das liberale Judentum zieht die Halacha stets in Betracht und sieht sie als wichtigen Ausgangspunkt für die Entscheidungsfindung. Absolut bindend ist die Halacha jedoch im liberalen Judentum nicht. Denn bei der Suche nach einer zeitgemäßen jüdischen Antwort werden in gleicher Weise auch andere erkenntnistheoretische Kriterien herangezogen: das Gewissen, die Vernunft, philosophisch-ethische Überlegungen, der heutige Wissensstand von Natur- und Gesellschaftswissenschaften etc.⁵⁴ Von all diesen Komponenten hängt es mit ab, ob das traditionelle Religionsgesetz auch im liberalen Judentum als Richtschnur Anwendung findet.⁵⁵ Daher werden die Meinungen der Rabbinen zwar in aktuelle Überlegungen liberaler Rabbiner mit einbezogen, gelten aber nicht als verbindlich.

S. 268

- HFR 17/2009 S. 18 -

58 Die Methodik des liberalen Zugangs zur Halacha unterscheidet sich hierbei von den hermeneutischen Regeln der Orthodoxie, ist ihnen aber andererseits verwandt, und auch ihre Funktion ist ähnlich. Sie beruht auf dem Grundsatz, zuerst die jeweils traditionelle Sicht zu bedenken – auch dann, wenn man dieser letztlich nicht zustimmen kann, weil sie nicht der aktuellen Situation entspricht. Die Entscheidungen der heutigen Rabbiner müssen die individuelle Situation berücksichtigen und wollen vermeiden, dass die Befolgung eines Gesetzes schädliche Auswirkungen hat. Dabei wird nach dem Prinzip der Priorisierung verfahren. Wichtigere Grundsätze werden über weniger wichtige gestellt. Zum Beispiel kann der Gebrauch des Telefons, mit dem man mit seiner Familie in Kontakt bleibt, das traditionelle Verbot außer Kraft setzen, am Schabbat⁵⁶ Elektrizität zu nutzen.

59 Selbst wenn ein Gebot im liberalen Judentum in gleicher Weise beachtet wird wie in der Orthodoxie, so geschieht dies also oft mit einer anderen Begründung. Manche Regelungen werden nicht angewandt, wenn nach liberalem Verständnis eine andere Prioritätensetzung angemessen ist. So hält die orthodoxe Halacha in einem Zeitalter, in dem es selbstverständlich weibliche Staatsoberhäupter gibt, daran fest, dass Frauen nicht als Zeuginnen geeignet seien.⁵⁷ Ein anderes Beispiel ist das Verbot, einen Regenschirm zu öffnen, wenn es am Schabbat regnet. Nach orthodoxem Verständnis entspricht dies der am Schabbat verbotenen Errichtung eines Zeltes. Als gleichermaßen problematisch gilt es, eine gehbehinderte Person am Schabbat in einen Rollstuhl zu setzen, denn die Spuren, die die Räder auf dem Boden hinterlassen, seien dem Schreiben ähnlich⁵⁸ – und damit ist auch das Rollstuhlfahren am Schabbat eine verbotene Tätigkeit. Diese

religion that was the common heritage of all Jews. Thus they wrote responsa which attempted to demonstrate that their innovations in Jewish ritual, such as prayer in the vernacular, the use of instrumental music at services, and the placing of the bimah at the front rather than in the center of the sanctuary, were entirely consistent with Jewish law." Mark Washofsky, *Jewish Living – A Guide to Contemporary Reform Practice*, New York 2001, xix. Vgl. Walter Homolka / Jonathan A. Romain, *Progressives Judentum – Leben und Lehre*, München 1999.

53 Solomon B. Freehof: „We make our contact with the great rabbinic intellectual tradition, see wherein it can help us. If we find cases in which the rabbinic tradition does not fit with life, then those cases will have to take their chances with life as everything else does. I follow the tentative formula that the halakha is our guidance and not our governance.“ Solomon B. Freehof, *Reform Judaism and the Legal Tradition – The Tintner Memorial Lecture* (Association of Reform Judaism), New York 1961, 10; vgl. auch Freehof, *Reform Responsa*, 22, 75, 218.

54 Progressive Halakhah „will therefore require the co-operation, not only of Halakhists, but of historians and theologians, and of experts in relevant secular disciplines such as medicine, psychology, sociology, jurisprudence, etc. It will lay special emphasis on moral law, which is the most enduringly valid and the most universally relevant. But it will also concern itself with civil law, which may guide us as we seek to make a Jewish contribution to the amelioration of society. And it will attend to ritual matters in so far as they call for legislation.“ John D. Rayner, *Jewish Religious Law – A Progressive Perspective*, New York/Oxford 1998, 42.

55 Jonathan Cohen, *On the Standard of Holiness in Jewish Law*, in: *Beyond the Letter of the Law – Essays on Diversity in the Halakhah*, Walter Jacob (Hrsg.), Pittsburgh 2004, 142–155.

56 Der Schabbat („Ruhe“) ist als siebenter Tag der Woche ein Tag der Ruhe und der Heiligung zur Erinnerung an die göttliche Welterschöpfung (Ex 20:11) und Israels Befreiung aus der Sklaverei (Dtn 5:15).

57 M Schebu 4:1.

58 M Schab 7:2; bT Schab 49b.

Beispiele erklären, warum so viele Juden seit dem Zeitalter der Emanzipation ganz im Sinne der traditionellen Dynamik der jüdischen Lehre darum bemüht sind, eine aktuelle Halacha zu entwickeln und damit dem jüdischen Auftrag zu folgen, sich in jeder Generation die Tora neu zu erschließen.

- 60 So hat das liberale Judentum die veraltete Definition der Arbeit am Schabbat revidiert, Frauen von allen Einschränkungen befreit, die Gebete um Erneuerung des Opferkultes gestrichen – um nur einige Beispiele zu nennen. Es geht bei alledem jedoch nicht darum, einfach ein Regelwerk durch ein anderes zu ersetzen. Trotz der allgemeinen Annahme, diese Reformen hätten lediglich dazu gedient, das Judentum zu modernisieren, liegt ihnen ein tieferer Sinn zugrunde: Es gilt, die ursprüngliche Situation wiederherzustellen, in der das jüdische Gesetz dem jüdischen Volk dient, seinen Bedürfnissen entspricht und ein Leitfaden für den Alltag ist. So werden die Lösungen der Vergangenheit mit den Anforderungen der Gegenwart verknüpft. Als man zum Beispiel in den achtziger Jahren erkannte, dass die Beerdigung eines totgeborenen Kindes ohne jegliches Traueritual für die Eltern sehr schmerzlich sein kann, führte man auch für diesen Fall ein Bestattungsritual ein. Ein wesentliches Merkmal des liberalen Judentums ist also die Flexibilität im Hinblick auf menschliche Bedürfnisse und Gefühle, aber auch der Verzicht auf Hilfskonstruktionen, die helfen sollen, den orthodoxen Schein zu wahren.⁵⁹

S. 269

- HFR 17/2009 S. 19 -

- 61 Bei allem Konsenswillen ist das liberale Judentum bestrebt, die Individualität des Einzelnen anzuerkennen und zu fördern. So ist man zwar einerseits in Fragen von gemeinschaftlichem Interesse, etwa bei Statusfragen und Gottesdienstformen, auf Landesebene oder im Rahmen eines kulturellen Gefüges in der Regel um Einheit bemüht, was einer weitgehenden Übereinstimmung der Bräuche in allen liberalen Gemeinden eines Landes zugute kommt. Aber andererseits lässt das liberale Judentum doch Ausnahmen und Abänderungen zu, die besonders in persönlichen Angelegenheiten wichtig werden. So geben die Rabbiner Anleitungen bezüglich der individuellen Beachtung der Kaschrut⁶⁰ oder des Schabbats, doch die eigentliche Gewissensentscheidung liegt beim Einzelnen selbst – nicht in erster Linie deshalb, weil es ja ohnehin unmöglich wäre, die Einhaltung der Vorschriften zu erzwingen, sondern weil letztlich jeder selbst die religiöse Verantwortung für sich trägt. Es ist die Pflicht des Einzelnen, sein Leben im Wissen um die jüdische Tradition, in persönlicher Integrität und in Verbundenheit mit der Gemeinschaft zu führen. Dies kann zu Unterschieden bei individuellen religiösen Handlungsweisen führen. Es gibt nach liberaler Auffassung keinen Grund, warum die religiöse Ausrichtung des Lebens innerhalb dieses Rahmens für alle und jeden identisch sein sollte, solange das religiöse Leben in einer anerkannten jüdischen Struktur geführt wird. Das Verhältnis von persönlicher Freiheit und gemeinschaftlicher Identität muss dabei immer wieder neu ausbalanciert werden. Jeder Jude hat das Recht darauf, seine Religiosität auf seine eigene Weise auszudrücken, aber auch die Pflicht, dem „Regelwerk“ zu entsprechen, das das Volk Israel im übertragenen Sinne ausmacht.
- 62 Das liberale Judentum ist sich seit seiner Entstehung der Schwierigkeit bewusst, Gottes Willen im Alltagsgeschehen zu begreifen, und es betrachtet die menschlichen Bemühungen darum als heilige Aufgabe, der man nach besten Kräften nachkommen soll. Diese Aufgabe spiegelt sich in Leo Baecks⁶¹ (1873–1956) Bemerkung „Liberal zu sein ist so viel schwerer“ wider – schwerer, weil man anders als die Orthodoxie keine fertigen Antworten hat und im Hinblick auf die religiöse Lebensführung individuelle Gewissensentscheidungen treffen muss. Die Auseinandersetzung mit solchen Fragen zwingt den

⁵⁹ So können sich streng orthodoxe Juden beispielsweise einen eruw einrichten, einen abgegrenzten öffentlichen Bezirk, in dem das Verbot des Tragens am Schabbat aufgehoben ist.

⁶⁰ Kaschrut („Eignung“), Speisegesetze über verbotene und erlaubte Nahrungsmittel.

⁶¹ Leo Baeck, Autor von *Das Wesen des Judentums* (1905), ist einer der bekanntesten Repräsentanten des liberalen Judentums im 20. Jahrhundert. Er wirkte bis zu seiner Deportation ins Konzentrationslager Theresienstadt im Jahr 1943 als liberaler Gemeinderabbiner in Berlin. Nach Ende des Zweiten Weltkriegs emigrierte er in die Vereinigten Staaten. Von 1938 bis 1956 war er Präsident der World Union of Progressive Judaism (WUPJ).

Einzelnen, Prioritäten zu setzen, und bringt Tag für Tag die Herausforderung mit sich, darüber zu reflektieren, wie man sich denn am besten verhält. Das liberale Judentum ist also weit davon entfernt, „bequem“ zu sein, wie Kritiker oft behaupten. Stattdessen verkörpert es die wörtliche Bedeutung des Wortes „Israel“ – „der mit Gott ringt“ (nach Gen 32:29) – und ist ein ständiger Versuch, die höchsten Ideale mit dem Gegebenheiten des Alltags zu verbinden und inmitten der modernen Gesellschaft bewusst jüdisch zu leben. So konnte der bedeutende liberale Halachist Moshe Zemer (geb. 1932) folgern: „Letztlich haben wir gelernt, dass es nicht nur ein Recht, sondern ein Gebot der Stunde ist, Neuerungen einzuführen, um unserem Volk seine vom Religionsgesetz herührenden Leiden zu erleichtern. Die Dezisoren müssen sich der veränderten Lebensrealität unserer Generationen stellen, wie Rabbi Albo es schon vor über fünfhundert Jahren forderte: „Die mündlichen Überlieferungen, die Mosche am Berg Sinai empfang, sind in der schriftlichen Lehre nur vage angedeutet, damit die halachischen Autoritäten jeder Generation entsprechend der jeweiligen Situation zu neuartigen Auslegungen gelangen können.“⁶²

S. 270

- HFR 17/2009 S. 20 -

63 Die Grundsätze und Entscheidungen des liberalen Judentums heute sind weniger das Ergebnis einer systematischen Neuordnung jüdischen Glaubens und Lebens, sondern sie sind zumeist als Antwort auf eine konkrete Fragestellung entstanden. Ihr gemeinsamer Grund ist jedoch ein allgemeines theologisches Prinzip, im Lichte dessen das liberale Judentum an die Überlieferung herantritt: das Recht, die Tradition im Sinne der fortschreitenden Offenbarung zu verändern. Der große zeitgenössische Halachist des liberalen Judentums, Walter Jacob (geb. 1930), hat die Aufgabe und Rolle der Beschäftigung mit der Halacha durch die Zentralkonferenz amerikanischer Rabbiner und ihre religionsgesetzliche Kommission 1983 so beschrieben: „We have looked at Halacha in a different and, we believe, more creative way than other Jewish groups. We have not looked to the Orthodox for approval; rather, our response and the guides which we have written have linked the past to the present and sought to make Halacha meaningful to new generations ... The roots of Reform Halacha lie partially in our nineteenth-century past, for we have been provided with firm halachic foundations through the efforts of Geiger, Frankel, Loew, and others. They are, however, more deeply rooted in the distant rabbinic past. On occasion we may be as radical as those Tana-im and Amora-im who created Rabbinic Judaism, and thereby created [Judaism] anew. Frequently, we will find appropriate solutions within the tradition, broadly perceived. The authority of the Central Conference of American Rabbis and its Responsa Committee lies in its ability to persuade and reach a consensus. Halachic discussions will bring us closer to consensus and agreement on basic principles. As often in the past, we will proceed inductively, and specific statements will evolve into general principles.“⁶³

64 III. Konservatives Judentum

Das konservative Judentum sucht nach einem Mittelweg zwischen der orthodoxen Position der *tora min ha-schamajim* und dem liberalen Judentum⁶⁴. Es hatte seinen Ursprung ebenfalls im Deutschland des 19. Jahrhunderts, wo es stark von dem aus Prag stammenden Dresdner Oberrabbiner Zacharias Frankel (1801–1875) geprägt wurde. Mit einer Gruppe gemäßiger Reformer gründete dieser 1854 das „Jüdisch-Theologische Seminar“ von Breslau und wurde dessen erster Rektor. Die dort gelehrte nicht-orthodoxe Variante des traditionellen Judentums sollte bald unter dem Namen „positiv-historisch“ bekannt werden. „Positiv“ war sie, weil sie im Gegensatz zur damaligen klassisch-jüdischen Reformbewegung in Deutschland Halacha und *mitzwot* traditionell bewahren und Hebräisch als liturgische Gebetsprache in den Synagogen beibehalten

62 Moshe Zemer, *Jüdisches Religionsgesetz heute – Progressive Halacha*, Neukirchen 1999, 210.

63 American Reform Responsa – Collected Responsa of the Central Conference of American Rabbis, 1889–1983, Walter Jacob (Hrsg.), New York 1983, xvi, xviii.

64 Daniel J. Elazar / Rela Mintz Geffen, *The Conservative Movement in Judaism – Dilemmas and Opportunities*, Albany 2000.

wollte. „Historisch“ war sie, weil sie anerkannte, dass sich das Judentum mit seinen Gesetzen und Institutionen über die Jahrhunderte hinweg entwickelt und verändert hat. Deshalb sei es für ein richtiges Verständnis des Judentums von entscheidender Bedeutung, diese historischen Entwicklungen zu studieren. So wenig Frankel die Möglichkeit der Veränderung und Weiterentwicklung im Judentum ausschließen wollte, so entschieden lehnte er andererseits prinzipielle Eingriffe in die Tradition ab.⁶⁵ Am Jüdisch-Theologischen Seminar, das bis 1938 bestand, wurde die historisch-kritische Methode zwar im Umgang mit dem Talmud angewandt, nicht aber für die fünf Bücher Mose selbst.

S. 271

- HFR 17/2009 S. 21 -

- ⁶⁵ Trotz ihres historisch-positiven Ansatzes akzeptieren bis auf wenige Ausnahmen fast alle konservativen Denker die Vorstellung, dass das Volk Israel die Tora unmittelbar von Gott empfangen hat. Einige glauben, dass diese Offenbarung ein einmaliger Akt in der Geschichte gewesen ist, während andere die Offenbarung als einen andauernden Prozess betrachten, in dem jede Generation sich mehr und mehr das Wort Gottes erschließt. Jedoch wenden sich die meisten konservativen Juden gegen die orthodoxe Auffassung, jedes einzelne Wort in der Tora sei unabänderlich. Gleichwohl gelten sowohl die mündliche als auch die schriftliche Tora im Kern als göttlich inspiriert. Ohne diese Vorstellung hat der Glaube für konservative Juden keine Basis.
- ⁶⁶ Im Gegensatz zu orthodoxen Positionen sind konservative Denker jedoch der Ansicht, dass die Offenbarung ein wechselseitiger Prozess ist, ein Dialog zwischen Gott und dem Menschen. Der Kern göttlicher Wahrheit darf nicht geleugnet werden. Doch die Art, in der wir über diese Wahrheit in Tora und Talmud nachdenken, ist zutiefst menschlich, birgt Irrtümer in sich und enthält Gedanken und Vorstellungen, die an ihre Zeit gebunden sind. Auf dieser Ebene sind also sehr wohl Änderungen möglich. Aus konservativer Sicht sind die Bibel und die jüdischen Religionsgesetze unsere Antwort auf Gottes Willen, sich uns bekannt zu machen. Die *mitzwa* ist eine menschliche Interpretation und Anwendung göttlicher Prinzipien in der jeweiligen Gegenwart. Konservative Juden folgen ohne Weiteres solch grundlegenden und wesentlichen Prinzipien wie der Einhaltung des Schabbats und der Feiertage, den Kaschrut-Regeln, der jüdischen Eheschließung und Ehescheidung, der Notwendigkeit einer soliden jüdischen Ausbildung, dem Studium der hebräischen Sprache und der ethischen Glaubenslehren. Sie sind sich zugleich aber auch der Notwendigkeit bewusst, einige jüdische Regeln unserem Alltag anzupassen. Sie befürworten es, dass man die Synagoge besucht, und deshalb dürfen Gottesdienstbesucher dorthin auch fahren, wenn sie zu weit von der Synagoge entfernt wohnen, um zu Fuß zu gehen. Außerdem haben konservative Rabbiner in den Eheschließungs- und Ehescheidungsgesetzen einige wichtige Änderungen durchgeführt. So fanden sie zum Beispiel eine Lösung für das Problem jener Frauen, deren Ehemann nicht in eine Scheidung einwilligen will oder kann. In einem solchen Fall löst ein jüdisches Gericht (*bet din*) unabhängig von dem traditionell notwendigen Scheidebrief (*get*)⁶⁶ die Ehe.
- ⁶⁷ Die Frage, wem das Recht zukommt, Gesetze zu ändern und auf welcher Grundlage, ist auch für das konservative Judentum schwer zu beantworten. Rabbiner Salomon Schechter⁶⁷ (1847–1915) war der Ansicht, dass das Religionsgesetz für das Judentum deshalb so wichtig sei, weil keine Bewegung überleben könne, die sich ausschließlich auf hehre Gedanken stützt. Aber er glaubte, dass die lebendige Gemeinschaft aller Juden – einschließlich der Propheten, Psalmisten, Weisen und Rabbinen – über die Generationen hinweg das letzte Wort haben müsse, was am jüdischen Gesetz geändert wer-

⁶⁵ Mit der Errichtung des Jewish Theological Seminary of America (JTS) im Jahr 1887 in New York schuf sich die konservative Bewegung in Nordamerika ihr geistiges Zentrum.

⁶⁶ Der Ehemann überreicht der Ehefrau den *Get*, einen Brief, der die religiöse Scheidung bezeugt und die Gelöbnisse der Eheschließung aufhebt, und vollzieht so die Scheidung. Die biblische Grundlage bildet Dtn 24:1.

⁶⁷ Der in Rumänien geborene Gelehrte gehört neben Frankel zu den Pionieren der heutigen konservativen Bewegung. Über Wien, Berlin und Cambridge kam er nach New York, wo er am Jewish Theological Seminary lehrte.

den solle und was nicht: Das Volk als ganzes und seine Lebensform bestimmen die Interpretation der Tora. Schechter befasste sich auch mit dem Zeitgeist und mit säkularer Wissenschaft – gemäß dem Satz aus dem Mischna-Traktat Abot 2:19: „Eigne dir das Wissen an, um dem Abtrünnigen entgegentreten zu können!“

S. 272

- HFR 17/2009 S. 22 -

68 Auch der große Talmud-Gelehrte Louis Ginzberg (1873–1955), der Gründer der American Academy of Jewish Research, betonte, dass das jüdische Gesetz nie eine tote Materie oder eine starre Konstante war. Es entwickelte und änderte sich und hielt mit der jeweils neuen sozialen und wirtschaftlichen Situation Schritt. Gemäß Robert Gordis (1908–1992), einem Ginzberg-Schüler, ist „Wachstum das Gesetz des Lebens, und das Gesetz ist das Leben des Judentums“. Gordis sieht die Offenbarung als einen Prozess und bietet dafür ein Bild an: Die heutige Tora geht auf Mose zurück, so wie eine Eiche aus einer Eichel hervorgeht. Auf diese Weise ermöglichen jene Regeln, die vor unserer Zeit entstanden sind, dass wir Regeln für unsere eigene Zeit festlegen. Gordis glaubt aus vier Gründen an die Notwendigkeit der Halacha:

1. Sie verbindet den Menschen mit dem Universum, in dem er lebt.
2. Sie lehrt sie ethische und soziale Werte.
3. Sie macht das Leben schöner und reicher.
4. Sie verbindet jeden Juden mit dem jüdischen Volk und der Gemeinschaft.⁶⁸

69 Im Allgemeinen steht in der konservativen Bewegung die Unantastbarkeit von Halacha und *mitzwo*t im Mittelpunkt. Über die Herangehensweise bei Änderungen und über deren Ausmaß gehen die Meinungen auseinander: Einige befürworten ein entschiedeneres Vorgehen, während andere das Vorgehen innerhalb der konservativen Bewegung als zu unsensibel kritisieren. Alle konservativen Rechtsausleger teilen aber die Ansicht, dass das jüdische Gesetz modulierbar sei. Innerhalb der konservativen Bewegung ist es die Aufgabe des „Committee on Jewish Law and Standards (CJLS)“ und der „Rabbinical Assembly“, diese Änderungen vorzunehmen.

S. 273

- HFR 17/2009 S. 23 -

70 IV. Die Halacha als dialektischer Prozess

Betrachtet man alle drei Richtungen, so liegt die Schlussfolgerung nahe, dass sich die Auffassungen über das, was die Halacha ist, zu allen Zeiten verändert und fortentwickelt haben. Das ist nicht erstaunlich, wenn man bedenkt, dass sich darin ein Grundzug widerspiegelt, der die Geschichte des jüdischen Volkes von Anfang an prägt: Diese Gemeinschaft hat den Glauben der jüdischen Erväter und Erzmütter mit der Lehre vom Sinai in Einklang gebracht, mit dem Idealismus der Propheten, mit den pragmatischen Einzelentscheidungen der Rabbinen. Sie hat die sozialen Bedingungen verschiedener Epochen berücksichtigt und auf zeitgenössische Lebensstile und Einstellungen reagiert, auch wenn sie sich ihnen nicht zwangsläufig angepasst hat. Dies zeigt sich vor allem in der talmudischen Zeit, in der halachische Prinzipien lebhaft diskutiert und kritisch geprüft wurden. Bräuche, die nicht mehr durchführbar waren, wurden erfolgreich abgeschafft, und zwar durch einen Interpretationsprozess, der dem Wortsinn des Toratextes andere Bedeutungen verlieh. So wurde die Todesstrafe, die in der biblischen Literatur für zahlreiche Delikte vorgesehen ist, schließlich an so viele Bedingungen geknüpft, dass es ob dieser Hürden unmöglich wurde, sie zu vollstrecken. In ähnlicher Weise löste man den Satz „Auge für Auge, Zahn für Zahn“ (Ex 21:24) von jeglicher körperlichen Vergeltung ab und bezog ihn vielmehr auf einen rein finanziellen Ausgleich. Später wandte man rabbinische Beschlüsse an, um Gesetze außer Kraft zu setzen, die negative Auswirkungen für das Gemeinwesen haben. Zum Beispiel machte es

⁶⁸ Walter Homolka / Gilbert Rosenthal, Das Judentum hat viele Gesichter – Die religiösen Strömungen der Gegenwart, Bergisch Gladbach 2006, 114.

Hillels *Prosbul*⁶⁹ möglich, dass Kredite auch nach dem „Schabbatjahr“ – das ist die Zeit des Brachliegens der Felder, die nach dem biblischen Text für jedes siebte Jahr vorgeschrieben ist – zurückgezahlt werden müssen und nicht verfallen, wie es die Bibel gebietet. Als weiterer Beleg dafür, wie sehr das traditionelle Judentum in der Vergangenheit Veränderungen gebilligt hat, sei darauf hingewiesen, dass im 2. Jahrhundert die Schabbatgottesdienste nur eine Stunde dauerten, dass der Tora-Abschnitt in die Landessprache übersetzt wurde, dass die Gebete in jeder Gemeinde variierten, dass die Männer keine Kopfbedeckung trugen, dass es ihnen erlaubt war, mehr als eine Ehefrau zu haben,⁷⁰ und dass sie im Gottesdienst offenbar nicht getrennt von ihren Frauen saßen.

- 71 Auch über Veränderungen bei der Befolgung des religiösen Rechts gab es über die Jahrhunderte immer wieder eine breite Debatte, die sich nach der Aufklärung zwischen den drei Grundströmungen des Judentums fortsetzte. Viele Entscheidungsträger berücksichtigten bei einem Rechtsentscheid ausdrücklich die realen Gegebenheiten. Für manche Situation gab es auch keine auf der Logik beruhende Herleitung mittels der halachischen Methode (also durch Rückgriff auf ein in der Tradition vorhandenes Gesetz). Dann wurden radikal neue Ansätze ins Jüdische Recht eingeführt. Jehuda ha-Nasi sah sich zum Beispiel gezwungen, die ganze halachische Grundlage der Gesetze zum Schabbatjahr zu verändern, um das Volk vor dem Verhungern zu bewahren. Moshe Zemer verweist darauf, dass vom Mittelalter bis zum heutigen Tag große Rechtsgelehrte wie Moses Isserles und David Zwi Hoffmann⁷¹ (1843–1921) aus halachischer Verantwortung heraus Gesetze modifizierten, die ihnen zu streng erschienen. Die buchstabengetreue Durchsetzung des Rechts war für sie eine Profanierung des göttlichen Namens.⁷² Daraus entwickelten sich zuerst geographische Unterschiede in der Observanz zwischen den Aschkenasim (den Juden Deutschlands, Osteuropas und Nordamerikas) und den Sefardim (den Juden des Orients und Südeuropas) und dann erst die genannten Unterschiede zwischen liberalen, konservativen und orthodoxen Juden.⁷³

S. 274

- HFR 17/2009 S. 24 -

72 C. „Gesetz des Landes“ und Jüdisches Recht

Im 3. Jahrhundert v.u.Z. formulierte der babylonische Gelehrte Samuel das Prinzip „Dina de-malchuta dina“ – aramäisch für „Das Gesetz des Landes ist Gesetz“. Es verdankt sich den historischen Gegebenheiten des babylonischen Exils und hat vier klassische Belegstellen im Talmud.⁷⁴ Als biblische Belegstellen, dass Juden die Gesetze ihrer nichtjüdischen Obrigkeit beachten sollten, wird nachträglich Neh 9:37 herangezogen (siehe auch Jer 29:4).⁷⁵ Das Konzept „Dina de-malchuta dina“ entfaltet sich in der rabbinischen Literatur und ist wesentlich für das Verständnis des jüdischen Eherechts. Denn es bedeutet, dass sich Juden in zivilen Angelegenheiten (*dinim*), jedoch nicht bei rituellen Verboten (*issurim*), der Rechtsprechung des Landes, in dem sie leben, unterwerfen, soweit es nicht im Widerspruch zu den religiös-sittlichen Gesetzen des Judentums steht. Diese Anerkennung der jeweiligen staatlichen Gesetze galt zunächst vor allem für das Vermögensrecht und insbesondere für die Steuergesetzgebung. Später weitete sich die Bedeutung des Grundsatzes „Dina de-malchuta dina“ auf weite Bereiche des täglichen Lebens aus.

⁶⁹ Als Prosbul wird der Verwahrungsschein bezeichnet, der bei Gericht deponiert wurde, um der Verjährung von Forderungen im Erlassjahr entgegen zu treten.

⁷⁰ Die Einehe, die schon vorher in Mitteleuropa Usus gewesen sein dürfte, wurde nach traditioneller Annahme erst um 1040 von Rabbi Gerschom ben Juda festgeschrieben.

⁷¹ David Zwi Hoffmann war ein Vertreter der Neo-Orthodoxie und wirkte ab 1899 als Rektor des Rabbiner Seminar für das Orthodoxe Judentum in Berlin.

⁷² Moshe Zemer. Jüdisches Religionsgesetz heute – Progressive Halacha, Neukirchen-Vluyn 1999, 209.

⁷³ Vgl. Homolka / Rosenthal. Das Judentum hat viele Gesichter – Jüdische Strömungen der Gegenwart, Bergisch-Gladbach 2006.

⁷⁴ bT Ned 28a, bT Git 10b, bT BK 113a, bT BB 54b – 55a.

⁷⁵ EJ 1971, Bd. 6, 515–5 (Art. Dina de-malkhuta dina).

73 I. Geschichtliche Entwicklung

Juden besaßen abhängig von Raum und Zeit stets ein sehr unterschiedliches Maß an Rechtsautonomie. Das Spektrum des Geltungsbereichs des Jüdischen Rechts reicht von staatlicher Souveränität zu biblischen Zeiten über eine relative Rechtsautonomie als griechische oder römische Provinz in der Antike bis hin zu einer nur einige Teilbereiche umfassenden rechtlichen Eigenständigkeit in der Diaspora.

- 74 Der Staat, der über ein institutionelles Monopol bezüglich der Rechtssetzung und Rechtsprechung verfügt, ist ein vergleichsweise junges Phänomen: In der Antike und in den muslimischen und christlichen Staatswesen des Mittelalters blieben eine Vielzahl von Rechtsbereichen den einzelnen religiösen, ethnischen, sozialen oder ökonomischen Gemeinschaften überlassen. Das änderte sich mit der Herausbildung des modernen Staates in der Neuzeit und dann vor allem mit der Französischen Revolution: In ihren Gefolge trat auch außerhalb Frankreichs – freilich meist in einem längeren Prozess – die moderne bürgerliche Gesellschaft an die Stelle der alteuropäischen ständischen Gesellschaft.

S. 275

- HFR 17/2009 S. 25 -

- 75 Eine Konsequenz dieser Entwicklung bestand darin, dass die jüdischen Gemeinden, so wie andere Rechtspersonen auch, ihre juristische Autonomie weitgehend verloren, die sie zuvor genossen hatten. Rechtsbereiche, die zuvor nach dem Jüdischen Recht verhandelt wurden, gelangten unter die Gerichtsbarkeit des Staates. Dadurch, dass der moderne Staat im 19. Jahrhundert seinen ausschließlichen Anspruch auf die Gesetzgebung konsequent durchsetzte und – über die Einführung eines allgemeinen, für alle geltenden Zivilrechts hinaus – auch die rechtliche Gestaltung von Ehe und Familie mehr als bisher an sich zog, wurde das Jüdische Recht (ähnlich wie das kanonische Recht der katholischen Kirche) in seiner praktischen Anwendung und Anwendbarkeit stark zurückgedrängt.
- 76 Dennoch kommt das Jüdische Recht innerhalb der Gemeinden bis zum heutigen Tage zur Anwendung. Im Generalreglement für die Juden in Preußen, das Friedrich der Große 1750 erließ, war noch ausdrücklich vorgesehen, dass für bestimmte innerjüdische Angelegenheiten nach den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes zu entscheiden sei. Auch das Allgemeine bürgerliche Gesetzbuch Österreichs (ABGB) sowie das frühere russische Gesetzbuch sahen die Anwendung des Jüdischen Rechts vor, und zwar ausdrücklich auch auf dem Gebiet des Eherechts. Damals wie heute galt jedoch: Die Mitglieder der jüdischen Gemeinschaft können keine Ehe schließen, die mit dem Landesgesetz im Widerspruch steht. Auch in Scheidungsfällen können jüdische Gerichte nur dann Urteile fällen, wenn die fragliche Ehe bereits zivilrechtlich geschieden ist. In anderen Worten: Das jüdische Eherecht kann nur innerhalb der Grenzen angewandt werden, die das Landesgesetz setzt. Und selbst innerhalb dieser Grenzen kann es nicht zwangsweise durchgesetzt werden. Die jüdischen Autoritäten können keinen Juden dazu zwingen, eine jüdische Ehe einzugehen oder eine jüdische Scheidung zu akzeptieren. Sie können niemanden davon abhalten, zivilrechtlich zu heiraten oder sich scheiden zu lassen. Lediglich ex negativo ist das jüdische Eherecht durchsetzbar, etwa wenn die zuständige jüdische Autorität sich im Einzelfall einer jüdischen Ehe widersetzt oder eine jüdische Scheidung verweigert. In diesem Sinne können jüdische Gerichte zurückweisen, was das staatliche Recht erlaubt; sie können aber nicht gestatten, was durch den Staat verboten wurde.
- 77 Infolge der gesellschaftlichen Umbrüche und politischen Entwicklungen seit der Aufklärung und besonders im Laufe des 19. Jahrhunderts hat das rabbinische Eherecht also einen erheblichen Teil seiner praktischen Wirksamkeit verloren – teils dadurch, dass sein Anwendungsbereich beschnitten wurde, teils dadurch, dass der alternative Rückgriff auf das staatliche Recht auch für Mitglieder der jüdischen Gemeinschaft zur Option gemacht wurde.

78 **II. Das jüdische Recht im Staat Israel**

Davon unabhängig zu betrachten ist die Situation in den Gebieten des heutigen Israel von der osmanischen Zeit bis in unsere Gegenwart:⁷⁶ Während für ausländische Staatsangehörige deren nationale Gesetze Gültigkeit haben, unterliegen israelische Staatsangehörige in Familienrechtsfragen den Gesetzen ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft. Diese Rechtslage wurde aus der Zeit der osmanischen Herrschaft über das heutige Israel (1517–1917) übernommen⁷⁷. Als Palästina britisches Mandatsgebiet wurde, änderte sich auf Anweisung des Völkerbundes an dieser Rechtslage nichts. Die „King’s Order in His Council“ von 1922, praktisch die Verfassung Palästinas während der Mandatszeit, unterstellte Personenstandsfragen weiterhin dem persönlichen Recht der Parteien. Die Gründung des Staates Israel 1948 hat diese Regelung aus der Mandatszeit nicht grundlegend verändert. Im heutigen Staat Israel gilt also das Familienrecht der jeweiligen Religionsgemeinschaft der Parteien.⁷⁸ Sonstige Rechtsfragen werden durch israelisches staatliches Recht geklärt, das auf osmanische Zeiten zurückgreift und stark vom britischen Recht der Mandatszeit geprägt ist. Besonders das Gesetz über die Gerichtsbarkeit der Rabbinatstribunale betreffend Ehe und Scheidung von 1953 (Rabbinical Courts Jurisdiction [Marriage and Divorce] Law) stellt klar, dass das Jüdische Recht in allen Eheschließungs- und Scheidungsangelegenheiten von Juden mit Wohnsitz im Staat Israel als persönliches Recht anzuwenden sei: von Rabbinatsgerichten ebenso wie von Zivilgerichten. Dennoch spielt das staatliche Recht in die Behandlung von Personenstandsfragen hinein, zum Beispiel bei Klagen über Schadensersatz bei Verlöbnißbruch.

79 Das wirft die Frage auf, in welchem Umfang Entscheidungen religiöser Gerichte auch nach staatlichem Recht verbindlich sind. Außerdem ist zu unterscheiden zwischen der materiellen Wirksamkeit der Eheschließung nach jüdischem Recht und der Registrierung dieser Eheschließung durch den Staat Israel, der damit von der Existenz dieser Ehe formal Kenntnis nimmt. Für Juden im Staat Israel fallen diese beiden Vorgänge zusammen, sie umfassen die Untersuchung der Ehefähigkeit, die Eheschließung und die Ausstellung der Ehedokumente.⁷⁹ Damit ist von besonderer Bedeutung, welche Rabbiner als „marriage registrars“ zugelassen sind. 1980 wurde dem Israelischen Oberrabbinat die Aufgabe übertragen, die Befähigung zur Eheschließung zu übertragen⁸⁰. Damit wurden faktisch Rabbiner und Rabbinerinnen der konservativen und liberalen Richtung in Israel von der Möglichkeit ausgeschlossen, staatlich anerkannte Eheschließungen vorzunehmen.⁸¹ Dagegen klagte die jüdische Reformbewegung in Israel vor dem Obersten Gerichtshof, weil sie sich durch diese Registrierungspraxis in ihrer freien Religionsausübung beeinträchtigt sah und die Beteiligung des orthodoxen Oberrabbinats an der Zulassungsentscheidung für staatliche „marriage registrars“ als unangemessen empfand. In der Entscheidung von 1989⁸² kommt die Ansicht der Richter zum Aus-

76 EJ 1971, Bd 12, 145–151 (Art. Mishpat Ivri); Shimon Shetreet, *Between Three Branches of Government: The Balance of Rights in Matters of Religion in Israel*, Jerusalem 2001, 9 ff.; Meike Gotham, *Die Rechtsnation und ihr Staat – die Geltung des jüdischen Ehe- und Scheidungsrechts in Israel*, Hamburg 2004, 51ff.; Steven V. Mazie, *Israel’s Higher Law – Religion and Liberal Democracy in the Jewish State*, Lanham MD 2006, 165 ff.

77 Yitzhak Goldfine, *Herkunft und Quellen des gegenwärtigen israelischen Rechts – Eine rechtshistorische und rechtsvergleichende Studie auf dem Gebiete der Rechtsrezeption*, Frankfurt am Main 1967, 11 ff.

78 Yitzhak Goldfine, *Einführung in das jüdische und israelische Ehe- und Scheidungsrecht*, Hamburg 1975, 1ff.

79 Meike Gotham, *Die Rechtsnation und ihr Staat – die Geltung des jüdischen Ehe- und Scheidungsrechts in Israel*, Hamburg 2004, 70.

80 § 2 (6) Chief Rabbinate of Israel Law.

81 Allerdings wird den Karäern, einer jüdischen Sekte, in Israel dieses Recht der eigenständigen Eheschließung zubilligt. Ihre selbständige Möglichkeit, Ehen zu registrieren, wurde 1979 durch das Urteil im Fall „Marzuk gegen den Innenminister“ erstritten (H.C. 35/70 Marzuk v. Minister of the Interior 24 [II] Piskei Din 628). Entscheidungsgrund war, dass Karäern andernfalls eine Eheschließung in Israel unmöglich wäre. Juden der nichtorthodoxen Richtungen dagegen haben theoretisch die Möglichkeit, vor dem orthodoxen Rabbinat die Ehe einzugehen, soweit nicht individuell ein Ehehindernis besteht.

82 H.C. 47/82 Fund of the Movement of Progressive Judaism in Israel v. the Minister of Religions 43 (II) Iskei Din 661 (1989).

druck, dass das Gericht an die Vorgabe der Knesset durch das „Chief Rabbinate of Israel Law“ von 1980 gebunden sei, die das Religiöse Recht für maßgeblich erklärt habe. Dabei sei wichtig, eine einheitliche Auslegung der Halacha in Israel sicherzustellen, schon um im Fall einer Ehestreitigkeit nicht weitere Probleme vor den zuständigen Rabbinatsgerichten zu schaffen, die das jüdische Recht nach orthodoxer Auslegung anwenden würden.

S. 277

- HFR 17/2009 S. 27 -

80 Hier wird die Spannung deutlich, die in Israel durch die Existenz von Zivilgerichten und Rabbinatsgerichten besteht, auch wenn religiöse Gerichte nur im Ehe- und Scheidungsrecht zuständig sind und diese selektive Zuständigkeitszuweisung durch den staatlichen Gesetzgeber erfolgte⁸³. Damit ist klar geregelt, dass der Staat über der Religion steht, gleichzeitig wird aber einer jüdischen Denomination die Interpretationshoheit über das jüdische Recht zugestanden. Außerdem werden nicht selten für den gleichen Sachverhalt verschiedene Normen angewendet.⁸⁴ Da eine Verfassung fehlt, die Religionsfreiheit und Trennung von Staat und Religion vorschreiben würde, kommt es so immer wieder zu Konflikten. Besonders problematisch ist, dass Israel keine Zivilehe kennt. Das hat zur Folge, dass viele Israelis dem orthodoxen Religionsrecht dadurch ausweichen, dass sie eine Zivilehe im Ausland eingehen. Dies ist nicht nur dann der Fall, wenn zwischen Juden ein Eheverbot besteht oder eine Mischehe zwischen Juden und Nichtjuden eingegangen werden soll.⁸⁵ Die problematische Situation im israelischen Familienstandsrecht hat dazu geführt, dass die nichteheliche Lebensgemeinschaft zu einer weitgehend rechtlich gleichwertigen Alternative geworden ist. Im Urteil „Nassis v. Yuster“⁸⁶ definierte der Oberste Gerichtshof 1970 die Voraussetzungen: 1. eine eheähnliche Lebensgemeinschaft, 2. das Führen eines gemeinsamen Haushalts. Spätere Entscheidungen gaben eine strikte Definition jedoch auf. Insbesondere sei die subjektive Einschätzung der Betroffenen wichtig. Eine nichteheliche Lebensgemeinschaft kann sogar dann vorliegen, wenn einer der Partner ehelich gebunden ist.⁸⁷ Nichteheliche Lebensgemeinschaften sind seit den achtziger Jahren der Ehe weitestgehend gleichgestellt, unter Umständen sogar bessergestellt (etwa gegenüber Ehen mit Gütertrennung): es besteht grundsätzlich die Vermutung der Gütergemeinschaft⁸⁸, das Recht auf Annahme des Nachnamens des nichtehelichen Lebenspartners⁸⁹, das Recht zur gesetzlichen Erbfolge⁹⁰ und auf Unterhalt aus dem Nachlass. Ein genereller Unterhaltsanspruch existiert allerdings nicht, er kann jedoch vertraglich geregelt werden. „Mit der Anerkennung der nichtehelichen Lebensgemeinschaft haben Gesetzgebung und Rechtsprechung eine eheähnliche Rechtsinstitution geschaffen, die jeder – auch anderweitig Verheiratete – als Alternative zu Ehe wählen kann. Sie steht insbesondere auch denjenigen zur Verfügung, die das religiöse Eherecht an einer Eheschließung hin-

83 Die Zuständigkeitsfrage ist nicht eindeutig geregelt. Siehe Shimon Shetreet, *Justice in Israel: A Study of the Israeli Judiciary*, Dordrecht/Boston/London 1994, 279 ff. So hat eine jüdische Frau bei Unterhaltsfragen die Möglichkeit, sich entweder an das Distrikts- oder das Rabbinatsgericht zu wenden. Ein Mann kann Unterhalt überhaupt nur vor einem Zivilgericht einklagen, weil ihm nach religiösem Recht kein Unterhalt zusteht.

84 Meike Gotham, *Die Rechtsnation und ihr Staat – die Geltung des jüdischen Ehe- und Scheidungsrechts in Israel*, Hamburg 2004, 90f.

85 Im Ausland geschlossene Mischehen müssen in Israel registriert werden. Damit müssen in Israel auch Ehen ins Melderegister aufgenommen werden, die nicht dem jeweiligen religiösen Recht entsprechen. Siehe H.C. 143/62 Funk-Schlesinger v. The Minister of the Interior 17 Piskei Din 225 (1963). Damit wird die Tendenz deutlich, dass höchstgerichtliche Entscheidungen der Maßgeblichkeit religiösen Rechts enge Grenzen setzt. Allerdings ist die Rechtsprechung dazu nicht einheitlich.

86 C.A. 621/69 Nassis v. Yuster 24 (I) Piskei Din 617 (1970).

87 So wurde einer verheirateten Frau, die jahrelang mit einem Beamten zusammengelebt hatte, nach dessen Tod ein Anspruch auf Witwenrente zuerkannt (C.A. 384/61 State of Israel v. Pasler 16 Piskei Din 102 (1962)). Dies zeigt ein weiteres Konfliktfeld mit dem jüdischen Eherecht auf. Entgegen der Anliegen des religiösen Rechts hat der Oberste Gerichtshof das individuelle Recht auf ein selbstbestimmtes Privatleben höher bewertet als die Aufrechterhaltung jüdisch-religiöser Rechtsnormen.

88 H.C. 52/80 Shachar v. Friedman 38 (I) Piskei Din 443 (1984); C.A. 749/82 Mutson v. Widerman 43 (I) Piskei Din 278 (1989).

89 H.C. 693/91 Efrat v. Minister of the Interior 47 (I) Piskei Din 749.

90 §§ 55 und 57 (c) Succession Law 1965.

dert.⁹¹ So setzt der Staat Israel im jüdischen Ehe- und Scheidungsrecht die orthodoxe Auslegung der Halacha absolut und höhlt deren Anliegen gleichzeitig wieder aus, um den Problemen zu entgehen, die sich daraus ergeben.

S. 278

- HFR 17/2009 S. 28 -

81 III. Das Jüdische Recht als Inbegriff jüdischer Ethik und Gerechtigkeitssuche

Die historische Skizze und der Blick auf den heutigen Staat Israel soll jedoch nicht den Eindruck erwecken, als sei das Verhältnis des Jüdischen Rechts zum staatlichen Recht in jüngerer Zeit bloß defensiv und durch einen stetigen Rückzug gekennzeichnet. Vielmehr ergibt es sich aus der eingangs beschriebenen Eigenart des Jüdischen Rechts, dass es sich auch – nach einer Formulierung, die wir Leo Baeck verdanken – allein aus ethischer Pflicht heraus den staatlichen Regelungen widersetzen kann und unter Umständen sogar muss. Das Jüdische Recht muss kraft seiner eigenen Fundamente in der Lage sein, etwaigen Missbräuchen oder Perversionen des staatlichen Rechts, wie sie etwa zur Zeit des NS-Regimes gegeben waren, standzuhalten und ihnen etwas entgegenzusetzen. Der Glaube, nicht der staatliche Zwang ist entscheidend, wenn es darum geht, die Durchführung des Rechts zu sichern. Es beansprucht absolute Anerkennung und findet seinen Halt in Gott selbst als dem Gesetzgeber. Seine Verbindlichkeit wird dadurch noch verstärkt, dass die in ihm gründende Pflicht selbst dort noch wirkt, wo der weltlichen Macht die Mittel zu ihrer Durchsetzung fehlen. Demgemäß kann auch, falls eine Bestrafung vor dem „menschlichen Gericht nicht erlaubt“ ist (*patur be-dine adam*), noch eine Bestrafung vor dem „himmlischen Gericht“ (*be-dine schamajim*) eintreten.

82 Diese Rückbeziehung des Rechts auf Gott hat auch inhaltliche Konsequenzen, und zwar im Sinne einer harmonischen Verbindung von Strenge und Milde. Das Jüdische Recht will die Mittellinie finden zwischen strengem Anspruch und gütigem Nachgeben – eine Mittellinie, die das formalere, sozusagen ethikfernere staatliche Recht nicht unbedingt in derselben Weise zu treffen vermag. Dies bedeutet auch, dass die Einstellung zum Recht, die in der lateinischen Sentenz „Fiat iustitia, pereat mundus“ („Das Recht geschehe, mag dabei auch die Welt untergehen“) zum Ausdruck kommt, dem Jüdischen Recht fremd ist. Hier gilt vielmehr der Grundsatz, dass das Recht um des Menschen willen da ist, nicht aber der Mensch um des Rechts willen. An die biblische Mahnung „Beachtet meine Gesetze und meine Rechte, durch die der Mensch, wenn er sie ausübt, ewiges Leben erhält“ (Lev 18:5) knüpfte ein Rechtsgelehrter die Bemerkung, dass die Anwendung des Rechts zum Leben führen soll, nicht aber zu seinem Untergang (bT Sanh 74a). So enthalten die Bestimmungen über die Arbeiter und den Arbeitsvertrag sowie über das Darlehen, das Pfandrecht und das Erlassjahr (*schemitta*) eine Fülle von sozialen Gedanken, welche die Tendenz zeigen, bei Interessenkollisionen einen Ausgleich zugunsten der wirtschaftlich Schwachen herbeizuführen. Dieser von frühester geschichtlicher Zeit an sich zeigende Sinn für soziale Gerechtigkeit wurde dann von den Propheten neu belebt. Späterhin hat der Talmud das Recht in diesem Geiste vielfach erweitert und den Anforderungen einer neuen Zeit angepasst. Die Tatsache, dass die Rechtskenntnis sich nicht auf einen kleinen Kreis von Kundigen beschränkte, sondern zum geistigen Eigentum weiter Volksschichten gehörte, begünstigte die Ausgestaltung dieses sozialen Rechts zusätzlich. Der besondere Wert, den das Judentum auf die Pflege des Rechts legt, ergibt sich im Übrigen auch aus dem Umstand, dass das Studium der Tora den Juden generell zur religiösen Pflicht gemacht wird. Bei alledem gilt: Einmal dem Volk gegeben, ist das Recht, wenngleich göttliches Recht, sozusagen auch der Gottheit selbst entzogen – es soll nun an die Nachkommen weitertradiert werden: „Du sollst sie deinen Kindern einschärfen und immer davon reden, wenn du zu Hause sitzt oder auf Reisen bist, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst (Dtn 6:7; 11:19). Eine Intervention der Gottheit hinsichtlich der Anwendung des Rechts kennt das Judentum nicht, sondern es soll durch den Menschen allein verwirklicht werden.

⁹¹ Meike Gotham, Die Rechtsnation und ihr Staat – die Geltung des jüdischen Ehe- und Scheidungsrechts in Israel, Hamburg 2004, 159.

Das jüdische Prozessrecht kennt keine übernatürlichen Beweise. So wurde einem Rechtslehrer, der sich in einem Rechtsstreit auf eine übernatürliche Stimme berufen wollte, erwidert: „Das Gesetz ist nicht im Himmel“.⁹² In anderen Worten: Die Wirklichkeit des Jüdischen Rechts ist göttlich, aber sie ist keine *tora min ha-schamajim*, keine Tora vom Himmel. Alle Menschen sind in gleicher Weise dem religiösen Recht unterworfen, womit jeder staatlichen und nichtstaatlichen Gewalt und Willkür vorgebeugt ist.

S. 279

- HFR 17/2009 S. 29 -

- 83 Diese einzigartige Verknüpfung von religiösem und weltlichem Recht hat bisweilen zu einer Beeinflussung des weltlichen Rechts geführt, wie sie etwa im Römischen Recht, das zwischen *ius* und *fas* scharf trennt, nicht möglich gewesen wäre. Sie prägte außerdem in erheblichem Maße die Entwicklung des jüdischen Eherechts, für das seit jeher sein sittlich-religiöser Zweck eine wesentliche Rolle gespielt hat. Als Quelle der gesamten jüdischen Normenwelt gehört es zum besonderen Kulturgut des Judentums und regelt u.a. den Vollzug von Ritual und Kultus. Diese Rechtsfelder wiederum haben der Ausgestaltung des Rechtssystems starke Impulse verliehen. Die wichtigste Konsequenz der für das Judentum typischen Verbindung von Religion, Ethik und Recht ist ein stets wacher Sinn für soziale Gerechtigkeit.
- 84 Dieser Einfluss ethischer Gesichtspunkte auf das Jüdische Recht zeigt sich auch in der Auffassung, dass man auf Ansprüchen nicht beharren sollte, die sich aus einer strengen Auslegung der Tora (*din tora*) ergäben, sondern besser Milde und Verzicht walten lassen sollte. Im Talmud wird sogar behauptet⁹³, dass die Zerstörung Jerusalems darauf zurückzuführen sei, dass man das Recht zu streng angewandt und eng ausgelegt habe, statt Nachsicht zu üben. Neben dem Rechtsanspruch (*schurat ha-din*) findet sich eine Sphäre der Verhältnismäßigkeit im Rahmen des Rechts (*bifnim mi-schurat ha-din*). „Das Recht soll nicht den Berg durchbohren“, sondern es soll mit Augenmaß und Menschlichkeit angewandt werden.
- 85 Eine grundlegende Einsicht stand also stets im Zentrum des jüdischen Glaubenslebens: die ethisch-sittliche Aufgabe der Jüdinnen und Juden, sich in einem stetigen Prozess der Läuterung Gottes Anforderungen zu stellen und sein Reich auf Erden Wirklichkeit werden zu lassen. Denn die Verbindung des Menschen mit Gott wird begründet und gefestigt durch die Einhaltung der Weisungen, der *mitzwot*, die Gott in seiner Tora aufgestellt hat. Gerechtigkeit ist demgemäß die Gnadengabe Gottes, mit der er die Welt nach seinem Willen ordnet. Der Prozess der fortlaufenden Interpretation dieses göttlichen Willens und die aktuelle Anwendung der daraus entstandenen Rechtsnormen sind die traditionell vornehmsten Aufgaben des Rabbiners als des jüdischen Rechtsgelehrten. Der Rabbiner handelt in der Einsicht, dass selbst göttlich inspiriertes Recht nicht unabänderlich zu sein braucht, sondern die Offenbarung sich weiter entfaltet im Diskussionsprozess über diese Normen und ihre Gültigkeit heute. Der spanische Religionsphilosoph Josef Albo (ca. 1380 – ca. 1445) formuliert dies so: Weil die Tora Gottes unmöglich so vollständig ist, dass sie für alle Zeiten ausreichen könnte, und weil es so viele Einzelheiten gibt, die sich im Leben der Menschen und in den Gesetzen ändern, und weil zu viele Kräfte wirken, als dass sie alle in ein Buch passten – deshalb sind die mündlichen Überlieferungen, die Mose am Berg Sinai empfangen hat, in der schriftlichen Lehre nur vage angedeutet, damit die halachischen Autoritäten jeder Generation der jeweiligen Situation entsprechend zu neuartigen Auslegungen gelangen können.⁹⁴

S. 280

- HFR 17/2009 S. 30 -

- 86 Die Grundlage jüdischer Ethik ist das Gebot der Nachfolge, der *imitatio dei*.⁹⁵ Weil der Mensch im Angesicht Gottes geschaffen ist, hat er die Verantwortung und auch die Möglichkeit, ihm nachzufolgen. Wir sollen uns nicht einbilden, wir seien Gott und könn-

⁹² bT BM 59b.

⁹³ *ibid.*

⁹⁴ Josef Albo, *Sefer ha-ikkarim* 3:23.

⁹⁵ Dtn 28:9.

ten, gewissermaßen in einer Art Allmachtswahn, unseren Willen zum Gesetz erheben – obwohl wir das praktisch oft genug tun. Aber wir haben den Auftrag, Gottes Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Liebe durch unser Handeln in die Welt zu bringen. Dabei sind diese Begriffe nicht als Gegensätze zu verstehen, sondern sie sind im Gegenteil geradezu synonym: In der jüdischen Auffassung ist Gerechtigkeit Barmherzigkeit und Liebe.

- 87 „Wie lieb ist deine Weisung,
Sie ist mein Sinnen alletag.
[...]
Aus deinen Fügungen erlern ich Einsicht.
Drum hass' ich jeden Pfad des Lugs.
Als Leuchte meinem Fuße ist dein Wort,
und Licht für meinen Pfad.
Ich schwör's und will es halten:
Zu wahren deines Rechtes Vorschriften.
Bin tief gebeugt, o Ewiger,
Belebe mich nach deinem Wort!
Nimm huldvoll, Ewger, meines Mundes Großmut,
Und deine Rechtsvorschriften lehre mich!⁹⁶

- 88 Es ist also von entscheidender Bedeutung, dass Halacha und Ethik nicht auseinandergerissen, sondern in eine fruchtbare gegenseitige Beziehung zueinander gesetzt werden. Der ethische Imperativ der *imitatio dei* ist die eigentliche Basis der Halacha und der hauptsächlichste Berührungspunkt zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre: „Thus, if because of changing conditions the specific laws no longer express the ethical values which Tradition teaches (these ethical values, it must be stressed, are rooted in the Tradition), we have the responsibility to revise the laws, rather than allow them to fall into destitute.“⁹⁷

S. 281

- HFR 17/2009 S. 31 -

- 89 Diese für das Judentum wesentliche Korrelation von Ethik und Halacha macht es also erforderlich, die Tradition immer wieder auf den Prüfstand zu stellen und Lösungen zu finden für ethische Fragen, die sich aus der Anwendung des Religionsgesetzes ergeben. Lösungsbeispiele für solche Fragen finden sich auch und gerade im Gebiet des jüdischen Eherechts – beispielsweise das Verbot der Polygamie durch den *Cherem derabbenu Gerschom*⁹⁸ oder die Gleichberechtigung von Mann und Frau im Trauungsakt nach der Praxis des liberalen Judentums. Andere Probleme bleiben zwischen den verschiedenen Richtungen des Judentums strittig. Ein klassisches Beispiel ist das Problem der *aguna*, der „gebundenen Frau“⁹⁹, das sich mit der Möglichkeit der Eheannullierung durch ein Rabbinengericht lösen ließe. Diesbezüglich hat sich bisher jedoch keine allgemeingültige Regelung finden lassen.
- 90 Abschließend sind zwei Punkte festzuhalten, die bei der Beschäftigung mit dem Jüdischen Recht stets zu berücksichtigen sind:

1. Es gibt zwar sehr wohl *ein* Jüdisches Recht, d. h. *die* Halacha, welche für alle Juden gleichermaßen Geltung hat. Aber es gibt nicht einen Weg, sie zu deuten. Das Judentum

⁹⁶ Ps 119:97.104–108.

⁹⁷ Seymour Siegel, *Ethics and the Halakhah*, in: *Conservative Judaism and Jewish Law*, Seymour Siegel (Hrsg.), New York 1977, 1231–32.

⁹⁸ Der *Cherem* („Bann“) bedeutet den Ausstoß aus der Gemeinde, die Exkommunizierung von Ketzern, Abtrünnigen und Unbotmäßigen durch die Gemeinde oder durch Rabbinersynoden. Die Androhung des *Cherem*, wie im Fall von Rabbi Gerschom ben Juda, diente der Bekräftigung neuer Gesetze.

⁹⁹ Die Charakterisierung als gebundene Frau rührt vom ungeklärten Verbleib ihres Ehemannes her. Solange dieser als verschollen gilt oder sein Tod unbestätigt ist, bleibt die Frau an die Ehe gebunden und eine neue Heirat ist ihr nach dem Religionsgesetz verwehrt.

lebt von der Vielfalt der Auffassungen, die in ihm vertreten werden. Es gibt *vielerlei* richtige Interpretationen und *vielerlei* Wege, die Halacha und also auch das jüdische Eherecht zu verstehen. Nicht zuletzt aus der unterschiedlichen Interpretation des Jüdischen Rechts ergibt sich die Auffächerung des Judentums in die verschiedenen Strömungen mit ihrer jeweiligen Deutung der Halacha.¹⁰⁰

91 2. Im Unterschied zum „positiven“ (d. h. positivistischen) Recht ist das Jüdische Recht kein festes Regelwerk, in dem die Frage der Gerechtigkeit einen Problembereich darstellen würde, der streng genommen jenseits der Sphäre des „positiven“ Rechts läge. Vielmehr steht im Jüdischen Recht die Frage der Gerechtigkeit im Ursprung allen Fragens nach dem Recht. Sie geht grundsätzlich mit dem Recht einher: *Zedek u-mischpat*, „Recht und Gerechtigkeit“ (Spr 2:9), sind im Judentum seit jeher als Einheit gesehen und gemeinsam gefordert worden. Der verbindende Charakter der jüdischen Rechts-tradition von Abraham über die Propheten bis zu den Rabbinen und heutigen Gelehrten des Jüdischen Rechts ist gerade die unaufhörliche Suche nach Gerechtigkeit. Jeder Rabbiner und jede Rabbinerin soll für sich nach bestem Wissen und Gewissen versuchen, den göttlichen Willen so auszulegen, dass das Psalmwort sichtbare Gestalt gewinnt:

92 *„Des Ewgen Weisung ist's, vollkommen,
die Seele labend;
Des Ewgen Warnung ist's, bewährt,
den Toren witzend;
Des Ewgen Fügungen: Gerecht,
das Herz erfreuend;
Des Ewigen Gebot ist's, lauter,
die Augen hellend.“*¹⁰¹

S. 282

- HFR 17/2009 S. 32 -

93 **Abkürzungen**

Zitierte biblische Bücher

2Chr = 2. Chronik

1Kön = 1. Könige

2Kön = 2. Könige

1Sam = 1. Samuel

Dtn = Deuteronomium

Esr = Esra

Ex = Exodus

Gen = Genesis

Jer = Jeremia

Lev = Levitikus

Mt = Matthäus

Neh = Nehemia

Ps(s) = Psalm(en)

Ruth

Spr = Sprüche

¹⁰⁰ Vgl. Homolka / Rosenthal. Das Judentum hat viele Gesichter – Die religiösen Strömungen der Gegenwart, Bergisch-Gladbach 2006.

¹⁰¹ Ps 19:8–9.

94 **Rabbinische Literatur**

bT = babylonischer Talmud

M = Mischna

95 **Traktate aus Mischna, Tosefta und den beiden Talmuden**

BB = Baba Batra

Bek = Bekhorot

BM = Baba Metsia

BK = Baba Kama

Ed = Edujot

Git = Gittin

Ned = Nedarim

Sanh = Sanhedrin

Schab = Schabbat

Schebu = Schebuot

96 **Lexika**

EJ 1971 = Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1971–1972.

JL = Jüdisches Lexikon – Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden, Berlin 1930

Zitierempfehlung: Walter Homolka, HFR 2009, S. 251 ff.